

SACRAMENTARIA & SCIENZE RELIGIOSE
RIVISTA SEMESTRALE

A cura di:

ISTITUTO TEOLOGICO MARCHIGIANO,
aggregato alla Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense, Roma.
ISTITUTO SUPERIORE DI SCIENZE RELIGIOSE MARCHIGIANO "REDEMPTORIS MATER"
collegato alla Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense, Roma.

Direttore e responsabile scientifico:

Daniele Cogoni.

Consiglio di redazione:

Enrico Brancozzi, Daniele Cogoni, Viviana De Marco, Mario Florio,
Giovanni Frausini, Francesco Giacchetta, Massimo Regini, Giordano Trapasso
(docenti dell'ITM e dell'ISSR).

Comitato scientifico internazionale:

LUIGI ALICI (Italia), Facoltà di Filosofia dell'Università di Macerata.
CHRISTOF BETSCHART (Svizzera), Pontificia Facoltà Teologica Teresianum.
CARLA CANULLO (Italia), Facoltà di Filosofia dell'Università di Macerata.
TARCISIO CHIURCHIÙ (Italia), Istituto Teologico Marchigiano.
PIERO CODA (Italia), Istituto Universitario Sophia di Firenze.
CHIARA CURZEL (Italia), Studio Teologico Accademico di Trento.
IOAN CHIRILA (Romania), Facoltà Teologica dell'Università Babes Bolyai, Cluj Napoca.
EMMANUEL FALQUE (Francia), Facoltà di Filosofia dell'Institut Catholique de Paris.
PAOLO GARUTI (Italia), Pontificia Università S. Tommaso; École Biblique di Gerusalemme.
SARA MUZZI (Italia), Centro Italiano di Lullismo della Pontificia Università Antonianum.
ANTONIO NEPI (Italia), Istituto Teologico Marchigiano.
ANTONIO SABETTA (Italia), ISSR *Ecclesia Mater* della Pontificia Università Lateranense.
JEAN LOUIS SKA (Belgio), Pontificio Istituto Biblico.
PHILIPPE SOUAL (Francia), Facoltà di Filosofia dell'Institut Catholique de Toulouse.
S. E. MONS. YANNIS SPITERIS (Grecia), Pontificie Università Lateranense e Antonianum.
DALIA MARIJA STANČIENE (Lituania), Dipartimento di filosofia "Klaipeda University".
NATALINO VALENTINI e GIOVANNA SCARCA (Italia- coniugi), ISSR Alberto Marvelli di Rimini.
LUBOMIR ŽÁK (Slovacchia), Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense.
GIORGIO ZANNONI (Italia), ISSR Alberto Marvelli di Rimini.

Consulente linguistica:

DEBORA CARLACCHIANI

Progetto grafico della copertina:

RAFFAELE MARCIANO

SACRAMENTARIA & SCIENZE RELIGIOSE

47

In Tuis Te invenio Sacramentis
Il Mistero della Trinità nella liturgia e nei sacramenti

ANNO XXVI/2017 - n. 1

Cittadella Editrice – Assisi

Contatti: *Direzione generale, Redazione e Amministrazione*
Polo Teologico Marchigiano della Pontificia Università Lateranense
Via Monte Dago, 87 – 60131 Ancona; Tel. e Fax 071-891851;
teologiamarche@gmail.com

Contatti: *Direzione editoriale*
Polo Teologico Marchigiano della Pontificia Università Lateranense
Via Monte Dago, 87 – 60131 Ancona; Tel. e Fax 071-891851;
redazioneitm@gmail.com

Abbonamento annuo per l'Italia € 40 da versare tramite bonifico bancario a:
Istituto Teologico Marchigiano; coordinate IBAN IT70 R010 3002 6100 0006 3228 884;
causale: "Sacramentaria & Scienze religiose anno 2017".

Abbonamento annuo per l'estero € 60 da versare tramite bonifico bancario a:
Istituto Teologico Marchigiano; coordinate BIC-SWIFT: PASCITM1K03; causale:
"Sacramentaria & Scienze religiose anno 2017".

Numero pubblicato con il contributo del *Servizio Nazionale per gli Studi Superiori di Teologia e di Scienze Religiose* della Conferenza Episcopale Italiana

Finito di stampare da
Grafiche VD srl – Città di Castello (PG)
info@grafichevd.com

EDITORIALE

Con questo primo numero della nuova versione rinnovata della loro oramai ventennale rivista «Sacramentaria & Scienze religiose», l'Istituto Teologico Marchigiano e l'Istituto Superiore di Scienze Religiose marchigiano intendono perseguire con ancor più convinzione il comune impegno ad offrire ai lettori una riflessione accurata sulle molteplici sfaccettature del Mistero di Dio e dell'uomo, visti in chiave soprattutto liturgico sacramentale e interdisciplinare.

Il presente fascicolo, che inaugura una serie dalla nuova veste grafica, dà anche inizio allo sviluppo di contenuti tematici che saranno elaborati di volta in volta nella sezione dedicata alla "sacramentaria", lasciando invece che nella sezione dedicata alle "scienze religiose" convergano contributi provenienti dalle molteplici discipline del sapere correlate tra loro, nell'intento di pervenire sempre più a quella interdisciplinarietà che è presupposto ineludibile sia dell'unità del sapere sia di una visione della realtà che pervenga ad una vera e propria *Weltanschauung* cristiana.

Qui, nel dare esplicitazione a questa intenzionalità condivisa dai rispettivi Istituti, si vuole offrire una riflessione accurata sul Mistero fondante la fede della Chiesa, ma anche sulla sua declinazione teoretica e pratica, mettendo in luce come la *lex credendi*, la *lex orandi* e la *lex vivendi* della comunità credente ruotino ma anche interagiscano tra loro intorno all'asse della rivelazione e della celebrazione del Mistero della SS. Trinità, evidenziando come le Tre Persone divine si donino a conoscere nella storia prevalentemente mediante l'esperienza liturgica e sacramentale (in particolar modo nell'Eucaristia), rievocando in tal modo la pregnante frase di Ambrogio: "*In tuis Te invenio Sacramentis*"¹ che in fin dei conti afferma che nella liturgia e nei sacramenti, si realizza la perenne epifania di Dio.

¹ S. AMBROGIO, *Apologia prophetae David*, 12,58.

La scelta tematica di questo fascicolo rivela oltre che un'intenzione di metodo e di ricerca globalmente condivisa, anche l'amore per la *liturgia* ripensata in riferimento alla sua Sorgente, alla quale in particolare l'Istituto Teologico Marchigiano ha sempre dato un'attenta rilevanza, consapevole che è proprio nella sacramentalità della Chiesa e nella celebrazione dei sacramenti che ci viene dato di poter fare l'esperienza salvifica dell'incontro con Dio Trinità.

Il Consiglio di Redazione ha voluto articolare e coniugare le riflessioni dei vari collaboratori in modo tale da offrire ai lettori un panorama ampio sia in rapporto ad un possibile approccio al tema liturgico sacramentale, sia all'attenzione multi e interdisciplinare insita nei contributi offerti.

In tal senso i diversificati interventi che caratterizzano le pagine che seguono procedono secondo un ordine tematico consequenziale, dove ciascun anello della riflessione, ancorato alla Tradizione, richiama e approfondisce temi che a loro volta aprono orizzonti di riflessione ulteriori.

Nella sezione "Sacramentaria", dal primo saggio di carattere metodologico su un possibile approccio trinitario allo studio della *sacramentaria* condotto da D. Cogoni si passa a cogliere il Mistero della SS. Trinità nell'intersezione tra rivelazione e celebrazione evidenziando, grazie al contributo di M. Florio, l'importanza del binomio parole/gesti (*gestis verbisque*) quale elemento tipico della storia della salvezza ma anche della celebrazione cristiana. Le suddette riflessioni cedono poi il passo agli approfondimenti di G. Frausini condotti sulla base di un'indagine più propriamente liturgica, dove si perviene ad una comprensione del Mistero trinitario *per ritus et preces*, approfondimenti a cui seguono le considerazioni trinitarie ed eucaristiche di V. De Marco e N. Valentini, rispettivamente protese ad evidenziare la ricca riflessione di matrice occidentale (con una accentuazione del pensiero filosofico e teologico di K. Hemmerle) e orientale (con una sottolineatura del pensiero del filosofo e teologo russo P. A. Florenskij) in riferimento all'unico oggetto del rapporto fra Trinità ed Eucaristia.

In tal modo la dimensione trinitaria dei sacramenti si palesa in consonanza con la dimensione trinitaria della liturgia che a sua volta rimanda alla dimensione trinitaria della rivelazione, trovando qui giustificazione una proposta metodologica di approccio alla sacramentaria che lungi dal rinchiudersi nella ristrettezza di una sola visione sa valorizzare *prospettive diversificate*, cercando proprio nel loro comune riferimento al Mistero trinitario anche i nessi e le necessarie correlazioni per un *discorso unitario*.

Nella sezione "Scienze religiose" un primo articolo di F. Benigni ricorrendosi al tema dello studio sacramentale offre un *excursus* delle

pubblicazioni della rivista inerenti ad esso, emerse negli anni 1992-2007, quando la rivista, curata sempre dall'ISSR e dall'ITM, portava la titolazione "Quaderni di scienze religiose" che rimarrà fino al 2007; in esso si ha l'opportunità di ripercorrere i temi sacramentali di 15 anni di studio e pubblicazioni dei docenti dei due Istituti attraverso degli agili *abstract* disposti in ordine cronologico.

Segue un saggio di E. Nodet incentrato su una ricognizione biblica del tema eucaristico a partire da quanto emerge nei Vangeli e nella letteratura paolina; in esso si tenta di mostrare come il rito eucaristico significa o ingenera l'inclusione reciproca del Cristo e dei credenti in maniera assai concreta, in forza dell'azione dello Spirito Santo, così che tale mutua abitazione può intendersi in diversi modi evidenziati a partire dall'analisi di alcuni passi specifici.

Infine il contributo di L. Gianfelici offre uno spaccato dei primi scritti di E. Lévinas sul rapporto tra filosofia/ontologia e totalitarismo, individuando in essi i prodromi del suo pensiero successivo, che qui già si configura come una presa di posizione radicale contro ogni indebito ingabbiamento o soffocamento dell'uomo nella sfera del riduzionismo biologico e ontologico del pensiero sviluppatosi nell'hitlerismo.

Nella breve sezione "Eventi" viene riportata la prolusione all'inizio dell'anno accademico dell'Istituto Teologico Marchigiano e dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose Marchigiano offerta dall'Arcivescovo Luis F. Ladaria, S.I. sul tema: "La giustificazione mediante la fede. *Lo status quaestionis* nel dialogo ecumenico", che ben si inserisce nell'orizzonte della celebrazione dei 500 anni della Riforma protestante.

Infine, nell'ultima sezione "Recensioni", il presente fascicolo, così come sarà anche nei successivi, lascia ampio spazio a tutta una serie di recensioni distinte in due aree di interesse, corrispondenti alle due prime grandi sezioni sulle quali si articola la rivista: un'area specifica di liturgia e sacramentaria e una più vasta attinente alle pubblicazioni teologiche in generale, come pure a quelle religiose e multidisciplinari.

DANIELE COGONI

Direttore e responsabile scientifico

EDITORIAL

In this first issue of our renewed journal, the Theological Institute of Marche (ITM) and the Higher Institute of Religious Sciences of Marche (ISSR) intend to pursue their commitment to offer an accurate consideration about the multifaceted aspects of the Mystery of God and man, analysing them from a liturgical, sacramental and interdisciplinary point of view.

Boasting a new graphic design, the journal welcomes for the first time several thematic contents that are developed in the section called “Sacramentaria”, while the section “Scienze religiose” is dedicated to papers coming from various disciplines and collected together to symbolise the interdisciplinarity that characterises the unity of knowledge and a vision of reality leading to a Christian *Weltanschauung*.

By explicitly sharing the intention of the two institutes, we would like to provide an accurate consideration of the founding Mystery of the Church and its theoretical and practical implementations. This issue will address how the *lex credendi*, *lex orandi* and *lex vivendi* interact around the axis of the Revelation and the celebration of the Trinity Mystery. It will also focus on how the three Divine Persons come to be known in history mainly through a liturgical and sacramental experience (especially in the Eucharist celebration), thus evoking St. Ambrose’s words «*In tuis te invenio Sacramentis*» (*Apologia prophetae David*, 12,58), God’s perpetual epiphany is fulfilled in every instance of liturgy and sacrament.

Such a thematic choice also reveals the love for a liturgy designed with reference to its Source, to which the Theological Institute of Marche has always given importance, conscious that it is in Church’s sacramentality and in the celebration of sacraments that we can meet the Holy Trinity and experience salvation.

The Editorial Board wanted to combine the authors’ contributions to present the readers with a broad view on the liturgic-sacramental approach in relation to an interdisciplinary focus.

For this reason, all papers proceed according to a thematic and consequential order, where each stage of thinking, anchored to Tradition, recalls and delves into new topics providing further insights.

In the “Sacramentaria” section we’ll move from a Trinitarian approach to the study of *sacramentaria* (as we can see in D. Cogoni’s works) – to discover the Mystery of the Holy Trinity between revelation and celebration, pointing out the binomial pair words/gestures (*gestis verbisque*) as a typical element of both the history of salvation and Christians’ celebrations (M. Florio).

Consequently, we’ll introduce G. Frausini’s work – based on a more liturgically-oriented investigation – that leads to an understanding of the Trinity *per ritus et preces*. Some considerations led by V. De Marco e N. Valentini will then follow with the aim to highlight both Western (with a special emphasis on the philosophic and theological works by K. Hemmerle) and Eastern perspectives (mentioning Russian philosopher and theologian P.A. Florenskij) on the relationship between Trinity and Eucharist.

The Trinitarian dimension of sacraments is revealed in line with the Trinitarian dimension of liturgy, which refers in turn to the Trinitarian dimension of revelation. We can therefore admit a sacramentary approach open to diversified perspectives.

In the section called “Scienze religiose”, the article written by F. Benigni offers an excursus on publications related to sacramentary studies dated from 1992 to 2007, when the journal was still entitled “Quaderni di scienze religiose”: in Benigni’s paper, we can trace 15 years of sacramentary studies by consulting a chronological list of abstracts compiled by the lecturers from the two Institutes.

The following essay by É. Nodet is centred on the study of Eucharist in accordance with Gospels and St. Paul’s letters: Nodet tries to show how the Eucharist combines Christ and Christians thanks to the Holy Spirit action.

Finally, the contribution of L. Gianfelici focuses on the early writings of E. Lévinas which are based on the relationship between philosophy/ontology and totalitarianism: here Gianfelici finds the harbinger of Lévinas’ later thought, prone to release man from any sort of wrongful cage, in contrast with the thinking generated by Hitlerism.

The brief section called “Eventi” reports the prolusion held by Archbishop L. Ladaria S.I. on the topic *Justification through Faith in Relation to the Ecumenical Dialogue*, which perfectly fits in the celebrations for the 500 years of the Protestant Reformation.

In the last section “Recensioni”, this issue will provide a broad series of reviews divided into two areas of interest, which also correspond to the principal segments of the journal: the first one is dedicated to liturgy and *sacramentaria*; the second one mainly addresses theological, religious and multidisciplinary publications.

DANELE COGONI
Director and Scientific Manager

SEZIONE “SACRAMENTARIA”

ARTICOLI

IPOSTESI DI UN METODO DI APPROCCIO TRINITARIO ALLA TEOLOGIA SACRAMENTARIA

Daniele Cogoni*

Introduzione

Il Mistero della Santissima Trinità rappresenta la dimensione centrale dell'intero sapere teologico, ma anche il principio ispiratore della ricerca di un suo metodo di indagine che sappia configurarsi imparando da esso la bellezza e la forza di un nuovo modo di pensare informato dalla comunione.

Se infatti la Trinità non è una maniera astratta di pensare Dio, ma la Realtà che incide profondamente il tessuto della creazione, della storia e del vissuto umano, fino al punto da poter diventare riferimento decisivo per l'intera esistenza,¹ si può e si deve ritenere che essa sia il principio

* Istituto Teologico Marchigiano.

¹ Non si può non notare che negli ultimi decenni il tema trinitario è stato evocato quale orizzonte di riferimento in diversi approcci ermeneutici sull'esistenza. Il richiamo di non pochi autori al Mistero della Trinità come modello del cristiano, della Chiesa, della famiglia, della società, della comunicazione, della politica, della non violenza, del lavoro imprenditoriale... invita a prendere atto di una certa centralizzazione del Mistero della vita divina che non può non avere a che fare anche con un nuovo modo di pensare l'esercizio teologico. Sui fronti suddetti si possono richiamare importanti studi: A. CLEMENZA – N. SALATO, *La Trinità nell'esperienza ecclesiale. Il metodo in ecclesiologia alla luce dell'ontologia trinitaria*, in «Rassegna di teologia» 3 (2016), pp. 431-450; D. COGONI, *Triunità Vivente. Elementi d'introduzione alla teologia in ascolto propositivo di alcune ermeneutiche trinitarie del XIX-XX secolo*, Edizioni Montefano, Fabriano 2016, pp. XVI-358 (Theologica Montisfani, 1); COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Dio Trinità, unità degli uomini. Il monoteismo cristiano contro la violenza*, in «La Civiltà Cattolica» 165 (2014), n. 3926, pp. 157-212; D. FERRO, *La Trinità archetipo comunione della Chiesa e della società. Per una lettura teologico trinitaria del Concilio Vaticano II*, Euno, Enna 2013; A. FIOZZO, *Spiritualità trinitaria. Il riflesso del mistero di Dio nella vita cristiana secondo Giovanni Paolo II alla luce dei testi ufficiali del Grande Giubileo del 2000*, Rubbettino, Catanzaro 2005; A. FERRARI,

ispiratore anche del pensiero teologico qualora esso si interroghi sul metodo del suo esercizio².

È evidente che il rimando alla Trinità è anche un rimando alla comunione, nel suo darsi come dinamica di relazione e di unità nella confluenza delle diversità, comunione che può tradursi effettivamente come “metodo”, cioè come principio capace di inscrivere nel dinamismo della ricerca teologica la novità di un rinnovato modo di coniugare i vari saperi.

Non si tratta qui di evidenziare un metodo di indagine che si sostituisca agli altri metodi, piuttosto si tratta di rinvenire, alla luce del dinamismo della comunione, la possibilità di valorizzare la confluenza di più metodi i quali, lungi dal contrapporsi gli uni agli altri, possono concorrere ad offrire ognuno il proprio peculiare apporto coniugato però con la peculiarità degli altri, nel rispetto e nel continuo riconoscimento delle diversità che, solo coniugandosi, si arricchiscono.

Certamente ogni metodo in teologia comporta il prendere sul serio l’incarnazione, così da pervenire alle molteplici declinazioni del sapere teologico attraverso la verità cristologica, ma rimane il fatto che è propriamente il Mistero trinitario, a cui Cristo inesorabilmente conduce, ad aprire scenari inediti anche nell’orizzonte, ancora tutto da scoprire, della reciprocità degli approcci teologici.

Il Mistero trinitario evoca dunque, qualora lo si assuma anche come criterio metodologico in teologia, l’opportunità della *correlazione* delle varie prospettive teologiche così da far convergere in unità quanto nel passato la varietà dei metodi di approccio – ascrivibili alle diverse discipline, scuole di pensiero e teologie confessionali – non riuscivano ad armonizzare.

La *correlazione*, sul modello trinitario, può invitare pertanto a ripensare fruttuosamente ad un metodo in teologia in cui il Mistero del Dio uno e trino non solo è l’oggetto di indagine ma il “criterio” ispiratore dell’indagine stessa. Ciò nella constatazione, più che mai evidente allo

La Trinità e i genitori. Le relazioni intertrinitarie come modello per i genitori, Alfa & Omega, Caltanissetta 2004; M. SALVATI, *Io uno e trino. La Trinità come modello del cristiano*, Città Nuova, Roma 2003; E. CAMBÓN, *Trinità modello sociale*, Città Nuova, Roma 1999 (Contributi di teologia, 25); M. C. LACUGNA, *Dio per noi. La Trinità e la vita cristiana*, Queriniana, Brescia 1997 (Biblioteca di teologia contemporanea, 92); R. PANIKKAR, *Trinità ed esperienza religiosa dell'uomo*, Cittadella, Assisi 1989.

² Per quanto concerne invece il Mistero trinitario come principio ispiratore per un nuovo modo di pensare, vanno certamente ricordati almeno i testi seguenti: K. HEMMERLE, *Partire dall'unità. La Trinità come stile di vita e di pensiero*, Città Nuova, Roma 1998; Id., *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, Città Nuova, Roma 1996²; AA.VV., *La Trinità e il pensare, figure percorsi prospettive*, a cura di P. Coda - A. Tapken, Città Nuova, Roma 1997.

stato attuale, di una realtà del sapere che appare drammaticamente frammentata, da cui non può non emergere la necessità di pervenire ad una qualche sintesi, o comunque ad una conduzione all'unità della pluralità, senza tuttavia dissolvere o compromettere la ricchezza e il valore che in tale pluralità hanno le varie discipline del sapere.

La frammentazione non è certo una conseguenza delle diversità; semmai essa è una conseguenza dell'incapacità o della non volontà che tali diversità siano coniugate in un "tutto organico" che faccia sì che esse si esprimano non secondo un loro presunto valore autonomo, bensì per il loro reale valore relazionale, riconoscendo che l'unità del sapere teologico sta proprio nella relazione dei vari saperi. La tesi appena richiamata sull'unità del sapere teologico è un aspetto talmente importante che non può essere accantonato. D'altra parte qui non si tratta solo di una tesi, ma di una evidenza.

Infatti non ci sono dubbi, in rapporto alla Rivelazione, sul fatto che esista Qualcuno al quale ci si può rivolgere come il Soggetto unificante di tutti i vari punti di vista mediante i quali lo si può conoscere e comprendere. Ciò è già un presupposto oggettivo della possibilità dell'unità del sapere.

Parimenti non ci sono dubbi sul fatto che vada riconosciuta un'unità del sapere teologico derivante anche dall'unica attività dell'intelletto umano che si specializza secondo vari approcci i quali, tuttavia, proprio nel soggetto indagante, trovano la loro sintesi.

Di unità del sapere occorre inoltre parlarne anche in merito alle recenti acquisizioni mutate dalla filosofia e dalla teologia del simbolo e alla loro incidenza sul piano epistemologico, dal momento che è proprio il simbolo a richiedere una visione del reale data dalla continua "composizione" dei diversi livelli di approccio ad esso, onde pervenire all'ineludibile ricerca di senso³.

A fronte della caratteristica generale di un sapere contemporaneo fortemente "specializzato", cosa tutt'altro che estranea alle discipline teologiche, occorre rilevare positivamente, onde evitare qualsiasi *aut-aut*, che le specializzazioni costituiscono in sé un'*opportunità* in ordine al progresso qualitativo e analitico della conoscenza. Non si può a riguardo non riconoscere che il dinamismo della conoscenza sempre più si qualifica secondo la sua capacità di far emergere creativamente nuovi punti di vista disciplinari corrispondenti ai molteplici aspetti della realtà

³ Cf. ad esempio L. M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento. Una rilettura sacramentale dell'esistenza cristiana*, LDC, Leumann (TO) 1990.

che, pertanto, non può che essere osservata in una prospettiva multidisciplinare⁴.

Se da un punto di vista scientifico la multidisciplinarietà risulta essere una ricchezza in ordine alla peculiarità dei possibili approfondimenti settoriali che allargano l'orizzonte di indagine, è però anche vero che la sola multidisciplinarietà può diventare un ostacolo in ordine all'unità del sapere, determinando l'insorgere di "specialismi" eccessivamente autonomi, che potrebbero sfociare in vere e proprie distorsioni della realtà, la quale è impossibile che si possa ridurre ad un solo punto di vista. Da questo pericolo evidentemente non è esente la ricerca teologica.

Da qui l'esigenza di comunicazione e di interazione tra i diversi "approcci" al fine di avere una visione unitaria e comprensiva di quanto via via viene analizzato in maniera specialistica nei settori, per esempio, della ricerca biblica (sia testuale che extratestuale), della dogmatica, della liturgia, della sacramentaria, della morale con tutte le sue molteplici applicazioni.

In questa esigenza acquista vigore la possibilità di pervenire ad una ricomposizione in unità della diversità delle conoscenze analitiche, così da riconquistare nell'*interdisciplinarietà* l'unico approccio adeguato a soddisfare l'anelito verso una comprensione della Realtà colta nella sua totalità.

1. Interdisciplinarietà in teologia

Quando si parla di interdisciplinarietà non si vuole intendere semplicemente una generica forma di rispetto e riconoscimento reciproco tra le discipline; nemmeno si può intendere l'interdisciplinarietà come una qualche forma di cooperazione in ordine alla ricerca o alla comprensione di un unico oggetto.

Piuttosto essa va intesa come una precisa individuazione delle competenze specialistiche, ascrivibili tutte su un medesimo piano di importanza, alle quali si riconosce un ruolo paritetico nell'affrontare un'indagine intorno alla quale tali competenze coordinano il loro apporto in una logica di interdipendenza e mutuo arricchimento.

Il dibattito sulla tematica è quanto mai attuale, dato che negli ultimi cento anni molte sono le voci su scala nazionale e internazionale che

⁴ Su questo livello di approccio si sono configurati i contributi di numerosi teologi il cui pensiero è stato raccolto e sintetizzato nel volume di A. Bozzolo, *La teologia sacramentaria dopo Rahner. Il dibattito e i problemi*, LAS, Roma 1999.

hanno contribuito a metterne a fuoco teoreticamente e metodologicamente l'importanza. Rimane il fatto che:

L'interdisciplinarietà è comunemente intesa come un approccio "orizzontale" tra discipline che permette una comprensione più adeguata di un dato oggetto il cui studio, per la sua complessità, difficilmente potrebbe essere colto con un singolo metodo disciplinare. L'interdisciplinarietà si ha ogni qual volta discipline diverse danno luogo ad aree integrate nuove (ad es. psicolinguistica, chimica-fisica e biochimica) in cui si ha la trasposizione dei modelli e delle strutture nell'utilizzo di comuni metodi di ricerca. Il confronto di prospettive d'indagine diverse dà luogo ad uno sforzo di mutua interazione nella consapevolezza della parzialità di ciascuna prospettiva e nello stesso tempo della reciproca indispensabilità per la comprensione di un problema o di una data realtà. Per l'interdisciplinarietà la categoria fondamentale operante è quella di interazione. Oggigiorno, infatti, discipline ritenute un tempo tra loro indifferenti vengono sollecitate ad una nuova e più intensa interazione affinché la ricerca della verità su quello che ritenevano essere unicamente il proprio oggetto d'indagine necessita ora del contributo conoscitivo degli altri saperi. Di fatto il tentativo di esportare la propria metodologia d'indagine al sapere affine con il quale occorre necessariamente interagire presenta ben presto la difficoltà di ottenere nel nuovo ambito conoscitivo autentiche affermazioni scientifiche che posseggano lo stesso livello di completezza e decidibilità che si otteneva nel dominio disciplinare precedente. Tutto ciò rende necessaria la messa a punto di nuove metodologie con la conseguente nascita di nuove discipline intermedie⁵.

Se ciò vale in senso generale, analogamente, nell'ambito degli studi teologici, il problema dell'interdisciplinarietà nasce dall'esigenza di superare la tradizionale separazione tra le discipline che non comunicando tra di loro, ed ignorandosi a volte drasticamente, contribuiscono a frantumare quel Mistero e quella Realtà che la Chiesa, da sempre, intende conoscere, interpretare e comprendere nella sua interezza.

Detto in altri termini, in linea generale il passaggio dalla frammentazione all'unitarietà del sapere può avvenire solo nel momento in cui ogni diversità arriva ad affermare la sua imprescindibile ricchezza e il suo "valore" nel contesto della *relazione* con tutte le altre ricchezze, riconosciute anch'esse come tali.

Ciò vale evidentemente per la teologia nella sua globalità, ma anche per ogni sua branca se si accetta il fatto che nella logica dell'interdiscipli-

⁵ S. RONDINARA, *Dalla interdisciplinarietà alla transdisciplinarietà. Un prospettiva epistemologica*, in «Sophia» 1 (2008), pp. 61-70 [qui p. 63].

narità ogni “specialismo” a se stante cessa di essere, per lasciarsi modulare dentro una totalità simbolica⁶ nella quale esso si riscopre arricchito.

Nello specifico delle discipline liturgiche e sacramentali – le quali in una dinamica di interdisciplinarietà sono chiamate a convergere costantemente verso quell’unità nella quale risiede e domina l’essenzialità della “Rivelazione celebrata” e della fede ad essa connessa – si può dire che ogni indagine possibile è pertinente solo se mantiene uno sguardo polivalente, ancorandosi alla *fenomenologia* del rito e all’*ermeneutica* trinitaria del rito, per offrire una comprensione diversificata ma non per questo frammentata⁷.

Certamente si deve affermare la caratterizzazione trinitaria della liturgia in cui si palesa l’opera della nostra redenzione come scaturente dal Padre e che viene a noi per Cristo nello Spirito, mediante un movimento discendente a cui segue, da parte della Chiesa, un movimento ascendente che, sempre nello Spirito, per Cristo, fa ritorno al Padre. Siamo infatti al cospetto di una via personale e relazionale tracciata dalla Trinità nel venire incontro all’uomo per realizzare a suo favore l’opera della redenzione, e tale via risulta essere la medesima che la Chiesa celebrante desidera percorrere per far ritorno alla Trinità, nel cammino di glorificazione.

Tuttavia l’attingere a tale percorso discendente ed ascendente, che richiede lo stare saldi nella fede ancorata alla Rivelazione (*lex credendi*), espressa nella liturgia (*lex orandi*) e tradotta nella vita (*lex agendi*), ha anche bisogno di essere indagato come tale secondo una metodologia adeguata.

Qui occorre rilevare la difficoltà, quanto mai attuale, nel formulare un’argomentazione “coerente” in merito alla metodologia della ricerca sacramentaria derivante dal “vizio” di voler parlare della liturgia e dei sacramenti in modo non solo indipendente dal Mistero trinitario, ma

⁶ Il simbolo lo si può infatti intendere anche come un “rapporto” tra elementi distinti ma non separati. In tal senso esso dice la «necessità di accostarsi alla realtà a partire dal sistema di rapporti da cui essa è costituita e di mantenere come determinante la collocazione di ogni singolo elemento all’interno di questo sistema. L’ordine simbolico, infatti, non costituisce un insieme di rapporti qualunque, ma una struttura, cioè una rete di rapporti tale che la trasformazione di uno implica la trasformazione dell’insieme. Solo la struttura, perciò, permette l’esistenza e l’intelligibilità delle parti che lo costituiscono» (Bozzolo, *La teologia sacramentaria dopo Rahner*, cit., pp. 88-89).

⁷ In riferimento ad un approccio affine a quanto si sta ribadendo si veda: AA. VV., *Corso di Teologia sacramentaria: 1. Metodi e prospettive – 2. I sacramenti della chiesa*, 2 volumi, a cura di A. Grillo - M. Perroni – P. R. Tragan, Queriniana, Brescia 2000; D. COGONI, *Le pubblicazioni di teologia dei sacramenti degli ultimi 25 anni*, in «Lateranum» 1 (2013), pp. 265-299; H. BOERSMA – M. LEVERING (edd.), *The Oxford Handbook of Sacramental Theology*, Oxford University Press, Oxford 2015; AA.VV., *Teologia sacramentaria. Una questione di metodo*, a cura di F. Giacchetta, Cittadella, Assisi 2015 (Gestis Verbisque, 14).

anche unilaterale, senza tenere conto dei legami possibili tra i differenti approcci su cui si può sviluppare il discorso che, occorre dirlo, non può prescindere dalla “forma rituale” a cui si riferisce.

Scopo del presente contributo è dunque quello di suggerire una metodologia ispirata al modello “trinitario”, la quale non consiste propriamente solo nell’accentuare la dimensione trinitaria della liturgia (cosa certamente importante che richiede delle trattazioni specifiche), ma nel lasciarsi permeare, per quanto possibile, dalla testimonianza dell’Essere supremo che si offre come unità-distinta e dunque dai dinamismi relazionali intradivini, certi che essi possono in qualche misura qualificare anche il pensiero sacramentale, aprendolo, come si è detto, ad una ermeneutica della sua indagine liturgica in chiave interdisciplinare.

2. Centralità liturgica e unità delle tre lex (fede-celebrazione-azione)

Nel contesto della Tradizione si parla molto opportunamente di fede annunciata, celebrata e vissuta e ciò non per dividere la fede, ma per evidenziare come essa si dia secondo modalità di espressione *differenti* ma *complementari*. Tale orizzonte variegato dell’esperienza della fede, che può già contribuire ad individuare un “metodo”, viene molto ben tradotto in una nota pastorale della Conferenza Episcopale Italiana, laddove si afferma che:

L’identità della fede [...] deve trasparire dalle parole e dai gesti [...]. La fedeltà al Vangelo si misura sul coerente legame tra fede detta, celebrata e testimoniata, sull’unità profonda con cui è vissuto l’unico comandamento dell’amore di Dio e del prossimo, sulla traduzione nella vita dell’Eucaristia celebrata⁸.

Crediamo che questo legame, o anche questa unitarietà auspicata dalla nota, non faccia altro che tradurre l’orientamento di fondo di tutta la Tradizione della Chiesa, quell’orientamento che il Concilio Vaticano II ha voluto riproporre come criterio essenziale di un’autentica esperienza cristiana. Tale criterio ha oggi bisogno di essere riscoperto e rivalutato più che mai, soprattutto nell’ambito della formazione dei credenti e in particolare dei futuri sacerdoti, chiamati a trasmettere tale unità della

⁸ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, Nota pastorale *Volto missionario delle parrocchie in un mondo che cambia* (30 maggio 2004), n. 13, in *Enchiridion della Conferenza Episcopale Italiana. Decreti, dichiarazioni, documenti pastorali per la Chiesa Italiana* (2001-2005), vol. 7, EDB, Bologna 2006, [nn. 1404-1505]; qui [n. 1476].

fedele al popolo di Dio, traendo tesoro anche dall'acquisizione che la stessa teologia non è isolabile dalla vita ecclesiale e dalla liturgia che ha in essa un posto primario.

Il decreto conciliare *Optatam totius*⁹ e la costituzione conciliare *Sacrosanctum concilium*¹⁰ valutano in questo orizzonte la modalità dell'insegnamento delle discipline teologiche ed evidenziano il tratto di particolare dipendenza che esse devono avere nei confronti della Rivelazione e della Sacra Scrittura che ne custodisce, insieme alla Tradizione, il Mistero.

In tal modo il Concilio pone la teologia in un essenziale "rapporto" con ciò che costituisce, come afferma la *Lumen gentium*¹¹, il vero tesoro della Chiesa¹².

A ciò si aggiunge la sottolineatura, importantissima, del valore della liturgia, riconosciuta in un certo qual modo come *locus teologico*, ossia come "luogo" attraverso il quale i Misteri della salvezza si rendono perennemente presenti e operanti, e proprio per questo fruibili come oggetto della riflessione teologica.

Pertanto, alla liturgia va ascritta, secondo quanto afferma il Concilio, anche un'indole didattica e pastorale. Si pensi a riguardo a quanto affermano i vari documenti sulla "formazione liturgica" dei fedeli in generale¹³, e in particolare dei catechisti¹⁴, dei seminaristi¹⁵ e soprattutto del clero¹⁶. In questa attenzione generale alla liturgia, tra gli aspetti più ribaditi emerge senz'altro l'insistenza che i candidati al sacerdozio «abbiano una

⁹ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto sulla formazione sacerdotale *Optatam totius* (28 ottobre 1965), in *Enchiridion Vaticanum*, vol 1: *Documenti del Concilio Vaticano II 1962-1965, testo ufficiale e versione italiana*, EDB, Bologna 1985¹³, pp. 416-449 [nn. 771-818]. D'ora in poi il documento verrà citato con: *OT*.

¹⁰ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione sulla sacra liturgia *Sacrosanctum concilium* (4 dicembre 1963), in *Enchiridion Vaticanum*, vol 1, pp. 16-95 [nn. 1-244]. D'ora in poi il documento verrà citato con: *SC*.

¹¹ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium* (21 novembre 1964), in *Enchiridion Vaticanum*, vol 1, pp. 120-263 [nn. 284-456]. D'ora in poi il documento verrà citato con: *LG*.

¹² Cf. *ibid.*, n. 25, p. 173 [n. 334].

¹³ Cf. *SC*, nn. 11, 14 e 19, pp. 29-31 e 33 [nn. 18, 24 e 30]; *OT* nn. 2 e 4, pp. 455-461 [nn. 825 e 829].

¹⁴ Cf. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto sull'attività missionaria della Chiesa *Ad gentes* (7 dicembre 1965), in *Enchiridion Vaticanum*, vol 1, pp. 607-695 [nn. 1087-1242]; qui n. 17, p. 649 [n. 1143]. D'ora in poi il documento verrà citato con: *AG*.

¹⁵ Cf. *SC*, n. 17, p. 33 [n. 28]; *OT*, n. 16, p. 442 [n. 808].

¹⁶ Cf. *SC*, n. 14-16, p. 31 [nn. 25-27]; *AG*, n. 16, p. 645 [n. 1137]. Si veda anche CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto sul ministero e la vita dei presbiteri *Presbyterorum ordinis* (7 dicembre 1965), in *Enchiridion Vaticanum*, vol 1, pp. 697-769 [nn. 1243-1318]; qui n. 5, pp. 713-714 [n. 1256]. D'ora in poi il documento verrà citato con: *PO*.

formazione liturgica della vita spirituale»¹⁷, così che questa vita sia «profondamente permeata di spirito liturgico»¹⁸ e di «forza liturgica»¹⁹, cosa questa che non può non avere una ricaduta positiva sul loro futuro ministero pastorale: «Abbiano cura i presbiteri di coltivare adeguatamente la scienza e l'arte della liturgia, affinché, per mezzo loro, le comunità cristiane ad essi affidate elevino una lode sempre più perfetta a Dio, Padre e Figlio e Spirito Santo»²⁰.

Come si può notare, il Concilio parla a più riprese e su larga scala di “formazione liturgica”, cosa questa che non può non interrogarci sul fatto che alla liturgia venga attribuita un'importanza tale da attestarne, senza alcun dubbio, la sua centralità e necessità per la vita della Chiesa²¹.

Ritornando nell'ambito specifico dell'insegnamento teologico, tale centralità e necessità della liturgia emerge quanto mai chiara quando si afferma che:

La sacra liturgia, nei seminari e negli studentati religiosi va computata tra le materie *necessarie e più importanti*, nelle facoltà teologiche poi tra le materie *principali*, e va insegnata sotto l'aspetto sia teologico e storico che spirituale, pastorale e giuridico. Inoltre i professori delle altre materie, soprattutto della teologia dogmatica, della Sacra Scrittura, della teologia spirituale e pastorale, abbiano cura di mettere in rilievo, ciascuno secondo le intrinseche esigenze della sua disciplina, il mistero di Cristo e la storia della salvezza così che risultino chiare in modo evidente la loro *connessione* con la liturgia²².

Se si concentra poi l'attenzione ancora sul contenuto del documento *Optatam totius*, non è difficile individuare, anche solo da un veloce “colpo d'occhio”, la logica stringente che accompagna le intenzioni dei Padri conciliari: porre alla radice della riflessione teologica la DIVINA RIVELAZIONE (accolta, compresa, vissuta e testimoniata) custodita nella SACRA SCRITTURA e nella TRADIZIONE vivente della Chiesa (da qui anche l'importanza dell'insegnamento dei Padri della Chiesa e della storia del dogma in riferimento alla storia della Chiesa e ai suoi pronunciamenti dogmatici). Si tratta di tre dimensioni che sono a loro volta inseparabili dalla LITURGIA la quale ancora assume un *ruolo centrale*; è affermato infatti che in essa confluiscono, in maniera vitale, Divina Rivelazione, Sacra

¹⁷ SC, n. 17, p. 33 [n. 28].

¹⁸ Ivi.

¹⁹ *Ibid.*, n. 14, p. 31 [n. 25].

²⁰ PO, n. 5, pp. 713-714 [n. 1256].

²¹ Quanto detto diviene ancor più rilevante se si considera che il Concilio insiste molto nell'affermare il rapporto tra Parola di Dio e Liturgia. Cf. SC, n. 35, pp. 41-43 [nn. 56-60].

²² *Ibid.*, n. 16, p. 31 [n. 27].

Scrittura e Tradizione, essendo la liturgia il luogo in cui tutte queste dimensioni non solo si connettono ma anche si palesano nella loro verità e unità differenziata:

Le discipline teologiche, alla luce della fede e sotto la guida del magistero della Chiesa, siano insegnate *in maniera che* gli alunni possano attingere accuratamente la dottrina cattolica della DIVINA RIVELAZIONE, la studino profondamente, la rendano alimento della propria vita spirituale, e siano in grado di annunziarla, esporla e difenderla nel ministero sacerdotale. Con particolare diligenza si curi la formazione degli alunni con lo studio della SACRA SCRITTURA, che deve essere come l'anima di tutta la teologia [...]. Nell'insegnamento della teologia dogmatica, prima vengano proposti gli stessi temi biblici; si illustri poi agli alunni il contributo dei PADRI DELLA CHIESA orientale e occidentale nella fedele trasmissione ed enucleazione delle singole verità rivelate, nonché l'ulteriore STORIA DEL DOGMA, considerando anche i rapporti di questa con la STORIA GENERALE DELLA CHIESA. Inoltre, per illustrare integralmente quanto più possibile i *misteri della salvezza*, gli alunni imparino ad approfondirli e a vederne il nesso [...]; si insegni loro a riconoscerli *presenti e operanti sempre nelle AZIONI LITURGICHE* e in tutta la vita della Chiesa [...]. Parimenti tutte le altre discipline teologiche vengano rinnovate per mezzo di un contatto più vivo col MISTERO DI CRISTO e con la STORIA DELLA SALVEZZA [...]. LA SACRA LITURGIA, CHE È DA RITENERSI LA PRIMA E NECESSARIA SORGENTE DI VERO SPIRITO CRISTIANO, *si insegni come è prescritto negli articoli 15 e 16 della costituzione sulla sacra liturgia*²³.

In un certo qual modo potremmo far notare che, secondo questa prospettiva conciliare, *lex credendi* e *lex agendi* confluiscono nella *lex orandi*, ma anche da essa continuamente riemergono come da una sorgente. Così, in un certo qual modo, viene ribadito che la preghiera ufficiale della Chiesa, ossia la celebrazione (*lex orandi*) ispira e modella la purezza della fede (*lex credendi*), così che dal corretto modo di celebrare proviene il corretto modo di credere e quindi anche di agire come Chiesa (*lex agendi*).

In tale contesto appare molto interessante anche la “connessione” che il Concilio Vaticano II presenta all'attenzione di tutta la Chiesa, ossia, da un lato il mistero di Cristo e la storia della salvezza visti nella loro “traduzione” liturgica e dall'altro che la liturgia costituisce la prima e necessaria sorgente di vero *spirito cristiano* inteso come una *traditio Evangelii*, che non fiorisce solo dalla conoscenza-accoglienza del Vangelo, ma anche dall'incontro coinvolgente con la Persona del Cristo donata

²³ OT, n. 16, pp. 439-441 [nn. 805-808]. Le evidenziazioni in maiuscoletto e in corsivo sono le nostre.

a noi dal Padre in quel binomio inseparabile di Parola-Sacramento nel quale opera anche lo Spirito Santo.

Per “vero spirito cristiano” si intende dunque quella dimensione esperienziale (interiore ed esteriore) dell’incontro con Dio nella quale il credente cresce nell’accoglienza effettiva della Sua Rivelazione trinitaria e dunque della fede, della speranza e della carità ad essa riferite. Tutto ciò senza mai dissociarsi dalla propria appartenenza al Corpo della Chiesa e a tutte le sue espressioni, così che tra *comprensione* cristiana e *vita* cristiana si mantenga un rapporto dialettico, come anche si mantenga un rapporto dialettico tra *fedeltà* alle fonti della Tradizione e *innovazione* in ascolto dei segni dei tempi. Come afferma J. Castellaro:

In realtà, non c’è dubbio che le grandi linee di ritorno alle fonti, il movimento biblico, patristico, liturgico, monastico ed ecumenico, e le aperture verso il sociale, la cultura, l’impegno, che vanno sotto il nome di incarnazionismo, immersione o presenza nel mondo, valutazione positiva delle realtà umane, hanno trovato nelle pagine del Vaticano II una prima sintesi *metodologica* e *dottrinale*. Metodologica in quanto in esse è stato rivalutato il metodo stesso del ritorno alle fonti e l’attenzione ai segni dei tempi. Dottrinale, in quanto le grandi tematiche che emergono nei decenni precedenti il Concilio trovano in esso una situazione favorevole. Hanno cessato di essere le correnti particolari di una nazione o di un gruppo, per diventare linee di forza della spiritualità contemporanea ormai assimilate nella dottrina e nella prassi²⁴.

Che tutto questo ampio impianto metodologico e dottrinale, ben coordinato, abbia in fin dei conti a che fare anche con il riconoscimento dato alla liturgia di “*luogo sorgente*” e “*luogo veritativo*” dell’integralità dell’esperienza cristiana, emerge senza dubbio dalle parole di papa Paolo VI pronunciate in occasione della presentazione della costituzione dogmatica *Sacrosanctum concilium*. Da esse, tra l’altro, si ravvisa, con estrema evidenza, la già stretta connessione tra *lex credendi*, *lex orandi* e *lex agendi* precedentemente evidenziata:

Esulta l’animo nostro per questo risultato. Noi vi ravvisiamo l’ossequio alla scala dei valori e dei doveri: Dio al primo posto; la preghiera prima nostra obbligazione; la liturgia *prima fonte della vita divina a noi comunicata*, prima scuola della nostra vita spirituale, primo dono che noi possiamo fare al popolo cristiano, con noi credente e orante, e primo invito al mondo, perché sciolga in preghiera beata e verace la muta sua

²⁴ J. CASTELLARO, *Le direttive del Vaticano II*, in COMITATO CENTRALE DEL GRANDE GIUBILEO DELL’ANNO 2000, *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, a cura di R. Fisichella, San Paolo, Milano 2000, p. 514.

lingua e senta l'ineffabile potenza rigeneratrice del cantare con noi le lodi divine e le speranze umane, per Cristo Signore e nello Spirito Santo. Qui non possiamo non ricordare l'accurata osservanza della liturgia fra i fedeli dei riti orientali, la ebbero sempre come *scuola di verità* e fu sempre per loro fiamma d'amore. Sarà bene che noi facciamo tesoro di questo frutto del nostro Concilio, come quello che deve animare e caratterizzare la vita della Chiesa: [...] comunità orante, popolo fiorente di interiorità e spiritualità promosse dalla fede e dalla grazia [la cui preghiera] è resa più pura, più genuina, più vicina alle sue *fonti di verità e di grazia*²⁵.

Se dunque si può e si deve parlare di una ricerca o dell'individuazione di un *metodo specificatamente sacramentale*, non si può certamente prescindere da quanto detto sinora circa questa esigenza e intenzione di *unità globale*, scaturente dalla coniugazione delle polivalenze teologiche, siano esse derivanti dal piano fenomenologico che ermeneutico.

Questo significa, nel concreto, che un eventuale metodo sacramentale inevitabilmente e necessariamente dovrà confrontarsi, oltre che con la Rivelazione e la Tradizione, anche con le istanze richieste da una nuova comprensione metodologica generale che tende a coniugare *fede, culto e vita* e, nello specifico, anche con una nuova comprensione della *lex orandi* quale punto di scaturigine e di convergenza della *lex credendi* e della *lex agendi* oltre che "fonte e scuola di verità", luogo di esercizio fruttuoso di una vera teologia, così che si stabilisca, nello specifico della nostra indagine, che la teologia sacramentale, o teologia dei sacramenti, dipenda e si articoli in stretta connessione con la teologia liturgica. A riguardo concordiamo perfettamente con G. Frausini quando dice:

È ancor più evidente che il sapere teologico non è separabile dalla vita dello Spirito e cioè da un'esperienza autentica di relazione con Gesù Cristo risorto e presente nella sua Chiesa, soprattutto nell'azione liturgica [...]. La teologia non è separabile dalla vita cristiana e dalla liturgia che ha un posto centrale in essa²⁶.

Si tratta, dunque, di coniugare una pluralità di elementi e di questioni sia di carattere teologico che metodologico che non ha niente a che vedere con una certa corrente ritualistica che nel mettere al centro il rito in qualche misura lo isola. Non si tratta nemmeno, come affermava J. Ratzinger, di un gioco di specialisti e di storici che vogliono creare un

²⁵ PAOLO VI, *Discorso a chiusura del secondo periodo del Concilio Vaticano II* (4 dicembre 1963), in *Enchiridion Vaticanum*, vol 1, nn. 212*-214*, pp. 127-129.

²⁶ G. FRAUSINI, *Il metodo mistagogico*, in AA.VV., *Teologia sacramentaria. Una questione di metodo*, cit., pp. 13-14.

campo conveniente alle loro scoperte. Qui piuttosto si tratta di riconoscere che

la liturgia è questione di vita o di morte per la Chiesa che, se non riesce a portarvi i fedeli, e in modo che siano essi stessi a compierla, ha fallito il suo compito ed ha perso il suo diritto ad esistere. Ora proprio in questo punto, c'era [e forse ancora c'è] nella vita della Chiesa una crisi profonda, le cui radici risalgono molto lontano²⁷.

Se tale crisi potrà essere superata dipenderà solo dal fatto che alla celebrazione sia ridata la sua dignità e centralità e che ad essa si riferiscano tutti gli altri ambiti dell'esperienza ecclesiale e della ricerca teologica, in particolare la teologia dei sacramenti: non a caso si parla di "celebrazione dei sacramenti".

Così è emerso, da un'analisi delle affermazioni conciliari, un chiaro indirizzo metodologico in sacramentaria che evoca una certa analogia con il dinamismo trinitario. Possiamo tradurre tale indirizzo in questo modo: *riflettere sui sacramenti in modo liturgico e comprensivo*, tenendo conto che essi, inseparabili dalla liturgia e dalla connessione delle tre *lex*,

sono *loci theologiae*; perché sono situazioni vive in cui avviene un'interazione tra fede e vita, fra trascendenza e immanenza, tra sacro e profano, tra mito e *lógos*, fra accadimento e simbolo. In altri termini essi sono già in se stessi accadimenti teologici e la riflessione teorica a loro riguardo non può che assumere e riflettere la loro essenziale qualità di *theologia prima*. Ciò comporta che i sacramenti siano una realtà codificata, ma allo stesso tempo duttile. Contenuti, parole e gesti fondamentali sono infatti stabili da secoli e non potranno non esserlo in futuro. Basta pensare, per esempio, alla formula battesimale o a quella eucaristica, che le chiese ripetono fin dai tempi del Nuovo Testamento [...]. D'altra parte, però, non è vero che la grande forza della tradizione sia legata soltanto a questa stabilità. La tradizione è viva e attraversa i secoli, anche perché, nel momento stesso in cui ripete, di fatto rinnova. *Tradere* significa "consegnare" nel senso di "affidare in cura", perché ciò che viene consegnato è una realtà viva che deve rimanere viva. *Tradere* significa "mettere a disposizione", perché colui che riceve possa davvero beneficiare di ciò che si tramanda. *Tradere* significa "insegnare", "esporre", perché solo l'intelligenza di ciò che si tramanda è garanzia della sua vitalità. Per questo i sacramenti sono anche una *realtà duttile*. Essi sono stati di volta in volta ripensati all'interno di situazioni esistenziali nuove, modificati in funzione dei bisogni e delle sensibilità, adattati ai tempi e ai luoghi. Così è stato nel passato e così

²⁷ J. RATZINGER, *Problemi e risultati del concilio Vaticano II*, Queriniana, Brescia 1966, p. 23.

continuerà ad essere, perché Chiesa e Tradizione non sussistono l'una senza l'altra. Per questo proprio le linee metodologiche della riflessione sacramentaria vanno continuamente ripensate e restano sempre orientative, come le prospettive restano sempre aperte²⁸.

3. Cosa si può intendere per “metodo” sacramentale?

Nell'affrontare la questione appena esposta è importante a questo punto estendere la riflessione agli ambiti di riferimento a cui ancora si connette l'individuazione di un *metodo*. Essi sono l'*ontologia*, la *gnoseologia* e la *metodologia*. È infatti evidente che anche la ricerca sacramentale si trova nel suo percorso a dover affrontare, in rapporto a questi ambiti, tre precisazioni preliminari: *quale è l'essenza dei sacramenti? essa è conoscibile? e se è conoscibile, come può essere conosciuta?*

* A riguardo della prima domanda, che concerne appunto l'*ontologia*, non vi è dubbio che quanto si riteneva acquisito dalla prospettiva di indagine sacramentale del periodo neoscolastico risulta se non superato, perlomeno insufficiente e comunque inadeguato per un'indagine esaustiva sull'essenza dei sacramenti che sappia tener conto degli eventi cristologico (e dunque trinitario), ecclesiologico e liturgico che costituiscono lo sfondo imprescindibile della loro comprensione. Non vi è dubbio sul fatto che anche il Concilio, a seguito di un'ondata di riflessioni teologiche alquanto diversificate sui sacramenti, abbia riconosciuto la necessità di ripensare la sacramentaria in un orizzonte di comprensione “ulteriore” in cui tentare di conciliare “antico” e “nuovo”, ma anche le polivalenze tematiche ascrivibili all'uno e all'altro.

Se si dovesse, a grandi linee, tentare di decifrare gli aspetti salienti di questo orizzonte di comprensione ulteriore si potrebbe dire che il Concilio abbia scelto di procedere non tanto dalla nozione di sacramento già elaborata dalla neoscolastica (per quanto non l'abbia esclusa) bensì dall'analisi e dal valore dei sacramenti, specificatamente intesi come celebrazioni liturgiche ecclesiali rivolte al Padre, per-con-in Gesù Cristo, nello Spirito Santo.

In fin dei conti, dai testi conciliari ma anche dalle riflessioni di teologia sacramentaria successive non emerge nessuna trattazione sui sacramenti “in genere”, e nemmeno emerge la preoccupazione di concentrarsi su una definizione in un certo qual modo univoca degli stessi. Piuttosto emerge il tentativo di accostarsi ad ogni sacramento nella sua

²⁸ M. PERRONI - P. R. TRAGAN, *Introduzione ad un metodo comprensivo: parte speciale*, in AA.Vv., *Corso di teologia Sacramentaria II. I sacramenti della salvezza*, cit., p. 7.

originalità, ossia in quanto “parola e gesto” specifici ed efficaci, che comunicano la grazia in quanto celebrati da Cristo e dalla Chiesa.

Tale comunicazione di grazia ha pertanto in Cristo e nella Chiesa la possibilità d’essere e dunque la sua origine ontologica²⁹. Così emerge che l’essenza dei sacramenti, o la loro natura, consiste nel loro carattere di segni sensibili ed efficaci della grazia che hanno come autore Gesù Cristo, inseparabile dalla sua Chiesa (abitata dallo Spirito Santo), di cui egli è capo e sposo³⁰. Gli atti propriamente sacramentali costituiti da *elementi rituali*³¹ trovano quindi il loro senso d’essere direttamente nell’unità del *Christus totus* (capo e membra), ossia sono *celebrazioni*³² che si radicano nella Pasqua di Cristo e nell’azione liturgica della sua Chiesa³³ rivolta al Padre nello Spirito Santo. In ultima istanza si deve allora ribadire il fatto che la dimensione trinitaria dei sacramenti si attesta congiuntamente alla dimensione trinitaria della liturgia.

* Circa la seconda domanda, di stampo *gnoseologico*, si potrebbe rilevare che la riflessione magisteriale e teologica a cavallo del XX-XXI secolo si è mossa in una dinamica di *continuità* con la tradizione da un lato e di *innovazione* dall’altro. È ben noto che le istanze del movimento liturgico siano state quelle di ribadire che alla liturgia andasse ascritta la dignità di *locus teologico*, andando oltre una visione puramente formale della stessa, che la riduceva a un complesso di regole che debbono osservarsi nella celebrazione dei sacri riti. La speculazione teologica (e quindi anche la teologia sacramentale) in fin dei conti trascurava i testi liturgici e i riti come ambiti specifici da cui far scaturire la riflessione teologica sui sacramenti. In tal senso, il movimento liturgico intendeva

²⁹ Sono preferibili i termini “fondazione” e “origine” al posto del termine “istituzione”, tenendo conto che quest’ultimo seppur appartiene alla dottrina tradizionale, tuttavia suscita non poche difficoltà nella riflessione sacramentale *pre* e *post* conciliare che auspica piuttosto il rinvenimento della nozione di *sacramento* e *sacramenti* in riferimento a Cristo (e alla Chiesa a Lui unita) quale “Sacramento originario” (in particolare vanno ricordate nel pre-Concilio le riflessioni di E. Schillebeeckx, A. von Speyr, K. Rahner e nel post-Concilio quelle di H. U. von Balthasar e Y. Congar), posizione questa di cui il Concilio coglie ampiamente le istanze. Tuttavia si deve osservare, come auspica Canobbio, che «nella coscienza cristiana i sacramenti sono intesi come “luogo” di salvezza per il fatto che Gesù li ha “istituiti”, cioè per il fatto che hanno un rapporto singolare con l’azione salvifica di Gesù e questo rapporto è “evidente” perché Gesù stesso lo ha reso tale» (G. CANOBBIO, *Appunti inattuali sul metodo della sacramentaria*, in AA.VV., *Grazia, sacramentalità, sacramenti. Il problema del metodo in teologia sacramentaria*, a cura di F. Giacchetta, Cittadella, Assisi 2008 (Gestis verbisque, 2), p. 32.

³⁰ Cf. SC, n. 59, p. 57 [nn. 107-108].

³¹ Cf. *ivi*.

³² Cf. *ivi*.

³³ Cf. L. DELLA PIETRA, *Rituum Forma. La teologia dei sacramenti alla prova della forma rituale*, Messaggero, Padova 2012.

restituire alla liturgia il posto che le spetta nella vita della Chiesa e dei singoli fedeli, non solo in quanto azione rituale, ma anche in quanto teologia della presenza e dell'azione di Dio.

Da questo punto di vista il Concilio non esita a impostare una teologia dei sacramenti in riferimento alla teologia liturgica, la quale impronta il proprio discorso, come fa notare Sodi sulla scia di Marsili, secondo quattro principi: «a) la sacramentalità della rivelazione; b) la certezza che nel sacramento-Cristo c'è la totalità della rivelazione, c) l'economia salvifica si attua nella liturgia; d) il vertice è la celebrazione perché in essa è presente il mistero di Cristo»³⁴.

Se dunque ci si chiede se i sacramenti siano conoscibili nella loro *essenza*, la risposta è affermativa, poiché essi sono parte integrante della liturgia della Chiesa ed è proprio nella liturgia che si svela non la loro "teoria", bensì il loro essere "attuazione" dell'evento salvifico di Cristo nella potenza dello Spirito Santo a gloria di Dio Padre. Qui, evidentemente, l'espressione "essenza" ha una traduzione semantica ben diversa da quella proveniente da un retroterra prettamente filosofico; non la si può pertanto, applicata ai sacramenti, circoscrivere rigidamente alla sola definizione classica. Certamente l'essenza del sacramento continua a risiedere nel suo essere segno sensibile ed efficace della grazia (garantita dalla compresenza di materia, forma e ministro), ma a pari titolo risiede anche nel suo essere *fidei mystery, sacram actionem, per ritus et preces*³⁵.

* Ed eccoci, allora, ad introdurre gli aspetti concernenti la terza domanda: *come* può essere conosciuta l'essenza del sacramento? Detto in altri termini: quale è, il *metodo* adeguato per giungere ad una corretta analisi teologica dei sacramenti?

Da quanto precedentemente esposto dobbiamo certamente affermare che il metodo potrebbe essere individuato solo se si accetta di considerare, in sintonia con i dettati conciliari, la liturgia come "*theologia prima*", ossia considerare il fatto che qualsiasi metodo di indagine teologica sui sacramenti non può prescindere dall'*habitat* vitale in cui i sacramenti si danno a conoscere, sebbene questo *habitat* possa essere indagato in prospettiva multidisciplinare e interdisciplinare. Accorgersi che non si può parlare adeguatamente dei sacramenti distaccandoli dalla liturgia

³⁴ M. SODI, *Metodo teologico e lex orandi*, in AA.Vv., *Il metodo teologico. Tradizione, innovazione, comunione in Cristo*, LEV, Città del Vaticano 2008, p. 211. Tale sacramentalità, che tocca la modalità stessa del darsi della Rivelazione e dunque della salvezza, consiste nella particolare forma del comunicarsi di Dio, il quale si *contempera* alla natura dell'uomo, dotato di "anima e corpo", e pertanto necessitato ad una forma di comunicazione *tangibile, sensibile*, comunicazione che avviene nella corporeità e attraverso la corporeità.

³⁵ Cf. SC, n. 48, p. 50 [n. 84].

o, se si preferisce, dalla loro celebrazione ecclesiale, è forse una delle conquiste più rilevanti dell'approccio sacramentale del Concilio Vaticano II e del pensiero sacramentale successivo. È infatti riflettendo sulla celebrazione, fosse pure da punti di vista diversi (per esempio storico, fenomenologico, mistagogico, dogmatico, teologico, canonico, pastorale...), che è possibile giungere ad un'intelligenza unitaria dei sacramenti.

A conferma del valore di questa acquisizione di non poco valore è quanto rileva ancora Sodi, considerando il senso dell'espressione "*theologia prima*" applicata alla liturgia:

Con questa terminologia si intende una riflessione a livello speculativo-vitale del dato di fede celebrato. È la linea secondo cui una vera scienza teologica è costituita da due componenti chiamate a integrarsi a vicenda: la "*Parola in rivelazione*" e la "*Parola in attuazione*". La "*Parola in rivelazione*" è quella che costituisce l'oggetto della teologia biblica, la quale ci presenta le linee di articolazione di una "storia di salvezza". La "*Parola in attuazione*" è ciò che propriamente costituisce l'oggetto della teologia liturgica in quanto si tratta di una riflessione non tanto e solo a livello speculativo, quanto a livello speculativo-vitale su ciò che questa Parola di Dio attua nell'oggi della Chiesa in chi l'ascolta e vi si lascia coinvolgere. La "*Parola in attuazione*" è il momento liturgico-celebrativo nel quale la comunità celebrante entra in contatto con i Misteri della salvezza, attuati una volta in Cristo e riattualizzati ogni volta che la comunità ne celebra il memoriale. È per questo che possiamo affermare che una riflessione su questi dati è anzitutto una *teologia* in quanto considera l'azione di Dio, il *mysterion*, *ad intra e ad extra*. Inoltre è una *teologia liturgica*, in quanto l'azione di Dio è considerata in quanto azione contemplata, celebrata, vissuta nell'azione liturgica. Per questo si può parlare di una teologia speculativa sì, ma insieme vitale, in quanto coinvolge tutta la persona nel suo modo di essere e di agire³⁶.

Vi è dunque uno *stretto rapporto tra teologia dei sacramenti e teologia liturgica* (ammesso che si possano distinguere adeguatamente i due ambiti), ma anche tra comprensione dell'essenza del sacramento e indagine storica, fenomenologica, mistagogica, dogmatica, teologica e canonica della sua celebrazione, dal momento che lo specifico del sacramento sta nel fatto di essere "comprensibile" solo in quanto indagato nel suo essere celebrato concretamente³⁷.

Detto ciò (ma anche avendo sempre presente quanto auspicato in precedenza circa la necessaria unitarietà delle varie espressioni del sapere teologico) possiamo ritenere che qualsiasi proposta di *metodo* finaliz-

³⁶ M. SODI, *Metodo teologico e lex orandi*, pp. 208-209.

³⁷ Cf. DELLA PIETRA, *Rituum Forma*, cit., p. 14.

zata all'indagine sull'essenza dei sacramenti (*per ritus et preces*) sebbene non possa prescindere da un certo *carattere teologico-dogmatico*, tuttavia richiede un ancoraggio al fenomeno rituale quale fenomeno trinitario, ecclesiologico, antropologico (con tutti i suoi addentellati di carattere sociale, psicologico, biologico...) ³⁸.

Tale approccio conoscitivo avviene dunque nello spazio della *lex orandi* della Chiesa, così come testimonia in maniera eccellente la *Sacrosanctum concilium*, che sebbene non si intrattenga in un'indagine storica, fenomenologica, mistagogica, o teologica dei sacramenti, tuttavia pone l'*actio liturgica* come riferimento imprescindibile del suo esprimersi a riguardo di essi e più in generale a riguardo della sacramentalità intesa come tratto costitutivo della Rivelazione e della vita della Chiesa.

A quanto detto va forse aggiunta un'ulteriore considerazione che riguarda l'importanza data ai soggetti celebranti, con una particolare attenzione al dato antropologico della celebrazione e a quella che viene apertamente indicata come: "partecipazione attiva" alla liturgia. Anche questo costituisce un ulteriore orientamento metodologico su cui ritorneremo più avanti; tuttavia ci è utile accennarlo al fine di evidenziare un primo dato che potrebbe già delineare, a questo punto del nostro discorso, una metodologia che è quella della *coniugazione*, nell'indagine sui sacramenti, di un approccio *teorico* e *pratico* ma anche di un approccio che tenga conto dell'*azione divina* e dell'*azione umana*, così che non ci si possa troppo facilmente rifugiare in una prospettiva "puramente teologica" o "puramente antropologica". In fin dei conti il Concilio in *primis*, e così tutta la teologia liturgica e sacramentale successiva, cercano di appodare a un certo equilibrio tra la "prospettiva tradizionale" e le "prospettive innovative" suscitate in particolare dal movimento biblico, dal movimento patristico e dal movimento liturgico. A riguardo, appare significativa la precisazione di A. Grillo quando afferma che il percorso di riforma dei riti, auspicato dal Concilio, non è altro che:

la forma concreta con cui poter consentire a tutti di "*partecipare*" all'azione rituale comune, l'idea elementare che in ogni partecipazione della Chiesa si tratta di un "unico atto" a cui, a diverso titolo, tutti partecipano radicalmente, appunto "celebrandolo". Al termine del percorso troviamo un esito significativo ed esemplare: il triplice concetto di "materia, forma, ministro" viene trasformato profondamente nel passaggio dal paradigma scolastico medievale al paradigma liturgico conciliare, come via maestra per l'*explicatio sacramenti* nel contesto attuale. Nessuno può qui dubitare delle conseguenze ecclesiali e spirituali che una tale

³⁸ A riguardo si veda lo studio di B. BARATTO, *Slipping into the "really real". Per una atropologia del rito*, Messaggero, Padova 2015.

modificazione di prospettiva comporta per la scienza di fede contemporanea. Facciamo qui di seguito una breve considerazione schematica:

a) Sul piano della *forma* si è passati dalla formula alla forma verbale, alla forma rituale. Ciò significa che, pur mantenendo il concetto di “forma, ciò che si intende oggi [...] consiste in un atto di concretezza che sa inquadrare tale elemento minimale e autorevole nel suo contesto “verbale” [...] e nel suo contesto rituale. Si potrà trovare la formula come formula soltanto attraversando tutta la forma rituale e verbale del sacramento. Ciò modifica potentemente l’equilibrio classico tra necessità e solennità. Tra minimo indispensabile e massimo gratuito.

b) Sul piano della *materia*, si è passati dalla materia fisica [...] alla materia storica [...] fino al materiale simbolico. Anche qui alla salvaguardia della materia “fisica”, si sostituisce – anzitutto – la possibilità di poter incontrare la materia storico-simbolica. Così, se per la tradizione occidentale la difesa del primo livello assicura quasi automaticamente la presenza del secondo e del terzo, una diversa tradizione culturale può vedere interrotta la comunicazione proprio da un’improvvisa prevalenza esclusiva del primo livello sopra (e talvolta contro) gli altri due.

c) Sul piano del *ministro*, si è passati dall’unico ministro del sacramento, alla scoperta della pluralità di ministeri in una pluralità di prese di parola nel rito [...], fino alla ministerialità complessa della celebrazione comunitaria sotto la presidenza di un ministro particolare, che non esaurisce, ma anzi sollecita l’articolazione ministeriale della Ecclesia³⁹.

Si tratta, su quanto esposto sinora, di brevi considerazioni panoramiche. Ma crediamo siano sufficienti per poter procedere oltre nell’indagine proposta, tenendo anche conto opportunamente di alcuni punti di riferimento ben noti, sui quali qui evitiamo di soffermarci specificamente⁴⁰, ma che comunque vanno richiamati.

* L’evento sacramentale necessariamente si riferisce alla sua sorgente divino-umana, ossia ha in Cristo (in particolare nell’*evento pasquale* di Cristo) e nella Chiesa la sua fondazione e dunque la sua origine ontologica. Un metodo in teologia sacramentaria non può non considerare questo dato dogmatico che si radica nella Rivelazione biblica e nella Tradizione.

* L’attuazione di ogni evento di grazia sacramentale si esplica nello spazio-tempo umano e divino della celebrazione liturgica che lo caratterizza. Come non si danno sacramenti senza Cristo e senza la Chiesa, così non si danno sacramenti senza un concreto atto rituale che coinvolge l’uomo concreto nella sua condizione antropologica concreta. Dunque

³⁹ A. GRILLO, *Il metodo in teologia sacramentaria in rapporto al sorgere della “questione liturgica”*, in AA.VV., *Grazia, sacramentalità, sacramenti*, cit., pp. 50-52.

⁴⁰ Sull’argomento si rimanda al seguente saggio: D. COGONI, *Spunti per una Weltanschauung cristiana. Ipotesi di un metodo conciliare in sacramentaria*, in AA.VV., *Teologia sacramentaria. Una questione di metodo*, cit., pp. 118-203.

un metodo in teologia sacramentaria dovrà fare i conti non solo con le radici cristologiche ed ecclesologiche dei sacramenti, ma anche con il carattere vincolante e imprescindibile (per la loro attuazione ma anche per la loro corretta comprensione) della celebrazione liturgica a cui l'uomo "credente" e "vivente" partecipa su un piano personale e inter-personale.

* Ciò significa che la *teologia sacramentaria*⁴¹ o è liturgica, e dunque anche fenomenologica e mistagogica, oppure non è tale! Questo com-

⁴¹ Diamo in questo momento a tale espressione un'accezione molto ampia, dal momento che nell'ambito delle pubblicazioni degli ultimi venticinque anni si assiste ad una declinazione del suo significato che risulta assai variegata. Ci si trova alle prese con un mondo praticamente "sconfinato" e questo non solo per quanto riguarda la mole delle pubblicazioni, ma anche per la difficile collocazione da dare alle stesse dal momento che la dicitura "*teologia dei sacramenti*" comprende tutta una serie di declinazioni possibili che vanno dalla "*teologia liturgica dei sacramenti*" alla "*sacramentaria*", oppure dalla "*sacramentologia*" alla "*teologia sistematica sui sacramenti*", o ancora dalla "*teologia liturgica*" alla "*liturgia sacramentaria*", o infine dalla "*pastorale sacramentale*" alla "*spiritualità sacramentale*". A ciò va aggiunto che il termine "sacramento" ha subito negli ultimi decenni un'estensione tale che ci si trova di fronte ad un dilemma che solo da poco tempo sembra si stia risolvendo. Il dilemma riguarda anzitutto l'ermeneutica stessa della nozione di "sacramento" dal momento che, a partire da una certa linea teologica che considera la sacramentalità in senso molto ampio o diffuso, tutto può essere considerato a gradi diversi "sacramento" (cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, sacramento dell'incontro con Dio*, Paoline, Cinisello Balsamo 1987; K. RAHNER, *Saggi sui sacramenti e sull'escatologia*, Paoline, Roma 1965; Id., *Che cosa è un sacramento?*, in Id., *Nuovi saggi*, Paoline, Roma 1975; Id., *Sulla teologia del culto divino*, in Id., *Sollecitudine per la Chiesa*, Paoline, Roma 1982; L. M. CHAUVET, *I sacramenti. Aspetti teologici e pastorali*, Ancora, Milano 1997; H. VORGRIMLER, *Teologia dei sacramenti*, Queriniana, Brescia 1992). Oltre che della sacramentalità del *settenario*, si è parlato ampiamente, dal Concilio Vaticano II in poi, della sacramentalità di Cristo, della Chiesa, della Parola, della struttura antropologica, delle relazioni umane, del cosmo... Sono assai noti a riguardo gli schieramenti pro e contro tale "estensione" della nozione di sacramento che si sono susseguiti sino ad oggi (cf. G. COLOMBO, *Dove va la teologia sacramentaria?* in Id., *Teologia sacramentaria*, Glossa, Milano 1997, pp. 4-61; D. BONIFAZI, *Teologia sacramentaria e teologia della sacramentalità. Il problema del metodo*, in «Quaderni di scienze religiose» 22 (2004), pp. 73-94; Id., *La Chiesa sacramento di salvezza: prospettive e problematiche. Parte prima*, in «Quaderni di scienze religiose» 23 (2005), pp. 80-102; Id., *La Chiesa sacramento di salvezza: prospettive e problematiche. Parte seconda*, in «Quaderni di scienze religiose» 24 (2005), pp. 58-88). Insomma, come rileva A. Bozzolo, «il passaggio dall'omogeneità forzata della Neoscolastica, all'attuale situazione di esasperato pluralismo, ha coinvolto in maniera consistente anche l'ambito della sacramentaria» (A. BOZZOLO, *La sacramentaria del Novecento. Modelli teologici a confronto*, in «Rivista Liturgica» 3 (2007), p. 19). Crediamo che non sia difficile avallare le considerazioni di G. Colombo, quando afferma che «non è una regione felice oggi quella della teologia sacramentaria» (COLOMBO, *Dove va la teologia sacramentaria?*, cit., p. VII.). Tale infelicità è accompagnata dallo sconforto «prodotto dallo stato 'caotico' cui i teologi sistematici hanno ridotto la sacramentaria. Sotto un'apparente sintonia linguistica, essa è in realtà frantumata senza possibilità non solo d'intesa, ma di confronto. Inutile chiedersi quale sia la sacramentaria oggi dominante o quali siano le sacramentarie oggi concorrenti. Ciascuno produce la propria, senza curarsi di confrontarsi con le altre. D'altra parte le differenze non sono di semplice dettaglio, ma investono l'intero impianto teologico» (G. COLOMBO, *Prefazione* in BOZZOLO, *La teologia sacramentaria dopo Rahner*, cit., p. 5). Qui è evidentemente nostro intento di ovviare a tale condizione, mirando ad individuare una certa unitarietà a partire non dalla *multi* ma dall'*inter*-disciplinarietà, e ciò proprio in riferimento alle istanze conciliari.

porta che un metodo a riguardo non può non tener conto del linguaggio dei riti e quindi anche di una ermeneutica della Rivelazione non solo come appare dalla *lex credendi*, ma anche (o ancor più) dalla *lex orandi*⁴². In definitiva un metodo in teologia sacramentaria deve saper coniugare l'evento fondatore (cristologico-ecclesiale ma anche, possiamo dire opportunamente, *evento pasquale*) con l'evento liturgico (antropologico-rituale quale attuazione dell'evento pasquale) così da cogliere i nessi ineludibili presenti tra loro, e ciò nella continuità del *darsi storico della grazia della SS. Trinità* in maniera visibile, tangibile, fenomenologicamente constatabile e traducibile ermeneuticamente.

Se è vero che, in fin dei conti, è merito del Concilio Vaticano II aver contribuito al superamento di una visione dottrinalistica della Rivelazione per approdare al riconoscimento del suo carattere storico, è anche vero che tale superamento non può non avere una ripercussione sulla metodologia sacramentale, dal momento che essa ha come suo oggetto di indagine proprio un *evento storico in atto*, che è appunto l'*evento liturgico*⁴³ così com'è compreso dalla comunità credente.

Procedendo da questa panoramica generale potremmo in estrema sintesi articolare l'ipotesi di un *metodo di indagine teologica sui sacramenti* costituito da tre dimensioni "sacramentali" congiunte: Cristo-Chiesa-celebrazione (che insieme, in forza del *nexus mysteriorum*, costituiscono l'unico e indiviso Mistero della salvezza). Ne deriva un metodo in teologia sacramentaria sostanzialmente *unico, indiviso*, ma tripartito nel seguente modo: CRISTOLOGIA SACRAMENTALE (in cui l'evento pasquale è il centro intensivo); ECCLESIOLOGIA SACRAMENTALE (fondata nella precedente, ma che ha nella Chiesa-sacramento la sua espressione); LITURGIA SACRAMENTALE (il cui fulcro d'indagine sul quale si concentrano e si esprimono le precedenti dimensioni è l'atto celebrativo, con tutte le implicanze teologiche e antropologiche che questo comporta, per un approccio al sacramento di tipo fenomenologico-mistagogico ed ermeneutico). Qui la sacramentalità, nella sua polivalente declinazione, *funge da trait d'union*

⁴² Per una chiarificazione maggiore sull'origine e sul significato delle espressioni *lex credendi* e *lex orandi* si veda: FRAUSINI, *Il metodo mistagogico*, cit., pp. 22-82.

⁴³ L'evidenza di questo carattere storico della sacramentaria richiede come evidenza P. Maranesi, l'attenzione anche ad un metodo che non escluda un approccio storico critico ai sacramenti. Tale approccio permette di evitare affermazioni teologiche di carattere statico-sillogistico, per rimarcare invece un accesso dinamico alla comprensione sempre più accurata dei sacramenti; una comprensione che tiene conto della fatica del capire umano e di come tale fatica si palesi, dentro la storia, mediante l'utilizzo di forme e figure condizionate dal processo evolutivo culturale dell'uomo e non separabili da esso (cf. P. MARANESI, *Approccio storico-critico ai sacramenti. Il caso specifico del battesimo*, in AA.Vv., *Teologia sacramentaria. Una questione di metodo*, cit., pp. 267-311).

di tutte e tre le dimensioni, traducendo un modo di pensare e di vivere la stessa esperienza cristiana⁴⁴.

4. Nell'unità diversificata del *Christus totus*

In questo orizzonte è possibile procedere nella direzione di una coniugazione tra la nozione di *Christus totus* e quella di *sacramento*, rinvenendo in ciò l'asse portante di tutta l'attuale comprensione sacramentale⁴⁵. È infatti nello sforzo di evidenziare la coniugazione di queste due nozioni che il Concilio Vaticano II e la teologia sacramentale recente spende le sue più abbondanti riflessioni, correlandole, tra l'altro, con le acquisizioni precedentemente custodite nella Tradizione della Chiesa.

Ovviamente va tenuto sempre presente che la centralità di Cristo nella vita della Chiesa, o anche la centralità della vita della Chiesa in Cristo, trova la sua espressione massima nella liturgia che è il «culmine verso cui tende l'azione della Chiesa e, insieme, la fonte da cui promana tutta la sua virtù»⁴⁶. Ciò che nella Parola è annunciato, nella liturgia è compiuto e realizzato poiché essa è Parola che si compie; essa è, nel medesimo tempo, esercizio del sacerdozio di Cristo e azione dell'intero Corpo mistico; è l'azione del *Christus totus* poiché Cristo non si lascia separare dalla Chiesa sua sposa.

L'atto liturgico è dunque Cristo e i suoi *misteri*; Cristo celebrante, ma anche Cristo celebrato; è dono di una salvezza già attuata ma anche sempre da attuare; è azione del Capo e del Corpo con il quale e per il quale, nello Spirito Santo, viene offerto al Padre un culto perfetto che poi diviene esperienza e interiorizzazione della Parola destinata a elargirsi oltre lo spazio liturgico in forza di quella *missio*, di quell'*invio in missione*, che caratterizza l'esito finale di ogni celebrazione, volta alla realizzazione di quella comunione e di quella carità che riflette il volto trinitario di Dio.

Nella bellezza della realtà del *Christus totus* emerge così anche il carattere eminentemente trinitario del Mistero creduto, celebrato e vissuto. Così la Chiesa, nella liturgia ma anche nella vita che procede da

⁴⁴ Sulla centralità della sacramentalità quale paradigma per rileggere l'intero cristianesimo si rimanda allo studio di K. H. MENKE, *Sacramentalità. Essenza e ferite del cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2015 (Biblioteca di teologia contemporanea, 172).

⁴⁵ L'espressione *Christus totus*, di matrice agostiniana, coincide di fatto, nei documenti conciliari, con quella di *Corpo mistico di Gesù Cristo*. Cf. per esempio *LG*, n. 7, p. 25 [nn. 11-12]. È bene però precisare che l'affermazione dell'unità tra Cristo e la Chiesa affonda le sue radici negli scritti neotestamentari, soprattutto paolini, in cui si parla del *Corpo di Cristo*, espressione a partire dalla quale Agostino elaborerà la sua dottrina del *Christus totus*. Su tale dottrina agostiniana cf. J. RATZINGER, *Popolo e casa di Dio in Sant'Agostino*, Jaca Book, Milano 2005².

⁴⁶ *SC*, n. 10, p. 27 [n. 16].

essa, accoglie la benedizione continua di Dio Trinità e continua da parte sua ad implorare lo Spirito perché tutto divenga in Cristo lode e gloria del Padre.

Solo così si può veramente comprendere perché nell'atto liturgico il Figlio eterno, *sacramento del Padre*, si rende presente nel suo Mistero Pasquale mediante la potenza dello Spirito e associa «a sé la Chiesa, sua sposa amatissima, la quale prega il suo Signore e per mezzo di lui rende culto all'eterno Padre»⁴⁷. Solo così si può comprendere il vero senso della liturgia nella quale il mistero del *Christus totus* è assolutamente inseparabile dal *Mistero trinitario*, dal momento che l'azione liturgica, unendoci a Cristo mediante lo Spirito, ci spinge a volgere lo sguardo al Padre per gustare in tal modo la comunione con tutta la Santissima Trinità e tra noi, nell'attesa della parusia. Solo così, ossia solo in questo *orizzonte onnicomprensivo* dell'esperienza cristiana, si può evitare di ridurre la ricerca di un *metodo in teologia sacramentaria* alla semplice analisi (inevitabilmente settoriale) del solo profilo storico, fenomenologico, mistagogico, dogmatico, teologico, canonico, pastorale, spirituale, antropologico, sociologico⁴⁸... del Mistero celebrato.

Crediamo che l'auspicio della *Optatam totius* che si facciano convergere tutte le discipline teologiche nell'unità tematica del "Mistero celebrato dal *Christus totus*" sottenda in fin dei conti l'intenzione di procedere perlomeno verso un superamento della frammentazione del sapere della fede, così che dall'approdo ad una vera e propria *Weltanschauung cristiana*⁴⁹ si possa trarre per ciascuna disciplina teologica la giusta misura del suo valore, non decifrabile fuori dalla connessione con il tutto⁵⁰,

⁴⁷ SC, n. 7, p. 25 [n. 10].

⁴⁸ Evidentemente le declinazioni potrebbero estendersi ancora; si pensi al contributo che potrebbe giungere per esempio, dalla psicologia, dalla psicanalisi, dalle neuroscienze... se riferite al tema della sacramentalità o del rito liturgico.

⁴⁹ Con questo termine intendiamo l'approdo ad uno sguardo unitario sulla realtà di Dio e sulle realtà dell'uomo, del mondo e della storia (ma anche della teologia, della filosofia e della scienza) a partire dall'*unitarietà della Verità Rivelata*. Si tratta pertanto di una visione integrale, capace di tenere insieme le istanze della Rivelazione trinitaria con le istanze di ogni sua possibile traduzione teologica e di ogni sua possibile coniugazione con la varietà delle filosofie e delle scienze umane. Non è certo questa la sede appropriata per approfondire un tema di tale ampiezza su cui si sono impegnati pensatori come M. Blondel, P. A. Florenskij e R. Guardini (solo per citarne alcuni). Cf. ad esempio, su quest'ultimo, i seguenti testi: H. B. GERL, "Abbracciare con lo sguardo il mondo spirituale nella sua totalità": il pensiero di Romano Guardini tra teologia e filosofia, in AA.VV., *La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini*, a cura di S. Zucal, EDB, Bologna 1988, pp. 229-256; T. MANFREDINI, *Katholische Weltanschauung. Religion e fede in Romano Guardini*, in AA.VV., *La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini*, pp. 257-351; L. BEZZINI, *Incontro tra filosofia e teologia nella "Christliche Weltanschauung" di Romano Guardini*, in «Sapienza» 45 (1992), pp. 171-190; M. BORGHESI, *Weltanschauung e cristianesimo in Romano Guardini*, in «Idee» 30 (1995), pp. 13-41.

⁵⁰ Cf. SC, n. 16, p. 31 [n. 27].

o anche, potremmo dire, fuori da una *dottrina sul Mistero e sui misteri*⁵¹, così come ci viene offerta sapientemente dal Concilio Vaticano II, che tra l'altro non esclude il dialogo con tutto lo scibile umano, rinvenendo in ciò un ulteriore metodo di ricerca della verità⁵².

In questo sguardo d'insieme, la rilevanza del *Christus totus* (che indica che la Chiesa è la manifestazione-attuazione della potenza salvifica di Cristo per l'umanità)⁵³ è strettamente legata alla triplice predicazione sacramentale di Gesù Cristo, della Chiesa e della liturgia.

Fra queste tre dimensioni (con tutto ciò che ognuna di esse implica nel suo specifico) emerge, a dire il vero, un rapporto che si potrebbe chiamare pericoretico, nel senso che nell'unico abbraccio della realtà suprema della Trinità, creduta, celebrata e vissuta, possiamo dire che la cristologia è tutta nell'ecclesiologia e tutta nella liturgia; ma anche

⁵¹ A scanso di equivoci (dal momento che la parola "dottrina" potrebbe apparire forse per qualcuno un poco fastidiosa, o perlomeno evocativa, a ragione o a torto, di una certa "astrazione teologica") è bene precisare che il Concilio Vaticano II considera la *dottrina* come il *depositum fidei* o, con altri termini, le *verità della fede* contenute nella *Sacra Tradizione* e nella *Sacra Scrittura*. Si tratta evidentemente delle *verità della Rivelazione* (intesa nella sua interezza) così come è stata donata da Dio Trinità alla Chiesa e così come è stata trasmessa per mezzo degli Apostoli nella sua forma di *lex credendi, lex orandi e lex agendi o vivendi*. Cf. per esempio: GS, nn. 21 e 62, pp. 805 e 897 [nn. 1382 e 1527]; oppure: CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto sull'ecumenismo *Unitatis redintegratio* (21 novembre 1964), in *Enchiridion Vaticanum*, vol 1, pp. 286-325 [nn. 494-571]; qui nn. 6, 11 e 16, pp. 301, 307 e 315 [nn. 520, 536 e 553]. D'ora in poi il documento verrà citato con: UR.

⁵² Cf. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Dichiarazione sulla libertà religiosa *Dignitatis humanae* (7 dicembre 1965), in *Enchiridion Vaticanum*, vol 1, pp. 578-605 [nn. 1042-1086]; qui n. 3, p. 583 [n. 1048]. D'ora in poi il documento verrà citato con: DH.

⁵³ Su questo aspetto è molto interessante la sintesi fatta sulle posizioni di Paolo VI da F. Marangoni: «Seguendo una consequenzialità di immagini e di idee, la cui trama è tracciata dalla logica della comunione, Paolo VI assume l'idea di "*Christus totus*" per rappresentare complessivamente il mistero della Chiesa. Tale idea appare dotata di un potenziale di significati tale da aprirsi sulla vasta gamma di aspetti di quel mistero, seppur essa sia data più per accenni che per elaborazioni definitive. L'espressione permette a Paolo VI di riformulare la centralità del rapporto che la Chiesa ha con Cristo in termini di identità personale. Paolo VI chiama tale rapporto "*convificazione con Cristo*". Non semplicemente la Chiesa gli appartiene come suo corpo mistico, ma la Chiesa, in ragione di tale rapporto di appartenenza, acquisisce l'identità stessa di Cristo: "*il Christus totus... siamo noi*"; dunque la Chiesa è "*intimamente fusa in un solo corpo*", la cui caratteristica è "*essere tutti-uno*" che significa l'essere "*partecipi della totalità dell'unico Uomo-Dio, nostro Salvatore, il Christus totus... capo e corpo insieme*". In questa partecipazione alla totalità personale di Cristo si esprime il mistero della comunione della Chiesa, poiché è costituita una "totalità" unica, ma comprendente "capo e corpo insieme", in cui ognuno deve custodire "sempre" la coscienza della propria "singola personalità"» (R. MARANGONI, *La Chiesa mistero di Comunione: il contributo di Paolo VI nell'elaborazione dell'ecclesiologia di comunione* (1963-1978), PUG, Roma 2001, pp. 239-240). Nelle sue considerazioni l'autore trae spunto soprattutto dall'udienza: *Oggi dobbiamo ricordarci* (20 gennaio 1971), in *Insegnamenti di Paolo VI*, 16 voll. (1963-1978), LEV, Città del Vaticano 1972, vol. IX, p. 46; e dall'allocuzione: *Noi vi dobbiamo* (16 settembre 1972), in «Acta Apostolica Sedis», 64 (1972), p. 612 (d'ora in poi gli atti della sede apostolica verranno citati con AAS).

l'ecclesiologia è tutta nella cristologia e tutta nella liturgia; come pure la liturgia è tutta nella cristologia e tutta nell'ecclesiologia.

Il fatto che, nell'argomentazione teologica, i termini si debbano e si possano distinguere (ma non separate) è legato all'esigenza della stessa modalità umana del comprendere, che solo in questo modo è posta nella condizione di evitare da un lato l'indifferenziazione e la confusione e dall'altro l'omologazione e la frammentazione.

Occorre pertanto avere sempre presente "l'unità nella diversità" di tutto quanto sinora abbiamo affermato, avanzando l'ipotesi di un metodo di approccio alla sacramentalità che si presenta come una unità tripartita che potrebbe essere in qualche modo proposta come una *Weltanschauung cristiana* o, se si preferisce, *Weltanschauung teologica*.

5. Considerazioni in ordine ad una *Weltanschauung cristiana*

Eccoci allora pervenuti all'ipotesi di un "metodo sacramentale" che ha come esito il fatto di essere stato in grado di elaborare, a nostro avviso, una teologia onnicomprensiva a cui forse non è eccessivo attribuire il termine di *Weltanschauung cristiana*.

Esso ci dice che nel grembo della Chiesa (*Christus totus*, misteriosa realtà divono-umana adunata nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo), la Rivelazione diventa *Liturgia celebrata, Parola attuata*. In questa peculiare dimensione, che può essere ben compresa solo vivendola, sono contenuti i "concreti significati" del Mistero di Dio rivelato all'uomo per la sua salvezza. In tal senso, la divina Liturgia non è semplicemente un'azione che si compie da parte di una comunità umana. Non è rito genericamente inteso. La sacra e divina liturgia è Gesù Cristo (inscindibile dal Padre e dallo Spirito), è *Qualcuno* presente e agente con noi e per noi, fino alla fine del mondo.

L'esperienza della fede, che la liturgia vuole massimamente realizzare e incentivare, deve partire da questa consapevolezza e giungere a questa consapevolezza.

Qui si apre tutta la questione dell'opportunità, più che mai attuale, di un approccio fenomenologico e mistagogico alla celebrazione liturgica cristiana. Tale approccio va collocato in una Tradizione ben precisa, e da qui in una *Weltanschauung cristiana* che custodisca in sé le chiavi ermeneutiche della corretta interpretazione del tutto nell'uno; di quel *tutto* che si svela, nel suo senso profondo, anche nell'orizzonte della fenomenologia e nella mistagogia ma che non si esaurisce in esse.

Solo così fenomenologia e mistagogia (quest'ultima è, in un certo qual modo, anche una fenomenologia del rito cristiano in senso forte, preceduta e accompagnata però da un'adeguata ermeneutica ecclesiale)

possono, a buon diritto, appartenere allo strutturarsi continuo di ogni teologia e di ogni pastorale che vogliano condurre i cuori all'incontro "vivo" con il Cristo vivo⁵⁴.

Tale affermazione, ovviamente, comporta che non si faccia della mistagogia, o di ogni altro legittimo metodo, con il quale non ci si può non confrontare (storico, dogmatico, teologico, canonico, pastorale, spirituale, antropologico, sociologico...), l'unico accesso al Mistero che, in quanto tale, può essere avvicinato da un'infinità di punti di vista e di metodi di approccio, senza che mai nessuno di essi possa arrogarsi il diritto dell'eshaustività.

Tenendo conto di ciò, si potrebbe certamente ri-considerare, insieme al *recupero* di un approccio fenomenologico-mistagogico che è particolarmente adeguato alla liturgia sacramentale (che dà attenzione alla realtà del rito in quanto tale), anche il *recupero* di un modo di intendere il metodo in sacramentaria, che sia costantemente proteso a valorizzare una *modalità di accesso alla Verità in senso onnicomprensivo*. Ciò è più che mai necessario a fronte della già richiamata frammentazione del sapere teologico, che rischia di spezzettare la conoscenza della Verità piuttosto che presentarla nelle sue molteplici ma indivise sfaccettature teoriche e pratiche.

Detto in altri termini occorre che il metodo comporti in se stesso un continuo processo auto-educativo al "senso" del "dirsi" e del "darsi" del Mistero nella sua reale "*corporeità celebrante*" e "*celebrata*"⁵⁵, in cui il suo contenuto veritativo e agapico si ancora al suo palesamento, come anche il suo palesamento non è mai senza il suo contenuto veritativo e agapico. Ci riferiamo a quella corporeità che più e più volte abbiamo espresso nel termine *Christus totus*, coniugando pericoreticamente nel versante dell'unica, seppur differenziata sacramentalità, la sua dimensione cristologica, ecclesiologica e liturgica.

In fondo la mistagogia non è altro che l'interpretazione teologica, nell'alveo della Tradizione e da parte della comunità credente che celebra, del fenomeno liturgico-sacramentale il quale, non va dimenticato, è un *fenomeno tangibile, corporeo*, che, in quanto tale, dà accesso ad una forma di conoscenza globale del Mistero che in esso si palesa e che va ben oltre la sua concettualizzazione formale.

La mistagogia rende evidente, non nella concettualizzazione astratta, bensì nella corretta interpretazione ecclesiale del fenomeno della prassi

⁵⁴ C. GIRAUDDO, *La mistagogia come struttura permanente della pastorale*, in «Rivista di Pastorale Liturgica» 3 (2003) pp. 9-20.

⁵⁵ Qui si veda per esempio la stimolante riflessione di V. ANGIULI, *Educazione come mistagogia. Un orientamento pedagogico nella prospettiva del Concilio Vaticano II*, Edizioni Liturgiche, Roma 2010.

liturgica, la forte congiunzione tra “fede e rito” a cui soggiace la teologia stessa.

La *sintesi metodologica e dottrinale* offerta dal Concilio Vaticano II, in tal senso è, a nostro parere, ineludibile⁵⁶. Essa, senza venir meno al giusto riconoscimento dato alla liturgia quale “*luogo sorgente*” e “*luogo veritativo*” dell’integralità dell’esperienza cristiana, ravvisa, con estrema evidenza, la stretta connessione, anche in questo caso pericoretica, tra *lex credendi*, *lex orandi* e *lex agendi*. Detto in altri termini, analogamente a quanto già espresso circa il rapporto tra cristologia, ecclesiologia e liturgia, possiamo dire che la *lex credendi* è tutta nella *lex orandi* e tutta nella *lex agendi*; ma anche la *lex orandi* è tutta nella *lex credendi* e tutta nella *lex agendi*; come pure la *lex agendi* è tutta nella *lex orandi* e tutta nella *lex credendi*.

Si tratta pertanto di un *metodo di indagine sui sacramenti* costituito da tre dimensioni distinte ma assolutamente congiunte, Cristo-Chiesa-liturgia (che insieme, in forza del *nexus mysteriorum*, costituiscono l’unico e indiviso Mistero della salvezza), che in se stesse sottendono implicitamente anche l’unità nella diversità tra *lex credendi*, *lex orandi* e *lex agendi*. In questo senso il metodo conciliare è stato da noi indicato come *dottrina sul Mistero e sui misteri* offerta nel contesto di un’unità tripartita, capace di offrire una visione integrale che può essere assunta come una vera e propria *Weltanschauung cristiana* o, se si preferisce una terminologia analoga, una *Weltanschauung teologica*, capace di ovviare al pericolo di una frammentazione del sapere teologico e dei vari metodi di indagine ad esso sottesi.

6. L’opzione fenomenologica: pregi e limiti

Il Concilio ci offre in fondo per primo i criteri affinché si possa verificare la compatibilità dei metodi assunti in riferimento alla loro pertinenza con l’orizzonte dell’*auditus fidei* e dell’*intellectus fidei*, ossia con l’orizzonte del fondamento della fede.

Su tale aspetto non si può assolutamente negare quanto affermato da A. Nugnes in dialogo con le istanze del metodo fenomenologico applicabile alla teologia sacramentaria:

La nuova acquisita coscienza della “fontalità” della liturgia, tradotta in termini più strettamente metodologici, nel versante speculativo, conduce in modo abbastanza obbligato ad una opzione di tipo fenomenologico. Questo riferimento, in realtà, non è da sé esaustivo, soprattutto se si tiene presente quel *mare magnum* rappresentato dalle varie proposte

⁵⁶ Si ricordi a riguardo, quanto è stato già espresso circa il modo con cui il Concilio intende la dottrina.

fenomenologiche che si sono affacciate sul panorama filosofico, e più in generale culturale, dai primi anni del XX secolo. Come è noto, non ogni fenomenologia è da sé compatibile con un percorso di *intellectus fidei*, quanto ai presupposti teoretici e alle finalità di ricerca scientifica. Di ciò non può non tenersi conto nel tentativo di applicare il metodo fenomenologico al tema del rapporto fede-rito. In effetti, nell'impossibilità di operare una soddisfacente disamina delle varie correnti fenomenologiche, col rischio di disperdersi in digressioni farraginose, è sufficiente precisare alcuni essenziali criteri che devono vedersi garantiti. Qui basta sottolineare l'esigenza di un apparato metodologico che non escluda in via di principio il passaggio dal "fenomeno" al "fondamento", che non si risolva, cioè, in un ripiegamento su una mera "registrazione" di dati percepiti, senza la possibilità di valutare ermeneuticamente le possibilità semantiche e simboliche, per poi ricercare i legami costitutivi con una realtà fondante⁵⁷.

Considerato quanto esposto, se di "*liturgia/sacramenti*" si deve e si può parlare "*in termini fenomenologici*", ciò è reso possibile solo da un forte ancoramento al presupposto del dato Rivelato custodito nella Sacra Scrittura e nella Tradizione vivente della Chiesa, ma anche recepito nell'*auditus fidei* e nell'*intellectus fidei* che, evidentemente, si nutre e si esercita anche nell'evento rituale.

Insomma, l'evento rituale non può essere assolutamente indagato qualora si usi una metodologia, sia pure radicalmente fenomenologica, che consideri l'evento come un dato di fatto autonomo nei confronti della *lex credendi* della Chiesa e dunque indipendente dal suo *sensus fidei* che rimanda al contenuto fondamentale (sia per il rito che per la teologia) della Rivelazione. Qui l'ermeneutica cristiana gioca un ruolo fondamentale⁵⁸.

D'altra parte la fenomenologia liturgica evidenzia l'accoglienza verso ciò che si palesa, si manifesta, nel *fenomeno* della celebrazione, tenendo conto che questo palesa e manifesta l'amore di Dio Trinità che precede, accompagna, segue e dunque si rivela come il basamento e il significato al fenomeno stesso.

In fondo, un'indagine fenomenologica sul rito (intesa in senso esclusivamente antropologico) è ben altra cosa rispetto ad un'indagine mistagogica sulla *lex orandi* della Chiesa, laddove la liturgia (e non semplicemente il rito) assume un aspetto "fontale" per la teologia, proprio perché è la Chiesa, carica del suo *sensus fidei*, che la celebra unita al suo Signore.

⁵⁷ A. NUGNES, *Il rapporto fede-rito nell'esperienza del credente: una questione "fondamentale". Un percorso "a ritroso" dalla solutio alla quaestio*, in «Firmanà» 2 (2011), pp. 56-57.

⁵⁸ Cf. F. GIACCHETTA, *La sacramentaria. Tra fenomenologia ed ermeneutica*, in AA.Vv., *Grazia, sacramentalità e sacramenti. Il problema del metodo in teologia sacramentaria*, Cittadella, Assisi 2008, (Gestis Verbisque, 2), pp. 111-113.

Si potrebbe dire che l'attenzione al vissuto liturgico, ma anche al modo con cui esso si pone dinanzi alla coscienza del credente (e non di fronte ad un generico e distaccato osservatore), fa sì che il vissuto non sia considerato come una cosa potenzialmente significativa tra le tante, bensì come il *punto di convergenza* o la *realtà propriamente simbolica* entro la quale si coniugano e il *Mistero trinitario che si palesa nel fenomeno* e la *coscienza credente che lo esperisce* in maniera contemporaneamente soggettiva ed ecclesiale, e dunque lo *comprende secondo una modalità ermeneuticamente corretta*. In questo caso si potrebbe anche dire che l'*epoché* da un lato e l'*intuizione eidetica* dall'altro, che la fenomenologia propone come fondamenti del suo metodo di osservazione del fenomeno, possono essere applicate solo alla condizione che si accetti di uscire dalla mera visione soggettiva delle cose per *esperire la realtà in maniera inter-soggettiva*, ossia assumendo nella propria visione anche la visione ecclesiale della realtà stessa, cosa questa che ne garantisce la corretta comprensione, così come la mistagogia auspica da sempre.

Meraviglia a riguardo come già tra gli anni 1926-1938 E. Stein offre delle riflessioni sulla liturgia di gran lunga in anticipo rispetto a quanto verrà poi detto dal Concilio Vaticano II, auspicando, proprio nell'atto stesso in cui propone un *approccio fenomenologico al rito*, che si tenga conto dell'orizzonte onnicomprensivo di cui la liturgia è custode ma anche rivelatrice, manifestando in tal senso una funzione anche pedagogica nei riguardi della crescita nell'*auditus fidei* e nell'*intellectus fidei* del popolo di Dio⁵⁹. Parlando della formazione del vero spirito cristiano in termini di *formazione liturgica* la Stein ribadisce come non si possa disgiungere da essa la "storia della Chiesa" intesa come storia dei dogmi, ma nemmeno si possa disgiungere una corretta "ermeneutica cristologica ed ecclesiologica" della liturgia, tradotta nei termini della teologia del "Corpo mistico di Cristo" quale soggetto celebrante⁶⁰.

⁵⁹ Cf. SC, n. 59, p. 57 [nn. 107-108]. Uno scritto eccellente di questi anni è senz'altro quello del 1936, disponibile nella seguente edizione italiana: E. STEIN, *La preghiera della Chiesa*, Morcelliana, Brescia 1987. Esiste un breve commento ad esso di J. CASTELLANO CERVERA, *La preghiera della Chiesa – Una rilettura teologica*, in Id., *Edith Stein. Testimone di oggi profeta di domani*, LEV, Città del Vaticano 1999, pp. 186-190. Più recente è molto più ampio appare il contributo: D. COGONI, *Das Gebet der Kirche*. *Fenomenologia liturgica e spiritualità trinitaria in Edith Stein*, in «Teresianum» 1 (2016), pp. 133-172.

⁶⁰ Una sintesi molto ben fatta di tali posizioni, accennate qua e là nelle diverse opere di E. Stein, si trova in una raccolta di saggi inediti: E. STEIN, *La vita come totalità. Scritti sull'educazione religiosa*, Città Nuova, di Roma 1999. Tra tutti, uno porta il titolo: *Il contributo reso dagli istituti per l'istruzione di tipo monastico alla formazione religiosa della gioventù* (scritto del 1929) suddiviso in numerosi paragrafi di cui alcuni assai pregnanti: *La formazione eucaristica; Formare adoperando il corpo mistico di Cristo; La storia della Chiesa; La dogmatica; La liturgia* (cf. *ibidem*, pp. 94-108). Un altro articolo, non meno rilevante, porta il titolo: *Educazione eucaristica* (scritto del 1930), in cui E. Stein riprende temi già trattati nel saggio precedente, concentran-

Concentrandosi poi sull'Ufficio liturgico, ossia la liturgia della Messa, mette in luce lo stretto nesso tra *ritus* et *preces*, ma anche tra *parola*, *sacramento* e *vita cristiana*, coniugando il tutto nel contesto della promozione di un'*attiva partecipazione* al rito che occorre sia comprensibile e coinvolgente per tutto il popolo di Dio, così da avere una triplice efficacia: sacramentale, dogmatica e storica, spingendosi ben oltre la stretta interpretazione della formula dell'*ex opere operato*:

E così vorrei dire che la forma ideale della celebrazione liturgica, quella che al tempo stesso si rivela la più efficace allo scopo di fare di coloro che vi partecipano dei membri della Chiesa, è l'Ufficio liturgico, a cui i fedeli partecipano nella preghiera, se possibile anche nel canto. La sua efficacia formativa è efficacia eucaristica: attraverso le preghiere che hanno relazione con il Sacrificio; è efficacia dogmatica: attraverso quelle parti che contengono una confessione solenne (il Gloria, il Credo, il Prefazio); è efficacia storica: attraverso le Epistole, l'Evangelo e quelle parti di preghiera non fisse che cambiano di volta in volta⁶¹.

Siamo di fronte ad intuizioni circa l'essenza e la funzione della liturgia eucaristica di uno spessore altissimo che però non si circoscrivono alla sola liturgia dei sacramenti. Infatti espandendo la sua riflessione alla Liturgia delle Ore, E. Stein ripropone la coniugazione tra storia, dogma e vita cristiana intesa come corrispondenza a quanto si dona nella liturgia della Messa:

In strettissimo collegamento con la liturgia della Messa sta la Liturgia delle Ore. Ciò che nella Messa, data la concentrazione sul Sacrificio, è ristretto nel tempo, può, nella Liturgia delle Ore, espandersi maggiormente: i racconti storici, le meditazioni su di essi, le riflessioni dogmatiche sulle lectio, la relazione con Dio, i canti di lode e di ringraziamento nei Salmi e inni. D'altronde la solenne celebrazione a lode del Signore richiede «*quia major omni laude nec laudare sufficis*», che la Parola si faccia azione, sacrificio, che solo corrisponde alla divina Maestà [...]. Così io credo che non vi sia mezzo più *onnicomprensivo* ed efficace per la formazione religiosa che la liturgia nella sua duplice fisionomia: liturgia della Messa e preghiera corale dell'Ufficio⁶².

In estrema sintesi, non è per niente una forzatura ritenere che quello che E. Stein cerca di proporre è un vero e proprio abbozzo di *metodo*

dosi sul sacramento dell'Eucaristia ed evidenziandone l'impatto nella vita del cristiano, al punto da ritenerla "vita eucaristica" (cf. *ibid.*, pp. 123-126).

⁶¹ *Ibid.*, pp. 105-106.

⁶² *Ibid.*, p. 106.

fenomenologico-mistagogico sulla base della coniugazione tra *cristologia*, *ecclesiologia* e *liturgia*, ma anche sulla base della coniugazione tra *lex credendi*, *lex orandi* e *lex agendi*, così come viene auspicato di fatto dai documenti conciliari, che approdano ad un equilibrio tra *sensus fidei* ed *intellectus fidei*, non concettualmente intesi, ma liturgicamente intesi nell'orizzonte della più ampia ermeneutica credente. Si tratta di un metodo fenomenologico-mistagogico esercitato all'interno del *sensus fidei* della Chiesa, che si muove dall'*intellectus fidei* verso la *celebrazione* e dalla *celebrazione* verso l'*intellectus fidei* in una circolarità che evoca e rimanda al contenuto del Mistero Trinitario. Si tratta insomma di operare un passaggio – o forse sarebbe meglio dire una coniugazione – tra la fenomenologia del rito cristiano e l'ontologia trinitaria come chiave ermeneutica di interpretazione del rito stesso in quanto rito cristiano, dal momento che la verità dei sacramenti non consiste solo nel suo darsi fenomenologico ma anche nel suo darsi come verità pericoretica, ossia verità trinitaria compresa in una logica trinitaria (logica palesata dall'evento della comprensione ecclesiale che, insieme alla presenza della Trinità che si rivela, precede, accompagna e segue l'evento liturgico)⁶³.

Conclusioni

Riconducendo l'attenzione al titolo posto a fronte di questa nostra riflessione, crediamo che in linea più generale si possa giungere all'individuazione di un "*metodo adeguato in teologia sacramentaria*" solo a patto che si riscopra la *forza insieme ermeneutica e fenomenologica* del metodo mistagogico. Questo metodo può e deve osservare l'evidenza dei fenomeni celebrativi considerandoli non semplicemente "rito", ma *liturgia ecclesiale*, liturgia espressa dal "*corpo celebrante*" che, in quanto tale, si esprime nell'atto di congiungere insieme *lex credendi*, *lex orandi* e *lex agendi*, cosa questa che è presente nell'orizzonte metodologico rinvenibile nell'approccio conciliare. Tale orizzonte crediamo, tra l'altro, sia da porre come metodologia previa ad ogni altro metodo teologico, sia esso sacramentale o no.

È evidente che senza la coniugazione di queste tre dimensioni della *lex* previe a qualsiasi indagine teologica (sottese al legame tra cristologia, ecclesiologia e liturgia), si potrebbe avere comunque un rito e un'indagine fenomenologica su di esso, ma non propriamente una comprensione ecclesiale unitaria e distinta di che cosa sia la sacramentaria. Nemmeno

⁶³ Cf. V. DE MARCO, *Il pensiero filosofico di Klaus Hemmerle. Dalla fenomenologia del sacro all'ontologia trinitaria*, in Supplementi n. 7 di «Firmana. Quaderni di Teologia e Pastorale», Cittadella Editrice, Assisi (PG) 2009.

si potrebbe pervenire alla comprensione dei sacramenti connessi alla liturgia, anzi, i sacramenti che sono essi stessi liturgia, *actio Christi* e *actio ecclesiae*, eventi pasquali e misteri di fede posti costantemente sotto la sfida della loro “inculturazione”⁶⁴. Ci piace allora concludere con una densa riflessione di J. Guittou, che forse può riassumere il cuore del nostro discorso improntato sul *metodo sacramentale*:

L'essere è insieme uno e diverso, o piuttosto esso non è uno se non perché è veramente diverso; non è diverso se non perché è uno [...]. Nell'ordine dell'amore ognuno ne fa viva esperienza. Due amici non sono giustapposti; c'è prima l'unità della loro amicizia, ed è essa che genera quanto sgorga dal cuore di ciascuno. In una famiglia unita si sente quel comune amore nel quale prendono risalto i sentimenti particolari, così come gli oggetti si stagliano nello spazio che è dato in precedenza, o come i raggi di distinguono dal sole da cui emanano. Maritain cita questa massima di Tauler: «Nessuno intende la vera distinzione meglio di quelli che sono entrati nell'unità». E aggiunge: «Eguale nessuno conosce veramente l'unità se non conosce anche la distinzione». Molto prima lo aveva detto Agostino: «Per me, sia che io distingua le nozioni sia che le riunisca, è sempre l'unità che voglio e che amo. Ma quando distingo le nozioni cerco ciò che è puro, quando le riunisco cerco ciò che è integro» [...]. Riportiamoci dunque alla nostra precedente regola di unità che è primaria. E dopo aver distinto cerchiamo di vedere come le differenti nozioni che abbiamo formate sussistono nell'unità [...]. È qui il compito supremo del pensiero⁶⁵.

Daniele Cogoni,
Eremo Madonna di Valcora,
62025 – Fiuminata (MC)
daniele.cogoni71@gmail.com

Abstract

Parecchi teologi condividono l'idea che la difficoltà nell'affrontare un discorso “esaustivo” sulla complessa realtà della teologia sacramentaria deriva dal tentativo di volerne parlare in modo univoco, senza tenere conto dei differenti piani disciplinari di osservazione.

La finalità del presente studio è quella di suggerire una “metodologia sacramentale trinitaria” che, anziché accentuare il discorso sulla

⁶⁴ Cf. a riguardo: AA.VV., *L'inculturazione della prassi sacramentaria: una traduzione*, Cittadella, Assisi 2012 (Gestis Verbisque 9).

⁶⁵ J. GUITTON, *Arte nuova di pensare*, San Paolo, Milano 1996, pp. 95-96.

Trinità come Mistero, si lascia piuttosto ispirare dalle sue dinamiche intrinseche.

* * *

Several theologians share the idea that the difficulty in dealing with an “exhaustive” speech on the complex reality of sacramental theology derives from the attempt to favour a univocal approach when talking about it, without considering the different disciplinary levels of observation. The objective of this study is to suggest a “Trinitarian sacramental methodology” that is inspired by the intrinsic dynamics of Trinity rather than emphasising it as a mystery.

Parole chiave

Trinità, Rivelazione, Liturgia, Sacramento, Cristus totus, lex credendi-orandi-agendi

Keywords

Trinity, Revelation, Liturgy, Sacrament(s), Cristus totus, lex credendi-orandi-agendi

GESTIS VERBISQUE
IL MISTERO DELLA TRINITÀ TRA RIVELAZIONE
E CELEBRAZIONE DEI SACRAMENTI

Mario Florio*

In memoria di Mons. Duilio Bonifazi
Francavilla d'Ete, 12/06/ 1930 – Fermo, 28/10/ 2016

A distanza di circa venti anni rileggiamo un saggio del Prof. Mons. Duilio Bonifazi, allora Preside dell'Istituto Teologico Marchigiano¹. Più volte siamo tornati, come docenti, a questo testo per ricomprenderlo e progettare nuove prospettive e percorsi, in particolare per quanto concerne le possibili opzioni circa la questione del metodo in teologia sacramentaria². È stata sempre una sorpresa positiva nel ritrovare prefigurati e abbozzati in quelle pagine tanti temi e questioni che nel tempo si sono

* Istituto Teologico Marchigiano.

¹ Dedico questo saggio alla memoria del Prof. Mons. Duilio Bonifazi, artefice insieme ad altri tra i quali Mons. Odo Fusi Pecci (allora Vescovo di Senigallia e Presidente della CEM, recentemente scomparso) e il Prof. Mons. Renzo Gerardi (allora Decano della Facoltà di S. Teologia della PUL), del passaggio dell'ITM da Istituto Affiliato a Istituto Aggregato alla Facoltà di S. Teologia della PUL attuato nel 1995 con Decreto della Congregazione per l'Educazione Cattolica del 25 ottobre dello stesso anno. Per gli Atti relativi all'evento accademico che inaugurava il secondo ciclo di Specializzazione in Teologia sacramentaria, si veda: «Quaderni di Scienze Religiose» V/5 (1996). Per il testo del Prof. Bonifazi, recentemente scomparso, cf. *ivi*, pp. 33-37. Per l'impianto della nuova realtà istituzionale, si vedano inoltre i saggi del Card. José Saraiva Martins (allora Segretario della Congregazione per l'Educazione Cattolica) e di Mons. Angelo Scola (allora Magnifico Rettore della PUL), cf. *ivi*, pp. 13-20. 21-32.

² Sulla questione del metodo in teologia sacramentaria si vedano due testi fondamentali, pubblicati presso l'Ed. Cittadella nella Collana *Gestis Verbisque* dell'ITM: F. GIACCHETTA (a cura di), *Grazia Sacramentalità Sacramenti. La questione del metodo in teologia sacramentaria*, Atti del I Seminario specialistico dell'ITM (Ancona, 30 giugno/1 luglio 2006), Ed. Cittadella, Assisi (Pg) 2008; F. GIACCHETTA (a cura di), *Teologia sacramentaria. Una questione di metodo. Studi seminariati dell'Istituto Teologico Marchigiano*, Ed. Cittadella, Assisi (Pg) 2015.

mano a mano rivelati importanti e centrali per la teologia sacramentaria³: una vera mappa euristica!

Venendo ai contenuti di questo saggio ciò che si vuole proporre è precisamente una riflessione sul rapporto tra due categorie fondamentali della Teologia sacramentaria: *rivelazione e celebrazione*. L'intento è quello di poter progredire ulteriormente nella precisazione e affinamento di un metodo in teologia sacramentaria. Tale metodo dovrà essere fedele alle istanze della rivelazione che si compie mediante eventi e parole (*gestis verbisque*) tra loro intimamente connessi (cf. DV § 2) e a quelle della celebrazione del sacramento nell'azione liturgica dove, *per ritus et preces* (cf. SC § 48), si opera quel peculiare rendersi presente dell'evento della salvezza da cui la stessa teologia dovrà poi lasciarsi normare (*lex orandi, lex credendi*) per un adeguato *intellectus fidei* dello stesso sacramento⁴. All'origine e al compimento di questi due movimenti (rivelativo e celebrativo) si dischiude a noi l'unico e insondabile Mistero del Dio trino e uno. "Cosa" ci dice il sacramento a questo proposito e "come" lo dice? Si avverte l'alta posta in gioco del rapporto tra liturgia e teologia: la rivelazione del vero volto di Dio⁵. La stessa teologia trinitaria è chia-

³ Si veda: C. SCORDATO, *Rassegna dei metodi di insegnamento della teologia sacramentaria. Rilevamento e indicazioni*, in S. UBBIALI (a cura di), *"La forma rituale del sacramento". Scienza liturgica e teologia sacramentaria in dialogo*, CLV - Ed. Liturgiche, Roma 2011, pp. 125-185; D. COGONI, *Le pubblicazioni di teologia dei sacramenti negli ultimi 25 anni*, in «Lateranum» LXXIX (2013), 1, pp. 265-299. Per la teologia in Italia nel post-concilio, cf.: p. CIARDELLA - A. MONTAN (a cura di), *Le scienze teologiche in Italia a cinquant'anni dal Concilio Vaticano II. Storia, impostazioni metodologiche, prospettive*, LDC, Leumann (To) 2011.

⁴ Su questa scelta metodologica in teologia sacramentaria, si veda: M. FLORIO, *Liturgia e teologia sacramentaria. Alcuni manuali a cinquant'anni dalla Sacrosantum Concilium*, in «Rivista Liturgica» 101 (2013), 4, pp. 911-925; G. FRAUSINI, *Il metodo mistagogico*, in F. GIACCHETTA (a cura di), *Teologia sacramentaria. Una questione di metodo. Studi seminariali dell'Istituto Teologico Marchigiano*, Ed. Cittadella, Assisi (Pg) 2015, pp. 9-117. Si veda anche: N. REALI, *A che punto è la teologia sacramentaria?*, in «Revista Española de Teología» 64 (2004) pp. 511-526; A. LAMERI, *Il rapporto tra teologia liturgica e teologia dei sacramenti*, in «Lateranum» LXXIX (2013), 1, pp. 125-136; R. NARDIN, *La comprensione dei sacramenti alla luce della "sacramentalità" della Rivelazione*, ivi, pp. 137-147.

⁵ Sulla teologia della rivelazione in chiave teologico trinitaria, si veda: P. CODA, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Ed. Città Nuova, Roma 2011. Per la trattazione sistematica del tema della rivelazione: W. KERN - H. J. POTTMEYER - M. SECKLER (edd.), *Corso di teologia fondamentale. 2. Trattato sulla rivelazione*, Queriniana, Brescia 1990 (con saggi di diversi Autori). Nel panorama teologico italiano alcuni saggi recenti hanno messo a fuoco il primato del logos trinitario sia in ordine alla fede - si veda: J. P. LIEGGI, *La sintassi trinitaria. Al cuore della grammatica della fede*, Ed. Aracne, Ariccia (Rm) 2016 - sia in ordine alla spiritualità cristiana - si veda: D. COGONI, *Trinità vivente. Elementi d'introduzione alla teologia in ascolto propositivo di alcune ermeneutiche trinitarie del XIX-XX secolo*, Ed. Montefano, Monastero S. Silvestro Abate, Fabriano (An) 2016 (specialmente la seconda parte). Per il rapporto tra linguaggio teologico-trinitario e liturgia con una particolare attenzione alla inculturazione, si veda: A. M. TRIACCA, *Inculturazione liturgica e mistero trinitario*, in A. AMATO (a cura di), *Trinità in contesto*, LAS, Roma 1994, pp. 343-374. Si veda inoltre: L. M. CHAUVET, *Présence de Dieu, présence*

mata in causa. Ci lasceremo guidare dalla dossologia quale culmine della preghiera eucaristica: nello Spirito Santo, per/con/in Cristo, al Padre⁶.

1. Nello Spirito Santo

Secondo la costante *lex orandi* della Chiesa l'accesso all'origine della storia della salvezza avviene *nello* Spirito Santo e *per mezzo* di Cristo (o *in* Cristo). Ed è ugualmente *nello* Spirito che si compie l'ingresso nell'*eschaton*. La riscoperta della peculiare indole pneumatica della liturgia e dei sacramenti è stata contrassegnata dall'opportuna evidenziazione della centralità dell'epiclesi nel suo stretto rapporto con l'anamnesi, specialmente per quanto riguarda l'analisi delle preghiere eucaristiche⁷. È un vero dono per tutta la teologia sacramentaria che aveva per secoli, specialmente in Occidente, trascurato questo dato costitutivo per concentrarsi quasi esclusivamente sul polo cristologico (le parole della consacrazione). Da qui è scaturita una rivisitazione di alcuni temi lungamente dibattuti nell'ambito della sacramentaria generale: la causalità e le sue forme, l'efficacia *ex opere operato*, l'intercessione orante dell'assemblea in rapporto a quella del ministro ordinato. Specifiche sono state poi le ricadute nell'ambito di ciascuno dei sacramenti del settenario con la necessaria rivalutazione della gestualità rituale (l'imposizione delle mani o della mano, l'unzione ad es.) e della eucologia, specialmente quella epicletica (preghiera di consacrazione, di ordinazione, di benedizione nuziale, ...), nella loro congiunta esplicitazione del dato pneumatico.

Ci sembra di poter dire che in termini più propriamente pneumatologici almeno tre siano i tratti salienti che emergono dalla celebrazione liturgica in ordine alla autorivelazione dello Spirito Santo nel tempo della

à Dieu dans le jeu liturgique, in «Questions Liturgiques Studies in Liturgy» 89 (2008), 2/3, pp. 71-86; L. COURTER BOUGHTON, *The Name of God in the Scriptures and in the Liturgy*, in «Questions Liturgiques Studies in Liturgy» 90 (2009), 1, pp. 23-43.

⁶ Cf. J. RATZINGER, *La festa della fede. Saggi di teologia liturgica*, Jaka Book, Milano 1984, 2005⁴, pp. 33-48 (orig. ted. 1981) Si vedano anche i seguenti saggi: G. LAFONT, *Verso un rinnovato orientamento eucaristico del linguaggio teologico*, in I. SANNA (a cura di), *Il sapere teologico e il suo metodo. Teologia, ermeneutica e verità*, EDB, Bologna 1993, pp. 257-270; M. FLORIO, *L'accesso dossologico a Gesù Cristo nella cristologia di L. Bouyer*, in «Studia Patavina» 42 (1995), 3, pp. 89-111; L. LIES, *La "forme" théologique de l'eucharistie*, in «La Maison Dieu» 232 (2002), 4, pp. 75-96.

⁷ Per questa tematica, si veda in particolare: C. GIRAUDO, *Eucaristia per la chiesa. Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire dalla "lex orandi"*, Morcelliana – Gregorian University Press, Brescia – Roma 1989; E. MAZZA, *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*, EDB, Bologna 2003. Per un approccio pneumatologico al matrimonio, si veda: M. MARTÍNEZ PEQUE, *Lo Spirito Santo e il matrimonio nell'insegnamento della Chiesa*, prefazione di C. Rocchetta, Ed Dehoniane, Roma 1993 (orig. sp. 1991), pp. 101-144 (in particolare).

Chiesa. Il primo è: il suo potere performativo. Il secondo è: il suo fare/donare spazio. Il terzo è: il suo dirsi nella relazione.

Gli studi sulla pneumatologia nel Nuovo Testamento individuano un percorso di sviluppo nella comprensione ecclesiale della terza persona della Trinità che pur ereditando un linguaggio veterotestamentario ancora fortemente impersonale – un linguaggio arcaico presente anche nei sinottici come nel libro degli Atti degli apostoli – arriva ad un linguaggio marcatamente personale (specialmente nel Vangelo di Giovanni)⁸. Un percorso dunque che procede dall'agire storico-salvifico dello Spirito Santo alla sua identità personale. Lo Spirito Santo si lascia dire non solo come *azione, dinamica, forza, dono, vita* ma come *essere personale* connotato non più o non solo dal neutro (esso) ma anche dal maschile (egli) e talvolta, velatamente, dal femminile (ella)⁹.

Nella celebrazione liturgica le antiche forme dell'eucologia sono sempre orientate al Padre come termine ultimo, talvolta si presentano anche riferite direttamente al Figlio ma mai allo Spirito Santo¹⁰. La disputa pneumatologica del IV secolo culmina nel I Concilio di Costantinopoli con il riconoscimento dell'ortodossia della contestata prassi di attribuire nella liturgia alla terza persona divina la stessa glorificazione attribuita alle prime due persone (il Padre ed il Figlio), pur evitando di ricorrere all'utilizzo della categoria di sostanza (*ousía*) e dei suoi costrutti (*homoúsios*)¹¹. Le successive dispute relative al *Filioque* nel contesto dei diffusi rigurgiti adozionisti in ambito cristologico¹² e le divergenti strade che prenderanno l'Occidente da una parte e l'Oriente dall'altra in ordine al rapporto intradivino dello Spirito con il Padre e con il Figlio hanno influito notevolmente nello sviluppo della pneumatologia. La liturgia ha mantenuta ferma, tanto in Oriente come in Occidente, la linea che ribadisce l'ordine (*tàxis*) nella rivelazione (*oikonomía*) come normativo: dal Padre per mezzo di Cristo nello Spirito e al Padre per mezzo di Cristo nello Spirito. I movimenti pentecostali della fine del XIX secolo e del XX

⁸ Cf. G. FERRARO, *Lo Spirito Santo e Cristo nel vangelo di Giovanni*, Paideia, Brescia 1984.

⁹ Sugli sviluppi della pneumatologia: Y. M. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo. I: Rivelazione e esperienza dello Spirito*, Queriniana, Brescia 1981; II: *Lo Spirito Santo come vita*, Queriniana, Brescia 1982; III: *Teologia dello Spirito Santo*, Queriniana, Brescia 1983 (in volume unico: Queriniana, Brescia 1998); B. J. HILBERATH, *Pneumatologia*, ed. it. a cura di G. Canobbio, Queriniana, Brescia 1996; N. CIOLA (a cura di), *Spirito, eschaton e storia*, PUL - Mursia, Roma 1998; F. LAMBIASI - D. VITALI, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza. Per una sintesi di pneumatologia*, EDB, Bologna 2005².

¹⁰ Si veda: TRIACCA, *Inculturazione liturgica e mistero trinitario*, cit., 359-367; R. CANTALAMESSA, "Utriusque Spiritus". *L'attuale dibattito teologico sullo Spirito Santo alla luce del "Veni creator"*, in «Rassegna di Teologia» 38 (1997), pp. 465-484.

¹¹ Cf. HILBERATH, cit., pp. 120-133.

¹² Cf. W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1985², pp. 288-298.

secolo proprio per riscattare la dimenticanza della presenza e azione dello Spirito nella vita della Chiesa e del mondo hanno volutamente incoraggiato una preghiera di invocazione direttamente rivolta allo Spirito Santo. In un certo senso questa riscoperta è andata di pari passo con un'analoga riscoperta del valore dell'epiclesi nella liturgia ufficiale della Chiesa Cattolica. La stessa riforma liturgica promossa dal Vaticano II ha avuto come effetto la promulgazione di nuovi libri liturgici ove l'aspetto epicletico viene evidenziato con maggiore accuratezza e talvolta recuperato nella sua integrità per dire la verità tanto dei singoli sacramenti come di tutte le altre azioni liturgiche. Questa operazione rimane comunque obbediente alla prospettiva dischiusa dall'economia e cioè all'ordine della rivelazione (*tàxis*) di cui si è detto sopra.

Senza addentrarci in questioni lessicali erudite relative al peso e significato di alcune particelle (*diá, en, sýn, metá*) nel linguaggio pneumatologico¹³ occorre evidenziare la profonda unità della *lex orandi* nella bimillenaria tradizione della Chiesa, in Oriente e in Occidente. Al duplice eccesso del cristomonismo da una parte e del pneumatomonismo dall'altra è stata costantemente preferita la prospettiva della rivelazione secondo l'ordine che riconosce al Padre il primato (fontale e apicale) da cui scaturiscono le altre due divine missioni, quella del Figlio e quella dello Spirito, ove quest'ultima è tutta relativa alla seconda e non il contrario¹⁴. La *lex orandi* trova il suo criterio normativo nella peculiare manifestazione del Dio Unitrino nella storia della salvezza. Mai è il Figlio o lo Spirito che invia il Padre, è sempre il Padre che invia entrambi. La distinzione delle divine persone nell'unità e unicità del Mistero recepita nella memoria liturgica e scritturistica della Chiesa primitiva garantisce e permette l'accesso trinitario al Mistero intra-divino. Il salto è avvenuto: dal monoteismo giudaico si passa al teocentrismo trinitario¹⁵. La liturgia riceve questo dato e lo custodisce indefettibilmente quale asse portante della tradizione vivente della Chiesa.

¹³ Si veda: CONSEIL PONTIFICAL POUR LA PROMOTION DE L'UNITÉ DES CHRÉTIENS, *La procession du Saint-Esprit*, 8/09/1995, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 14, EDB, Bologna 1997, pp. 1726-1747. Per il dibattito che ne è seguito: J. M. GARRIGUES, À la suite de la Clarification romaine sur le "Filioque", in «Nouvelle Revue Théologique» 119 (1997), pp. 321-334; S. MADATHUMMURIYIL, *The Holy Spirit as Person and Mediation: A Pneumatological Approach to the Church and the Sacraments*, in «Questions Liturgiques Studies in Liturgy» 88 (2007), 3, pp. 177-202.

¹⁴ Cf.: J. DUPUIS, *Gesù Cristo incontro alle religioni*, Ed. Cittadella, Assisi (Pg) 1989, p. 213; M. BORDONI, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, Queriniana, Brescia 2003², pp. 177-200; M. FLORIO – F. GIACCHETTA (a cura di), *Universalità della salvezza e mediazione sacramentale*, Atti Seminario ITM (Ancona, 30 giugno/1 luglio 2008), Cittadella, Assisi (Pg) 2010.

¹⁵ Cf.: N. CIOLA, *La crisi del teocentrismo trinitario nel novecento teologico. Il tema nel contesto emblematico della secolarizzazione*, Ed. Dehoniane, Roma 1993; Id., *Cristologia e Trinità*, Ed. Borla, Roma 2002, pp. 109-158.

Veniamo dunque all'approfondimento di ciascuna delle tre note salienti di questa pneumatologia liturgica. Lo Spirito emerge come agente dotato di un *potere performativo* che l'epiclesi ci rivela volta per volta a partire dalla variegata modulazione dell'apparato eucologico. Innanzitutto spetta allo Spirito rendere presente *per ritus et preces* il Mistero pasquale durante tutto l'anno liturgico. Si tratta di un'operazione che ha a che fare con la storia nelle sue tre componenti di passato, presente e futuro. Su un piano squisitamente formale lo Spirito, invocato dall'assemblea orante come dono del Padre per mezzo del Figlio o con il Figlio, si rivela come un *poter fare* ora quello che è stato fatto un tempo, quale anticipo di ciò che sarà compiuto nel futuro. Questa scansione – anamnetica, dimostrativa, prolettica – rinvia propriamente alla rivelazione della figura del “potere” come “poter fare ora quello che fu fatto e che sarà fatto”. La materia inerte o viva del gesto sacramentale si lascia così disporre nella direzione di un potere altro rispetto a quello umano o sociale consueto. Le cose si lasciano maneggiare e i corpi si lasciano esibire a partire dall'Origine da cui proviene ogni potere come potere essere secondo l'Altro. Lo Spirito dispone di potere e dispensa il dono di questo potere perché non sia esibito per sé ma secondo l'Altro, cioè secondo la Pasqua di Cristo. Il potere emerge qui come potere realizzativo e performativo di ciò che è domandato dall'assemblea perché è potere sempre “ceduto”: il potere appare nella sua forma chenotica come lasciarsi svuotare per accogliere il dono del Padre che unico genera, donando il Figlio¹⁶. Questa forma chenotica del potere che è lo Spirito, questo essere sempre “ceduto” al servizio della manifestazione dell'Altro, è l'abisso dell'Amore intradivino da cui tutto procede. Come tale non può essere detto nel discorso ma solo invocato, accolto e celebrato nella forma della dossologia. La parola detta nella liturgia fa quello che dice, è dunque performativa con diversa intensità solo nell'ambito di questo registro del Dono e dell'Amore, del potere sempre “ceduto” che è lo Spirito Santo. In questo modo viene anche rivelata la menzogna, la portata diabolica di ogni altra forma mondana di potere che ambisca ricondurre o attribuire all'uomo questo potere creatore, sciolto dalla Pasqua di Cristo. Sul piano della vita ecclesiale il consentire a questo potere, a questo lasciarsi fare in vista della manifestazione attuale dell'Altro, implica il lasciarsi esporre in vista della forma testimoniale/martiriale della vita cristiana. È come il consentire ad una espropriazione in vista di una donazione. La figura più perfetta di questa forma martiriale è l'abbandono alla volontà del Padre, originariamente operata in Gesù e poi attualizzata nella vita di ogni credente.

¹⁶ Cf. *ibid*, pp. 51-72.

In questa prospettiva si colloca la seconda nota: fare e donare spazio. Con questa operazione vogliamo cogliere un altro aspetto della rivelazione dello Spirito nell'azione liturgica. La forma chenetica del potere proprio perché tale lascia spazio al movimento della libertà¹⁷. Non occupa spazio con il manifestarsi ma libera spazio perché la libertà del credente e dell'assemblea si trovino non coincidenti o immediatamente identiche con la volontà del Padre ma ne avvertano la distanza e al tempo stesso l'attrazione. Lo spazio della proclamazione e dell'ascolto liturgico della Parola di Dio è la figura emblematica di questo procedere. È uno spazio carico di tensione vitale, regolata dalla prossemica e cinesica disposte dalle norme liturgiche. *Per ritus et preces* la Parola si fa spazio nelle coscienze degli oranti aprendo e svelando in questa corrispondenza nuovi scenari e nuove implicazioni di attualizzazione dello stesso e identico *depositum fidei*. Senza questa tensione che assume anche una figura spaziale non si dà possibilità di ascolto e quindi di dialogo ma solo monologo autoreferenziale o ripetizione ossessiva. Le forme penitenziali della liturgia sono sottoposte a questo essere sotto la Parola attraverso il tramite di "qualcuno" che non sia la sola immediatezza della coscienza. La stessa riforma liturgica, con i nuovi libri liturgici, ha voluto restaurare questo "spazio" proprio della Parola proclamata e celebrata in ogni azione sacramentale. Fare spazio significa dunque disporre le cose nella logica della mediazione e consentire al tempo e alla storia di dare volto all'ispirazione consegnata dallo Spirito solo a livello germinale. Nella presentazione del candidato nel rito di ordinazione questa Parola è cercata nella storia stessa del candidato come spazio di discernimento della autenticità della vocazione al servizio ecclesiale. In questo caso il rito liturgico fa spazio all'irrompere della storia nel suo contesto celebrativo, analogamente ad ogni gesto offertoriale dove la creazione lavorata dall'uomo viene presentata per essere disposta nel senso della lode e della condivisione secondo la forma pasquale. È lo Spirito a donare lo spazio adeguato a questa azione disponendo le cose nel senso dell'offerta, del *sacrificium laudis* che si compie sulla mensa/altare precedentemente consacrato. Lo spazio dell'aula e del presbiterio divengono allora evocatori di uno spazio altro, di un meta-spazio. L'escatologia diventa così forma e luce per il presente rivelando la precarietà e finitezza di ogni spazio intramondano. Questa salutare provvisorietà darà così forma ad un corrispondente stile ecclesiale: non occupare spazi mondani ma modellare spazi per la liberazione dell'uomo da ogni idolatria. Nessuno spazio intramondano è sufficiente o capace di contenere il Mistero dell'uomo. Lo Spirito dona

¹⁷ Si veda: M. HEIDEGGER, *Corpo e spazio. Osservazioni su arte - scultura - spazio*, Ed. Il Melangolo, Genova 2000 (trad. it. dal ted. di una conferenza dell'Autore del 3/10/1964).

e rende possibile qui ed ora questo spazio altro a partire dallo stesso spazio mondano fino a fare del corpo umano, maschile e femminile, il tempio della sua presenza e dell'inabitazione della Trinità.

La terza nota, il dirsi dello Spirito nella relazione, è il compimento delle due precedenti. Liberare spazio per l'Altro e consentire al potere di un Altro porterebbe ad un apparente rapporto duale. Lo Spirito retrocederebbe per consegnare l'orante (assemblea o singolo) al rapporto con Dio. Ma è qui che la rivelazione gioca ancora il suo ruolo determinante. Al centro di questa sta infatti la relazione tra Gesù e il Padre suo, una relazione filiale e paterna unica. Spetta allo Spirito introdurre il neofita in questa relazione di comunione amorosa: solo allora possiamo dire "Abbà, Padre" (cf. Gal 4,6). Nel Mistero intradivino lo Spirito è questa relazione e null'altro, *quaedam ineffabilis communio* (cf. S. Agostino, *De Trinitate*, V, 11). L'essere proprio dello Spirito è questo essere tramite, questo essere relazione nella forma del legame eterno. La dimensione chenetica relativa alla pasqua di Gesù pone questa relazione nella diastasi dell'abbandono, mai nella separazione ma della invocazione orante di fronte al silenzio del Padre. La consistenza ipostatica dello Spirito non è altra se non questo essere come "essere tra". Nell'azione liturgica gestualità ed eucologia sono collocate costantemente in questa disposizione trinitaria aperta e resa possibile dallo Spirito. Il riflesso storico di questo disporre nella relazione ogni cosa è l'essere comunitario della Chiesa come prolessi nel tempo intermedio del compimento escatologico. I sacramenti, come tali, sono al servizio dell'edificazione di questa comunione ecclesiale, inverano spazi di comunione secondo le diverse forme: iniziazione, guarigione, riconciliazione, ministerialità, nuzialità, glorificazione. In quanto sacramento che fa la Chiesa, l'eucaristia è per eccellenza l'azione liturgica in cui lo Spirito si rivela e dona nel suo essere più proprio. In essa sono ripresi tutti i tratti tipici dell'ordito dell'intero settenario sacramentale: lo Spirito introduce, riconcilia, annuncia, offre, fa memoria, intercede, unisce, santifica e invia. Anche il sacramento della confermazione, secondo il nuovo rito, va riletto in questa prospettiva comunionale e relazionale prima che testimoniale e missionaria¹⁸.

Tanta ricchezza pneumatologica scaturisce dalla celebrazione del Mistero trinitario rivelato nella storia. A partire da questa triplice approssimazione si potrebbe anche rivisitare l'impianto dello stesso trattato di

¹⁸ Cf. AA.VV., *La confermazione dono dello Spirito per la vita della Chiesa*, Ed. Massimo, Milano 1998.

antropologia teologica secondo quella visione prospettica che è tipica della tradizione cristiana orientale¹⁹.

2. Per Cristo, con Cristo e in Cristo

La centratura cristologica della storia della salvezza non ha bisogno di essere in questo contesto né motivata, né dimostrata. La liturgia assume questo dato come il suo nucleo portante più decisivo e sconvolgente fin dai primi momenti²⁰. Accanto o insieme al Dio dei padri, nella consueta forma rigida del monoteismo giudaico, viene ad essere collocato il nome di Gesù, riconosciuto come Signore. Le prime omologie e dossologie cristiane sono unanimi nel presentarci questo spiazzamento nel monoteismo giudaico. Schemi binitari – Il Padre, Cristo – e poi ternari – Dio, Cristo, Spirito – divengono il substrato di un nuovo linguaggio teologico, sempre più precisamente trinitario²¹. Ad una comprensione di Dio in chiave monoteista segue una comprensione monoteista e tri-personale. Non si può più parlare di Dio se non a partire da Gesù di Nazaret, della sua vicenda storica e soprattutto del suo compimento pasquale.

La recente letteratura dedicata alla ricerca sul Gesù storico ha mostrato diversi aspetti fino a qualche decennio fa poco considerati a proposito della sua identità ebraica²². Come figlio del popolo d'Israele Gesù è stato educato nella tradizione religiosa e culturale del periodo intertestamentario. Questa, nelle diverse sfaccettature e distinte espressioni che caratterizzano i vari gruppi e movimenti presenti nella Palestina del I secolo dell'era cristiana²³, appare polarizzata da una parte sul culto sinagogale dell'ambiente galilaico e dall'altra sul culto del tempio gerosolimitano. Gesù appartiene più alla prima linea che alla seconda, sulla linea dunque del movimento farisaico piuttosto che sadduceo. La *Torah*, diver-

¹⁹ Si pensi ad es. all'opera di Nicola Cabasilas, in particolare: *La vie en Christ*, I-II, a cura di M. H. Congourdeau, SC 355, 361, Cerf, Paris 1989, 1990.

²⁰ Si veda L. W. HURTADO, *Come Gesù divenne Dio. La problematica storica della venerazione più antica di Gesù*, Paideia, Brescia 2010 (orig. ingl. 2005).

²¹ Cf. CH. DUQUOC, *Un Dio diverso. Saggio sulla simbolica trinitaria*, Queriniana, Brescia 1985², pp. 79-91 (orig. fr. 1977).

²² Cf.: G. SEGALLA, *La "terza" ricerca del Gesù storico: Il Rabbi ebreo di Nazaret e il Messia crocifisso*, in «Studia Patavina» 40 (1993), 3, pp. 463-515; ID., *Sulle tracce di Gesù. La "Terza ricerca"*, Ed. Cittadella, Assisi (Pg) 2006; D. L. BOCK – R. L. WEBB (edd.), *Key Events in the Life of the Historical Jesus. A Collaborative Exploration of Context and Coherence*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K. 2010.

²³ Si veda: E. LOHSE, *L'ambiente del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1980 (orig. ted. 1971); J. P. MEIER, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico. III. Compagni e antagonisti*, Queriniana, Brescia 2003 (orig. ingl. 2001).

samente centrale nei due movimenti, è il caposaldo di questa educazione religiosa²⁴. I sinottici ci presentano anche una terza linea, quella legata al movimento del Battista, sulle cui tracce lo stesso Gesù sembra essersi mosso nei primi passi del suo ministero di annuncio del Regno di Dio²⁵. Come stanno le cose in ordine al culto? La liturgia sinagogale fa parte del profilo umano del Nazareno, il che vuol dire che egli era introdotto alla preghiera dei salmi e alle altre preghiere della tradizione orante di Israele. Questa dimensione orante della vita quotidiana di Gesù è attestata continuamente nelle testimonianze tanto dei sinottici come di Giovanni. In particolare egli emerge come colui che benedice Dio, il Padre suo, in un clima di singolare confidenza filiale (cf. Mt 11, 25-27), con uno sguardo allenato a cogliere nel quotidiano la manifestazione della multiforme presenza provvidente del Padre. L. Bouyer, nel suo saggio di cristologia, dedica una adeguata attenzione a questa dimensione orante facendoci scoprire in essa un filo conduttore che, nella luce delle *berākôt* della mensa, porta poi al gesto eucaristico dell'ultima cena²⁶. In questo gesto, ancora oggetto di studi per il suo profilo storico (calendario, forma rituale, contesto pasquale, tradizione liturgica di inquadramento, aggiunte redazionali)²⁷ e teologico (valore sacrificale, sfondo escatologico, implicazioni sacramentali, ...) ²⁸, viene aperto uno spazio di rivelazione unico per la comprensione del ministero gesuano e del suo destino in relazione alla salvezza: Gesù si rivela come colui che è per il Padre, in vista della salvezza, redenzione delle moltitudini²⁹. È nel quadro di questa singolare proesistenza gesuana che si colloca dunque la rivelazione del volto del Padre, vero *leit motiv* del vangelo giovanneo. Figliolanza e proesistenza come due forme del mondo interiore di Gesù, oggi diremmo della sua spiritualità. La prossimità della presenza della Signoria escatologica di *Jahweh* è alla portata di mano, fa tutt'uno con la sua persona, con il suo dire e il suo fare. La rivelazione si compie in modo definitivo nella sua

²⁴ Cf. SEGALLA, *La "terza" ricerca del Gesù storico: Il Rabbi ebreo di Nazaret e il Messia crocifisso*, cit., pp. 497-500.

²⁵ Cf. H. STEGEMANN, *Gli Esseni, Qumran, Giovanni Battista e Gesù. Una monografia*. EDB, Bologna 1995 (orig. ted. 1993), pp. 303-326.

²⁶ Cf. L. BOUYER, *Eucaristia. Teologia e spiritualità della Preghiera eucaristica*, LDC, Leumann (To) 1992, pp. 41-144 (orig. fr. 1966). Si veda anche MAZZA, cit., pp. 85-99.

²⁷ Cf.: A. JAUBERT, *La date de la Cène. Calendrier biblique et Liturgie chrétienne*, Gabalda Éd., Paris 1957; I. HOWARD MARSHALL, *The Last Supper*, in D. L. BOCK – R. L. WEBB (edd.), cit., pp. 481-588.

²⁸ Cf. C. ROCCHETTA, *Il sacramento dell'Eucaristia*, in M. FLORIO - C. ROCCHETTA, *Sacramentaria speciale. I: Battesimo, confermazione, eucaristia*, EDB, Bologna 2004, 2008 (ristampa), pp. 273-326.

²⁹ Si veda: H. SCHÜRMAN, *Gesù di fronte alla propria morte. Riflessioni esegetiche e prospettive*, Morcelliana, Brescia 1983, pp. 83-119 (orig. ted. 1975).

persona con il rischio che ciò possa essere motivo anche di scandalo (cf. Mt 11, 12-15 // Lc 7, 18-23). Ciò che di fatto è stato. La pretesa gesuana risulta assurda ai più. Eppure il compimento pasquale partirà proprio da qui nell'affermare che il Risorto è Gesù e viceversa. Egli è il Cristo, il Signore nella forma del messia crocifisso e risorto³⁰.

Lo scandalo di questo annuncio trova forma originale nel *kérygma* cristiano e da quello esso sarà tentato più volte di discostarsi (le prime varie forme di docetismo e poi di gnosticismo). Ma la liturgia cristiana della chiesa antica tiene ferme le posizioni sul dato scandaloso offerto dalla tradizione apostolica. Si viene battezzati nel nome di Gesù, si è affidati al suo nome e si prega nel suo nome il Padre, si spezza il pane alla sua presenza (la cena del Signore), si invoca lo Spirito nel suo nome, si attende il suo ritorno glorioso. In questo contesto così fecondo della fede pasquale allo stato nascente emerge la figura della mediazione salvifica universale di Cristo (*per mezzo di* Cristo: cf. Tim 2, 5-6; Eb. 8, 6), della sua presenza sacramentale nella vita della Chiesa (*con* Cristo, cf. Mt 28, 16-20) e della mutua immedesimazione di Lui nei credenti e dei credenti in Lui in una prospettiva ecclesiale (*in* Cristo, cf. Rm 6, 1-11). La terza di queste connotazioni cristologiche della vita cristiana più delle altre rinvia ad una coappartenenza mistica, ad una mutua immanenza che cresce e si sviluppa con ritmi suoi propri fino a pervenire alla piena maturità che è Cristo (cf. Ef. 4, 11-13). La realtà sacramentale ai suoi primi passi – battesimo, imposizione delle mani, spezzare il pane a casa, ministeri – viene compresa come realtà globalmente al servizio di questa immedesimazione mistica sia a livello personale, sia a livello comunitario³¹. Questi due registri non sono giustapposti ma sono implicati l'uno nell'altro secondo la prospettiva paolina del corpo mistico o giovannea della vita e dei tralci. Le dinamiche di questa cristificazione ecclesiale e cosmica sono operate dallo Spirito Santo (cf. Rm 8, 19-25) fino ad arrivare a quell'eccesso nuziale che segna le ultime parole dell'Apocalisse giovannea (cf. Ap 22, 16-20).

Nella storia della sacramentaria, prassi rituale e dottrina, la convergenza cristologica è costante. Il sacramento è sempre compreso in rapporto al legame Cristo-Chiesa. La storia del dibattito cristologico con le relative precisazioni dogmatiche dei grandi Concili ecumenici del primo millennio determina di volta in volta una più profonda comprensione della mediazione salvifica di Cristo. Il rilievo dato alla sua vera umanità – nello svolgersi delle varie questioni cristologiche: ariana, apollinarista,

³⁰ Cf. SEGALLA, *La "terza" ricerca del Gesù storico*, cit., pp. 505-511.

³¹ Cf. E. MANICARDI, *Battesimo e iniziazione cristiana nel Nuovo Testamento*, in AA.VV., *Iniziazione cristiana degli adulti oggi*, C.L. V. – Ed. Liturgiche, Roma 1998, pp. 107-146.

monofisita, monotelita e iconoclasta – ha come effetto la comprensione del segno sacramentale come ambito privilegiato del perdurare della presenza salvifica della “carne” di Cristo (come recita l’adagio tertulliano: *caro salutis cardo*). Il contatto con il segno è contatto con Lui, con la sua umanità e quindi con la sua divinità filiale e con il mondo trinitario. Il periodo medievale corregge gli eccessi dell’arte e della teologia bizantina, protesi a sottolineare la maestà del divino nella liturgia, con il recupero dell’umanità straziata del crocifisso, non più ieratica ma piegata sotto il peso del dolore³². La passione del Cristo diviene più che mai luogo teologico per dire la soteriologia dei sacramenti riletta nella prospettiva delle diverse forme della causalità³³. Il periodo moderno con l’avvento della Riforma non inverte questa rotta ma la acuisce fino all’estremo del Dio presente “sub contraria specie”. La figura del paradosso prende il posto di quella dell’analogia. Nel sacramento, dilaniato dalle controversie confessionali, viene visto ora il feticcio che ostacola il rapporto con l’unicità salvifica del Cristo in un contatto a cui solo la nuda fede può condurre. L’umano del sacramento sembra così essere estromesso dal rapporto del credente con il mistero della salvezza. È in questione il valore della mediazione ecclesiale e con essa della mediazione sacramentale. In cristologia l’accento è invece sempre più sulla storicità di Gesù fino alle forme ipertrofiche del razionalismo illuminista.

È singolare notare che questa presa in carico della questione storica da parte della modernità vada di pari passo con una progressiva presa di distanza dal valore e significato del rito cristiano. Anche in ambito cattolico la sua riduttiva comprensione in chiave cerimoniale non riesce a cogliere l’umano cristologico e antropologico che in esso emerge. La storia comparata delle religioni per un verso e ancor più il movimento liturgico hanno insieme, seppure per vie diverse, concorso al riscatto della ritualità dal piano dell’apparato esteriore a luogo centrale per la comprensione del rito e quindi del sacramento come azione e precisamente come azione sacra, come azione liturgica di ripresentazione del Mistero della salvezza nel culto³⁴. La teologia liturgica entra finalmente a pieno diritto nell’agone della riflessione teologica sulla realtà del sacramento, restituendo piena dignità e rilevanza al libro liturgico e al rito sacramentale che esso esprime. Il sacramento è tornato a casa, nel suo contesto vitale.

³² Si veda: A. AMATO, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, EDB, Bologna 2003⁶, pp. 341-367.

³³ Cf. S. TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae*, III, qq. 60-65. Per una ripresa critica: L. M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento. Una rilettura sacramentale dell’esistenza cristiana*, LDC, Leumann (To) 1990, pp. 326ss. (orig. fr. 1987); G. VERGARO, *La forza della grazia. La teoria della causalità sacramentale di L. Billot*, Ed. Cittadella, Assisi (Pg) 2008.

³⁴ È la posizione caseliana, si veda: A. BOZZOLO, *Mistero, simbolo e rito in Odo Casel. L’effettività sacramentale della fede*, LEV, Città del Vaticano 2003.

Per l'ambito cristologico questo ritorno dall'esilio ha procurato nella sacramentaria almeno tre guadagni: il rinvio alla questione dell'evento fondatore con un nuovo approccio alla questione del rito cristiano³⁵, il contraccolpo del principio sacramentale nella cristologia e poi nella teologia trinitaria, la ricomprensione della gestualità sacramentale alla luce della gestualità salvifica di Cristo.

Il primo guadagno è ancora in corso di elaborazione³⁶. Si tratta in effetti di un nuovo profilo della prospettiva cristologica *in re sacramentaria*. Per secoli questa profondità del sacramento era stata scandagliata almeno su due fronti: la causalità sacramentale e l'istituzione dei sacramenti. Specialmente la seconda declinazione del discorso ha conosciuto ampio sviluppo a cominciare dalle *quaestiones* della sacramentaria scolastica sulla maniera di comprendere l'istituzione divina dei singoli sacramenti fino ad arrivare alle teologia controversista della Riforma da una parte e del magistero tridentino dall'altra. La ricerca del testo scritturistico probante per ratificare o meno l'istituzione gesuana e/o apostolica del singolo sacramento ha riportato in luce la questione del rito. Il confronto tra la prospettiva della materia e della forma (teologia cattolica) e quella della promessa e del segno esteriore (teologia luterana) ha spinto a formulare in modo nuovo la domanda sul rapporto tra Gesù e la ritualità nell'ambito giudaico. L'esito è stato quello di sottolineare, dove possibile, l'originalità del gesto gesuano e quindi apostolico smarcandolo fortemente dal retroterra giudaico. Nella teologia liberale tale originalità ha ancora la forma di un forte rigetto del rito, giudaico o meno, a tutto vantaggio del nuovo ethos evangelico e della prassi che ne deriva con un forte accento sulla interiorità religiosa come luogo preminente di accesso al Mistero. La teologia dialettica con le sue correzioni dovute al diniego del valore e possibilità della ricerca storica ha ulteriormente acuito questo rigetto con l'assunzione dialettica della centralità del *kérygma* e della parola predica-

³⁵ Cf.: A. GRILLO, *Teologia fondamentale e liturgia. Il rapporto tra immediatezza e mediazione nella riflessione teologica*, EMP – Abbazia di Santa Giustina, Padova 1995; G. ANGELINI, *Il tempo e il rito alla luce delle scritture*, Ed. Cittadella, Assisi (Pg) 2006; G. BONACCORSO, *Il dono efficace. Rito e sacramento*, Ed. Cittadella, Assisi (Pg) 2010; A. BOZZOLO, *Il rito di Gesù. Temi di teologia sacramentaria*, LAS, Roma 2013; S. BIANCU – A. GRILLO, *Il simbolo. Una sfida per la filosofia e per la teologia*, prefazione di G. Lafont, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2013. Gli studi sul rito – in ambito accademico si parla di *Ritual Studies* – sono stati di recente al centro dell'attenzione del Congresso dei liturgisti di lingua tedesca (Soesterberg – 28 agosto/1 settembre 2006), per una cronaca, cf.: A. JOIN-LAMBERT, in «Ephemerides Théol. Lov.» 82 (2006), 4, pp. 542-544. Per il rapporto tra sacramentaria e liturgia: ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Sacramento e azione. Teologia dei sacramenti e liturgia*, a cura di G. TANGORRA – M. VERGOTTINI, Ed. Glossa, Milano 2006.

³⁶ Cf.: M. FLORIO, *Teologia del Sacramento ed evento fondatore: una tensione problematica e feconda*, in «Quaderni di Scienze Religiose» XVI/27 (2007), pp. 103-118; BOZZOLO, *Il rito di Gesù*, cit., pp. 41-93.

ta. In ambito cattolico, grazie al movimento patristico e alla frequentazione delle teologie dell'Ortodossia, si è arrivati a recuperare la centralità dell'evento pasquale di Cristo come luogo fondativo della sacramentalità della Chiesa. Questa riscoperta ha restituito alla questione sulla istituzione la giusta collocazione e un maggiore equilibrio. Lo sguardo all'intero pasquale, dall'andamento pasquale dell'ultima cena al dono della vita sulla croce per arrivare al dono pentecostale dello Spirito, ha permesso di riassemblare momenti distinti e non separati, né separabili, dell'unico Mistero. Infine la terza fase della ricerca sul Gesù storico, così attenta al contesto giudaico della prassi e del ministero di Gesù, ha superato la fase pregiudiziale del rigetto del rito per mettersi proficuamente al servizio della individuazione della peculiarità della prassi rituale di Gesù e delle Chiese del periodo apostolico con un positivo effetto per l'intera teologia sacramentaria spesso ancora saldamente arroccata, anche in ambito cattolico, nella sua forma dogmatica caratterizzata da una forte marginalizzazione tanto del rito come dell'azione liturgica. La ricerca intorno all'evento fondatore della Chiesa consente finalmente una discussione critica sul principio cristologico in sacramentaria. Il rito è di Gesù e poi della Chiesa. Ma prima e insieme al rito risale a Gesù il prodursi di una novità, quella pasquale appunto, che si lascia veicolare su diversi piani: un nuovo *lógos*, un nuovo *ethos*, un nuovo *nómos*. Questa molteplicità di livelli trova nel momento rituale e sacramentale una sinergia così decisiva sul piano esistenziale da fare dire ai martiri di Abitene: *Sine dominico non possumus*. La memoria domenicale della Risurrezione di Cristo dai morti è il fondamento originario della ritualità della Chiesa, a cominciare dal suo vertice che è propriamente l'eucaristia, celebrata dalla comunità radunata nel primo giorno della settimana³⁷.

Come è noto il nuovo impianto cristocentrico della sacramentaria ha inaugurato anche una rilettura in chiave sacramentale dell'intera realtà cristologica. Cristo emerge in tale contesto come il sacramento fondante, che sta all'origine della sacramentalità derivata della Chiesa e da qui del settenario dispiegato nella liturgia³⁸. Il movimento dalla cristologia al sacramento celebrato ha prodotto come contraccolpo anche il movimento opposto, quello dalla celebrazione alla cristologia e da qui alla teoria della rivelazione del Dio unitrino. La corporeità/ritualità del sacramento rinvia alla corporeità/ritualità del Cristo e da qui al mistero dell'incarnazione come chiave di accesso al Mistero di Dio. A seconda che si scelga

³⁷ Su questo tema, si veda: W. RORDORF, *Sabato e domenica nella Chiesa antica*, S.E.I., Torino 1979.

³⁸ Per un quadro di sintesi, cf.: A. BOZZOLO, *La teologia sacramentaria dopo Rahner. Il dibattito e i problemi*, LAS, Roma 1999, pp. 19-141; P. MARANESI, *Il contatto che salva. Introduzione alla teologia sacramentaria*, Ed. Cittadella, Assisi (Pg) 2016, pp. 363-406.

la figura o dell'analogia o del paradosso o dell'apofasi si perviene ad un diverso risultato per la comprensione credente del Mistero unitrino. Il gesto gesuano e di qui il gesto sacramentale sono rivelatori dell'essere di Dio (Trinità immanente) o piuttosto dell'essere di Dio per noi nella forma chenetica del darsi storico del Mistero (Trinità economica)? O ci troviamo di fronte ad un'insuperabile diastasi con il mondo intradivino nella forma dell'aut aut, altro è Dio e altro è l'uomo, oppure, prese le debite distanze dalla ontoteologia, è ancora possibile affermare un'analogia, una continuità nella discontinuità tra la gestualità sacramentale, quella gesuana e il mondo di Dio in se stesso (la Trinità immanente)³⁹. Di fronte al pane spezzato nell'eucaristia possiamo arrivare a parlare di una "fragilità di Dio"⁴⁰ come qualità ultima del suo essere sostanziale oppure no? Il donarsi di Dio *per ritus et preces* nel tempo della Chiesa non dischiude allora nuove profondità del suo donarsi *gestis verbisque* nel tempo della Rivelazione? Si può osare tanto o è meglio raccogliersi nell'apofasi del silenzio mistico o nella dossologia esuberante del canto e della lode? Chi è allora Dio Padre in questo canto e in questo silenzio, è totalmente altro rispetto al suo essere per noi in Cristo?

La gestualità sacramentale ha conosciuto e sta conoscendo proprio in virtù della sua ricontestualizzazione teologica nell'ordito dell'azione liturgica e rituale una nuova stagione di attenzione e di studio innovativi. Partendo dalla tradizione storico-teologica dove il segno sacramentale è stato precisato sempre più in rapporto al gesto rituale (materia prossima) che al dato materiale implicato (materia remota)⁴¹, si è venuta a prospettare l'esigenza di una più accurata ricognizione esegetica del dato biblico neotestamentario per evidenziare nel percorso gesuano la significatività incoattivamente sacramentale di alcune azioni che, se ancora non propriamente rituali o addirittura irrituali, vengono a costituire il grembo generativo della prassi sacramentale delle Chiese del periodo apostolico⁴². Basti pensare al gesto battesimale, a quelli dell'ultima cena, ivi compresa la lavanda dei piedi, ai gesti di imposizione delle mani e a quelli di contatto in vista della guarigione, ai gesti oranti (di benedizione, di rendimento di grazie, di implorazione), di accostamento alle perso-

³⁹ Cf.: G. LAFONT, *Eucaristia il pasto e la parola. Grandezza e forza dei simboli*, LDC, Leumann (TO), 2002.

⁴⁰ Per un tentativo in questa direzione: M. FLORIO, *L'eucaristia, sacramento della fragilità di Dio? Fragilità, cifra globale dell'attuale condizione umana*, in «Sacramentaria & Scienze Religiose» XX/37 (2011), pp. 121-126.

⁴¹ Si veda: R. ARNAU-GARCIA, *Tratado general de los sacramentos*, BAC, Madrid 2001³, pp. 177-211.

⁴² In questa prospettiva, si veda: P. MARANESI, *Il contatto che salva. Introduzione alla teologia sacramentaria*, Ed. Cittadella, Assisi (Pg) 2016, pp. 84-101.

ne impure. Una rete gestuale che in quanto appartenente al bagaglio dell'esperienza gesuana rivela i tratti della missione di Gesù e apre non pochi squarci sul volto di Dio, il Padre suo, che egli viene a manifestare. Alcuni problemi sorgono e sono sorti nell'impianto sacramentale quando a monte di alcuni gesti rituali della Chiesa il Nuovo Testamento tace o almeno sembra tacere come nel caso delle unzioni che verranno a caratterizzare lo specifico, almeno per molti secoli, di alcune azioni sacramentali (confermazione, ordinazione). Al gesto gesuano si preferisce qui una lettura più mediata dalla Chiesa o si rinvia ad un gesto compiuto non da Gesù ma su Gesù come nel caso del battesimo giovanneo ricevuto da Gesù e della unzione praticata su Gesù nella casa di Simone. Il caso della penitenza richiede un ragionamento più complesso perché la prassi rituale, così variabile nella storia della Chiesa, non sembra restituire esplicitamente alcun gesto gesuano. Si rinvia piuttosto alle pratiche di riammissione alla comunità tipiche dell'ambiente giudaico (l'imposizione delle mani o della mano?) adattate in senso cristiano. Nell'insieme la prassi gesuana delinea chiaramente una perfetta rispondenza all'annuncio sul Regno da parte dello stesso Gesù: la prossimità o meglio il farsi vicino della Signoria escatologica di *Jahweh*. Anzi questa prossimità nella forma del contatto irrituale e trasgressivo con l'altro (peccatore, ammalato, povero, ...) si rivela essere prossimità amorosa, misericordiosa e pertanto salvifica. La celebrazione liturgica è chiamata allora a custodire, *per ritus et preces*, questo chiaro orientamento di fondo dello stile gesuano.

Le movenze e i tratti di questo stile sono raccolti nel *depositum fidei* della Chiesa per essere la vera *norma normans* della creatività liturgica della Chiesa, sotto l'influsso e l'ispirazione (analoga a quella scritturistica) dello Spirito Santo donato a Pentecoste. Ma la prassi liturgica nella Chiesa può anche rischiare di smarrire o di fatto ha smarrito la fedeltà a questo stile provocando di volta in volta l'insorgere di una decadenza e obsolescenza di alcune forme rituali. È il momento in cui sorge contestualmente la spinta vitale verso una nuova riforma liturgica che per quanto riguarda i riti sacramentali, «salva illorum substantia» (DH 1728), conduce ogni volta ad un contatto sempre più fedele e creativo con l'evento fondatore e la tradizione. Non possiamo ancora immaginare che cosa potrà essere il frutto di una più diffusa e feconda operazione di inculturazione liturgica per dire in forme altre e nuove le potenzialità dischiuse dalla Pasqua di Cristo⁴³. Un serbatoio ulteriore per alimentare e illuminare quest'opera è senz'altro da ritrovare in quella parte narrativa

⁴³ Cf. A. GASPERONI - B. S. ZORZI (a cura di), *L'inculturazione della prassi sacramentaria: una traduzione? Atti del III seminario specialistico di teologia sacramentaria nel IV centenario della morte di P. Matteo Ricci*, Ed. Cittadella, Assisi (Pg) 2012 (in particolare il saggio di C. Giraud).

dei vangeli rappresentata dalle parabole. Per esempio si pensi all'abbraccio del padre nei confronti del figliol prodigo come gesto da introdurre nella ritualità penitenziale⁴⁴.

La gestualità gesuana è anche carica di denuncia delle prassi e logiche contrarie alla novità del Regno, come tale la liturgia sacramentale è chiamata a mantenere sempre vivo questo registro profetico senza lasciarsi intrappolare nella ritualità mondana. Anche in questo caso è in gioco una rivelazione di un diverso modo di intendere il potere e la sua sorgente ultima: Dio, Padre onnipotente. Siamo arrivati all'ultima parte di questo percorso: la dossologia eucaristica è infatti rivolta al Padre. Cosa indica questa sporgenza ultima del gesto eucaristico? Quale posizione dice di Dio verso l'uomo e dell'uomo verso Dio?

3. Al Padre

Abbiamo osservato fin dall'inizio di questo saggio che normalmente la dossologia della Chiesa, inclusa quella propria dei riti sacramentali, è sempre rivolta al Padre come vertice del Mistero trinitario⁴⁵. Lo stesso si deve dire, seppure da un altro angolo visuale, per la santificazione operata nella celebrazione dei sacramenti: la sorgente ultima, l'origine, la fonte della grazia è sempre Dio Padre. Movimento discendente e ascendente hanno nella prima persona divina il loro fulcro dinamico. La rivelazione in senso cristiano si specifica come rivelazione di Dio Padre nella persona di Gesù, il Cristo. Le mosse dovranno allora partire dall'evento cristico, colto nella sua unità mediante la fede, per lasciarsi condurre e accompagnare all'incontro con il Padre di Gesù Cristo. Solo nel Figlio, mediante lo Spirito, possiamo avere accesso al Padre, invocandolo con l'appellativo Abbà (cf. Gal 4,6)⁴⁶. La realtà sacramentale della Chiesa è donata proprio per lasciarsi collocare in quell'ambiente filiale che è la vita di Gesù. In questa appartenenza filiale viene sperimentata la singolare fedeltà misericordiosa di Dio Padre. Il sacramento, ogni sacramento, appare dunque come ultimamente ordinato a questa partecipazione all'esperienza filiale di Gesù. Alcuni sacramenti sono deputati ad iniziare questa appartenenza (i sacramenti della iniziazione cristiana), un altro ne permette lo sviluppo integrale (l'eucaristia), due ne specificano e consacrano l'attuazione intramondana (ministero ordinato, patto nuziale) e

⁴⁴ Cf. M. FLORIO, *I sacramenti della guarigione: penitenza e unzione. Esperienza ecclesiale ed implicazioni sociali*, in «Rivista Liturgica» XCIV (2007), pp. 90-109.

⁴⁵ Cf. TRIACCA, *Inculturazione liturgica e mistero trinitario*, cit., pp. 360-362.

⁴⁶ Oltre al saggio di J. Jeremias, divenuto ormai un classico, si veda: W. MARCHEL, *Abba, Père! La prière du Christ et des Chrétiens*, Biblical Institute Press, Romae 1971.

infine i due restanti ne sanano e guariscono i limiti (penitenza e unzione). Il tessuto del settenario emerge così nella sua vera natura ecclesiale e cristica. Cosa dice tuttavia questa appartenenza filiale così costituita, sviluppata e sostenuta? Insomma cosa rivela? Essa rivela al credente la sua identità più profonda come identità aperta al Mistero trinitario, anzi come identità aperta al Mistero del Padre di Gesù Cristo.

Degli elementi presi in rassegna nella seconda parte, quella cristologica, torna ora utile riprendere in considerazione il tratto mistico della vita del neofita come esistenza "in" Cristo. L'innesto, l'immedesimazione, la mutua immanenza ci portano davanti all'esito ultimo di ogni azione sacramentale. Il riverbero più espressivo di questo dinamismo unitivo è rappresentato nel gesto sacramentale da quei segni che evocano, attuano e stabiliscono l'intimità tra il credente e Cristo: l'assunzione del cibo e della bevanda eucaristici, la penetrazione nel corpo dell'olio spalmato secondo le diverse ricorrenze rituali, in parte la stessa abluzione o immersione battesimale, il dono reciproco degli sposi nella loro vita intima, ... Inoltre per il potere tipico della parola detta e proclamata tutti i sacramenti operano un'intimità attraverso il canale uditivo. Si pensi inoltre anche a quello visivo, olfattivo e tattile diversamente interpellati nei singoli sacramenti. Quello gustativo e orale del gesto eucaristico insieme a quello carnale degli sposi risultano evidentemente i più espliciti in ordine all'intimità della relazione teologale. Si potrebbe opportunamente sottolineare che il Dio rivelato in Gesù Cristo non vuole rimanere solo di fronte, a fianco, davanti al credente ma chiede di entrare dentro la corporeità del credente per essere con lui una cosa sola. In senso ecclesiale questa dinamica opera e rende possibile una unità nella Trinità, una unità che è comunione e mutua immanenza.

Questo tratto unitivo, detto in modo pregnante ed eloquente nella comunione eucaristica e nel rapporto intimo tra gli sposi, permette di precisare ulteriormente l'appartenenza filiale in Cristo come introduzione al rapporto con il Padre suo. Si tratta infatti di un rapporto dove l'analogia padre/madre-figlio/figlia non risulta sufficiente a suggerire ciò che accade nel rapporto con il Padre. Alcuni teologi, nella linea di una consolidata tradizione teologica, mettono in campo la rilevanza del legame nuziale come capace di integrare le limitazioni di quella filiale⁴⁷. Il registro sarebbe allora non più quello della mediazione ancora presente nel legame filiale/genitoriale ma quello di una certa immediatezza tipico del rapporto amoroso ed erotico. Non a caso la teologia trinitaria, già da S. Agostino,

⁴⁷ Cf. G. MAZZANTI, *I sacramenti simbolo e teologia*. 1: *Introduzione generale*, EDB, Bologna 1997; 2: *Eucaristia, Battesimo e Confermazione*, EDB, Bologna 1998; ID., *Mistero pasquale mistero nuziale. Meditazione teologica*, EDB, Bologna 2002.

poi con S. Ilario di Poitiers, per arrivare a Riccardo di S. Vittore, decifra il Mistero unitrino in termini agapici come relazione tra l'Amante, l'Amato e l'Amore. Il Padre è l'Amante. Il linguaggio di genere, oggetto di pertinenti critiche per le sue ricadute sull'immaginario trinitario⁴⁸, viene qui superato: ama un padre, ama una madre e in tutti e due i casi si tratta di un amore generativo, ama anche uno sposo come ama anche una sposa e anche questo è già fecondo e generativo prima e anche al di fuori di ogni generazione biologica. In questa luce il Padre si rivela come Amante, cioè come l'"Iniziativa assoluta" dell'amore agapico che come tale si autocomunica liberamente fino a consegnarsi completamente all'intimità dell'Altro (il Figlio e lo Spirito). L'Amante/Padre non si autopossiede che nella relazione che lo consegna all'Altro intradivino. Le forme gustative e unitive del registro sacramentale portano in questa direzione: il Padre per mezzo di Cristo nello Spirito Santo si lascia comunicare nel più intimo della creatura come Amore che si dona in attesa di una risposta.

La via orale della autoconsegna, proprio perché legata anche alla sfera della parola parlata e della nutrizione, segnala inoltre nel gesto sacramentale della comunione eucaristica la dipendenza vitale del soggetto dalla parola detta dall'altro e il bisogno dell'altro come vita per me, vita in grado di consumarsi per me fino a lasciarsi mangiare. Se non fosse metafora di una certa antropofagia dobbiamo comunque dire che questa forma rituale ci va molto vicino. L'assunzione vitale del nutrimento (cibo e bevanda) introduce nella sfera del sacramento il rimando ai processi biochimici della digestione e trasformazione degli alimenti per il funzionamento dei processi vitali del soggetto (il metabolismo). Entra "vita morta" per sostenere e permettere la vitalità del soggetto. Si tratta di un altro versante di quell'intimità a cui abbiamo più sopra accennato. L'Altro, Cristo, viene in me come nutrimento donato e come presenza personale anzi questa nella forma del nutrimento come vita donata per amore. Il metabolismo in gioco in questo caso, quello sacramentale appunto, è rovesciato: non trasformiamo il nutrimento in noi ma noi veniamo trasformati dal nutrimento in Colui che ce lo dona. Ciò che entra per via orale non è "vita morta" ma Vita anzi Vita filiale e quindi intimità filiale con il Padre, l'Amante. La teologia spirituale trova nel mondo sacramentale la sua vera base teologale.

Questo *excursus* su alcuni corollari del paradigma nutritivo e unitivo dell'eucaristia invita la nostra riflessione a riprendere un tema che abbiamo toccato a proposito dello Spirito Santo: la questione del potere. Arrivando infatti alla prima persona divina, la persona del Padre, la problematica si fa

⁴⁸ Si veda: W. PANNENBERG, *Cristianesimo in un mondo secolarizzato*, Morcelliana, Brescia 1991, pp. 59-81.

più acuta anche per il fatto che nella tradizione teologica e nell'eucologia liturgica costantemente al Padre viene riconosciuto l'attributo dell'onnipotenza⁴⁹. La stessa professione di fede esordisce con questo asserto: "Credo in Dio Padre onnipotente". Il tema è stato ampiamente investigato nella teologia contemporanea, specialmente in quei settori della teologia politica che hanno colto in modo critico l'intreccio e la sovrapposizione fatale tra questa figura del divino e le figure umane, storiche ed ideologiche del potere⁵⁰. Con quale "potere" si entra in comunione nei gesti sacramentali, specialmente quelli che veicolano un legame intimo e unitivo? Il Padre di Gesù Cristo perché ci vuole uniti a Sé nella vita intradivina?

Le figure del potere esibite nel gesto eucaristico e nel rapporto nuziale, se assunte come analogati principali dell'ordito sacramentale (quindi anche del sacramento dell'ordine), dichiarano in modo univoco che in realtà ci troviamo di fronte al potere nella forma paradossale del suo contrario, quella dell'impotenza. Il potere del Padre nella sua forma cristica, che è la forma cardine e dunque centrale della rivelazione, è infinita riserva di amore per l'altro. Lo stesso potere creatore di Dio si rivela come potere di dare la vita nell'orizzonte della libertà e quindi aperto anche alla possibilità estrema del non riconoscimento del legame creaturale. La dossologia liturgica proprio nel suo tono di gratuità e di non necessarietà sottolinea questa ultima destinazione dell'uomo a divenire partecipe della gratuità della vita intradivina. La forma più alta del potere, perché la sua stessa origine, la persona divina del Padre, consiste nel non poter mai essere il Figlio, né lo Spirito Santo se non in virtù della più intima comunione nella quale le differenze intradivine rimangono sempre. Il Padre genera eternamente il Figlio nello Spirito ma non il rovescio⁵¹. Il Padre spira eternamente lo Spirito con il Figlio (o per mezzo del Figlio) ma non il rovescio. La vita intradivina non è dunque fusionale e l'accesso ad essa nel sacramento non può mai condurre ad esiti mistici di tipo fusionale ma sempre relazionali. La liturgia celebrata nel rispetto della sua intima struttura trinitaria diviene pertanto pericolosa e problematica per qualsiasi forma intramondana di potere. Questa riserva critica aleggia e permea di sé ogni gesto autenticamente liturgico e chiede di diventare discorso esplicito e argomentato nella teologia sacramentaria. Da qui i legami espliciti della sacramentaria con l'ecclesiologia e la dottrina sociale della Chiesa. La prima è chiamata in causa dalla logica del

⁴⁹ Cf.: G. BOF, *Dio e il mistero cristiano*, in «Hermeneutica», Morcelliana, Brescia 1994, pp. 154-170; A. AMATO, *Paternità – maternità di Dio. Problemi e prospettive*, in A. AMATO (a cura di), *Trinità in contesto*, cit., pp. 273-296.

⁵⁰ Si veda: DUQUOC, *Un Dio diverso*, cit., pp. 92-119; KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, cit., pp. 185-190.

⁵¹ Cf. CANTALAMESSA, cit., pp. 475-484.

sacramento per vigilare sulle sue forme interne di potere e di esercizio dello stesso (in particolare il ministero ordinato), la seconda trova nella logica sacramentale la sua base teologica per orientare un pensiero sociale centrato sulla comunione e non sulla competizione, sulla libertà e non sulla costrizione, sulla cura e non sul possesso, sulla relazione e non sull'identità autoreferenziale.

4. Per continuare la riflessione

Proviamo ora a tentare qualche riflessione conclusiva nella consapevolezza che i passaggi dell'iter proposto, spesso così pregnanti e densi, dischiudono certamente molteplici possibilità per proseguire la riflessione. Almeno tre trattati della dogmatica sono chiamati in gioco: la teologia fondamentale con la centralità del tema della rivelazione, la teologia sacramentaria nella prospettiva della celebrazione liturgica e, in ultimo, la teologia trinitaria nel suo duplice livello di Trinità economica e Trinità immanente⁵².

Un primo plesso di questioni riguarda il linguaggio o meglio i linguaggi. In questo contesto la celebrazione liturgica, proprio per la mobilitazione della pluralità dei linguaggi nella forma del rito, ha qualche cosa di unico da dire e alla teologia fondamentale e alla teologia trinitaria. Alla prima ricorda che il nesso tra l'intelligenza della rivelazione e l'investigazione sulla credibilità della stessa deve assumere la prospettiva del rito come luogo teologico eminente per istruire non solo la riflessione analitica dei fenomeni ma soprattutto per il secondo momento, quello sistematico. Di recente alla nota diade *fides et ratio*, tipica del pensiero riflessivo sulla rivelazione, si è aggiunta una nuova modulazione: *fides et corpus*⁵³. Questa rinvia a sua volta ad una nuova declinazione: *fides et ritus*. Il percorso va intrapreso dal basso, dall'originalità del rito cristiano con una simultanea attenzione all'indagine antropologica sia in chiave religiosa che culturale⁵⁴. Alla teologia trinitaria la prospettiva rituale, tipica della logica sacramentale, disegna una mappa di riflessione dove l'argomentazione teologica dovrà misurarsi non solo con le tonalità discorsive del linguaggio apofantico ma anche con quelle evocative del linguaggio apofatico. Il registro dossologico sembra essere qui il più pertinente per avventurarsi, *per ritus et preces*, nella vita intratrinitaria,

⁵² Cf. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, cit., pp. 364-369.

⁵³ Cf. BONACCORSO, cit., pp. 9ss.

⁵⁴ Si veda: A. N. TERRIN, *Il rito. Antropologia e fenomenologia della ritualità*, Morcelliana, Brescia 1999, 2015².

nel delicato passaggio dalla Trinità economica a quella immanente. La natura mistica e unitiva dell'innesto cristico operato dai sacramenti punta in questa direzione. Il principio pneumatico, nella forma dell'epiclesi e del gesto rituale illuminati dalla *lectio Dei Verbi*, dispone e orienta l'intero della persona e dell'assemblea celebrante in questo habitat trinitario. Ai rischi di una possibile caduta estetizzante del registro liturgico e mistico e dunque autoreferenziale del rito ove alla fine al massimo si accede non al Dio che si rivela ma solo a se stessi è preposta la vigilanza dello studio critico della ritualità cristiana e della singolarità dell'evento fondatore. Una prassi rituale disgiunta da una prassi di fraternità o sterile sul piano della prassi intramondana secondo le preferenzialità dello stile gesuano (il povero, il peccatore, il malato, ...) non può condurre al Dio di Gesù Cristo. Il rito cristiano vigila ma è anche vigilato. Da qui il grande rilievo della teologia liturgica per lo studio delle fonti, la riforma dei riti e l'inculturazione degli stessi nel dialogo interculturale.

Un secondo gruppo di problematiche riguarda il nucleo cristologico della rivelazione e la sua radice ebraica. L'evento rituale non è a disposizione di ogni operazione di trasformazione, esso ha un rapporto costitutivo con l'evento fondatore, allo stesso tempo cristico e pneumatico, e questo si dà nell'originalità gesuana del memoriale della pasqua ebraica e quindi della storia della salvezza narrata nel primo testamento. Se Gesù è il Cristo, è anche vero il contrario e cioè che il Cristo professato e creduto è Gesù. Gli studi sull'ambiente giudaico di Gesù e i suoi rapporti con la ritualità giudaica intertestamentaria sono gravidi di conseguenze per uno sguardo critico sul rito cristiano, sulle sue forme storiche e sul rapporto con le diverse culture che via via si sono intrecciate con la sua forma originaria. I riti cristiani ricevono il loro impianto dalla e nella prassi di Gesù. La professione della fede pasquale nel suo nucleo cristologico è modellata da questa stessa prassi: *per noi uomini e per la nostra salvezza. Sacramenta sunt propter homines* recita un celebre assioma rinviando così ad una vasta gamma di implicazioni soteriologiche. Tra queste occorre per il tempo presente esplicitarne alcune forse un po' dimenticate o sottaciute o rimosse, mi riferisco al tema della liberazione dell'uomo, della promozione della giustizia sociale e della salvaguardia del creato. Il tratto escatologico del messaggio cristiano parte dal corpo, ivi compresa la sua accezione somatica e sessuata, e mai se ne dimentica pena il disconoscimento della risurrezione di Gesù nel suo vero corpo come prolessi di ogni risurrezione escatologica. Il prendersi cura dell'altro nella forma del servizio gratuito e disinteressato quale rapporto ha con la celebrazione liturgica: non è esso stesso celebrazione liturgica e dunque spazio di rivelazione del Mistero trinitario? Alla luce di Gesù e della sua vicenda storica la liturgia non va forse intesa in senso analogico e inclusivo? Non solo dal rito cristiano alla prassi ma anche da questa

e in essa l'incoativa presenza del nucleo vitale del rito cristiano e la sua fecondità oltre i confini del momento celebrativo? Non è forse proprio questa l'azione tipica dello Spirito Santo e la sua intrinseca dipendenza creativa dal principio cristico e sacramentale?

Un terzo livello di riflessione riguarda più direttamente la teologia trinitaria. Il rapporto tra Trinità economica e Trinità immanente, questione complessa e delicata dello stesso trattato della teologia dogmatica⁵⁵, richiederebbe uno specifico approfondimento sul tema dell'unità. Questa, com'è noto, può essere colta sia a partire dal mutuo rapporto delle persone divine (unità pericoretica) come anche dal punto di vista dell'unità della stessa natura divina (unità essenziale). La prima si propone come unità relazionale, la seconda come unità sostanziale. L'assunzione della *lex orandi* quale punto prospettico per cogliere il mistero trinitario, proprio per il suo riferimento apicale e fontale alla divina persona del Padre, propone decisamente una considerazione dell'unità divina in chiave pericoretica e comunionale piuttosto che essenziale. La dossologia è originariamente sempre rivolta al Padre. Questa è la *regula fidei* anche quando, in epoca medievale, la stessa viene indirizzata alla Trinità nella sua unità (sia pericoretica che essenziale). Questo legittimo sviluppo, conseguente al pieno ed uguale riconoscimento della divinità di ciascuna delle tre Persone nel mistero intradivino, appare mirato a custodire l'affermazione dell'unità delle tre persone come dinamismo che non deriva solo dalle relazioni ma anche e simultaneamente dal loro essere per natura lo stesso unico Dio. I due rischi che si contrappongono sono da una parte il triteismo e dall'altra il modalismo, con tutte le varianti eterodosse che si sono presentate nella storia del pensiero teologico trinitario. La celebrazione dei sacramenti conosce questa differenziazione. Per un verso essa ripropone l'ordine storico salvifico con la sequenza ascendente o discendente riferita al Padre (si vedano soprattutto le preghiere eucaristiche e le preghiere di ordinazione per il ministero gerarchico), per un altro verso, come nel battesimo (la formula del gesto battesimale), nella penitenza (la formula di assoluzione nel gesto di assoluzione) e in alcune forme eucologiche del matrimonio (la benedizione degli anelli ad es.), si preferisce una intonazione unitaria. La duplicità di questo registro e la pertinenza della compresenza dei due, oggetto di disputa sin dai tempi della questione pneumatomaca del IV secolo, lascia intravedere come l'unità di Dio possa essere colta in chiave pericoretica ed essenziale solo dopo e a partire dalla peculiarità dell'ordine manifestato nella storia della salvezza. Il monoteismo cristiano è un monoteismo centrato sull'unità

⁵⁵ Per una sintesi del recente dibattito si veda: KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, cit., pp. 364-369.

intradivina che ha nel Padre sempre e comunque la sua scaturigine ultima⁵⁶. L'eguale natura divina delle tre Persone non costituisce mai un *principium quod* ma sempre e soltanto un *principium quo*. Una possibile visione quaternaria di Dio sarebbe dietro l'angolo tanto quanto una visione modalista che riassorbe la differenza costituiva delle tre Persone nell'unità essenziale di Dio. In fondo ciò che disturba e che è la vera novità della rivelazione cristiana è il persistere delle differenze ipostatiche nell'unità e non nonostante l'unità o a scapito dell'unità. Nell'unità di Dio vi è da sempre spazio per la differenza – le tre ipostasi come relazioni eternamente sussistenti – nella sua forma più alta, quella personale/relazionale. Mi sembra a questo punto che solo l'unità relazionale o pericoretica possa garantire una genuina salvaguardia del senso cristiano dell'unità delle tre Persone nella stessa e identica natura divina.

In ultimo come tutti i riti anche il sacramento è affidato alla logica della ripetizione regolare e regolata. Su questo versante va messo in luce per la sua portata pedagogica il valore insostituibile dell'anno liturgico con la sua circolarità aperta su e dall'evento pasquale. L'assemblea convocata e celebrante restituisce il profilo della Chiesa come Chiesa particolare che compie i gesti sacramentali in un contesto storico particolare. Non c'è accesso al Dio di Gesù Cristo senza questa ripetizione orante che si fa storia particolare. Non c'è insomma una celebrazione che si possa fare una volta per tutte. Il Mistero intradivino e il lento cammino della libertà dell'uomo vengono ad incontrarsi nel loro mutuo e rispettoso donarsi, come in una vicenda nuziale. L'esito è certo ma il cammino è nella fede e non è mai scontato. «Per questo l'amore non può mai divenire una cosa già fatta. Deve continuamente ricominciare nell'equilibrio della sua condizione di pericolo e deve continuamente risollevarsi dalle molteplici possibili cadute. Ha continuamente bisogno della coscienza che verifica, anche se questa per un'ora grande dell'amore è sembrata essere sparita. Nella condizione di pericolo propria dell'amore la veglia della coscienza critica contribuirà a rinnovare e ringiovanire costantemente l'amore stesso»⁵⁷. Questo vigilare per la verità dell'amore non è forse il compito del *sensus fidei* del popolo di Dio e del magistero della Chiesa?

MARIO FLORIO
V. Canonica, 12
61121 – Pesaro (PU)
meteoflor@tin.it

⁵⁶ Cf. CODA, *Dalla Trinità*, cit., pp. 535-545.

⁵⁷ B. WELTE, *Dialettica dell'amore. Fenomenologia dell'amore e amore cristiano nell'era tecnologica*, Morcelliana, Brescia 1986, p. 40 (orig. ted. 1973, 1984²).

Abstract

Rivelazione e celebrazione del Mistero cristiano si rimandano mutuamente. La teologia sacramentaria va riconosciuta come luogo eminente di relazione tra queste due realtà, a patto che si lasci interrogare dal rito liturgico di ogni sacramento. Ne dovrebbe scaturire una ricomprensione del Dio Trinità secondo la struttura dossologica della tradizione liturgica della Chiesa sempre orientata al Padre per mezzo di Cristo nello Spirito Santo. Date queste premesse possono essere esplicitate alcune domande che toccano tanto l'esistenza cristiana come la rivelazione *per ritus et preces* del vero volto del Dio di Gesù Cristo.

* * *

Revelation and celebration of the Christian Mystery are mutually referred to one another. Sacramental theology should be recognized as the eminent place where the relationship between these two realities occurs, provided that the liturgical rite of every sacrament is allowed to investigate it. A new understanding of the Triune God should therefore emerge according to the doxological structure of the Church liturgical tradition, always oriented to the Father through Christ in the Holy Spirit. In this context, we can explain some questions that touch upon both Christian life and the revelation *per ritus et preces* of the true face of the God of Jesus Christ.

Parole chiave

Trinità, Rivelazione, Liturgia, Dossologia, Rito, Sacramento, Corpo, Unione mistica.

Keywords

Trinity, Revelation, Liturgy, Doxology, Rite, Sacrament(s) Body, Mystical Unity.

LA COMPRENSIONE DEL MISTERO TRINITARIO PER RITUS ET PRECES

Giovanni Frausini*

1. Premessa

Prima di ogni altra questione è bene interrogarci sulla legittimità di questo titolo. È possibile ricercare nella liturgia una via di comprensione del mistero trinitario? La risposta è affermativa e si basa almeno su due convinzioni che qui accenneremo soltanto.

La prima è che la liturgia non è soltanto un atto di culto ma è anche un *opus trinitatis*, un evento della *storia della salvezza*. Recuperando la dottrina patristica, il Concilio Vaticano II ha ritrovato nella liturgia il punto di unità tra l'*atto di culto* e l'*azione di grazia*¹.

Anzi, la teologia trinitaria che troviamo in essa «non costituisce il risultato di un'elaborazione concettuale, ancora prematura in epoca apostolica, ma ripropone semplicemente ciò che ha appreso dai primi documenti neotestamentari e dalla tradizione orale»² e perciò costituirà una preziosa fonte di comprensione del mistero trinitario proprio per la sua radicale origine apostolica. In essa troviamo anche, oltre alla Scrittura, la Tradizione liturgico-celebrativa delle prime comunità (dalla *Didachè* a Giustino alla *Traditio Apostolica* ecc.) così pure il magistero dei Concili che hanno dovuto affrontare le prime controversie trinitarie. Si veda per esempio Tertulliano che nella polemica con i *monarchiani* fa appello alla liturgia battesimale per insistere sulla distinzione delle Persone divine dato che nel rito del battesimo è presente una triplice interrogazione ed immer-

* Istituto Teologico Marchigiano.

¹ Cf. SC 7 (le sigle dei documenti conciliari sono quelle dell'*Enchiridion Vaticanum*, EDB, Bologna 1993).

² G. TANZELLA-NITTI, *Mistero trinitario ed economia della grazia. Il personalismo soprannaturale di Matthias Joseph Scheeben*, Armando editore, Roma 1997, p. 92.

sione mentre si invocano le tre Persone divine³; o il Concilio di Nicea che darà alla liturgia una forte connotazione cristocentrica tenendo però presente che la liturgia di questo periodo «ha mantenuto sempre attraente nei credenti la vocazione a vivere la fede nel Padre, Figlio e Spirito santo»⁴. Va comunque detto, a conferma della dimensione trinitaria della liturgia, che «per quanto riguarda la storia della preghiera liturgica, la più recente ricerca mostra che il fossato anti-ariano non è così profondo come Jungmann aveva ritenuto. Egli partiva dal presupposto che nella liturgia fino al quarto secolo non si era pregato Gesù Cristo, ma solo il Padre. Questo giudizio oggi non è più sostenibile. L'invocazione a Gesù Cristo fa parte della liturgia sin dagli inizi»⁵. È possibile quindi affermare che la liturgia cristiana fin dal suo inizio è vissuta come esperienza di relazione trinitaria. Lo stesso Giustino scrive a proposito dei catecumeni: «Vengono quindi condotti da noi in un luogo dove ci sia acqua, e vengono rigenerati secondo il modo con il quale anche noi siamo stati rigenerati; è infatti nel nome di Dio Padre e Sovrano dell'universo e del nostro Salvatore Gesù Cristo e dello Spirito santo che essi compiono il lavacro nell'acqua»⁶. Prosegue poi:

nell'acqua viene invocato, su colui che ha scelto di essere rigenerato e si è pentito dei peccati di un tempo, il nome di Dio Padre e Salvatore dell'universo. [...] Riceve il lavacro anche nel nome di Gesù Cristo, crocefisso sotto Ponzio Pilato, e nel nome dello Spirito santo, il quale tramite i profeti, ha preannunziato tutto ciò che si riferisce a Gesù⁷.

L'azione di Dio nella storia si intreccia con i nomi del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, che per Giustino non si possono confondere tra loro.

Anche l'assemblea domenicale per Giustino deve iniziare beneducendo «il Creatore dell'universo mediante il suo Figlio Gesù Cristo e lo Spirito Santo»⁸.

Tutte queste testimonianze ci provano «il rilievo dato alla fede trinitaria dalla liturgia della Chiesa primitiva, conferendole in tal modo una connessione concreta con la vita e una grande forza d'irradiazione»⁹.

³ TERTULLIANO, *Adversus Praxeam*, 26, PL 02, 190.

⁴ B. STUDER, *Dio salvatore nei Padri della Chiesa. Trinità-cristologia-soteriologia*, Borla, Roma 2000, p. 196. In nota l'autore fa riferimento alle catechesi mistagogiche di Ambrogio di Milano e Cirillo di Gerusalemme. Si veda tutto il capitolo da pp. 182-197.

⁵ J. RATZINGER, *Cantate al Signore un canto nuovo. Saggi di cristologia e liturgia*, Jaca Book, Milano 2005, p. 18. Vedi anche la nota 2 con la relativa bibliografia.

⁶ GIUSTINO, *Apologia per i cristiani*, edizioni San Clemente - ESD, Bologna 2011, pp. 311-313.

⁷ *Ibid.*, p. 315.

⁸ *Ibid.*, p. 331.

⁹ F. COURTH, *Il Mistero del Dio Trinità. Sezione terza. Il mistero del Dio Trinità: il Padre Creatore, il Figlio Redentore, lo Spirito Santificatore*. Vol. 6, Jaca Book, Milano 1993, p. 144.

La preghiera cristiana si sviluppa fin dall'antichità attorno allo schema dell'*exitus-reditus*. Tale schema si traduce in tre forme liturgiche: l'*anamnesi*, l'*epiclesi*, anche nella forma delle intercessioni, e la *dossologia*. Si ringrazia perché tutta la storia della salvezza, tutto il bene che nel mondo proviene a *Patre*, si è reso evidente *per Dominum nostrum Iesum Christum Filium tuum*, e per questo *in Spiritu* possiamo tornare ad *Patrem*. Tutta la dinamica liturgica, riscoperta come *opus Trinitatis* e *atto di culto* si fonda sulla relazione Trinità-Chiesa così come la *storia della salvezza* si compie nella relazione Trinità-Umanità.

Tra le tante fonti di questo vedere nella liturgia un'*opus Trinitatis* citerò soltanto quella di Ambrogio: «*Faciem ad faciem te mihi, Christe, demonstrasti; in tuis te invenio sacramentis*»¹⁰; «Tu ti sei mostrato a me faccia a faccia, o Cristo; io ti trovo nei tuoi Sacramenti».

Ambrogio è certo che nell'azione rituale noi incontriamo Cristo Salvatore. Teniamo presente che per lui l'idea di sacramento va ben oltre i sette sacramenti ma coinvolge tutta l'azione liturgico-sacramentale della Chiesa.

Questa convinzione è una vera e propria riscoperta dopo secoli nei quali la Chiesa aveva soprattutto sottolineato la dimensione dogmatico-morale della rivelazione e quindi della liturgia. Il passaggio dal Vaticano I al Vaticano II, anche se in termini di tempo risulta di neanche un secolo, sul piano dottrinale costituisce una svolta storica perché si passa dal considerare come scopo della rivelazione i dogmi e la morale¹¹ a ritenere che nella sacra Scrittura Dio rivela se stesso e «il mistero della sua volontà (cf. Ef 1,9), mediante il quale gli uomini per mezzo di Cristo, Verbo fatto carne, hanno accesso al Padre nello Spirito Santo e sono resi partecipi della divina natura (cf. Ef 2,18; 2 Pt 1,4)» (DV 2). Anche il decreto conciliare *Unitatis redintegratio* sull'ecumenismo, parlando della tradizione liturgica e spirituale degli Orientali, in particolare della celebrazione eucaristica, afferma che attraverso tale celebrazione i fedeli «hanno accesso a Dio Padre per mezzo del Figlio, Verbo incarnato, morto e glorificato, nell'effusione dello Spirito Santo, ed entrano in comunione con la santissima Trinità, fatti "partecipi della natura divina" (2 Pt 1,4)» (UR 15). Dio non rivela solo verità da credere o precetti da seguire ma soprattutto mette in comunicazione profonda e salvifica se stesso con l'umanità e questo lo fa *per Filium suum, Dominum nostrum Iesum Christum, Spiritus Sancti operante virtute*¹².

¹⁰ AMBROGIO, *Apologia del profeta Davide*, (12,58), PL, 14, 875.

¹¹ Cf. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, a cura di G. Alberigo, Dehoniane, Bologna 199, (da qui COD), p. 806.

¹² Così si esprime la *Prex Eucharistica* III: «Vere sanctus es, Domine, et merito te laudat omnis a te condita creatura, quia per Filium tuum, Dominum nostrum Iesum Christum, Spiritus

Non solo parlando di ecumenismo il Concilio Vaticano II fa significativi riferimenti alla dimensione trinitaria della liturgia ma anche in altri importanti documenti. Ad esempio SC 2 afferma che la sacra liturgia «edifica ogni giorno quelli che sono nella Chiesa per farne un tempio santo nel Signore, un'abitazione di Dio nello Spirito, fino a raggiungere la pienezza di Cristo»¹³.

Nel Catechismo della Chiesa Cattolica, il primo articolo della Parte II ha per titolo «La liturgia, opera della Trinità».

Soprattutto riscoprendo la liturgia come *opus Trinitatis* è data al cristiano la possibilità di entrare nel mistero di Dio: «Nella liturgia come nella Bibbia, il Dio vivente ci rivela il suo essere (*theologia*) attraverso il suo agire»¹⁴.

Tale affermazione si colloca sulla linea della trinitaria più recente che sviluppa il suo pensiero e la sua riflessione a partire da quanto affermato da Karl Rahner il quale parte dalla considerazione che

la Trinità è un mistero di *salvezza* [...] e perciò si incontra dovunque si parla della nostra salvezza. [...] Il principio, che stabilisce questo collegamento tra i trattati e che presenta la Trinità come *mysterium salutis* per noi (nella sua realtà e non solo come dottrina), potrebbe venir così formulato: la Trinità "economica" è la Trinità "immanente" e viceversa¹⁵.

Da questa affermazione è nata un'ampia riflessione teologica sulla Trinità¹⁶ a partire soprattutto dal mistero pasquale, ma manca, o quasi, una riflessione che parta dall'evento liturgico. Se la celebrazione cristiana viene compresa come *opus Trinitatis* essa rientra a pieno titolo nei fatti della storia della salvezza. La Parola stessa proclamata nella liturgia «diventa un nuovo evento e arricchisce la parola stessa di una nuova efficace interpretazione»¹⁷. Possiamo quindi affermare che la *Trinità economica* si manifesta a noi non solo attraverso la storia della salvezza

Sancti operante virtute vivificas et sanctificas universa, et populum tibi congregare non desinis, ut a solis ortu usque ad occasum oblatio munda offeratur nomini tuo».

¹³ Cf. anche SC 6-7; LG 50; PO 5.

¹⁴ A. HAMMAN, *La Trinità nella liturgia e nella vita cristiana*, in AA.Vv., *Mysterium salutis* (edd. J. FEINER, M. LOHRER), Queriniana, Brescia 1969, vol III, pp. 169-184, qui p. 169.

¹⁵ K. RAHNER, *Il Dio Trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza*, in AA.Vv., *Mysterium salutis. Nuovo Corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza*, (J. FEINER e M. LOHRER edd.), vol. 3: *La storia della salvezza prima di Cristo*, Queriniana, Brescia 1968, p. 414.

¹⁶ Mondin, ad esempio, elenca le qualità che deve avere la teologia trinitaria: biblica, cristologica, ecclesiale, storica, speculativa, dossologica ed infine ecumenica; Cf. B. MONDIN, *La Trinità mistero d'amore. Trattato di teologia trinitaria*, ESD, Bologna 1993, pp. 28-29.

¹⁷ *Ordo Lectionum Missae*, n. 3.

contenuta nelle Sante Scritture, nel mistero di Cristo Verbo incarnato, morto e risorto per noi, ma anche nella liturgia che continua nel nostro tempo, in ogni tempo e in ogni luogo, *l'economia della salvezza*. Possiamo allora affermare che *la Trinità "economica" è la Trinità "immanente" e viceversa* anche in riferimento all'azione rituale della Chiesa nella quale Dio continua ad operare per la salvezza degli uomini di oggi.

La seconda convinzione su cui si basa questa affermazione è che la *lex orandi statuat lex credendi*. Ben presente nel primo millennio della storia della Chiesa l'adagio è stata posto in ombra nel secondo millennio¹⁸. Sappiamo bene come la liturgia sia il distillato prezioso di tanti elementi: innanzitutto la Sacra Scrittura che non solo è presente nelle letture bibliche ma ispira tutta la preghiera e l'azione rituale, la Tradizione di cui la liturgia stessa è espressione altissima, il Magistero e la vita stessa delle comunità cristiane che lungo i secoli l'hanno celebrata. Questo distillato preziosissimo è in intima connessione con la fede della Chiesa. Il verbo che l'assioma utilizza è *statuat: ut legem credendi lex statuat supplicandi*¹⁹. Il verbo *statuere* ha un significato piuttosto forte. Parla di fermare, stabilire fermamente, fissare, conservare, mantenere, indica cioè un rapporto di relazione molto stretto, dove un elemento determina l'altro²⁰.

Il legame tra *lex credendi* e *lex supplicandi* non è stato esente da critiche.

Tre sono le principali obiezioni: la prima riguarda l'origine della fede che viene fatta risalire prevalentemente ai Concili o ai trattati teologici. Quest'obiezione la troviamo soprattutto nel mondo protestante che pone il primato della dottrina sulla liturgia²¹. Va notato come sembri paradossale che questa obiezione provenga dal mondo della Riforma visto che l'adagio dichiara il primato della Sacra Scrittura, di cui la liturgia è espressione altissima e continuazione nel tempo, sulla Tradizione e di questa sul Magistero.

Occorre mettere in evidenza il fatto che la Riforma protestante ha operato sulla liturgia «interventi molto rilevanti perché corrispondessero

¹⁸ Per approfondire questo elemento si veda G. FRAUSINI, *Il metodo mistagogico*, in AA.VV., *Teologia sacramentaria. Una questione di metodo*, a cura di F. Giacchetta, Cittadella, Assisi 2015, pp. 9-117.

¹⁹ DS 246, L'espressione si trova nell'*Indiculus de gratia Dei*, cioè i *Capitula* di Celestino I (10 capitoli scritti tra il 435 ed il 442) sulla questione della grazia indirizzati contro i cosiddetti semi-pelagiani.

²⁰ Si veda in proposito la voce *statuo* in A. BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Brepols, Turnhout 1954, p. 774.

²¹ Cf. G. WAINWRIGHT, *Doxology: The Praise of God in Worship, doctrine and life. A systematic Theology*, Oxford University Press, New York 1980, 251. Si vedano le pagine 251 e 252. Interessante anche A. HARNACK, *L'essenza del cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2003, p. 240.

alla *lex credendi* dei riformatori. Questo fatto, probabilmente mai verificatosi in precedenza in simili dimensioni, ci obbliga a tener conto anche di tale parametro nella valutazione dei dati liturgici di quelle tradizioni»²².

Siamo consapevoli, come afferma Bonaccorso, che «le preoccupazioni di ordine dogmatico che la Chiesa ha avuto lungo la sua storia hanno motivato alcune modifiche sul piano delle celebrazioni rituali»²³. Anche il doversi difendere dalle eresie e il dover accogliere nuovi approfondimenti della fede hanno determinato modifiche liturgiche. È quindi necessario far incontrare la *lex orandi* con la *lex credendi* per poter «ricondurre la fede espressa in parole e pensata in concetti, alla fede sperimentata nella vita liturgica»²⁴. Così, in uno scambio continuo tra *lex orandi* e *lex credendi*, la Chiesa comprenderà ciò che celebra e celebrerà ciò che ha compreso della fede.

Vi è poi chi sminuisce il valore dell'adagio per la sua non facile applicazione, a causa del forte pluralismo liturgico. Questa obiezione trova già in Agostino una risposta adeguata. Nella *Epistola* LIV egli parla della diversità dei costumi liturgici (digiuno, comunione frequente ecc.) ma li distingue con tre diversi criteri di valore: innanzitutto devono essere prese in considerazione le feste che vengono celebrate universalmente e la cui origine è dagli inizi della Chiesa (origine apostolica); poi ci sono le feste stabilite dai Concili, sia universali che locali; infine ci sono le feste proprie di alcune Chiese, purché non siano contrarie alla fede e alla morale. Questa distinzione di Agostino di diversi gradi di autorità nelle prassi liturgiche, risulta di rilievo per il nostro adagio.

Si arriva così a parlare, per superare l'obiezione, di *liturgia comparata*²⁵.

Ci sono, infine, i "modernisti" che all'inizio del '900 insistevano molto sul sentimento religioso come fonte dei dogmi²⁶.

2. Trinità-liturgia

La riflessione teologica del secondo millennio ha preferito esprimersi per concetti chiari e distinti rischiando così di dare poco spazio al

²² P. DE CLERK, *Liturgia viva*, Qiqiaon, 2008, p. 137.

²³ G. BONACCORSO, *Introduzione allo studio della Liturgia*, Padova, 1990, p. 57.

²⁴ *Ibid.*, p. 71.

²⁵ Il primo a introdurre la *liturgia comparata* è stato A. BAUMSTARK, *Liturgie comparée. Principes et méthodes pour l'étude historique des liturgies chrétiennes*. Editions de Chevetogne, Chevetogne 1953. Baumstark ha enunciato delle leggi liturgiche che Robert Taft ha riordinato e ampliato in *Oltre l'Oriente e l'Occidente. Per una tradizione liturgica viva*, Lipa, Roma 1999.

²⁶ Vedi quanto affermato dall'enciclica *Pascendi Dominici Gregis* di Papa Pio X dell'8 settembre 1907 in EE 4, nn. 190-246.

trattato sul mistero della Trinità rispetto agli altri misteri cristiani. Molto cambia con la riscoperta della rivelazione come storia di salvezza e cioè «gestis verbisque intrinsece inter se connexis»²⁷. Per questo sentiero di approfondimento, nuovo per noi ma non certo per la Tradizione della Chiesa, *i fatti e le parole* ci svelano la verità, ci aprono alla conoscenza di Dio. In teologia, la comprensione della verità come evento è stata sempre in parallelo con un approfondimento del mistero trinitario²⁸. La ricerca deve orientarsi a ciò «che è specifico e caratteristico del pensiero cristiano, superando eventualmente l'accezione intellettualistica – solo intellettualistica e quindi ancora profana – di mistero, per arrivare a coglierne la genuina nozione biblica». Si tratta di «tornare ai Padri e alla Scrittura – non al di là dell'insegnamento del magistero [...] ma, nella fedeltà all'insegnamento del magistero, al di là della emergenza di una teologia che, anche se vera, è però meno completa»²⁹. La concezione della verità come evento comporta una considerazione del mistero trinitario come necessario per la riflessione su tutti gli altri misteri del cristianesimo. Basta pensare all'eucaristia: qui è evidente la radice trinitaria. Ma non è così nella percezione delle nostre comunità cristiane:

Il Dio di molti cristiani non è un Dio cristiano. Tant'è vero che, nell'assurda ipotesi che si dovesse sopprimere il dogma della Trinità perché falso, la maggior parte della letteratura religiosa rimarrebbe praticamente inalterata. I cristiani vivono come "decentrati". Pregano e parlano di Dio in un modo che rivela quello che potrebbe essere chiamata "la schizofrenia dei due catechismi". Da una parte, i cristiani recitano un "catechismo ufficiale scritto", nel quale si dice che il mistero di Dio come Padre, Figlio e Spirito Santo è il mistero centrale del cristianesimo; dall'altra, invece, la loro vita concreta, le immagini, i concetti religiosi e la predicazione a cui sono adusi, si ispirano al "catechismo della mente e del cuore", nel quale Dio appare come un essere isolato nella sua grandezza, indifferenziato nella sua trascendenza, astratto nel suo potere assoluto³⁰.

Cosa fare di fronte a questo paradosso? La risposta a questa domanda Rahner la trova nel fatto che l'irrilevanza e l'isolamento del mistero trinitario nell'esistenza cristiana sono in stretta relazione con il modo in cui la teologia imposta il rapporto fra Dio, gli esseri umani e la storia.

²⁷ DV 2.

²⁸ Cf. G. COLOMBO, *Per una storia del trattato teologico di Dio*, in «La Scuola Cattolica» 96 (1968), pp. 203-227.

²⁹ *Ibid.*, p. 226.

³⁰ M. GONZÁLEZ, *Trinità 'economica' e Trinità 'immanente'. Dibattito e prospettive*, in «Nuova Umanità» XVIII (1996) 1, pp. 99-121, qui p. 101-102.

Infatti se Dio si rivelasse al di fuori della storia si ridurrebbe ad un concetto, una verità filosofica (?) in relazione soltanto etica con l'uomo.

Ma torniamo al nostro tema.

3. L'ordinazione episcopale locus della teologia trinitaria “per ritus et preces”

Per offrire alcuni spunti di riflessione *per ritus et preces* di teologia trinitaria mi servirò della *Prex ordinationis* del *Ritus ordinationis episcopali*³¹.

La riforma successiva al Vaticano II aveva toccato in maniera radicale l'ordinazione del Vescovo tanto da sostituire la precedente preghiera con una tratta dalla *Traditio Apostolica*: «nessuna delle formule successive sarà più chiara o più ricca»³². Le ragioni che hanno spinto a scegliere questo testo sono molteplici ma per Botte «fu decisivo» il fatto che la preghiera era da sempre in uso in altre confessioni cristiane orientali come il rito siriano o quello copto ed anche in altre tradizioni³³.

Innanzitutto è bene ricordare che la *Prex ordinationis* si inserisce in un preciso contesto rituale formato dalla imposizione delle mani da parte di tutti vescovi presenti e dell'imposizione del libro del Vangelo, aperto sul capo di chi deve essere ordinato vescovo, mentre tutto il popolo è in preghiera.

3.1. L'imposizione delle mani

Nella storia della liturgia è costante il legame tra imposizione delle mani e preghiera consacratrice, come anche il legame con la comunità cristiana riunita: «assieme alla preghiera, la comunità definisce il quadro nel quale il gesto delle mani che accompagna la trasmissione del dono dello Spirito Santo viene compreso e valorizzato»³⁴. L'imposizione delle mani diventa così l'espressione non verbale della preghiera esplicita del Vescovo e di quella silenziosa della comunità: «Tutti tacciono e preghino in cuor loro per la discesa dello Spirito» afferma la *Traditio apostolica*³⁵.

³¹ Pontificale Romanum, ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II renovatum, auctoritate Pauli PP. VI editum, Ioannis Pauli PP. II cura recognitum, De ordinatione episcopali, presbyterorum et diaconorum, editio typica altera, Typis Poliglottis Vaticanis 1990, (da qui OEPD), n. 47.

³² B. BOTTE, *L'ordine nelle preghiere d'Ordinazione*, in PONTIFICIO ISTITUTO PASTORALE, *Studi sul sacramento dell'ordine*, Edizione Mame, Roma 1956, p. 11. Sull'iter che ha portato alla scelta di questa preghiera si veda l'affascinante racconto di padre Botte: B. BOTTE, *Il Movimento liturgico, Testimonianza e ricordi*, Effatà, Cantalupa 2009, pp. 192-194.

³³ Cf. *ibid.*, p. 193.

³⁴ G. CAVALLI, *L'imposizione delle mani nella tradizione della Chiesa latina. Un rito che qualifica il sacramento*, Antonianum, Roma 1999, p. 212.

³⁵ *Traditio Apostolica* n. 2.

La storia dei *riti di ordinazione* conferma che all'indebolimento del legame tra ministero sacro e comunità cristiana corrisponde una perdita di significato della preghiera consacratrice e del gesto epicletico con il conseguente prevalere di riti cosiddetti *esplicativi*³⁶; infatti la centralità dell'imposizione delle mani e della preghiera di ordinazione era stata sostituita dalla consegna *instrumentorum*³⁷. Sottovalutare l'importanza dell'imposizione delle mani e della preghiera rende meno evidente anche il legame con la storia della salvezza e quindi con la Trinità. Il vescovo (ma anche il presbitero) riceve semplicemente un *potere (potestas)* e non diventa ministro, e cioè servo, della storia della salvezza, del *Mistero*. La grazia così concepita diventa a-storica e non genera vita nuova, Chiesa, ma cerca di garantire semplicemente un lasciapassare per il paradiso.

L'imposizione, compiuta nel silenzio, «segna il recupero della tradizione più antica e, soprattutto, propone e mette in risalto la centralità dello Spirito Santo in tutta l'ordinazione»³⁸. Si può affermare che «non esiste epoca che non abbia colto nell'imposizione il gesto della trasmissione dello Spirito Santo»³⁹.

Ma il valore di questo gesto non è solo epicletico⁴⁰. Esso, inscindibilmente unito alla preghiera che segue, manifesta il primato del Padre

³⁶ Così si esprime l'edizione italiana ma non l'*editio typica*. Il termine è assai equivoco perché sembra dare un valore prevalentemente didascalico ai gesti *non essenziali* inducendo a pensare che la liturgia sia fatta dal solo agire di Dio: «l'efficacia posta in atto nel momento della celebrazione passa attraverso una pluralità di elementi (parole, azioni, gesti...) che concorrono a rendere possibile la cooperazione con la grazia nel partecipare al sacramento» (L. GIRARDI, *Lermeneutica dei libri liturgici e la comprensione del sacramento*, in S. UBBIALI, «La forma rituale del sacramento». Scienza liturgica e teologia sacramentaria in dialogo, Centro Liturgico Vincenziano, Roma 2011, pp. 207-230, qui p. 214). L'autore così sintetizza il suo pensiero: «nella forma rituale non tutto ha la stessa funzione, ma ad ogni elemento deve essere riconosciuta la propria funzione, la cui importanza non è trascurabile» (*ibid.*, p. 224).

³⁷ Era stato il Concilio di Firenze (COD 549), facendo proprie le posizioni espresse da San Tommaso. Cf. CAVALLI, *L'imposizione delle mani*, cit., pp. 133-134, ed anche E. CASTELLUCCI, *Il Ministero ordinato*, Queriniana, Brescia 2002, p. 157. Per San Tommaso si veda *Opera Omnia. Iussu Leonis XIII P.M. Edita*, vol. XLII, Roma 1979, 256, nn. 345-355. Sarà poi Paolo VI nella Costituzione *Pontificalis romani*, confermando quanto già stabilito da Pio XII nella Costituzione Apostolica *Sacramentum Ordinis* a presentare la riforma del *Rito delle ordinazioni* come finalizzata a porre in più viva luce la parte centrale dell'ordinazione, cioè l'imposizione delle mani e la preghiera di consacrazione inscindibilmente unite. Cf. AAS 40 (1947), 5-7. Il Concilio di Trento, pur non avendo assunto una posizione netta, in almeno due luoghi sembra riproporre l'imposizione delle mani al centro dei riti di ordinazione: «legando la sacra ordinazione all'imposizione delle mani, con la citazione di 2Tm 1,6-7, nell'affermare che l'ordine è uno dei sette sacramenti e nel dichiarare che i ministri propri della estrema unzione sono i vescovi o i presbiteri da loro ordinati per l'imposizione delle mani», (CAVALLI, *L'imposizione delle mani*, cit., p. 194).

³⁸ *Ibid.*, p. 183.

³⁹ *Ibid.*, p. 208.

⁴⁰ CAVALLI parla di «insufficienza di questa indicazione» alla luce del fatto che l'imposizione delle mani non è stata sempre presente nella celebrazione dei sacramenti come invece lo è dopo il Vaticano II. Cf. *ivi*.

nell'azione che i ministri, i Vescovi, compiono: quanto viene trasmesso viene da Lui e appartiene solo a Lui. Il testo nel momento centrale della preghiera di ordinazione nell'*Editio typica* dice: «*Da, quaesumus, omnipotens Pater ...*»⁴¹.

L'imposizione delle mani e la preghiera sono in relazione con la comunità anche perché in essa «non è solo il ministro a invocare lo Spirito Santo, ma è tutta la comunità che partecipa e concorre nell'invocazione epicletica»⁴². Riprendendo la *Traditio Apostolica*⁴³ il rituale prevede che i fedeli «si uniscono in silenziosa supplica all'imposizione delle mani; partecipano con l'ascolto alla preghiera di ordinazione che confermano e concludono con l'acclamazione finale»⁴⁴.

Tutta la storia del rito cristiano «senza soluzione di continuità, riconosce nell'imposizione delle mani un gesto epicletico»⁴⁵; l'attenzione accordata a questo gesto nei primi secoli della storia della Chiesa ed il recupero fatto dopo il Vaticano II

risultano essere, innanzitutto, una scelta teologica. [...] Non si tratta di inserire un gesto funzionale al completamento dell'architettura rubricale, quanto piuttosto di accogliere un elemento che, diventando parte della struttura della celebrazione sacramentale, contribuisce a orientarla e qualificarla⁴⁶.

L'imposizione delle mani presente sia nell'antico⁴⁷ che nel nuovo testamento accompagna Gesù stesso nel guarire i malati (Mc 1,41) e per benedire (Mt 19,13-15 e paralleli). Anche i discepoli, sulla parola di Gesù, continueranno ad utilizzare questo gesto (At 6,6; 13,3). Così anche nella prima e seconda lettera a Timoteo⁴⁸.

⁴¹ Cf. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Pontificale Romano. Riformato a norma dei decreti del concilio ecumenico vaticano II e promulgato da Papa Paolo VI riveduto da Giovanni Paolo II, Rito dell'Ordinazione del Vescovo, dei Presbiteri e dei Diaconi*, LEV, Città del Vaticano 1992, (da qui OVPD), nn.139, 142, 146. Purtroppo l'espressione viene tradotta dalla CEI, omettendo il termine "*quaesumus*", "dona Padre onnipotente".

⁴² CAVALLI, *L'imposizione delle mani*, cit., p. 222.

⁴³ *Traditio Apostolica* n. 2.

⁴⁴ OVPD, n. 7.

⁴⁵ CAVALLI, *L'imposizione delle mani*, cit., p. 204.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 205.

⁴⁷ Il gesto «secondo molti studiosi riprende la *s^mmika* con la quale nel giudaismo, sulla base di Dt 34,9 e Nm 27,15.23, venivano istituiti i rabbini giudaici», P. SORCI, *Sacerdozio battesimale e sacerdozio ministeriale alla luce della Messa crismale*, in «Rivista liturgica» 1 (2010), pp. 19-36, qui p. 30. L'autore fa riferimento a E. LOHSE, *Die Ordination im Spätjudentum und im Neuen Testament*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1951, p. 64.

⁴⁸ 1Tm 4,14; 5,22; 2Tm 1,6.

Il gesto delle mani nella comunità cristiana, dopo la Pentecoste, non indica, come poteva essere per Gesù, «la trasmissione di qualcosa dipendente dalle capacità personali di chi impone le mani, bensì la trasmissione del Dono chiesto a Dio ed espresso nella preghiera che di solito accompagna l'imposizione»⁴⁹. Preghiera consacratrice e imposizione delle mani sono, quindi, un tutt'uno inseparabile.

Il ministero ordinato non crea la comunità ecclesiale. Esso non è nemmeno creato dalla comunità per i suoi bisogni organizzativi secondo una logica utilitaria. Il ministro è, invece, creato *con essa* nell'unica provenienza da Cristo, di cui significa e realizza concretamente la relazione con il Corpo ecclesiale. Il ministro ordinato instaura così una dissimmetria strutturante in seno al popolo *di Dio* che rinvia a una differenza originaria: la Chiesa non è il Cristo. Questi rimane sempre *l'Altro* rispetto alla sua Chiesa che non può sussistere *senza di lui*⁵⁰.

L'imposizione «colloca l'evento salvifico della celebrazione sacramentale oltre le possibilità dell'uomo, nella preghiera: dalla memoria (anamnesi) delle *mirabilia Dei* nella storia della salvezza, all'invocazione (epiclesi) affinché nell'oggi della Chiesa si rinnovino le *mirabilia Dei*»⁵¹.

Questo gesto mette in risalto la centralità ed il ruolo dello Spirito Santo in tutta l'ordinazione

3.2. *Imposizione dell'Evangelario sul capo*

Si tratta di un gesto molto antico⁵² tanto che lo troviamo già in una omelia attribuita al Crisostomo⁵³. Un testo, attribuito a Severiano di Ga-

⁴⁹ CAVALLI, *L'imposizione delle mani*, cit., p. 206.

⁵⁰ A. BORRAS - B. POTTIER, *La grazia del diaconato. Questioni attuali a proposito del diaconato latino*, Cittadella, Assisi 2005, p. 40.

⁵¹ CAVALLI, *L'imposizione delle mani*, cit., p. 212.

⁵² «L'uso è attestato per la fine del sec. IV In Siria (*Constitutiones Apostolicae*), per la fine del s. V nella Gallia meridionale (*Statuta Ecclesiae Antiqua*), e, intorno alla stessa epoca, esso veniva praticato anche a Roma, sebbene soltanto per l'ordinazione del papa (*Liber Diurnus*)» (A. SANTANTONI, *L'ordinazione episcopale. Storia e teologia dei riti dell'ordinazione nelle antiche liturgie dell'Occidente*, Editrice Anselmiana, Roma 1976, p. 87). Recentemente lo stesso autore aggiunge: «fu così almeno fino al sec. X, quando anche a Roma si cominciò a imporre il Vangelo su ogni ordinando vescovo, ma non senza una differenza che rimarcasse la differenza di rango e di poteri fra i due consacrandi: il libro dei Vangeli veniva imposto aperto sul Papa, chiuso su tutti gli altri vescovi, senza dubbio a significare una specialissima assistenza dello Spirito Santo sul vescovo di Roma», (SANTANTONI, *L'ordine sacro oltre*, cit., pp. 47-48).

⁵³ «Durante l'ordinazione dei sacerdoti si ponga il libro del vangelo sulla testa affinché impari, lui che viene ordinato, che anche se è capo di tutti, non di meno è sottoposto a questa legge; comanda a tutti ma è egli stesso sottoposto a questa legge [...]. Perciò l'imposizione del

bala, spiega questo gesto in riferimento alla discesa dello Spirito Santo nella Pentecoste⁵⁴.

Siccome la discesa dello Spirito è invisibile, si pone il libro del Vangelo sulla testa di colui che deve essere ordinato gran sacerdote; e in questo libro così posto, non bisogna vedere nient'altro che una lingua di fuoco: una lingua a causa della predicazione (del Vangelo); e una lingua di fuoco a causa della parola di Cristo: io sono venuto a portare un fuoco sulla terra⁵⁵.

3.3. *Prex ordinationis*

Quella attuale è stata introdotta con la riforma post conciliare ed è tratta, come abbiamo visto, dalla *Traditio Apostolica*. Il riferimento trinitario è esplicito in due modi. Il primo è quello della struttura.

La preghiera è a struttura trinitaria come tutte le preghiere di ordinazione. È rivolta a «Deus et Pater Domini nostri Iesu Christi» al quale rivolge questa richiesta: «Et nunc effunde super hunc electum eam virtutem, quae a te est, Spiritum principalem, quem dedisti dilecto Filio tuo Iesu Christo, quem ipse donavit sanctis Apostolis».

Il Padre viene invocato nella sua duplice relazione con il Verbo incarnato: in quanto essere umano, Cristo è di fronte al Dio di Israele, in quanto Figlio di Dio è di fronte a suo e nostro Padre.

Il prologo della preghiera vuole innanzitutto porre «una duplice serie di relazioni tra Dio Padre e Gesù Cristo, tra Gesù Cristo e noi»⁵⁶.

L'editio typica si rivolge a colui che è *Dio e Padre* del Signore nostro Gesù Cristo (il testo italiano suona: «O Dio, Padre del Signore nostro Gesù Cristo» modificando non poco il senso di questa invocazione). Si vuole qui evidenziare la natura di Cristo come pontefice perché l'invocazione a colui che è Dio e Padre di Gesù faccia essere certi che quanto si sta per chiedere ha la garanzia del Mediatore sommo il quale sarà sempre esaudito.

Lo Spirito Santo «che regge e guida» viene invocato, poi, in quanto dono dall'alto nell'epiclesi ed in relazione esplicita con le altre persone

vangelo sul pontefice significa che egli è sottomesso a una autorità», G. CRISOSTOMO, *Homilia de legislatore*, PG 56, 404 (nostra traduzione)

⁵⁴ Nella tradizione siro-giacobita l'evangelario viene imposto tenendolo aperto nel punto in cui Cristo attribuisce a sé le parole del profeta Isaia «Lo Spirito del Signore è sopra di me; per questo mi ha consacrato con l'unzione e mi ha mandato a portare ai poveri il lieto annuncio». Cf. SANTANTONI, *L'ordinazione episcopale*, cit., p. 145.

⁵⁵ SEVERIANO DI GABALA, *Frammento sugli Atti degli Apostoli*, nella catena di TEOFILATTO PG 125, 533 ab, (nostra traduzione).

⁵⁶ G. FERRARO, *Ministri di salvezza*, Centro Studi Cammarata, Caltanissetta, 2003, p. 33.

divine nella conclusione della preghiera: «per Filium tuum Iesum Christum, per quem tibi gloria et potentia et honor, cum Spiritu Sancto in sancta Ecclesia et nunc et in saecula saeculorum».

La preghiera di ordinazione del Vescovo «manifesta molte analogie con la preghiera riferita nel capitolo 17 del Vangelo di Giovanni: siamo di fronte a due vertici, due capolavori dell'eucologia, per cui la preghiera di ordinazione episcopale appare come l'eco, nel tempo della Chiesa, di quella sacerdotale del Figlio»⁵⁷. La preghiera di Gesù per la Chiesa, dentro gli avvenimenti della Pasqua che sono centrali per la rivelazione della *Trinità economica*, continua nella preghiera di ordinazione del Vescovo. Siamo dentro le relazioni trinitarie.

Il ministero ordinato ha come scopo l'edificazione della Chiesa che «è, in Cristo, in qualche modo il sacramento, ossia il segno e lo strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano»⁵⁸.

Tutti tre gli Autori della nostra salvezza, il Padre, il Figlio, lo Spirito Santo, stanno così all'origine nell'atto di nascita di ogni ministero ordinato. L'identità dei ministri ordinati è trinitaria, come trinitaria è l'identità battesimale, l'identità cresimale, l'identità penitenziale del cristiano che culmina nella struttura trinitaria della preghiera eucaristica⁵⁹.

La Trinità è poi, e soprattutto, la trama sulla quale si tesse il cuore della preghiera stessa: «Et nunc effunde super hunc electum eam virtutem, quae a te est, Spiritum principalem, quem dedisti dilecto Filio tuo Iesu Christo, quem ipse donavit sanctis Apostolis».

Siamo all'interno dell'epiclesi che invocando lo Spirito, mette in relazione immediata Dio Padre, l'eletto all'episcopato e lo Spirito Santo e mette anche in relazione il Padre con lo Spirito, «potenza che viene da te, o Padre».

Il Padre, *ora*, effonde lo Spirito sul nuovo Vescovo, quello Spirito che egli stesso ha donato a suo Figlio Gesù e questi lo ha trasmesso agli Apostoli.

Ciò che il Padre ha operato duemila anni fa, per mezzo di Cristo, sugli Apostoli, ora lo compie sul nuovo Vescovo. L'evento Gesù viene *ri-presentato, reso nuovamente presente, posticipato (post-accipere), ricevuto qui ed ora* ancora una volta dal Padre per la salvezza della Chiesa di oggi. Rendendoci contemporanei al mistero pasquale (tutto è iniziato nell'effusione pasquale dello Spirito), senza ripetizione, anche il nuovo vescovo riceve lo stesso Spirito che gli Apostoli hanno ricevuto da Gesù

⁵⁷ *Ibid.*, p.50.

⁵⁸ LG 1.

⁵⁹ FERRARO, *Ministri di salvezza*, cit., p. 27.

e Gesù dal Padre. Non sono i vescovi che trasmettono il *loro* spirito ma essi, autorevolmente in nome del *Christus totus capo-corpo*, lo invocano dal Padre, certi di essere esauditi. Chi prega poi è l'unico mediatore Gesù Cristo che unito alla sua Chiesa (*Christus totus*) per mezzo dei suoi ministri si rivolge al Padre.

Siamo in piena successione apostolica e nella rivelazione delle dinamiche trinitarie *ad intra* ed *ad extra*.

Come nella creazione Dio ha impresso la propria immagine in ogni uomo in modo assolutamente originale, così il Padre *crea* sempre nuovi successori degli Apostoli. Infatti «per istituzione divina i vescovi sono succeduti agli Apostoli quali pastori della Chiesa» (LG 20). È l'opera creatrice di Dio che agisce nella liturgia di ordinazione, *ri-creando* un nuovo ministro che è nello stesso tempo sempre come gli altri e sempre nuovo.

Ciò che rende possibile la permanenza dinamica nell'essenziale, sfidando il correre dei secoli, è il peculiare intreccio fra le missioni di Cristo e dello Spirito Santo, e l'invio degli Apostoli; intreccio che si rende presente ed operante nella sacramentale successione apostolica perpetuata dai vescovi⁶⁰.

La mediazione unica e irripetibile di Cristo, sommo ed eterno sacerdote, continua nel dono dello Spirito Santo nel giorno di Pentecoste. Da qui parte la missione della Chiesa, quella missione che gli Apostoli avevano già ricevuto da Gesù: «Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato. Ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo»⁶¹.

La missione degli Apostoli si fonda su quella di Cristo e dello Spirito. Gli Apostoli, Cristo e lo Spirito non sono semplicemente fasi successive di uno sviluppo progressivo. Se guardiamo le cose nella loro visibilità è indubbio che il Verbo di Dio è stato inviato visibilmente nel giorno dell'annunciazione per unirsi alla natura umana di Gesù e lo Spirito è stato inviato visibilmente nel giorno della Pentecoste sugli Apostoli.

Ma cessata la loro visibilità, queste due missioni si congiungono nel loro agire invisibile operando attraverso il ministero apostolico dei dodici e dei loro successori. È proprio questo triplice intreccio della missione di Cristo, dello Spirito e degli Apostoli, che la successione

⁶⁰ P. GOYRET, *Dalla Pasqua alla Parusia. La successione apostolica nel «tempus Ecclesiae»*, EDUSC, Roma 2007, p. 302.

⁶¹ Mt 28,19-20.

apostolica rende presente fra gli uomini e fa sì che la Chiesa rimanga attraverso i secoli la Chiesa della Pentecoste⁶².

La preghiera ci fa entrare nell'intimo della Trinità mostrandoci la continuità dinamica dell'ordinazione del Vescovo con la vita trinitaria.

4. Conclusione

Non possiamo negare che esiste la tentazione di dire che «il linguaggio liturgico per il suo carattere contemplativo e poetico è più flessibile, ma anche più vago e più ambiguo del linguaggio teologico, più chiaro, più preciso e più rigoroso. Sembra dunque difficile giungere, a partire dai soli testi eucologici, a una elaborazione dottrinale della fede»⁶³.

Tuttavia mi pare che dall'analisi della *Præ ordinationis* del *Ritus ordinationis episcopali* emerga una conoscenza calda del mistero trinitario.

Troviamo innanzitutto l'unità e la distinzione delle tre Persone divine. È una unità ed una distinzione dinamica che si evidenzia nella storia della salvezza di cui l'ordinazione episcopale, come tutta la liturgia della Chiesa, è parte integrante. Il ruolo delle tre Persone risulta distinto: è il Figlio, soltanto il Figlio, che si è fatto uomo ed ha radunato intorno a sé la Chiesa, è dal Padre che viene lo Spirito donato da Gesù agli Apostoli, è dal Padre che per mezzo di Cristo, unico sommo Pontefice, che viene effuso lo *Spirito che regge e guida* sul nuovo vescovo. È possibile così «riconnettere teologicamente la missione di Gesù con la proprietà intratrinitaria del Figlio, in modo che i misteri della vita di Gesù e la sua presenza nella pietà o nella vita cristiana possano aprire la porta alla comunione con la Trinità»⁶⁴. L'esperienza umana di Gesù con i suoi Apostoli è così messa in relazione intima con la vita intratrinitaria del Figlio. Anche l'*unione ipostatica* esprime allora il dinamismo, perché questo è la storia, della presenza di Dio nelle vicende umane della Chiesa e del mondo per mezzo del Verbo incarnato. La natura umana di Gesù è in una relazione profonda con la vita stessa di Dio e quindi entrare in relazione con Gesù vuol dire entrare in relazione con la seconda Persona della santissima Trinità.

⁶² GOYRET, *Dalla Pasqua alla Parusia*, cit., p. 303.

⁶³ Cf. J. C. LARCHET, in *Revue d'histoire ecclésiastique* 106 (2011) 1, p. 365, (citato da E. LODI, *Fede creduta perché celebrata? – Convergenza e divergenza delle due leggi nella liturgia: lex credenti e lex orandi nel Credo Ecumenico*, EDB, Bologna 2012, p. 105).

⁶⁴ GONZÁLEZ, *Trinità 'economica' e Trinità 'immanente'*, cit., p. 106.

La Trinità, poi, rivelando se stessa salva l'uomo perché la *Trinità economica* è storia che rivela il *Se stesso di Dio* (DV2) donandogli la salvezza per mezzo della fede. Dio comunica se stesso e l'uomo è salvato.

Ma soprattutto risplende nella *Prex ordinationis* la Carità divina. Così la Chiesa prega:

*Deus et Pater Domini nostri Iesu Christi, Pater misericordiarum et Deus totius consolationis, qui in excelsis habitas et humilia respicis, qui cognoscis omnia antequam nascantur, tu qui dedisti in Ecclesia tua normas per verbum gratiae tuae, qui praedestinasti ex principio genus iustorum ab Abraham, qui constituisti principes et sacerdotes, et sanctuarium tuum sine ministerio non dereliquisti, cui ab initio mundi placuit in his quos eligisti glorificari*⁶⁵.

Il Padre guarda tutto ciò che è umile, con la Parola di salvezza ha dato norme di vita nella sua Chiesa, dal principio ha eletto Abramo come padre dei giusti, ha costituito capi e sacerdoti per non lasciare mai senza ministero il suo santuario e fin dall'origine del mondo ha voluto esser glorificato in coloro che ha scelto ed ora dà alla Chiesa un nuovo vescovo per rendere possibile quella stessa esperienza di grazia pasquale di Gesù con gli Apostoli. La Carità divina si traduce nella *Successione Apostolica*. Vorrei concludere con un'affermazione di Manlio Sodi:

Si tratta di accostarsi alla liturgia non tanto come ad un rito, quanto soprattutto ad un'esperienza *teologica* unica: una esperienza che racchiude in sé teoria e prassi, sempre a partire dalla celebrazione. In una situazione di complessità qual è quella in cui si dibatte anche la scienza teologica, rimettere il culto al centro è offrire la possibilità di una sintesi integrale in cui *lex credendi*, *lex orandi* e *lex vivendi* ritrovano il loro più radicale punto di incontro costituito dall'esperienza reale, pur *in mysterio*, della Ss.ma Trinità⁶⁶.

GIOVANNI FRAUSINI
Via Dini, 1
61032 – Fano (PU).
giovanni.frausini@alice.it

⁶⁵ OEPD n. 47.

⁶⁶ M. SODI, *Metodo teologico e lex orandi*, in *Il metodo teologico* (M. Sodi ed.), LEV 2008, pp. 201-227, qui p. 227.

Abstract

Riscoprendo la liturgia come *opus Trinitatis* è possibile entrare nel mistero di Dio attraverso la liturgia come attraverso la Bibbia perché Dio ci rivela il suo essere attraverso il suo agire. Lo studio parte dalla convinzione che la *Trinità "economica"* è la *Trinità "immanente"* e viceversa anche in riferimento all'azione rituale della Chiesa nella quale Dio continua ad operare per la salvezza degli uomini. Inoltre si fonda sulla convinzione che la *lex orandi statuat lex credendi*. Analizzando brevemente il rito e la preghiera di ordinazione del vescovo ne evidenzia i contenuti della vita trinitaria *ad intra* e *ad extra*.

* * *

We can enter the mystery of God both through liturgy and the Bible if we rediscover the former as *opus Trinitatis*, as God reveals himself through his actions. This study starts from the belief that the "economic" Trinity is the "immanent" Trinity and vice versa, mentioning the Church ritual action in which God continuously acts for the sake of human salvation. This paper is based on the belief that *lex orandi statuat lex credendi* and highlights the contents of the *ad intra* and *ad extra* Trinitarian life of the bishop figure by briefly analysing the rite and prayer regarding his ordination.

Parole chiave

Trinità economica, liturgia, lex orandi, vescovo, teologia trinitaria

Keywords

Economic Trinity, liturgy, lex orandi, bishop, Trinitarian theology

PER UNA VISIONE EUCARISTICA DELL'ESSERE.
IL CONTRIBUTO DELL'ONTOLOGIA TRINITARIA
DI K. HEMMERLE NELLA PROSPETTIVA
DI UN PENSIERO EUCARISTICO

Viviana De Marco*

Questo articolo intende accogliere lo stimolo che proviene dall'espressione "ontologia trinitaria" proponendo una riflessione che in qualche modo contribuisca a chiarificarne i possibili significati, anche in rapporto alla sacramentaria. Cercheremo di vedere quale potrebbe essere la sua definizione, quale sia il suo metodo, quali le peculiarità, quali i tratti essenziali e imprescindibili.

L'ontologia trinitaria non è una ontologia qualsiasi che a posteriori possa essere definita trinitaria, poiché l'aggettivo "trinitaria" non è specificazione di una prospettiva ontologica preconstituita, ma è realtà fondante. Non è una ontologia *caritatis*, non è una prospettiva filosofica in cui compaiono dei riferimenti generici a Cristo o al Dio trinitario, ma è una ontologia in cui il mistero trinitario di Dio è l'evento originario, il fondamento ontologico e speculativo, la prospettiva da cui porsi per interpretare il reale.

In secondo luogo deve trattarsi di una effettiva *ontologia*, cioè di una nuova comprensione dell'essere e di tutto ciò che esiste. Dunque una visione antropologica, cosmologica o esistenziale che non faccia riferimento ai fondamenti ontologici, non potrebbe essere qualificata come ontologia trinitaria appunto perché non si tratterebbe di ontologia. Il punto imprescindibile perché si possa parlare di ontologia trinitaria è che la dinamica delle relazioni trinitarie sia elemento caratterizzante e fondante. Non basta far riferimento alle Tre Persone divine in modo generico, ma si tratta di esprimere a livello ontologico

* Istituto teologico Marchigiano.

la dinamica delle relazioni di amore reciproco all'interno della quale le Tre Persone sussistono, dinamica che permea di sé tutta la realtà imprimendo in tutto ciò che esiste un'impronta trinitaria. Se in una prospettiva filosofica la dinamica trinitaria non si riflettesse nell'interpretazione della dinamica del reale, non sarebbe legittimo utilizzare l'espressione ontologia trinitaria per definirla. In questa prospettiva non vi è dubbio che i concetti di *kenosi* e *pericorese* che la riflessione teologica ha messo in luce, possono chiarire questa dinamica relazionale: la kenosi, cioè lo svuotarsi di sé per donare e per accogliere l'altro, rappresenta lo specifico della relazionalità cristiana ed è ciò che permette una pericorese, cioè un'autentica esperienza di reciprocità. La dimensione della kenosi dona uno spessore verticale al piano della relazione orizzontale del rapporto io-tu, e conferisce all'ontologia trinitaria una peculiarità che la contraddistingue da qualsiasi forma di *ontologia caritatis* o di filosofia dialogica.

È importante far chiarezza su queste caratteristiche essenziali, prima di parlare di ontologia trinitaria in riferimento a qualche autore. Infatti "ontologia trinitaria" è un'espressione senza dubbio affascinante che alcuni studiosi tentano di applicare talvolta ad autori che in realtà non ne hanno avuto la minima consapevolezza, né l'hanno tematizzata, né hanno considerato il Dio trinitario come fulcro. Crediamo che possano esserci autori che in qualche modo hanno fatto riferimento a qualche singolo aspetto, ma riteniamo che se si vuole conoscere l'ontologia trinitaria bisogna rispettarne il senso primigenio e le caratteristiche fondamentali. E in questo senso bisogna andare alle fonti, cioè ai testi di chi l'ha tematizzata per la prima volta nella storia della filosofia, per cui crediamo che non si possa prescindere dal pensiero e dall'opera di Klaus Hemmerle¹. L'ontologia trinitaria è infatti il centro speculativo, metodologico e tematico del suo pensiero il quale non si sviluppa propriamente come un trattato, né come un'esposizione coesa e sistematica, ma piuttosto come una prospettiva di pensiero, profilata

¹ K. HEMMERLE (1929-1994), filosofo, teologo, artista, vescovo di Aquisgrana, ha effettuato più di mille pubblicazioni solo in parte raccolte negli *Ausgewählte Schriften*, Herder 1996 (d'ora in poi, AS). Tra le opere: *Besinnung auf das Heilige*, Freiburg 1966; *Vorspiel zur Theologie*, Freiburg 1976; tr. it. *Preludio alla teologia*, a cura di V. De Marco, Città Nuova, Roma 2003; *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Freiburg 1976; tr. it. *Tesi di ontologia trinitaria*, a cura di T. Franzosi, Città Nuova, Roma 1996; *Leben aus der Einheit*, Freiburg 1995; tr. it. *Partire dall'unità*, a cura di V. De Marco, Città Nuova Roma 1998. Tutte le citazioni contenute nel presente articolo si riferiscono al testo originale tedesco. Per una biografia dettagliata: W. HAGEMANN, *Klaus Hemmerle. Innamorato della Parola di Dio*, Città Nuova, Roma 2012. Per una panoramica sistematica del pensiero filosofico, teologico ed estetico di Hemmerle, rimando al mio *L'esperienza di Dio nell'unità. Il pensiero filosofico, teologico ed estetico di K. Hemmerle*, Città Nuova, Roma 2012.

nei tratti essenziali nelle *Thesen* e in altre opere², attraverso una serie di preziose intuizioni. Nel delineare l'ontologia trinitaria attraverso i testi hemmerliani di cui proponiamo una nostra traduzione dal tedesco, cercheremo di vedere se sia possibile sviluppare una ulteriore riflessione sul rapporto tra ontologia trinitaria ed Eucarestia e sulla possibilità di un pensiero eucaristico.

1. L'ontologia trinitaria: metodo, linguaggio, caratteristiche, peculiarità

Nella filosofia contemporanea la riflessione ontologica sembra non trovare posto nell'ambito del pensiero debole. A riguardo Heidegger ha evidenziato che la filosofia ha smarrito il senso dell'essere³. In questo senso l'ontologia trinitaria si colloca come una delle possibili risposte all'esigenza di un recupero del senso dell'essere e all'esigenza di una *philosophia christiana* nei suoi fondamenti. Secondo Hemmerle «nella relazione di interscambio tra filosofia e teologia è insita oggi una chance per guadagnare in modo nuovo l'ontologia: questo sarebbe di estrema importanza per la teologia e la filosofia»⁴. L'orizzonte ermeneutico e metodologico dell'ontologia trinitaria si colloca nell'interfaccia tra filosofia e teologia come innovativa proposta che nasce dall'applicare il metodo fenomenologico⁵ alla Rivelazione cristiana per rilevarne la valenza ontologica e speculativa. «Andare alle cose stesse» non significa fermarsi agli enti finiti ma diventa l'invito a cogliere nel Dio trinitario il senso profondo dell'essere e del pensare. Non una ontologia di tipo deduttivo-sistematico, non una teologia che si rapporta con l'ontologia sulla linea

² Cf. K. HEMMERLE, *Thesen zu einer Trinitarischen Ontologie*, in AS II, 124-161; *Das unterscheidend Eine*, in AS II, 333-353; *Leben aus der Einheit*, Herder, Freiburg 1995; *Das Neue ist älter. Hans Urs von Balthasar und die Orientierung der Theologie*, in AS II, 201-223.

³ Questa tesi di Heidegger, come è ben noto a tutti, caratterizza la seconda fase del suo pensiero successiva ad *Essere e tempo* (1927) e trova voce in forme diverse in una serie di opere, come *La dottrina platonica della verità* (1942), *Sull'essenza della verità* (1943), *Lettera sull'umanesimo* (1947), *Sentieri interrotti* (1950), *Introduzione alla metafisica* (1953), *La questione della tecnica* (1953) *Identità e differenza* (1957), solo per citarne alcune.

⁴ HEMMERLE, *Thesen*, cit., p. 127.

⁵ La fenomenologia, che Hemmerle conosce di "prima mano" alla scuola di Heidegger e Welte, lascia un'impronta decisiva nel suo pensiero filosofico, teologico ed estetico. Le sue opere riflettono l'adesione alla fenomenologia in diverse fasi: in una prima fase il percorso va dalla fenomenologia del sacro in *Besinnung auf das Heilige* (1966) all'analisi fenomenologica del gioco come preludio alla teologia e alla reciprocità, come in *Vorspiel zur Theologie* (1976). Nella seconda fase, nelle *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie* (1976), il Dio trinitario è fondamento del pensiero e dell'essere. L'ultima fase in cui la fenomenologia viene applicata alla teologia culmina nell'opera *Leben aus der Einheit* (1995).

di quanto è avvenuto con la metafisica classica, ma una ontologia fenomenologica che tenta di decifrare l'essere alla luce del Dio trinitario che si manifesta in Cristo.

Novità metodologica è l'Ansatz von der Mitte: non un approccio dal basso o dall'alto, ma dal Dio trinitario come centro. Nel tentare di pensare il novum si apre il problema del linguaggio⁶, poiché si tratta di ridefinire comprensione dell'essere, termini, concetti, in modo creativo, nella consapevolezza che il rivelarsi di Dio si consegna all'orizzonte di comprensione umano abilitando le parole e il pensiero ad accedere in qualche modo al suo mistero. Ma solo il pensiero libero da pregiudizi e aperto a ciò che si manifesta «diviene talmente vasto da avere spazio anche per ciò che trascende il pensiero e che scende nel pensiero»⁷.

2. Il fulcro ontologico: il “darsi” e la relazione reciproca

«Non basta introdurre accenti nuovi, nuove combinazioni e legami in una comprensione ordinaria dell'essere ma è la stessa comprensione dell'essere che diventa nuova, se l'essere diventa nuovo»⁸.

Se il mistero trinitario precede l'essere, non si può partire da una comprensione precostituita dell'essere per comprendere la realtà trinitaria e tirarne le conseguenze sul piano ontologico, ma il compito del pensiero è pensare l'essere *ex novo* nel suo manifestarsi a partire da questo mistero.

Il mistero più profondo di tale mistero si chiama amore, si chiama darsi. A partire da questo fulcro si dischiude tutto l'Essere, tutto il pensiero, tutto l'accadere nella loro struttura. Ne risulta una *relecture* di ciò che per la fede si rivela nei fenomeni in uno sguardo immediato⁹.

Si delinea una fenomenologia che mette in luce il manifestarsi dell'amore come realtà sostanziale dell'essere e degli enti, ed un orizzonte in cui i fenomeni si danno sia in senso ontologico (ci sono, *es gibt*)¹⁰ sia nel

⁶ Come noto, anche Heidegger in *Hölderlin e l'essenza della poesia* (1937) e in *Lettera sull'umanesimo* (1947) ha evidenziato l'inadeguatezza del linguaggio della metafisica per esprimere il manifestarsi dell'essere, pur nella consapevolezza che tale linguaggio è l'unico di cui si dispone a livello filosofico, mentre il linguaggio della poesia risulta più adeguato allo svelamento dell'Essere.

⁷ HEMMERLE, *Thesen*, cit., p. 128.

⁸ HEMMERLE, *Leben aus der Einheit*, cit., p. 53.

⁹ Id., *Thesen*, cit., p. 150.

¹⁰ Il senso ontologico del darsi è chiaro nell'espressione tedesca *es gibt*, che significa «c'è, ci sono», ma letteralmente sarebbe «esso dà», o meglio, «si dà».

senso del donarsi. È qui il contributo dell'ontologia trinitaria alla fenomenologia: il dono si svela come cifra che contiene l'originario manifestarsi dell'essere e dell'ente. Il darsi non è un'azione che si riflette su di sé come in un verbo mediale o riflessivo, ma ha come oggetto il dono di sé che si protende verso l'altro. Rilevare ciò che viene letto nell'amore e nell'ottica del dono significa disporsi ad accogliere il manifestarsi dell'essere in una nuova fenomenalità che irrompe a livello ontico e ontologico, perché «l'amore, il reciproco essere uno, risplende come il più intimo segreto del Dio trinitario e con ciò vengono trasformati il nostro essere e l'essere in generale»¹¹.

L'amore non è un sentimento soggettivo che viene proiettato in ciò che esiste, ma è il fondamento dell'essere di Dio e degli enti, ed una prospettiva per leggere il manifestarsi dei fenomeni. «Non si tratta di inserire il fenomeno dell'amore all'interno della fenomenalità che abbraccia tutto ciò che esiste, ma si tratta di leggere in modo nuovo a partire dall'amore e dal darsi la fenomenalità di tutto ciò che esiste»¹².

Il "darsi" non è «*un'aggiunta esteriore ai fenomeni*», ma *una realtà che produce l'attuazione ontologica e «rimette in gioco la sostanza, il sostantivo, in un senso del tutto nuovo»*¹³. Alla luce del "darsi" nasce una nuova comprensione della sostanza dove la permanenza dell'essere non si attua nell'autoconservazione, ma nella libertà del dono. Una ontologia legata ai concetti di sostanza *in se subsistens* e di identità come autoconservazione, non esprimerebbe tutta la novità cristiana.

Una comprensione dell'essere per la quale la realtà ultima siano la sostanza, lo stare in sé, l'opporre resistenza, la sussistenza in sé o un modello fondato sulla *reditio* in sé, sul circolo chiuso dell'alienazione da sé e del ritorno in sé, cioè l'autocoscienza, hanno una dimensione troppo esigua per poter pienamente esplicitare il dono trinitario della comprensione cristiana dell'essere¹⁴.

L'essere di ogni cosa si definisce come «darsi», è fatto per donarsi e accogliere l'altro. L'amore è evento inesauribile del dono in cui si manifesta l'interrelazione del tutto in cui ogni ente è iscritto.

¹¹ HEMMERLE, *Leben aus der Einheit*, cit., p. 53.

¹² Id., *Thesen*, cit., p. 141.

¹³ *Ibid.*, p. 146.

¹⁴ *Ibid.*, p. 140.

3. La relazione reciproca come fondamento ontologico

«L'essere è amore, è relazione. Il donarsi è dunque essere, ed è essere il perdersi in ogni altro per rinascere, per essere. La dinamica interiore dell'amore è la stabilità e la permanenza dell'essere»¹⁵.

Mentre nella metafisica aristotelica la relazione è il più debole accidente dell'essere, la Tradizione cristiana ha evidenziato la sussistenza relazionale delle Persone nella Trinità parlando di *relatio subsistens*¹⁶. Nell'ontologia trinitaria la relazione reciproca è essenziale e costitutiva: superando il concetto di soggetto *in se subsistens* che entra in relazione in modo accidentale, l'ontologia trinitaria mette in rilievo che nulla sussiste al di fuori dell'atto divino che dona l'essere e che contiene in sé la relazionalità come elemento costitutivo perché l'atto divino fa esistere ogni ente inserendolo nella correlazione che tutto abbraccia.

L'analogia del pensare e del parlare attua e rivela l'analogia dell'essere che, in quanto attuazione, è superamento, comunione, darsi. *Analogia entis* significa che l'essere è essere l'uno nell'altro e l'uno a partire dall'altro (*das Ineinander und Auseinander des Seins*), il cui significato profondo si rivela come essere l'uno per l'altro (*das Füreinander*)¹⁷.

I termini *Ineinander*, *Auseinander*, *Füreinander* di difficile resa in italiano, fanno riferimento alla reciprocità come realtà in cui avviene il sussistere l'uno nell'altro *Ineinander*; sussistere a partire dall'altro *Auseinander*; sussistere uno per l'altro *Füreinander*. Gli enti non sussistono prima in sé per poi porsi in relazione, ma sussistono all'interno dell'evento di dono che li fa essere: «L'Essere supera se stesso donando agli enti la possibilità di partecipare a lui: l'Essere in se stesso è evento di partecipazione. L'Essere è *communio* che non dissolve i poli ma li costituisce»¹⁸. Si tratta di una partecipazione ontologica che va pensata come libera comunione.

I poli non hanno uno *status* isolato al di fuori dell'evento, poiché sono all'interno dell'evento e sono evento essi stessi. Essi sono il comunicarsi, il relazionarsi, il darsi all'interno del processo e il ricevere in cambio, il farlo essere e l'essere fatti essere. In ogni polo è l'intero processo, l'intero processo è l'essere di ogni singolo polo [...]. L'unico evento ha la sua unità, il suo unico corso e la sua unica direzione a partire dai

¹⁵ HEMMERLE, *Leben aus der Einheit*, cit., p. 53.

¹⁶ Come noto, nel linguaggio della teologia trinitaria si parla di *relatio subsistens* nel senso di sussistenza kenotica e pericoretica delle Persone divine.

¹⁷ HEMMERLE, *Thesen*, cit., p. 148.

¹⁸ Id., *Das Neue ist älter*, cit., p. 210.

molti poli che dalla loro direzione di volta in volta diversa, lasciano scaturire se stessi e l'intero processo nella loro relazione reciproca¹⁹.

I poli non si fluidificano nel processo perché l'identità dei diversi soggetti permane nella libertà del dono: se fossero dissolti, non potrebbe esserci relazione, perché essa richiede il libero rapporto reciproco dei soggetti tra i quali intercorre. La relazione delinea una diversa tipologia di soggetto: al posto del soggetto monadico subentra una reciprocità in cui ogni soggetto ha una sussistenza relazionale, sussiste nella relazione con l'altro, sussiste per l'altro e a partire dall'altro. L'identità del soggetto è data dalle molteplici origini che confluiscono in unità, la struttura dell'essere non è autocentrata, ma si manifesta come reciprocità. Il fondamento della *analogia entis* è nella *analogia Trinitatis* che imprime in tutto ciò che esiste una *analogia relationis*, dove analogia indica non un rapporto proporzionale ma relazionale, dove ogni cosa si attua nell'essere-per-l'altro, essere-nell'altro, essere-a-partire-dall'altro. La sostanza «si costituisce nell'identità con sé e nel rapporto con ciò che è altro»²⁰: essa è consistenza ontologica che si delinea in senso relazionale senza dissolversi nel fluire della relazione. «Da tutto ciò la "forma solida", il profilo, i limiti, la consistenza ricevono un nuovo significato. Essi sono realtà donate in cui l'origine, che è il dare, trova se stessa in maniera tale da entrare in relazione oltre sé, in una relazione che la dona oltre sé»²¹.

La sostanza si profila come evento dalle molte origini, realtà in cui le relazioni si intersecano in modo costitutivo. Hemmerle ricorre alla analogia geometrica per esprimere la struttura multirelazionale dell'ontologia trinitaria parlando di linea in cui il molteplice si addensa e si distingue, mostrando il legame che unisce fra loro le cose:

è evidenza di una linea sulla quale il molteplice urta e si divide, entrando gli enti l'uno in tangenza con l'altro, l'uno in legame con l'altro. All'evidenza univoca della forma in sé corrisponde il molteplice rinvio oltre sé. La struttura è sempre la stessa: un evento che procede da molte origini e sussiste insieme ad altri eventi, un evento identico e sempre nuovo, un procedere come ritornare a sé e andare oltre sé²².

Nella consapevolezza che «la nuova ontologia non priva il pensiero della possibilità di diventare sempre nuovo davanti ad ogni evento e ad

¹⁹ Id., *Thesen*, cit., p. 143.

²⁰ *Ibid.*, p. 146.

²¹ *Ibid.*, p. 147.

²² *Ibid.*, p. 148.

ogni fenomeno»²³ sul piano logico consegue che «l'approccio a partire dall'amore, dal darsi, è un approccio a partire dall'evento, dall'attuarci [...]. La parola-cardine di tale pensiero non è più il sostantivo ma il verbo»²⁴. Se la metafisica aristotelica proietta sul piano logico la centralità della sostanza con la preminenza del sostantivo rispetto al verbo, l'ontologia trinitaria proietta sul piano logico la novità evidenziando la preminenza del verbo, dato che il centro non è il soggetto ma l'interrelazione che lo origina.

4. La dimensione kenotica dell'essere

L'ontologia trinitaria si profila come ontologia kenotica, dove il senso profondo dell'essere si rivela come libera possibilità di svuotarsi di sé per donarsi. Guardando al mistero trinitario, la dimensione della *kenosi* e pericorese, il non essere sé per essere l'altro, costituisce la realtà di Dio che diviene *nomos* e *telos* degli enti, legge, attuazione, dimensione strutturale di ciò che esiste. La dimensione kenotica dell'essere sta nella forza dinamica dell'amore che si svuota e si dona, e che negli enti partecipa dell'*agape* trinitaria:

Se ciò che rimane è l'amore, il baricentro si sposta dal sé verso l'altro e vengono posti al centro il movimento non più inteso in senso aristotelico, e la *relatio*, anch'essa non più intesa come categoria, il più debole accidente dell'essere.[...]Una sola cosa rimane: la compartecipazione a quel movimento che è l'*agape* stessa. Questo movimento è il ritmo dell'essere, è ritmo del donare che dona se stesso²⁵.

Solo l'amore è in senso assoluto e costituisce il fondamento dell'essere. Se dare significa contenere ciò che si dona, nella prospettiva di una ontologia kenotica il perdere se stessi non è perdita ma attuazione. Essere e amore coincidono: l'essere amore è non essere se stessi per essere in modo più autentico. Dal punto di vista ontologico la *kenosi* radica l'essere nell'abbassamento, nel non essere per essere amore, che dal punto di vista teologico si realizza nel mistero pasquale. Il primo dato che emerge è che sul piano dell'Essere di Dio c'è la coincidenza tra essere ed essere amore: «la vera tendenza al massimo è la tendenza al minimo, a quel divino annientamento di sé in cui diventa visibile cosa

²³ *Ivi.*

²⁴ *Ibid.*, pp. 141-142.

²⁵ *Ivi.*

Dio è realmente: amore [...]. Dio che trascende se stesso e si dona a noi con un amore di cui non si può pensare nulla di più grande»²⁶.

Il secondo dato è che nel mistero pasquale in Cristo l'essere si attua nel donarsi fino ad assumere la finitudine ed integrarla in una nuova prospettiva: nulla dell'essere o dell'esperire ne resta fuori, poiché l'essere di Dio arriva nel punto più basso della realtà creaturale.

Il punto più profondo di un'ontologia trinitaria è che nella kenosi del Figlio ogni finitudine e contraddizione siano assunte nell'evento di Dio che dona se stesso. Nel "perché" gridato sulla croce e nel silenzio dello *sheol* in cui il Figlio discende, tutto è integrato e niente è fagocitato²⁷.

Nel donarsi di Cristo che tutto assume e redime, l'amore riempie il nulla e il finito rendendoli pienezza di essere, ed operando l'integrazione²⁸ ontologica di ogni cosa: «In questo dono la vita e il mondo, il senso dell'essere e tutte le cose davvero si trasformano, perché tutto viene donato dalla sua origine e assunto nel ritmo del suo darsi. È questa l'intima legittimazione e la necessità di un'ontologia nuova, dell'ontologia trinitaria»²⁹.

Nel mistero pasquale l'ontologia trinitaria si attua anche a livello ontico, perché «tutto è assunto da Dio, sostenuto, patito, fatto entrare in Dio e in tal modo trova in lui il suo luogo, la sua unità, la sua integrazione»³⁰. L'essere e le cose sussistono all'interno del donarsi di Cristo che iscrive in ogni realtà creata la legge dell'essere come darsi e come relazione reciproca. «Ogni cosa si compie ed attua la sua realtà specifica entrando nella relazionalità, nel trascendersi e andare oltre sé, nel possedersi attraverso il donarsi, nell'essere verso l'altro e per l'altro»³¹.

Incentrata sul fondamento cristologico-trinitario, l'ontologia trinitaria risulta plausibile ed esplicativa riguardo ai dati dell'esperienza, poiché tutto viene a trovarsi all'interno di «un amore che non si limita a

²⁶ K. HEMMERLE, *Wegmarken der Einheit*, in *Wie Glauben im Leben geht*, Neue Stadt, München 1995, p. 224.

²⁷ *Id.*, *Thesen*, cit., p. 153.

²⁸ Con il termine *Integration* Hemmerle esprime l'essere inseriti in una totalità e la perfetta attuazione della totalità: in senso teologico fa riferimento alla redenzione e unificazione del tutto secondo 1Cor15,28, nell'ordine della grazia che scandisce il progressivo accedere della realtà finita alla realtà di Dio.

²⁹ HEMMERLE, *Thesen*, op. cit., p. 151.

³⁰ K. HEMMERLE, *Der Himmel ist zwischen uns*, in *Wie Glauben im Leben geht*, Neue Stadt, München 1995, pp. 145-146.

³¹ *Id.*, *Thesen*, cit., p. 151.

riparare a posteriori ciò che esiste, ma è amore che sta al principio, al centro e alla fine, amore come senso dell'essere»³².

A partire da qui «il postulato di un'ontologia trinitaria è dunque coerente»³³. Ma un'obiezione che si può avanzare nei confronti di un'ontologia trinitaria riguarda il livello ontico caratterizzato dalla finitudine: tutto ciò che nell'esistenza non è amore, cioè l'assurdo, l'impotenza, il limite, la colpa, il non senso, la solitudine, sembrerebbe non ricondursi ad essa. E se l'essere è dato dalla partecipazione all'agape trinitaria, il livello di attuazione non può dipendere da quanto il singolo ente partecipi, altrimenti ci sarebbe il venire meno dell'essere per ogni venire meno dell'amore in base alla libera scelta dell'uomo. E l'ambito del rifiuto libero e cosciente di Dio dovrebbe comportare una mancata attuazione: il peccato (*amartia*) implicherebbe “mancare il bersaglio” dal punto di vista ontologico. Finitudine, assurdo, limite, peccato, sarebbero esclusi se l'ontologia trinitaria avesse come fondamento la capacità umana di donarsi piuttosto che il dono gratuito di Dio. Nell'ontologia trinitaria il negativo non è privazione di essere, né il momento di un processo dialettico di ritorno a sé, né solo una caratteristica della finitudine, ma qualcosa che si inserisce nella prospettiva dell'Essere di Dio che si dona nel mistero pasquale come «*amore che sta all'inizio, al centro e alla fine*»³⁴. Si tratta di esplicitarne le conseguenze ontologiche per cogliere nella finitudine il rapporto tra creazione e compimento. Ed è intuizione singolare l'affermare che il carattere kenotico sia fondato nell'essere stesso piuttosto che nella finitudine degli enti.

Esiste un modo erroneo, ma esiste anche un modo autentico e chiarificante di introdurre nel pensiero dell'unità la negazione e l'incremento. Questo significa vedere radicato il carattere kenotico all'interno dell'essere più profondamente, piuttosto che circoscriverlo alla finitudine del finito. Entrambe le prospettive, quella dell'impossibilità di perdere l'identità e quella del perdersi come identità, possono essere messe in relazione reciproca ed essere considerate nel loro diritto relativo e relazionale: ma si può riuscire in questo soltanto quando, in senso stretto, riesce un'ontologia dell'amore. C'è qui un impulso biblico che il pensiero teologico e il pensiero filosofico alla luce della Rivelazione non hanno ancora afferrato fino alle conseguenze e nei suoi principi³⁵.

³² *Ibid.*, p. 152.

³³ *Ivi.*

³⁴ *Ivi.*

³⁵ HEMMERLE, *Das unterscheidend Eine*, cit., p. 349.

Questa è la novità dell'ontologia trinitaria: il tentativo di esplicitare le conseguenze filosofiche di un impulso biblico.

5. Per una visione eucaristica dell'essere. Ontologia trinitaria ed Eucaristia

Nell'interfaccia tra filosofia e teologia, è significativo il riferimento che Hemmerle fa all'Eucaristia nel tentativo di leggere l'essere in prospettiva eucaristica e nell'orizzonte kenotico relazionale. In questo paragrafo tentiamo di mettere in luce alcuni tratti caratterizzanti il rapporto tra ontologia trinitaria ed Eucaristia alla luce di quanto espresso nelle *Thesen* e in *Leben aus der Einheit*. Secondo Hemmerle l'Eucaristia rende visibile «la novità di un'ontologia, di una comprensione dell'essere che scaturisca dalla visione trinitaria dell'essere»³⁶ e permette di ridefinire termini e concetti ontologici: con uno sguardo fenomenologico viene in rilievo che «la sostanza esiste (ist da) per la transustanziazione, per la comunione»³⁷, la forma è in-sé in quanto è per-l'altro, la corporeità racchiude l'interiorità permettendo l'incontro con l'altro, il limite delimita l'identità delineando il lato comune con l'esterno e rendendo possibile il dono: «Si tratta di un libero dono di ciò che è personale e insostituibile: è il limite a partire dal quale una realtà si allontana da se stessa in ciò che è proprio e distintivo comunicando col diverso da sé, con l'altro»³⁸. La relazione reciproca si solidifica nella forma e nella *res*, l'individualità è mistero intangibile che si definisce nel dono. «Se l'amore è ciò che rimane, se perdere se stessi è il giungere a sé, se la kenosi è il sorgere dell'essere, allora i diversi poli, ciascuno dei quali è inderivabile e sembrerebbe escludere l'altro, si appartengono l'un l'altro senza annullarsi»³⁹.

Il *principium individuationis* è la *communio* attraverso cui si delinea la forma solida dell'ontologia, per cui ogni cosa si attua nella relazionalità reciproca, nell'essere per l'altro, nell'altro e a partire dall'altro. Se la sostanza si delinea come concrezione ontologica del darsi, e cioè è sostanza per la comunione e la transustanziazione, dal punto di vista antropologico emerge l'identità come dialogo, dove il fulcro dell'identità personale si sviluppa nel donarsi all'altro. Nell'Eucaristia Cristo si fa *res* assumendo la realtà della creazione e della materialità e inscrivendo

³⁶ Id., *Leben aus der Einheit*, cit., p. 102.

³⁷ Id., *Thesen*, cit., p. 147.

³⁸ *Ibid.*, p. 148.

³⁹ *Ibid.*, p. 154.

nella realtà sacramentale il sigillo dell'unità trinitaria che caratterizza l'essere di Dio e degli enti.

Quell'intimo dono intradivino dello Spirito che fonda e genera l'unità non trova in nessun altro luogo espressione più alta e totale, un'azione più ricca e conglobante che nell'Eucaristia. Ciò che avviene tra Padre e Figlio, tra Figlio e Padre nello Spirito e in quanto Spirito diventa comunicabile a noi, si esprime, vive, diventa davvero *res*, perfetta attuazione dell'essere-dono di tutto il creato nell'Eucaristia. Nello Spirito Santo il Figlio ha fatto suo tutto quanto è umano, potremmo dire tutto quanto c'è di creaturale per donarci in questa realtà se stesso e tutto il divino. Egli si è fatto uno in maniera così totale con quanto è nostro, si è talmente fatto noi nella sua natura umana unica e singolare da donare al Padre simultaneamente tutta l'umanità, la creazione, la vita e la morte di ognuno di noi. L'assunzione dell'umano mediante Dio e del divino mediante l'uomo, un dono che verso l'esterno elargisce e verso l'interno glorifica e si immola, questo evento unico e singolare di Incarnazione, morte e resurrezione che avvolge la creazione e la storia, è presente nella singolarità del suo carattere di evento e nella forma che rimane e mai si consuma: nell'Eucaristia, come Eucaristia⁴⁰.

Nell'Eucarestia il Dio trinitario si lascia esperire in modo tangibile, per cui entrando a contatto con il mistero eucaristico, entriamo a contatto con la dimensione trinitaria dell'essere.

Gesù è totalmente presente nell'Eucaristia come Dio e come uomo, con la carne e il sangue, come unità del corpo fatto da molte membra che siamo noi, come totalità di umanità e cosmo che è stata assunta. Egli è tutto questo, egli è qui. E in questo essere ed esserci sono presenti Padre e Figlio in forza del reciproco circondarsi delle divine Persone in forza della pericorese [...]. L'essere nella sua consistenza difficilmente si lascia esperire in altro luogo con altrettanta densità e spessore come nell'Eucaristia⁴¹.

Nell'Eucaristia convergono tutte le linee degli enti e si manifestano come amore che lega le cose.

Tutte le linee dell'essere della creatura e della creazione si congiungono nell'Eucaristia. Solo partendo da essa si può leggere dove tendono tutte le cose, cosa sono tutte le cose [...]. A ben comprendere, la più

⁴⁰ HEMMERLE, *Leben aus der Einheit*, cit., p. 101.

⁴¹ *Ibid.*, p.103.

alta dignità della creazione, la più alta vocazione di tutte le cose, è diventare materia e sostanza per l'Eucaristia⁴².

L'Eucaristia esprime l'attuazione e la perfezione ontologica di ogni ente nel senso della sussistenza in Cristo, poiché Cristo ricapitola in sé tutte le cose e le consegna al Padre. In questo senso «l'essere nella sua consistenza difficilmente si lascia esperire in altro luogo con altrettanta densità e spessore come nell'Eucaristia»⁴³. Una visione eucaristica dell'essere si fonda sul mistero trinitario, che ne svela il senso profondo e le dinamiche costitutive.

Allo Spirito è “riuscito” nell'Eucaristia di scrivere e creare la sintesi che esprime la globalità del rapportarci con Dio, con la creazione e l'umanità. Tutte le linee dell'essere della creatura e della creazione si congiungono nell'Eucaristia. Solo partendo da essa si può leggere dove tendono tutte le cose, che cosa sono tutte le cose, secondo la loro disposizione già ora, secondo la loro perfezione poi, quando il Figlio porrà se stesso e ogni cosa nelle mani del Padre e Dio sarà tutto in tutti. A ben comprendere, la più alta dignità della creazione, la più alta vocazione di tutte le cose, è diventare materia e sostanza per l'Eucaristia; il senso di ciò che avviene nella storia con le cose e con la creazione è l'offertorio da cui derivano e si sviluppano la consacrazione e la comunione che si attuano escatologicamente⁴⁴.

Un'importante affermazione sull'Eucaristia getta luce sulla sussistenza relazionale degli enti: «L'Eucaristia è il legame di fondo e l'interconnessione di tutto ciò che esiste in quell'unico amore in cui il Signore nel suo donarsi in croce si è dato a tutto e ha assunto tutto in sé come proprio»⁴⁵.

Hemmerle evidenzia che nell'Eucaristia trovano soluzione tre relazioni fondamentali dal punto di vista ontologico: il rapporto tra essere e funzione, tra scomparire e rimanere, tra consumare e adorare. Nell'ontologia classica c'è la netta distinzione tra essere e funzione: una cosa è l'essere della sostanza, altra cosa è la funzione accidentale. Nell'Eucaristia c'è l'integrazione tra essere e funzione perché l'essere si esprime nel dono, cioè nella funzione, e la funzione ha valenza ontologica poiché in essa l'essere si comunica e si rende esperibile.

⁴² *Ibid.*, p.102.

⁴³ *Ibid.*, p.103.

⁴⁴ *Ibid.*, p.102.

⁴⁵ *Ibid.*, p.104.

L'essere è donarsi. Tutto in Gesù, tutto del suo essere e dell'essere presente nell'Eucaristia è un gesto di dono verso di noi. Dobbiamo poter vivere di lui. Egli non ha sprecato se stesso entrando nella funzione con tutto il suo essere. La contrapposizione tra pensiero ontologico e pensiero funzionale viene superata: tutto è funzione e tutto è essere. Sì, l'essere e la funzione sono uno nell'amore, sono una cosa sola in quanto amore. L'amore è servizio e non si degrada nel farsi servo. Al contrario: l'autodegradazione costituisce la sua dignità e identità. La sostanzialità dell'essere inteso come amore è dono. In questo senso è valida l'affermazione: l'essere e la funzione sono un'unica cosa⁴⁶.

L'Eucaristia è sigillo sacramentale dell'ontologia del darsi. E anche l'episodio della lavanda dei piedi riportato dal quarto vangelo esprime una visione eucaristica dell'essere, rivelando «l'essere più intimo e più profondo di Dio. L'essere di Dio che si dona fino al punto estremo è amore, e questo amore ha la forma del servire che si spoglia di sé, cioè della funzione»⁴⁷. In una visione eucaristica l'essere si attua nel saper perdere e il rimanere nello scomparire. Nell'Eucaristia

c'è l'evento che tutto unisce, il mistero pasquale che compie e mette in luce l'Incarnazione; qui è presente il Signore vivente come centro personale e completamento dell'intera creazione. L'esserci e il permanere della persona del Signore della Pasqua sono fondati nel dono della morte e dunque nello scomparire di Gesù. Il suo dono è amore e solo l'amore "è". E poiché l'amore è, il mistero pasquale guida attraverso la morte alla vita che rimane. La presenza permanente del sacrificio di Gesù nell'Eucaristia, il suo darsi in essa a noi, la sua presenza personale nel sacramento si palesano solo a partire da quell'ontologia in cui scomparire significa rimanere, rimanere significa scomparire ed entrambi non significano nient'altro che l'essere è amore e l'amore è essere⁴⁸.

Il disorientamento davanti alla finitudine può aprirsi alla speranza considerando che nella finitudine entra in gioco ciò che rimane. In questo senso «la creazione rimane solo in quanto è impresso in lei in maniera sempre nuova il segno della caducità»⁴⁹. Ma è importante precisare che «non esiste un'ontologia dell'amore già compiuta: essa può attuarsi solo in quanto noi la facciamo attuare, testimoniando in maniera sempre

⁴⁶ *Ivi.*

⁴⁷ *Ivi.*

⁴⁸ *Ibid.*, p. 105.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 105-106.

nuova la sua plausibilità nel coraggio di scomparire per amore»⁵⁰. C'è dunque una partecipazione esistenziale libera all'ontologia dell'amore. E alla luce dell'amore Hemmerle reinterpreta le immagini eucaristiche del sacrificio e del banchetto:

Nel sacrificio viene dato via quello che è mio, viene annullato perché rinasca in te e a partire da te, perché il sacrificio è per te. Quello che ho e che è mio deve essere tuo, deve essere ciò in cui tu rinasci [...]. Banchetto significa cibarsi della stessa realtà perché in noi possa vivere e rinascere quella stessa realtà come gioia e forza della nostra vita, come realtà preziosa in noi e nella nostra comunione reciproca⁵¹.

Nell'Eucaristia dove il consumarsi si fonde con l'adorare e il sacrificio con il banchetto, si manifesta la realtà della reciprocità e del dono di sé come legge della creazione. Possiamo concludere che l'Eucaristia è l'ontologia trinitaria resa visibile e attuata sacramentalmente. Viceversa, l'ontologia trinitaria è ontologia eucaristica dove il senso profondo dell'essere è *communio*. Riguardo all'Essere di Dio Hemmerle intuisce che la definizione proposta nel *Proslogion* da Anselmo, *id quo maius cogitari nequit*, deve essere trasposta dal piano dell'essere al piano dell'amore: Dio è amore di cui non si può pensare nulla di più grande. L'espressione tradizionale "Essere perfettissimo" viene reinterpretata nel senso che nel Dio trinitario la perfezione dell'essere coincide con la perfezione dell'amore nella radicalità della kenosi. Nel mistero pasquale si delinea

la nuova ontologia trinitaria in cui scopro una logica davvero meravigliosa, un circolo mirabile che può essere descritto così: Dio è amore; amare è donare se stessi; donare se stessi significa perdere e diventare nulla; ma l'essere nulla è espressione dell'amore, che è Dio. In tal modo, nel nulla e nel perdere Dio c'è la pienezza e questa pienezza è di nuovo un donarsi⁵².

Questa logica dell'Essere che per amore si fa non essere ed in questo modo "è" in senso pieno, viene definito come il circolo di «*una Pasqua permanente*»⁵³.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 107.

⁵¹ *Ibid.*, p. 108.

⁵² *Ibid.*, p.153.

⁵³ *Ivi.*

6. Una possibilità per tutti

Potremmo chiederci se l'ontologia trinitaria possa essere recepita da tutti o se è riservata a chi ha incontrato Cristo e condivide la fede. In Hemmerle troviamo dei rapidi cenni, forse non c'è stato il tempo di effettuare una argomentazione più approfondita. Egli non limita l'accesso a chi fa una scelta di fede, ma sembra vincolarlo a chi vive un'esperienza di dono: il vedere l'essere come amore può essere sperimentato da chiunque voglia innestarsi nella logica del darsi.

Essa si rivela solo a chi dona se stesso al donarsi di Dio, a chi offre nel movimento di risposta del darsi non solo il proprio pensiero, ma tutta la sua esistenza [...] Chi sceglie di credere all'amore trae la conseguenza del dono di sé per amore, scopre nelle cose, nelle relazioni, in tutti gli ambiti e attuazioni di questo mondo ciò che essi dicono e manifestano nella loro realtà più profonda. Questi irrompe in un nuovo centro della fenomenalità che si testimonia anche a chi ne sta al di fuori, in modo non automatico né costrittivo ma invitando a prendere una decisione⁵⁴.

Questo orizzonte in cui ogni cosa è se stessa in quanto si dona, è una possibilità aperta a chi non crede, poiché un'autentica esperienza umana di dono di sé può vedere questo manifestarsi. È uno svelarsi che non si impone ma che interpella ognuno invitando alla libera accoglienza, anche a prescindere da una posizione di fede. Questo sarebbe un accesso di tipo fenomenologico a partire dal manifestarsi dell'essere come darsi e dalla scelta personale di collocarsi in tale prospettiva. Ma dal punto di vista teoretico resta da chiedersi: è legittimo formulare una visione ontologica partendo dal Dio trinitario? E il Dio trinitario andrebbe considerato come un fondamento ontologico o come un postulato? In un approccio "dall'alto" l'ontologia trinitaria è coerente, perché il Dio trinitario è il fondamento ontologico di ciò che esiste; ma anche l'approccio "dal basso" è plausibile, perché se ci si apre alla logica del dono è possibile vedere l'essere come darsi. E se anche il Dio trinitario fosse un postulato, non mancherebbe scientificità alla prospettiva. Infatti il caso delle geometrie non euclidee mostra che sono possibili diverse interpretazioni del reale: ogni geometria in base al postulato assunto è in sé coerente e con-possibile. E in filosofia Wittgenstein⁵⁵ evidenzia che ogni prospettiva

⁵⁴ HEMMERLE, *Thesen*, cit., p. 151.

⁵⁵ Come noto, tale prospettiva viene delineata da L. Wittgenstein nelle *Ricerche filosofiche* (1945-1949), opera in cui rivede completamente alcune affermazioni effettuate venticinque anni prima, in sintonia con il neopositivismo, nel *Tractatus logicus-philosophicus* (1921).

di pensiero è un gioco che ha coerenza e significanza al suo interno, e non si può tacciare di insignificanza ciò che emerge da un altro gioco solo perché non lo si conosce o non lo si condivide. L'ontologia trinitaria è una possibilità per tutti, è la chance di una libera risposta. Ma si tratta di vedere in quale direzione si orienta l'esistenza, poiché in un orizzonte pragmatico e utilitaristico non si riesce a cogliere il manifestarsi di un'ontologia dell'amore. Resta un dato di fatto:

colui che non dovesse interrogarsi al di là di queste nozioni, non terrebbe adeguatamente conto di ciò che si manifesta nella storia, di ciò che si palesa nella tensione verso il senso e la pienezza che caratterizza l'essere dell'uomo e della creazione, ciò che interagisce nell'interconnessione indissolubile tra essere e pensiero, io e tu, uomo e mondo. Deve far riflettere il fatto che per quanto riguarda i dati dell'esperienza l'ontologia trinitaria è sicuramente molto più integrale rispetto ad altre ontologie⁵⁶.

L'ontologia dell'amore si manifesta a chi si apre al linguaggio del dono, in cui all'irrompere di Dio fa eco il rivelarsi del fenomenico: è dunque possibile andare alle cose stesse nella realtà del darsi.

7. La recente riflessione magisteriale sull'essere come dono trinitario

Nella riflessione magisteriale degli anni Duemila vengono in rilievo dei cenni significativi che in qualche modo sembrano confermare la possibilità di una visione ontologica fondata sul Dio trinitario. L'ontologia trinitaria delineata da Hemmerle nel 1976 non è citata, ma emergono evidenti consonanze. Certamente esula da un documento magisteriale l'intento di offrire una interpretazione filosofica, per cui ci si limita a fornire alcuni tratti che mettono in luce la fondamentale relazionalità dell'essere a impronta del Dio trinitario. Benedetto XVI non ne parla in un documento, ma in un messaggio per la festa della SS. Trinità; ad ogni modo il carattere di occasionalità non sminuisce l'efficacia della sua limpida intuizione, che riflette alcuni tratti della mistica e offre fecondi spunti filosofici.

In tutto ciò che esiste è in un certo senso impresso il nome della Santissima Trinità, perché tutto l'essere, fino alle ultime particelle, è essere in relazione, e così traspare il Dio-relazione, traspare ultimamente l'A-

⁵⁶ HEMMERLE, *Thesen*, cit., p. 152.

more creatore. Tutto proviene dall'amore, tende all'amore, e si muove spinto dall'amore, naturalmente con gradi diversi di consapevolezza e di libertà⁵⁷.

Francesco nella *Laudato si'* riprende alcune significative intuizioni di Bonaventura e intensifica la riflessione sul rapporto fra la Trinità e le creature: ogni Persona divina si rende presente nella creazione in un modo che le è proprio e che si differenzia e si armonizza con le altre Persone.

Il Padre è la fonte ultima di tutto, fondamento amoroso e comunicativo di quanto esiste. Il Figlio, che lo riflette, e per mezzo del quale tutto è stato creato, si unì a questa terra quando prese forma nel seno di Maria. Lo Spirito, vincolo infinito d'amore, è intimamente presente nel cuore dell'universo animando e suscitando nuovi cammini. Il mondo è stato creato dalle tre Persone come unico principio divino, ma ognuna di loro realizza questa opera comune secondo la propria identità personale. Per questo "quando contempliamo con ammirazione l'universo nella sua grandezza e bellezza, dobbiamo lodare tutta la Trinità". Per i cristiani, credere in un Dio unico che è comunione trinitaria porta a pensare che tutta la realtà contiene in sé un'impronta propriamente trinitaria. San Bonaventura arrivò ad affermare che l'essere umano, prima del peccato, poteva scoprire come ogni creatura "testimonia che Dio è trino". Il riflesso della Trinità si poteva riconoscere nella natura "quando né quel libro era oscuro per l'uomo, né l'occhio dell'uomo si era intorbidato". Il santo francescano ci insegna che ogni creatura porta in sé una struttura propriamente trinitaria, così reale che potrebbe essere spontaneamente contemplata se lo sguardo dell'essere umano non fosse limitato, oscuro e fragile. In questo modo ci indica la sfida di provare a leggere la realtà in chiave trinitaria. Le Persone divine sono relazioni sussistenti, e il mondo, creato secondo il modello divino, è una trama di relazioni. Le creature tendono verso Dio, e a sua volta è proprio di ogni essere vivente tendere verso un'altra cosa, in modo tale che in seno all'universo possiamo incontrare innumerevoli relazioni costanti che si intrecciano segretamente. Questo non solo ci invita ad ammirare i molteplici legami che esistono tra le creature, ma ci porta anche a scoprire una chiave della nostra propria realizzazione. Infatti la persona umana tanto più cresce, matura e si santifica quanto più entra in relazione, quando esce da sé stessa per vivere in comunione con Dio, con gli altri e con tutte le creature. Così assume nella propria esistenza quel dinamismo trinitario che Dio ha impresso in lei fin dalla sua creazione. Tutto è

⁵⁷ BENEDETTO XVI, *Angelus nella Solennità della SS. Trinità*, in «L'Osservatore Romano» dell'8 giugno 2009, p. 1.

collegato, e questo ci invita a maturare una spiritualità della solidarietà globale che sgorga dal mistero della Trinità⁵⁸.

Francesco invita dunque a leggere la realtà secondo una chiave di lettura trinitaria, in base alla quale la relazione reciproca è costitutiva della trama dell'essere. Il discorso non viene approfondito in senso ontologico, ma in senso antropologico ed esperienziale.

Questo non solo ci invita ad ammirare i molteplici legami che esistono tra le creature, ma ci porta anche a scoprire una chiave della nostra propria realizzazione. Infatti la persona umana tanto più cresce, matura e si santifica quanto più entra in relazione, quando esce da sé stessa per vivere in comunione con Dio, con gli altri e con tutte le creature. Così assume nella propria esistenza quel dinamismo trinitario che Dio ha impresso in lei fin dalla sua creazione. Tutto è collegato e questo ci invita a maturare una spiritualità della solidarietà globale che sgorga dal mistero della Trinità⁵⁹.

Nel testo emerge che una visione trinitaria dell'essere è una conseguenza diretta della fede nel Dio trinitario, e che questa prospettiva si disvela a chi mantiene lo sguardo puro per accoglierla. Anche questa ci sembra una significativa consonanza con la prospettiva hemmerliana.

8. Per un pensiero eucaristico

«Dal momento che Dio è trinitario e la sua storia avviene nella nostra storia, la nostra situazione di uomini, il pensare, il nostro essere, tutto l'essere fanno esperienza di una conversione»⁶⁰.

Nella prospettiva dell'ontologia trinitaria l'essere e il pensare fanno esperienza di una svolta radicale. Prendendo spunto dalla correlazione tra mistero trinitario, ontologia e pensiero, ho voluto definire la prospettiva speculativa di Hemmerle come un "pensiero eucaristico" e ho cercato di accoglierne gli stimoli per vedere se sia possibile delinearne i tratti essenziali. Cercherò di spiegarne il senso.

Con l'espressione "pensiero eucaristico" non intendo un pensiero che è volto all'Eucaristia come oggetto, ma piuttosto come punto di partenza, realtà sacramentale che apre nuovi orizzonti ermeneutici e sa-

⁵⁸ FRANCESCO, Lettera enciclica sulla cura della casa comune *Laudato si'* (24 maggio 2015), http://w2.vatican.va/content/francesco/it/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html, nn. 238-240.

⁵⁹ Ivi.

⁶⁰ K. HEMMERLE, *Thesen*, cit., p. 139.

pienziali. Si tratta di un pensiero che si alimenta della contemplazione del mistero e che attua una sorta di *metanoia* del pensare: è un atto del pensare che non ha come esclusivo punto di partenza l'io come nel soggettivismo moderno, ma il dialogo con un Tu. È l'intersecarsi della facoltà speculativa umana con un dono di luce, con una esperienza di grazia e di gratitudine, pur restando un pensiero filosofico. Hemmerle non parla espressamente di pensiero eucaristico; l'espressione è coniata da me nel tentativo di caratterizzarne la prospettiva a partire da alcuni preziosi riferimenti che affiorano nei suoi scritti e che ne mettono in luce i tratti distintivi. Un pensiero eucaristico dunque, come modalità di pensare e come prospettiva in cui collocarsi.

Un primo elemento emerge negli studi effettuati da Hemmerle sulla prospettiva speculativa di Franz von Baader⁶¹: si tratta del *cogitor*, cioè il fatto di non partire come nel cogito cartesiano dal soggetto e dal suo dubitare e pensare, ma da un atto che lo precede. Se penso, devo ammettere che un Altro mi ha fatto essere e pensare: capovolgendo la prospettiva cartesiana si può dire *cogitor, ergo cogitans sum*. Il participio *cogitans* suggerisce la relazione tra essere, pensiero e Colui che si cela nel *cogitor*. Il pensiero ha carattere esperienziale e non solo teoretico: il pensare ci spinge verso l'evento che Baader designa col termine *Blitz*, lampo di luce, oltre il quale c'è il Padre della luce. E questa analisi del *cogitor* viene ripresa in tempi recenti anche da Joseph Ratzinger⁶².

Un secondo elemento decisivo in direzione di un pensiero eucaristico emerge in *Besinnung auf das Heilige*⁶³, un'opera sulla fenomenologia del sacro in cui Hemmerle parla di *verdankendes Denken*, pensiero che accoglie con gratitudine. È un pensiero che non si pone nell'atto di afferrare concettualmente una cosa (*fassendes Denken*), ma nell'atto di accogliere e lasciar essere (*lassendes Denken*). L'atto del pensare è esperienza di gratitudine, prima che facoltà da attuare. Nell'accogliere il dono di ciò che si manifesta, il pensiero è un evento che prende forma nell'incontro col sacro, si colloca nella dimensione del ringraziare e si percepisce

⁶¹ Hemmerle studia la prospettiva speculativa di Franz von Baader, unico esponente cattolico dell'idealismo tedesco, sin dagli anni Cinquanta. A lui dedica la tesi di abilitazione e i seguenti saggi: *Franz von Baaders Weg philosophischer Gotteserkenntnis*, in AS I, 58-92; *Theologie in Fragmenten. Franz v. Baader*, in AS I, 204-220; *Franz v. Baaders philosophischer Gedanke der Schöpfung*, in «Symposion» (1963), 13,10.

⁶² Cfr. J. RATZINGER, *Excursus – Strutture dell'essere-cristiano*, in *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico, con un nuovo saggio introduttivo*, Queriniana, Brescia 2007, pp. 235-242.

⁶³ Cfr. B. CASPER - K. HEMMERLE - P. HÜNERMANN, *Besinnung auf das Heilige*, Herder, Freiburg 1966.

come pensiero memore e si trova coinvolto nell'essere donato e nell'essere in debito verso chi gli sta di fronte come mistero intangibile. Il pensiero riconosce di essere stato donato, si accoglie con gratitudine e speranza giungendo davanti al sorgere del sacro, dove l'ineffabile provenienza e la direzione si palesano dentro di lui. La sua evenienza è il sorgere del sacro⁶⁴.

Hemmerle afferma che questo tipo di pensiero che accoglie con gratitudine diventa «*eucarestia del sorgere del sacro*»⁶⁵. Nel sorgere del sacro si delinea infatti una sorta di struttura eucaristica del pensiero, dove l'aggettivo eucaristico si riferisce alla gratitudine, al dono, all'azione di grazie, che rende possibile un cambiamento radicale:

Quando il pensiero si accorge che qualcosa è avvenuto e tutto è cambiato all'improvviso, nell'accogliere con gratitudine celebra la presenza dell'attimo che ha trasformato il suo corso. Tale presenza rende efficace in lui la grazia della libera originarietà che lo concede e si concede restando nascosta. È grazia che il pensiero accoglie con gratitudine, mistero intangibile che tutto tange, in virtù del quale il pensiero può e deve pensare. L'ingresso del mistero sacro nel pensiero memore rende presente in modo nuovo tutto ciò che si trova sulla via del pensiero⁶⁶.

Il *verdankendes Denken* si apre al manifestarsi dell'ontologia trinitaria: è un pensiero che diventa esperienza di grazia e azione di grazie, *eucharistein*. Come noto, dal termine *charis* che esprime il senso profondo di *eucharistein*, derivano il concetto di grazia come libero dono e il termine "carità". Il pensiero eucaristico viene esperito come dono e potenzialità speculativa che fioriscono e si alimentano nell'amore reciproco. E in questo senso il pensiero «diviene comunione, pensare comunitario, cena eucaristica. Il pensiero come eucaristia del sorgere del sacro è il presupposto per la comprensione dell'eucaristia cristiana»⁶⁷.

L'esperienza della reciprocità, che si profila come «una profezia intorno alla pertinenza antropologica, all'altezza metafisica e alla vocazione comunitaria dell'amore»⁶⁸, è un ulteriore aspetto del pensiero eucaristico, poiché nell'incontro con la grazia può aprire a una com-

⁶⁴ *Ibid.*, p. 59.

⁶⁵ *Ivi.*

⁶⁶ *Ibid.*, p. 60.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 61.

⁶⁸ L. ALICI, relazione al Convegno Internazionale *Chiara Lubich da Trento al mondo: l'impatto di una storia*, promosso dall'Università di Trento, 25-26 febbraio 2010, citato in «Sophia» II (2010/1), p. 101.

preensione intellettuale comunione. Hemmerle parla dell'esperienza dell'amore reciproco attuata nell'atto del pensare come di un «*pensare alla rovescia*», cioè pensare non a partire da sé ma a partire dalla grazia di Dio. Pensare alla rovescia significa che il pensiero prende forma all'interno di un'esperienza di comunione in cui Cristo può rendersi presente. Hemmerle definisce tale possibilità speculativa come *Unitas quaerens intellectum*.

L'unità sollecita a ricercare nel profondo e a donare quella luce in cui essa è appunto unità e spiega in che modo essa è unità. Come la fede cerca e genera il proprio *intellectus* a partire da se stessa, così fa l'unità con la sua luce. *L'actus unitatis* è certamente l'unico in grado di ricevere e ridonare a sua volta l'*intellectus unitatis*, la luce dell'unità⁶⁹.

Se nella riflessione medievale si è delineata la posizione della *fides quaerens intellectum*, la prospettiva dell'*unitas quaerens intellectum* fa riferimento all'esperienza di amore reciproco in cui Cristo diviene maestro di un nuovo pensare che genera luce e un nuovo *intellectum*, un nuovo soggetto pensante. *L'intellectus unitatis* non è un momento esclusivamente teoretico, ma è attuazione esperienziale dell'amore reciproco che si incontra con la grazia della presenza di Cristo. Parafrasando le espressioni classiche di *fides quae et fides qua creditur*, si potrebbe parlare dell'amore reciproco come *unitas quae creditur et unitas qua creditur*. In questo senso l'unità, l'amore reciproco e il mistero pasquale sono visti non solo «*come temi della teologia, ma come modalità, come metodo del fare teologia*»⁷⁰. Un'autorevole conferma in questa direzione proviene da Benedetto XVI che illustra il rapporto tra lo speculativo e il *logos* dell'amore:

La verità è *logos* che crea *dia-logos*, quindi comunicazione e comunione. La verità, facendo uscire gli uomini dalle opinioni e dalle sensazioni soggettive, consente loro di portarsi al di là delle determinazioni culturali e storiche e di incontrarsi nella valutazione dei valori e delle cose. La verità apre e unisce le intelligenze nel *logos* dell'amore⁷¹.

⁶⁹ HEMMERLE, *Das unterscheidend Eine*, cit., pp. 344-345.

⁷⁰ P. CODA, *Alcune riflessioni sul conoscere teologico nella prospettiva del carisma dell'unità*, in "Nuova Umanità" XXI (1999/2), 122, p.191.

⁷¹ BENEDETTO XVI, Lettera Enciclica *Caritas in Veritate*, 4 [29.06.2009], in AAS, n.8, pp. 641-709.

9. Alcune riflessioni conclusive

In questo saggio abbiamo voluto presentare alcuni tratti essenziali della prospettiva ontologica e speculativa di Klaus Hemmerle nel tentativo di chiarirne il significato, le peculiarità e alcune conseguenze che potrebbero riflettersi nel pensiero teologico e filosofico qualora si consideri il mistero trinitario di Dio come fulcro per il pensiero. Abbiamo visto come in questo approccio “dal centro” possano convergere le istanze dell’approccio dall’alto e dal basso, e come in questo orizzonte il pensiero e l’ontologia possano profilarsi in senso eucaristico nel metodo, nell’attuazione e nella sostanza. La relazione reciproca è venuta in rilievo come fondante e costitutiva. Abbiamo notato che la dimensione kenotica caratterizza lo specifico dell’ontologia trinitaria differenziandola da altre ontologie basate sull’amore o sul dialogo: se nel pensiero dialogico ebraico e nelle varie forme di *ontologia caritatis* il dialogo si sviluppa in senso orizzontale, nell’ontologia trinitaria la *kenosi* è la dimensione verticale che dà fondamento al darsi, al dialogo e all’amore divenendo costitutiva in senso ontologico. Infatti se l’essere è amore, anche l’amore è essere non nel senso di un predicato, ma in senso ontologico. Il «*circolo ontologico di una Pasqua permanente*»⁷² sintetizza efficacemente l’ontologia trinitaria, poiché esprime l’essere che si dona scegliendo di non essere per amore, ma proprio in tal modo si realizza come essere: è un circolo in cui l’essere stesso diventa Pasqua. Il rapporto tra ontologia trinitaria ed Eucaristia appare evidente: in fin dei conti si tratta di riconoscere che l’Eucaristia rende visibile il mistero dell’Essere che per amore si fa carne e sangue, si rende tangibile: in questo sacramento c’è il manifestarsi dell’essere come essere-amore, come darsi totale del Figlio, nel suo perdersi nel Padre e nel suo ritrovarsi. L’Eucaristia testimonia un amore che è da sempre e che continuamente si dona e si rende presente in noi.

Nella luce dell’Eucaristia, Hemmerle suggerisce di innestarsi in una logica trinitaria nell’essere e nel pensare, una prospettiva in cui la relazionalità reciproca caratterizza tutto ciò che esiste. Ma questo, prima di essere un atto speculativo, è un atto esistenziale: si tratta di “vivere a partire dall’unità”, come afferma Hemmerle nella sua ultima opera⁷³.

Dal punto di vista speculativo, abbiamo voluto definire pensiero eucaristico questo pensiero radicato nella centralità dell’evento pasquale colto nella sua portata sapienziale e rivelativa oltre che salvifica ed

⁷² HEMMERLE, *Leben aus der Einheit*, cit., p. 153.

⁷³ “Vivere a partire dall’unità” è la traduzione del titolo dell’ultima opera di Hemmerle, *Leben aus der Einheit*, edita postuma, in cui sono trascritte le registrazioni che contengono le preziose intuizioni teologiche, filosofiche degli ultimi mesi di vita. Per questo motivo “vivere a partire dall’unità” può essere considerato il testamento spirituale di Hemmerle.

esperienziale. Perché il mistero pasquale e il Dio trinitario indicano una prospettiva di riferimento che è possibile attuare anche nel pensare⁷⁴.

Certamente nel confrontarsi con l'ontologia trinitaria bisogna tenere presente che Hemmerle non offre un pensiero sistematico, ma una serie di brillanti intuizioni che svettano in alto e che portano a rileggere l'essere e il pensare, la filosofia e la teologia. Non abbiamo inteso percorrere tutte le possibili vie che l'ontologia trinitaria apre per il pensiero, ma solo suggerire alcune piste da approfondire, nella certezza che senza escludere altre prospettive l'ontologia trinitaria possa rappresentare per il pensiero del XXI secolo una opportunità⁷⁵ come orizzonte ermeneutico e prospettiva ontologica.

VIVIANA DE MARCO,
Via Garibaldi, 308
Civitanova Marche (MC)
vivianadem@libero.it

Abstract

Questo saggio è un invito a conoscere e scoprire la prospettiva speculativa di Klaus Hemmerle, teologo e filosofo, professore di Teologia Fondamentale (Bonn, Bochum), di Filosofia della Religione (Freiburg) e vescovo di Aachen (1975-1994). Il pensiero di Hemmerle ha come centro focale il Dio Trinitario, e da questo fulcro si estende su una grande varietà di ambiti e di tematiche, dalla fenomenologia all'ontologia trinitaria, dalla filosofia della religione all'estetica, dall'antropologia alla teologia e alla sacramentaria, e con particolare originalità creativa riesce a delineare prospettive inedite e inesplorate in ambito filosofico e teologico. La

⁷⁴ Possiamo trovare una sintonia tra questa prospettiva e gli spunti offerti dalla *Fides et Ratio*, in cui si parla di *philosophari in Maria*, cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica *Fides et Ratio*, [14.09.1998], n. 108.

⁷⁵ Negli ultimi anni è emersa una particolare attenzione all'ontologia trinitaria, sia in convegni internazionali (tra gli altri, citiamo in ambito internazionale il convegno: *Hemmerle. L'ontologie trinitaire*, Institut Catholique de Paris, Parigi, 7 aprile 2015; Seminario internazionale del Dipartimento di ontologia trinitaria, Istituto Universitario Sophia: *L'ontologia trinitaria tra filosofia e teologia Sulle orme di Klaus Hemmerle pensatore di frontiera*, Trento 14/16 dicembre 2014; Convegno: *Ontologia Trinitaria*, Università Vita-Salute San Raffaele, Milano 28-30 aprile 2015) sia in alcuni corsi universitari o in scuole di specializzazione, come nell'Istituto Universitario Sophia dove esiste un dipartimento di Ontologia Trinitaria ed una specializzazione in Ontologia Trinitaria (consultare il sito www.iu-sophia.org) o in altre facoltà, come la Pontificia Università Lateranense e l'Istituto Teologico Marchigiano. Per consultare le diverse pubblicazioni sull'ontologia trinitaria in ambito internazionale, consultare il sito www.klaus-hemmerle.de.

sua opera omnia consta di circa duemila pubblicazioni, ed è disponibile on line in lingua tedesca nel sito www.klaus-hemmerle.de. Nel tentativo di ripercorrere tali prospettive, questo saggio si propone di mettere in luce l'interrelazione tra ontologia trinitaria ed Eucaristia, e di profilare alcuni cenni essenziali di quello che potrebbe chiamarsi pensiero eucaristico e che potrebbe eventualmente aprirsi a nuovi orizzonti speculativi in ambito filosofico, ontologico e teologico.

* * *

This essay is an invitation to explore the thought of Klaus Hemmerle (1929-1994), theologian and philosopher, professor of Fundamental Theology (Bonn, Bochum) and Christian Philosophy of Religion (Freiburg) and Bishop of Aachen (1975-1994). Hemmerle's thought is focused on the Trinitarian God and covers a wide speculative range of themes, from Phenomenology to Trinitarian Ontology, from Philosophy of Religion to Aesthetics, from Anthropology to Theology and Sacramentarian Theology. On this Trinitarian path, Hemmerle managed to create original philosophical and theological ideas and disclose strains of thought. His two thousands published works are available on www.klaus-hemmerle.de. Starting from Hemmerle's achievements, this essay tries to explore the deep relationship between Eucharist and Ontology and eventually tries to suggest some glimpses of a possible eucharistic perspective for philosophical, theological and ontological thought.

Parole chiave

Ontologia trinitaria, pensiero eucaristico, relazionalità reciproca, Kenosi, darsi.

Keywords

Trinitarian Ontology, Eucharistic thought, relationships, interrelation, kenosis, giving

L'ETHOS TRINITARIO DEL CULTO LITURGICO.
LA VIA MISTICA E SACRAMENTALE
DI PAVEL FLORENSKIJ

Natalino Valentini*

1. La ricerca della verità trinitaria

Chi ha potuto avvicinare in questi ultimi decenni alcune delle opere fondamentali di Pavel A. Florenskij¹, in particolare *La colonna e il fondamento della verità*², considerata una pietra miliare del pensiero del secolo XX, un imponente compendio di *antropodicea ortodossa in dodici lettere ad un amico*, sa bene che l'insonne cammino alla ricerca della verità e di una visione cristiana del mondo messa in atto dal geniale pensatore

* Istituto Superiore di Scienze Religiose "A. Marvelli" delle diocesi di Rimini e S. Marino Montefeltro.

¹ Pavel Florenskij è stato anzitutto un filosofo della scienza, fisico, matematico, ingegnere elettrotecnico, epistemologo, ma anche filosofo e teologo, teorico dell'arte e di filosofia del linguaggio, studioso di estetica, di simbologia e di semiotica. A poco a poco, in questi ultimi anni, sono tornate alla luce parti considerevoli della sua vastissima produzione, che giustificano i soprannomi di "Leonardo da Vinci della Russia" e di "Pascal russo", utilizzati dai suoi contemporanei. La sua opera comprende oltre un migliaio di titoli tra articoli, saggi, volumi pubblicati e manoscritti ancora inediti. Tra i progetti editoriali più sistematici e accurati segnaliamo in particolare la raccolta di gran parte della sua opera in più volumi: P. A. FLORENSKIJ, *Sočinenija v čertyrech tomach [Opere in quattro volumi]* [d'ora in poi: *SČT*], a cura di A. Trubačev, M. S. Trubačeva, P. V. Florenskij, Mysl', Moskva, I, 1994; II, 1996; IV, 1998; III (1), 1999; III (2), 1999. Il quarto volume contiene tutte le lettere di Florenskij scritte dal lager ai familiari, mentre gli altri volumi raccolgono una scelta di oltre 80 saggi (filosofici, teologici e scientifici) scritti dal 1904 al 1932. A questi cinque poderosi volumi (mediamente di 700 pp. ciascuno) se ne sono aggiunti poi altri due: *Stat' i issledovanija po istorij i filosofii iskusstva i archeologii [Saggi e ricerche di storia e filosofia dell'arte e dell'archeologia]*, Mysl', Moskva 2000 e la raccolta in volume di una delle più importanti opere del pensatore russo, sebbene incompiuta: *Filosofija kul'ta* (La filosofia del culto), Mysl' Moskva 2004.

² P. A. FLORENSKIJ, *Stolp i utverždenie istiny*, trad. it. *La colonna e il fondamento della verità*, a cura di N. Valentini, San Paolo, Cinisello Balsamo, (Mi) 2010. (Di seguito citeremo l'opera con la sigla *CFV*).

russo, trova la sua forza gravitazionale proprio nel mistero della Trinità. Le diverse scienze e forme della conoscenza da lui esplorate con padronanza dei diversi registri formali, attraversando i differenti strati della razionalità (logica, gnoseologica, ontologica, mistica) ruotano attorno a questa consapevolezza: «La formula del Simbolo Perfetto (Uno e Trino), “separato e inseparabile”, si estende anche a qualsiasi simbolo relativo: a qualsiasi opera d’arte»³.

Per padre Florenskij al di fuori di questa forma trinitaria, non solo sarebbe inconcepibile la teologia, la filosofia e l’arte, ma anche ogni autentica esperienza di pensiero, compreso quello scientifico. L’epistemologia del simbolo che egli elabora con una pertinenza e una raffinatezza assai rare nel panorama filosofico del XX secolo, è animata essenzialmente dalla ricerca del significato più profondo che si cela sulla soglia dell’intreccio inestricabile tra “apparire” ed “essere”, tra “scorza” e “midollo”, tra ciò che riluce e ciò che traluce, tra manifestazione e incarnazione; ma tutto ciò ha il suo radicamento e disvelamento nel mistero trinitario.

In questo breve saggio non possiamo dar conto delle diverse implicazioni gnoseologiche, ontologiche ed etiche del pensiero trinitario di Florenskij, già magistralmente esplorate da altri studiosi⁴, bensì portare alla luce alcuni dei tratti più significativi della sua concezione liturgico-sacramentale a partire dal legame costitutivo con la Santissima Trinità.

La colonna e il fondamento della verità è uno dei più arditi e vigorosi esempi di filosofia della religione del Novecento, ma soprattutto di ontologia trinitaria, nella quale si compie l’incontro sempre nuovo e sorprendente tra esistenza e «metafisica concreta», tra ragione e fede, esperienza e rivelazione. Nel costante tentativo di rispondere alla domanda «come è possibile la ragione?», Florenskij scioglie alcuni nodi cruciali del pensiero passando dalla ricerca logica della verità all’Unità triipostatica, superando dolorosamente il tormento scettico, fino a giungere alla luce della verità, alla rivelazione dell’amore trinitario, ma senza aggirare la struttura antinomica di questa verità dogmatica che contiene in sé la vita e il mistero della croce. Lungo questo itinerario l’Autore si imbatte in una sorta di aut-aut teoretico e morale:

Tra il Dio Uno e Trino cristiano e la morte per pazzia *tertium non datur*. Attenzione: non esagero; semmai non trovo parole abbastanza forti

³ P. A. FLORENSKIJ, *Lo spazio e il tempo nell’arte*, a cura di N. Misler, Adelphi, Milano 1995, p. 98.

⁴ L. ŽÁK, *P. A. Florenskij: progetto e testimonianza di una gnoseologia trinitaria*, in AA. Vv., *La Trinità e il pensare. Figure, percorsi, prospettive*, a cura di P. Coda e A. Tapken, Città Nuova, Roma 1997, pp. 193-228; L. ŽÁK, *Verità come ethos, La teodicea trinitaria di P. A. Florenskij*, Città Nuova, Roma 1998.

per esprimermi. *Non* c'è nemmeno lo spazio di un capello tra la vita eterna nel seno della Trinità e la seconda morte che è eterna. Infatti il raziocinio nelle sue norme logiche costitutive *o* è totalmente assurdo, pazzo fino nell'intimo della sua struttura, costituito da elementi indimostrabili e quindi del tutto casuali, *oppure* ha per suo fondamento il translogico. Delle due l'una: *o* bisogna ammettere che le leggi della logica sono per principio casuali, *oppure*, bisogna inevitabilmente ammettere che hanno un fondamento translogico, il quale dal punto di vista dello stesso raziocinio è un postulato necessario e quindi *per il raziocinio* ha un carattere antinomico. Ambedue le scelte *oltrepassano* l'ambito del raziocinio, ma la prima dissolve il raziocinio infondendo nella coscienza un'agonia insensata e sempiterna, la seconda rafforza la ragione con la forza ascetica del superamento di se stessa, con la croce, la quale, agli occhi del mero raziocinio, è uno stupido rifiuto di se stessi. La fede che ci salva è il principio e la fine della croce e della concroceffissione al Cristo⁵.

La stessa concezione cristiana del mondo e della vita, come pure l'intera dogmatica sarebbero indeducibili fuori dal simbolo di fede, il quale non è altro che lo sviluppo del simbolo battesimale («In nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo») e questa formula è concepita dal pensatore russo come «il dispiegamento del termine *omoúsios*», un nome unico in tre ipostasi.

Considerata l'impossibilità logica della ragione di poter catturare e contenere una verità quale espressione di tutta la pienezza della vita, delle sue contraddizioni e antinomie, egli giunge a questa constatazione: «Non sono *l'intuizione* e la *discorsività* a dare la conoscenza della Verità: essa nasce nell'anima per una *rivelazione* libera della stessa Verità Triipostatica, per una graziosa visita fatta all'anima dallo Spirito Santo»⁶. In questa prospettiva che dalla logica apre già alla mistica, il radicamento verso una fede viva diviene il principio di uno stadio nuovo del filosofare e implica la rinuncia della propria aseità, di ogni autoaffermazione, comunicandosi incondizionatamente alla Verità Triuna. Alla posizione metafisica concepita nella sua assolutezza concettuale, Florenskij contrappone un'ermeneutica della rivelazione in senso forte che, posta dinanzi alle distrette logiche, dilata le sue possibilità fino all'irrompere razionalmente indeducibile della Verità Triipostatica che a Sé richiama: «La stessa Verità Triuna compie per noi ciò che a noi è impossibile»⁷.

Ripercorrendo l'ultimo itinerario schellingiano dell'estatica ragione, egli mostra come sul fondamento della nuda ipotesi triipostatica e uniso-

⁵ FLORENSKIJ, *CFV*, cit., p. 73.

⁶ *Ibid.*, p. 105.

⁷ *Ibid.*, p. 496.

stanziale, postulata e cercata nel patimento, dopo le vuote certezze dei principi formali della ragione e solo passando attraverso l'atto ascetico della *kénosis* dell'Io, insorge una ineludibile domanda di senso, aperta all'ulteriorità. Questa possibilità della rivelazione sta nell'accoglimento del dono, nell'esperienza dell'amore che ha il suo fondamento nell'unisostanzialità trinitaria. Nel *Deus-Trinitas* è la rivelazione della verità ultima nella sua originaria forza sorgiva quale «esigenza ultima della ragione» e culmine di tutte le esperienze spirituali profonde e autentiche.

Non è casuale che Florenskij colga nel dogma trinitario, in accordo con i principali filosofi russi dell'ortodossia, da Ivan V. Kireevskij⁸ a Sergej N. Bulgakov⁹, il «fondamento del filosofare» elemento questo fortemente trascurato dal pensiero occidentale, se si eccettua la «filosofia della rivelazione» di Schelling che, come afferma lo stesso Florenskij, «è uno dei pochi tentativi di realizzare il filosofare su accettazione cosciente del dogma della triadicità»¹⁰. Il lungo cammino dello *Stolp* riparte esattamente dal punto di approdo duramente conquistato con *Il significato dell'idealismo*¹¹. L'itinerario ivi percorso verso l'amore del conoscere e i fondamenti dell'idealismo concreto, fino alla ricerca dei principi universali, gli *universalialia*, trova infatti il suo approdo solo quando l'Uno si estende nel Moltepllice, giungendo all'acquisizione filosofica che

⁸ Florenskij riporta in nota, a questo proposito, un'importante dichiarazione di Kireevskij nella quale il pensatore slavofilo dichiara: «La dottrina della santissima Trinità attira la mia mente non solo perché è come il fulcro supremo di tutte le verità sante che ci furono comunicate per mezzo della Rivelazione, ma anche e soprattutto perché, occupandomi di filosofia sono pervenuto alla convinzione che l'orientamento della filosofia dipende, sin dal suo primo principio, dal concetto che abbiamo della Santissima Trinità» (*CFV*, p. 750). La profonda persuasione che dal dogma trinitario scaturiscano le diverse forme del pensiero e della sapienza è ribadita con forza anche nelle pagine conclusive dell'opera *Il significato dell'idealismo*, cit., pp. 107-108.

⁹ Particolarmente eloquenti a proposito sono le opere di S.N. BULGAKOV, *Glavy o troi nosti* (Capitoli sulla Trinitarietà) in «Pravoslavnaja mysl'» 1 (1928), pp. 68-69, trad. it. in appendice al volume di P. CODA, *Sergej Bulgakov*, Morcelliana, Brescia 2003, pp. 128 ss.; S. N. BULGAKOV, *La luce senza tramonto*, a cura di M. Campatelli, Lipa, Roma 2001.

¹⁰ P. A. FLORENSKIJ, *CFV*, cit., p. 784. Nella stessa prospettiva l'autore colloca il pensiero di Serapion Maškin e di V.S. Solov'ëv, ma l'elenco potrebbe estendersi notevolmente considerando la fecondissima recezione che Schelling ha trovato nel pensiero russo, a partire da coloro che si recarono in Germania per seguire le sue lezioni e incontrarlo: Vellanskij, Pavlov, Caadaev, Kireevskij, Odoevskij e altri ancora. Per un recupero di questo pensiero nella nuova interpretazione di Schelling, cfr. D. TSCHIZIEWSKIJ, *Schelling und Russland*, Darmstadt 1962 e quella più recente di V. V. LAZAREV, *Filosofija rannego i pozdnego Sellinga*, Nauka, Moskva 1990.

¹¹ P. A. FLORENSKIJ, *Il significato dell'idealismo*, a cura di N. Valentini, Rusconi, Milano 1999; nuova edizione aggiornata e corretta, Studio Editoriale (SE), Milano 2012. L'opera, frutto in gran parte dei materiali preparatori delle lezioni di filosofia svolte dall'Autore all'Accademia Teologica di Mosca nel 1912-14, costituisce il presupposto metodologico del suo capolavoro.

soltanto la Triunità è *hén kai pollà* in senso proprio e definitivo, cioè in essa soltanto trova una risposta la questione fondamentale di tutta la filosofia [...]. Ecco perché il supremo dogma della fede è quello spartiacque a partire dal quale si diramano le diverse riflessioni filosofiche¹².

Da questo autodischiudimento dell'essere divino nella triadicità delle persone, *Unitas-Trinitas*, trova nuovo inizio e fondamento *La colonna florenskijana* comportando diverse implicazioni teoretiche.

2. Dalla filosofia dell'*omousia* alla mistica trinitaria dell'*amicizia*

Recuperando il termine teologico dei Padri niceni (*homousía*), Florenskij lo colloca al centro del confronto filosofico quale «principio nuovo della ragione», che apre alla possibilità di pensare nell'unità la molteplicità e persino le antinomie che compongono la verità dogmatica. L'insieme di questi dati conferma che l'atto del conoscere non è solo gnoseologico ma anche ontologico, non solo ideale ma anche reale. La vera conoscenza è la conoscenza essenziale della verità che avviene attraverso la partecipazione ontologica alla verità stessa; ciò implica, secondo Florenskij, l'accoglimento dell'amore quale sostanza divina, un «entrare nelle viscere della Divina Unitrità». Entriamo nel regno della verità attraverso l'esperienza di una «conoscenza che si fa amore», custodita nel dogma dell'unica e indivisibile sostanza della Trinità.

A questo punto la conoscenza non è un percorso teoretico puramente concettuale e astratto, «non è vorace possesso di un oggetto morto da parte di un soggetto gnoseologico predace, ma invece una comunione morale di persone ognuna delle quali è per ciascun'altra oggetto e soggetto»¹³. Attraverso l'esperienza dell'amore kenotico, si esce dall'empirico per entrare nel regno della Verità triipostatica mediante quell'amore incondizionato che conduce verso la divinizzazione e l'unisostanzialità del *Deus-Trinitas*, rivelazione della verità ultima, «esigenza ultima della ragione», fondamento del pensiero e culmine di tutte le esperienze spirituali profonde. Tutta la florenskijana filosofia dell'*omousia* è dischiudimento della vera Sapienza, nata dall'Amore trinitario nel suo incontro con l'esistenza umana, atto-sostanza che genera nella creatura la nostalgia insopprimibile della divina Luce di Verità e Bellezza, e attraverso «le crepe del raziocinio» lascia intravedere «l'azzurro dell'Eternità». Questa filosofia dell'*omousia* come sapienza, sostanza, ragione e spiritualità del

¹² FLORENSKIJ, *Il significato dell'idealismo*, cit., p. 107.

¹³ *Ibid.*, pp. 114-115.

creato, nella quale l'«occhio dell'intelletto» si incontra con la «ragione del cuore» nell'unità dell'«idea triuna di fondamento-ragione-santità», ha in Florenskij molteplici campi di applicazione. In essa è custodita la vera Sapienza che sgorga dal reciproco amore kenotico (*somounicizitel'naja ljubov'*), sigillo sapienziale dei veri discepoli di Cristo (Gv 13,3-5).

La stessa vita liturgica e sacramentale ha il suo radicamento in questo mistero fontale. Per Florenskij già nella santa liturgia sperimentiamo questa pienezza di senso, qui tutto ciò che accade prima del «Credo», dalla proclamazione del diacono («Amiamoci gli uni gli altri per poter confessare in unità di pensiero la nostra fede»), all'abbraccio fraterno, fino al canto del «Simbolo della fede», altro non è se non la preparazione all'accoglimento dell'*omousia*, dell'unisostanzialità. Solo dopo che è stato preparato tutto ciò che è necessario per confessare la Trinità unisostanziale e indivisibile segue la «sapienza» stessa: «Il popolo, cioè il corpo della Chiesa, canta il “simbolo della fede”, il quale storicamente e metafisicamente non è altro che l'esposizione allargata, l'amplificazione esplicativa, l'espressione dettagliata della formula battesimale»¹⁴, vale a dire l'espressione sostanziale del dogma della Santissima Trinità. La profonda percezione di questa successione liturgica ci fa cogliere tutta la rilevanza teoretica e spirituale che viene ad assumere in questa opera l'esperienza di fede ecclesiale, l'amore reciproco come condizione dell'*unità di pensiero* e dunque di recezione e partecipazione viva alla rivelazione trinitaria. Vivere nella spiritualità ecclesiale significa riscoprire e vivere il nesso ontologico e mistico che affratella gli amici nella comunione con Cristo, sorgente della sua forza, trasformando questa amicizia in una nuova sostanza spirituale, «un'incarnazione viva della Chiesa»¹⁵. Coloro che vivono chiusi nella propria aseità, fuori dal dialogo di sollecitudine e di amicizia, difficilmente percepiranno la luce di questa icona della Trinità di cui la Chiesa è l'umile riflesso nel tempo. I volti dei suoi santi che compaiono sull'iconostasi, avvolti nelle nebbie profumate d'incenso grigio e azzurrino, si perdono per costoro nel buio, nell'indistinto, mentre per coloro che partecipano di quella luce essi sono radiosi e dalla penombra emerge il bagliore.

La filosofia florenskijana dell'*omousia* così fortemente ispirata dall'antropologia patristica orientale e dalla Divina Liturgia ortodossa, trova la sua concretizzazione ecclesiologica nella relazione personale d'amicizia, concepita come consustanzialità anticipata o una «anticipata conoscenza della Verità», in quanto proprio «l'*amicizia*, quale nascita misteriosa del

¹⁴ FLORENSKIJ, *CFV*, cit., p. 97.

¹⁵ *Ibid.*, p. 432.

Tu, è il luogo nel quale ha inizio la rivelazione della Verità¹⁶. L'apertura a un'esistenza dialogica nell'amicizia è l'inizio di quell'epifania d'amore che lascia trasparire l'essere stati interpellati per primi dall'Altro, avvolti e come inseriti nel dialogo eterno della carità divina, nel grembo del mistero trinitario, nel quale l'origine donante del Padre si unisce alla carità accogliente e ubbidiente del Figlio, quindi alla carità donata e unificante dello Spirito, nella grazia del reciproco inchino e della reciproca «consegna».

Nessuna interpretazione moraleggiante potrà sciogliere il nesso ontologico che unisce la conoscenza-verità all'amore, poiché questo non si regge su un'esteriorità formale farisaica, bensì sulla possibilità dell'incontro della vita di grazia che trabocca in ciascun moto creativo della persona. L'amore di *philia* è tutt'altro dalle «emozioni altruistiche» e ha poco a che fare sia con la compassione naturale, sia con la morale assiologicamente intesa, o con la psicologia; esso rimanda piuttosto a un fondamento ontologico, che assume piena rilevanza etica nella misura in cui può accogliersi come riflesso dell'ontologia trinitaria¹⁷.

L'Io, oltrepassando la legge dell'identità e del suo legame naturale con la norma dell'egoismo, si fa liberamente non Io: «In questo modo l'impersonale non Io diventa *persona*, un *altro Io*, cioè Tu. Con questo "svuotamento" di sé, *kénosi* dell'Io, si ripristina l'Io nella norma dell'essere che gli è propria»¹⁸. Detto in altri termini, «il senso evangelico dell'amore costituisce il "compimento della legge" esattamente come incarnazione dell'*ethos* kenotico»¹⁹.

¹⁶ *Ibid.*, p. 404. Così esplicita il brano: «La Sofia è la vera creatura, ossia la creatura nella Verità, è come un accenno anticipato al mondo trasfigurato e spiritualizzato, come un'apparizione invisibile per gli altri del celeste nell'inferiore. Questa rivelazione si compie nell'amore personale e sincero di due persone, nell'amicizia, quando a chi ama è concesso in *forma previa*, senza sforzo ascetico, di distruggere l'autoidentità, di abolire i confini dell'Io, di uscire da se stesso e di trovare il proprio Io nell'Io dell'altro. *L'amicizia*, quale nascita misteriosa del Tu, è il luogo nel quale ha inizio la rivelazione della Verità».

¹⁷ «L'amore per l'altro è un riflesso su di lui della conoscenza e la conoscenza è rivelazione della verità triipostatica stessa al cuore, cioè l'inabitazione nell'anima dell'amore divino per l'uomo. Se ci amiamo l'un l'altro, Iddio abita in noi e il suo amore in noi è perfetto (*IGv* 4,12)» (FLORENSKIJ, *CFV*, cit., p. 100). A tale proposito si è giustamente parlato di un'ontologia trinitaria della carità e una riconsiderazione dell'ontologia trinitaria in chiave inter-soggettiva, con esplicito riferimento a Florenskij e agli altri pensatori russi, è stata sollecitata già da P. CODA, *Evento pasquale. Trinità e storia*, Città Nuova, Roma 1984, pp. 170-202; cf. *Id.*, *L'agape come grazia e libertà. Alla radice della teologia e prassi dei cristiani*, Città Nuova, Roma 1994.

¹⁸ FLORENSKIJ, *CFV*, cit., pp. 101-102. Un'elaborazione compiuta di queste intuizioni è in S. BULGAKOV, *L'Agnello di Dio*, op. cit.. In questa direzione di ricerca si veda il prezioso contributo di P. CODA, *L'altro di Dio, rivelazione e kénosis in Sergej Bulgakov*, Città Nuova, Roma 1998.

¹⁹ CH. YANNARAS, *La morale della libertà. Presupposti per una visione ortodossa della morale*, in AA.VV., *La legge della libertà. Evangelo e morale*, Jaca Book, Milano 1973, pp. 15-66; cit. p. 33.

Ogni persona potrà quindi ritrovare se stessa, liberandosi dal laccio mortale della propria aseità e del proprio solipsismo, soltanto se riuscirà a contemplarsi oggettivamente nella persona di Gesù Cristo, ricercando in Lui la fondazione creativa del proprio essere, fino a percepire nitidamente nelle sue profondità noumenali, di *vivere in Cristo*. L'incontro concreto con Cristo, mediante l'accoglimento del dono dell'Eucaristia, "trasfigura" e "fermenta" la personalità empirica di ogni uomo, fa lievitare la sua farina (Mt 13,33; Lc 13,21), rendendola sempre più conforme all'immagine di Dio che è in ogni creatura umana. La contemplazione della vita di Gesù Cristo mostra concretamente come sia possibile restituire a ogni persona la sua integrità interiore di purezza e sapienza (*celomudrie*), lungo quel sofferto cammino ascetico che porta alla santità e alla salvezza. Questa vita speciale, *con* e *in* Cristo, mossa dallo Spirito Santo, si è storicamente incarnata nella Chiesa che, in quanto Corpo di Cristo, è anche pienezza di vita divina (Ef 1,23) che ha come criterio di verità di questa vita la bellezza spirituale e come suo senso il dono eucaristico.

Molto significativamente, proprio al cuore della lettera più potente de *La colonna*, quella dedicata all'*Amicizia*, Florenskij afferma:

L'aspetto *agapico* della comunità cristiana ha la sua incarnazione nell'Ecclesia *proto-cristiana*, nella parrocchia, nel cenobio e la sua espressione suprema nelle *serate dell'amore* o *agapi*, coronate dalla comanducazione realmente mistica e addirittura misterica del Purissimo Corpo e del Preziosissimo Sangue. In questo fiore della vita ecclesiale sta la fonte che nutre tutta la rimanente attività dell'Ecclesia, incominciando dal martirio quotidiano della condivisione reciproca degli oneri per finire con la confessione del sangue (martirio). L'aspetto della *philia* si incarna nei rapporti di amicizia e trova il suo fiore nell'opera sacramentale di affratellamento e nel cibarsi insieme della Santa Eucaristia, e nutrendosi di questo cibo per l'ascesi, la pazienza e il martirio in comune [...]. Al limite della plurisignificazione, alla vetta, ambedue le correnti, fraternità e amicizia, tendono a convergere (sebbene mai *riducibili* l'una all'altra) e ciò è comprensibile, perché la partecipazione a Cristo attraverso il sacramento della santa Eucaristia è la sorgente di ogni spiritualità²⁰.

In maniera ancora più esplicita, proprio nelle prime pagine della stessa lettera XI su *L'amicizia*, così intrise dell'ambientazione liturgica ortodossa, Florenskij ci dispiega lo sfondo entro il quale si colloca l'esperienza concreta dell'amicizia, ripartendo sempre dal fulcro eucaristico. Il

²⁰ FLORENSKIJ, *CFV*, cit., pp. 422-423.

ricordo dell'amico accesosi con la luce tremolante della candela davanti all'icona, nell'aria intrisa d'incenso, riporta l'Autore ai luoghi discreti ove i pronomi "io" e "tu" segnano i margini di uno spazio condiviso, colmo di intensa partecipazione interiore, istanti, gesti e persone, lungo il cammino verso l'eremo *Paraclito*, fino al sigillo del banchetto eucaristico: «Ci accostammo noi due insieme alla Comunione e così fu posto il germe di tutto quanto adesso possiedo, perché non invano il nostro abate Isidoro ci ripeteva tante volte [...]: "Il fratello è fortificato dal fratello, come una città salda" (Prov 18,19)»²¹. La partecipazione al "memoriale" come seme e germoglio che trasfigura la vita nella Presenza viva del Cristo, genera il senso stesso della *koinonia*, dunque dell'autentica relazione fraterna e della perfetta relazione di *philia* nella sua rilevanza liturgico-sacramentale quale condizione dell'accoglimento del mistero trinitario. La radicalità teologica sta proprio qui, nell'aver introdotto questa categoria della consustanzialità, in analogia con la consustanzialità trinitaria, all'interno dei rapporti umani, rivivificando quel legame che unisce le persone in una comunità di volti, in una comunione morale.

La relazione personale con l'amico, ripensata da Florenskij nella prospettiva neotestamentaria, attraverso san Paolo, i Padri della Chiesa orientale e sant'Agostino, attingendo inoltre a Cusano, Pascal, Schelling, al pensiero slavofilo e a Solov'ëv, viene ad assumere un carattere sempre più trascendente e rivelativo. La fecondità della dinamica trinitaria del dono e dell'abbandono non fa che esaltare il valore e il significato ontologico di quella relazione, vissuta come un riverbero terreno del dialogo d'amore e della consegna reciproca, sussistente tra le Tre ipostasi divine. Nell'incontro "faccia a faccia" con l'amico traspare non solo lo spessore rivelativo del sé, ma nello stesso tempo, la rivelazione della misteriosa, radicale e gloriosa alterità dell'Altro da intendersi agostinianamente come *interior intimo meo et superior summo meo*²². Accantonando il repertorio metafisico e dogmatico classico di tipo essenzialista e deduttivista, Florenskij intraprende un nuovo percorso, certo più ardito e rischioso, che riconosce nel legame pre-ontologico della relazione la sua determinazione rivelativa. Egli sembra così inaugurare una nuova prospettiva di ontologia trinitaria, che se in parte ha già visto importanti sviluppi in ambito teoretico²³, ancora attende una compiuta articolazio-

²¹ *Ibid*, p. 408. Si veda anche P. A. FLORENSKIJ, *Il sale della terra. Vita dello starec Isidoro*, Qiqajon, Magnano 1992, p. 86.

²² AGOSTINO, *Confessioni*, 3,6,11. Evidentemente l'*altro* così proposto va inteso per Florenskij come cifra di una trascendenza, ma in senso strettamente rivelativo e trinitario.

²³ Si tratta di un'istanza già vigorosamente presente nella tradizione del pensiero cristiano (da Agostino a Tommaso d'Aquino, da Bonaventura a Nicola Cusano), ma che assume una sua decisività all'interno del pensiero russo, mediante Florenskij e Bulgakov. In ambito

ne nella dinamica etica della “*consegna*”, che tenga conto anche della realizzazione del bene nell’esperienza pratica, a partire dalla relazione personale di *philia*²⁴.

La *filosofia dell’omousia*, che come è stato giustamente rilevato «non è da limitare soltanto alla dottrina della Trinità, ma è da vedere come la base dell’ontologia, fondamentale per tutti i campi del pensiero e della scienza»²⁵, consente a Florenskij di cogliere quel legame ontologico profondo tra gli esseri personali, che diviene motivo della loro trasfigurazione ascetica. Nella lettera su *L’amicizia*, definita da Silberer, «il più bel fiore della filosofia dell’*omousia*»²⁶, il pensatore russo porta ai suoi esiti più maturi l’*ethos* ontologico trinitario che ha nella relazione personale di amicizia quale riverbero radioso delle «dimore celesti» la sua concretezza esistenziale. L’amicizia, che è “esodo” verso la terra inesplorata dell’altro, verso il suo mistero e forse la sua impenetrabilità, è anche la cifra di una «consustanzialità anticipata», e proprio in quanto tale essa «non è solo etica e psicologica, ma prima di tutto ontologica e mistica, e così l’hanno veduta in tutti i tempi tutti coloro che hanno contemplato le profondità dell’esistenza», e – parafrasando la definizione della verità – Florenskij aggiunge: «L’amicizia è la contemplazione di se stesso, attraverso l’Amico, in Dio. L’amicizia è la visione di sé con gli occhi dell’altro, ma al cospetto di un terzo, e precisamente del Terzo. L’Io, rispecchiandosi nell’amico, riconosce nel suo Io il proprio *alter ego*»²⁷.

occidentale l’interesse per “l’ontologia trinitaria” risalta nel pensiero di A. Rosmini e di T. Haecker che per primo propose di “elevare” l’*analogia entis* ad *analogia trinitatis*. Vengono poi i preziosi contributi di E. Przywara, H. U. Balthasar e soprattutto K. HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, trad. it. *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, Città Nuova, Roma 1996, nuova edizione riveduta. Per un attento confronto con le più recenti prospettive di sviluppo dell’ontologia trinitaria in un rinnovato confronto tra filosofia e teologia nel contesto moderno e contemporaneo, con esplicito riferimento a Florenskij, si vedano: AA.VV., *La Trinità e il pensare, figure, percorsi, prospettive*, cit.; T. ŠPIDLIK, *Noi nella Trinità. Breve saggio sulla Trinità*, Lipa, Roma 2000; AA.VV., *Abitando la Trinità, per un rinnovamento dell’ontologia*, a cura di P. Coda e L. Žák, Città Nuova, Roma 1998.

²⁴ Oltre agli ultimi testi citati nella nota precedente, si veda E. SIREGAR, *Sittlich handeln in Beziehung Geschichtliches und personales Denken im Gespräch mit trinitarischer Ontologie*, Herder, Freiburg 1995. Per un orientamento generale rimandiamo al saggio di T. GOFFI, *Etica cristiana trinitaria*, EDB, Bologna 1995.

²⁵ H. J. RUPPERT, *Vom Licht der Wahrheit*, in «Kerygma und Dogma» 28 (1982), pp. 179-214, p. 212.

²⁶ M. SILBERER, *Die Trinitätsidee im Werk von Pavel A. Florenskij. Versuch einer systematischen Darstellung in Begegnung mit Thomas von Aquin*, Augustinus Verlag, Würzburg 1984, p. 175.

²⁷ FLORENSKIJ, *CFV*, cit. p. 448.

3. L'ethos trinitario del culto liturgico

In una delle opere più sorprendenti e originali della vasta produzione teologica, filosofica e scientifica di padre Florenskij, *La filosofia del culto*²⁸ (che raccoglie i materiali di uno straordinario ciclo di lezioni svolte a Mosca nell'estate del 1918, in un contesto assolutamente laico, di fronte a un folto pubblico), il sacerdote russo osa proporre un radicale ripensamento antropologico e culturale dei fondamenti del culto liturgico. Qui l'Autore va alla ricerca degli archetipi del culto nella tradizione filosofica e teologica pre-cristiana, per poi mostrarne i tratti di continuità e di discontinuità nel passaggio verso la ricchezza misteriosa e sfavillante della liturgia della Chiesa orientale, fino alla contemplazione dei divini misteri (sacramenti), in particolare del mistero eucaristico. Come in molte sue opere, anche in questa egli tiene insieme, con sorprendente densità e rigore teoretico, filosofia e teologia, fenomenologia ed estetica, antropologia e sacramentaria, logica e mistica, per giungere a una sorta di sintesi globale, di visione cosmica del mondo, nella ferma consapevolezza che: «Le radici del visibile sono nell'invisibile, i fini dell'intelligibile nell'inintelligibile. E il culto è il punto fermo dell'universo per il quale e sul quale l'universo esiste»²⁹.

Per dare concretezza alle proprie tesi argomentative Florenskij attinge inaspettatamente non solo dal pensiero filosofico e teologico slavo ortodosso, ma soprattutto dalla tradizione patristica, mistagogica e liturgica delle chiese cristiane d'Oriente, in modo particolare dal *Trebnik*, (e *Potrebnik*) l'antico *Lezionario* liturgico della Chiesa ortodossa russa; come pure dalla ricca innologia, materiali mai utilizzati prima in filosofia e sconosciuti alla maggior parte dei filosofi contemporanei. Il risultato è quello di un'opera che non ha precedenti nella storia del pensiero europeo e della filosofia della religione di matrice ortodossa, decisamente atipica e folgorante nel panorama novecentesco. Come è stato giustamente rimarcato, «per la prima volta nella letteratura filosofica e filosofico-religiosa, le questioni relative all'ontologia, alla gnoseologia, alla psicologia, alla psichiatria, alla creazione artistica, all'ecologia etc, venivano studiate come materiali del culto ortodosso, della liturgia e dei sacramenti»³⁰, e già questo ne attesta l'eccezionalità.

Florenskij mette in atto una filosofia della religione come ermeneutica della Tradizione viva della Chiesa d'Oriente. Ripercorrendo alcuni

²⁸ P. A. FLORENSKIJ, *La filosofia del culto*, a cura di N. Valentini, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2016.

²⁹ *Ibid.*, p. 243.

³⁰ A. TRUBAČEV, *Introduzione* all'edizione russa dell'opera di P.A. FLORENSKIJ, *Filosofija kul'ta*, Mysl', Moskva 2004, p. 23.

dei nuclei dell'antropologia patristica orientale (Simeone di Tessalonica, Simeone il nuovo teologo, Giovanni Crisostomo, Basilio il grande, Barsanufio, ...) la stessa Tradizione diviene interpretazione del *Revelatum*, un'ermeneutica vivente, e non ritualistica conservazione, poiché sempre protesa verso un *eschaton*. Dunque un'opera di filosofia della religione, ma non di filosofia religiosa (nel senso della metafisica tradizionale), un compendio di antropologia teologica, ma non di apologetica cristiana; un potente trattato di simbolica sacramentaria, ma non di edificante e consolatoria teologia dei sacramenti.

Il culto liturgico della Chiesa non è semplicemente una "sacra celebrazione", una vaga "rappresentazione" o un'indistinta "commemorazione del sacro", bensì l'epifania gloriosa del santo, l'essenza stessa della "vera gloria" e del "giusto culto" come attesta il termine stesso *Pravoslavie*³¹. Non dimentichiamo inoltre che la bellezza del culto liturgico sta all'origine della stessa conversione russa al cristianesimo bizantino, una conversione maturata lentamente sotto il segno dello stupore e della meraviglia, simboli della divina Presenza³². L'intero cosmo è liturgicamente santificato dalla grazia che discende sulla creatura colmandola della «ricchezza gloriosa del mistero tenuto nascosto da secoli e da generazioni ma ora manifestato ai suoi santi ...» (Col 1,26-27).

Eppure, nonostante questa potenza santificante e salvifica della liturgia, come già Florenskij aveva sottolineato ne *La Colonna*:

«Tutt'oggi non possediamo una teologia liturgica, cioè una sistemazione delle idee teologiche della nostra liturgia, ma è proprio qui l'autocoscienza viva della Chiesa, perché la liturgia è il fiore della vita della Chiesa e allo stesso tempo la sua radice e il suo seme. Quale ricchezza di idee e concezioni nuove nella dogmatica, quale profusione di profondissime osservazioni psicologiche e di precetti morali vi potrebbe cogliere uno studioso anche non particolarmente tenace! Sì, la teologia liturgica attende chi la metta a frutto»³³.

A questa constatazione segue dopo pochi anni una vera e propria denuncia. Non solo il mondo secolarizzato, ma perfino la Chiesa, nonostante le apparenze, dimostra di non avere coscienza del ruolo decisivo che il culto ha nella sua stessa vita e nella vita del mondo: «Non avrei mai osato

³¹ Cf. P. A. FLORENSKIJ, *L'Ortodossia*, in ID., *Bellezza e Liturgia. Scritti su Cristianesimo e cultura*, a cura di N. Valentini, Oscar Mondadori, Milano 2010, pp. 3-26.

³² Il Battesimo della Rus' resta un paradigma ineludibile per cogliere l'anima liturgica dell'ortodossia russa; cfr. *Racconto dei tempi passati. Cronaca russa del secolo XII*, Einaudi, Torino 1971, pp. 62-63; ora anche in NESTORE L'ANNALISTA, *Cronaca degli anni passati (XI-XII secolo)*, a cura di A. Giambelluca Kossova, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2005, pp. 171-174.

³³ FLORENSKIJ, *CFV*, cit., p. 314.

presentarmi a voi con queste conversazioni, se da molti anni non mi tormentasse, in senso positivo, un pensiero: il punto cruciale della *rovina* della Chiesa è la disattenzione, la mancata riflessione sul culto, mentre il compito principale della teologia sta oggi proprio nella comprensione-spiegazione del culto»³⁴. Dimenticare questo significa, dunque, perdere di vista ciò che di umano vi è nell'uomo e il senso stesso della sua esistenza. Infatti, non soltanto l'uomo moderno secolarizzato, ma perfino l'uomo cristiano, avrebbero perso di vista, anzi, radicalmente rimosso il significato principale della loro stessa esistenza, poiché «la struttura del culto è la vera struttura della creatura e nel culto la creatura ritrova non norme a sé esterne, ma le sue proprie, a sé stessa interne, ovvero le sue fondamenta interiori, anche se purificate da tutto ciò che è casuale. L'uomo del culto è l'Uomo»³⁵.

Accompagnandoci in questo percorso alle sorgenti del culto e dei suoi ordinamenti antropologici e culturali, l'Autore insiste sull'inscindibile connessione tra culto, cultura e filosofia rintracciando un filo conduttore che dal pensiero dell'antichità passa per Platone e la patristica orientale, attraversando la cultura medievale (soprattutto bizantina), la filosofia del primo Rinascimento, per poi approdare insospettabilmente all'opera di Kant e all'influenza del suo pensiero sulla cultura moderna e contemporanea.

L'ardito progetto florenskijano non si limita a ricollocare il culto al cuore della riflessione filosofica, considerandolo fulcro dell'ordinamento della vita e della visione del mondo, ma ha persino l'intento di mostrare come molti nuclei vitali di cui si nutre inconsapevolmente la cultura secolarizzata e laicizzata affondino le loro radici proprio in esso; e questo emerge dal confronto con il senso originario della filosofia, della scienza, dell'arte, delle forme psicologiche e della vita sociale. Insomma: «Il culto e il suo fondamento, (cioè il sacramento eucaristico), rappresentano la base unica e sacra del pensiero vivente, della creatività e dell'ordine sociale»³⁶.

Il culto in generale e il culto liturgico in particolare, è per Florenskij il luogo per eccellenza del confine tra il visibile e l'invisibile, tra corpo terreno e corpo celeste, tra esperienza concreta e visione mistica. In altre parole, il culto è la materializzazione dell'esperienza simbolica. La tesi di fondo di questa opera indica nell'azione liturgica non soltanto un nucleo centrale rispetto all'intero universo, bensì, più radicalmente, il

³⁴ FLORENSKIJ, *La filosofia del culto*, cit., p. 102.

³⁵ *Ibid.*, p. 561.

³⁶ Citato in A. TRUBAČEV, *Teodiceja i antropodiceja v tvorčestve svjaščennika Pavla Florenskogo*, Vodolej, Tomsk 1998, p. 58.

luogo dell'universo in cui le parti disarticolate del mondo si ricompongono in unità, si dispiegano nella loro piena verità e bellezza, poiché esso è

«un cratere nel quale la lava non si copre mai di una crosta di pietra. È una finestra aperta nella nostra realtà, dalla quale si vedono altri mondi. È una breccia nell'esistenza terrena, dalla quale si riversano da un altro mondo rivoli che la nutrono e la rafforzano. La prima, fondamentale e più sostanziale definizione del culto è proprio questa: quella specifica parte della realtà, nella quale si incontrano immanente e trascendente, le cose terrene e quelle celesti, quelle di qui e quelle di là, l'istante fugace e l'eterno, il relativo e l'assoluto, il mortale e l'immortale»³⁷.

Se è così, perché allora l'uomo moderno, e ancor più quello contemporaneo, dimostrano di non avere alcuna coscienza di un dato tanto cruciale e determinante? Perché prevalgono invece molteplici sospetti proprio verso la religione, verso il culto, verso tutto ciò che ha a che fare con Dio e con la fede nel trascendente? La crescente estraneità che la cultura moderna e contemporanea dimostra nei confronti di questo "filo" che lega inescindibilmente "i due mondi", e che ha la sua massima espressione nel culto, non si spiega soltanto in base a una differenza di prospettiva. La convinzione maturata dal Nostro sta piuttosto nel fatto che il mancato riconoscimento del culto, come cardine della vita del mondo, dipenda da un'esplicita ostilità, da una colpevole ignoranza, da una chiusura irresponsabile nei confronti dell'esperienza religiosa. Tuttavia tale chiusura non è il riflesso di un qualche principio di ordine razionale, bensì, originariamente, di un grave disordine nel proprio orizzonte affettivo: «La conoscenza razionalistica dell'evo moderno non è guidata dall'amore, ma da un'ostilità preconcetta»³⁸. Certo, l'uomo moderno vuole conoscere la verità, ma a causa del disordine presente nei suoi affetti, finisce per disattendere le domande veramente fondamentali, non affronta le sfide cruciali, e così sfugge alle questioni in cui *ne va della vita*.

Nel II capitolo (*Culto, religione e cultura*) Florenskij prende in esame le tre principali teorie del culto elaborate in epoca moderna: la *teoria degli ideologi* (o ideologismo), la *teoria economicista* (materialismo storico-economico), la *teoria sacrale* (antropologia comparativa). Egli opera una rigorosa destrutturazione filosofica e storica di ognuna di queste teorie, per poi mettere a nudo molti dei pregiudizi e dei malintesi che, con la stessa fioritura della modernità, iniziarono a gravare sul culto e sulla religione, a partire soprattutto da quando l'unità dell'attività umana iniziò

³⁷ FLORENSKIJ, *La filosofia del culto*, cit., p. 71.

³⁸ P. A. FLORENSKIJ, *Nota sull'Ortodossia*, in Id., *Bellezza e liturgia. Scritti su Cristianesimo e cultura*, a cura di N. Valentini, Mondadori, Milano 2010, p. 41.

a disgregarsi, la *teurgia* si ridusse a vuoto ritualismo, l'attività della vita iniziò a separarsi da essa, in un crescendo di sacrilega autonomia e prometeica autosufficienza. La conseguenza inevitabile fu che da quel momento: «Tutto divenne simile alla Verità, cessando di essere partecipe della Verità, cessando di essere la Verità e nella Verità. In breve, tutto divenne laico. Nacque così la civiltà umanistica europea occidentale: putrefazione, disgregazione e quasi morte della *cultura dell'uomo*. Così l'identità umana si è disintegrata e scissa in competenze specifiche, in dettagli e parti, delle quali nessuna è indispensabile e tutte sono casuali e limitate»³⁹. Tuttavia, da questa spietata e amara consapevolezza sugli effetti di una cultura che ha portato alla disgregazione dell'identità umana, alla frammentazione dell'unità della conoscenza, può rinascere il seme di un'umanità ancora più autentica e vera, a patto che essa sia davvero intenzionata a liberarsi da false ipocrisie per accogliere «questo seme dell'umanità vera, questa gemma dell'interrezza spirituale, questo boccio della cultura che è il culto»⁴⁰. *L'homo liturgicus* è colui che può operare questa unità vivente dell'infinito e del finito, dell'eterno e del transeunte, testimoniando così la natura più autentica della religione che è quella «di unire Dio e il mondo, lo spirito e la carne, il significato e la realtà»⁴¹.

Molto significativamente, anche in questo caso, ciò che costituisce lo sfondo e il fondamento di questa poderosa opera di antropologia liturgica e sacramentale è ancora una volta l'*ethos* trinitario; in esso è l'ordito e la trama dell'intera tessitura, lo sfondo dei principali nessi tra i diversi piani argomentativi proposti. Ancora una volta l'Autore riparte dal Simbolo della fede (dal *Credo* niceno-costantinopolitano), quale sintesi della dogmatica, annotando con ironica acutezza:

«Sotto la pressione dei teologi razionalistici, si ritiene in genere che il Simbolo della fede sia la dichiarazione teorica della nostra dottrina e che proprio per questo, cioè in quanto vero, venga cantato o letto durante il canone eucaristico, come una sorta di *atto di fede* collettivo lì collocato. Una simile concezione è però profondamente sbagliata. Il Simbolo della fede si è sviluppato dalla formula trinitaria battesimale e sacramentale (“Nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo”), che sta alla base di ogni rito sacro, di ogni ufficio liturgico. E pertanto il Simbolo continua a essere ciò che era inizialmente il suo nucleo originario, vale a dire che è nella liturgia, non ha carattere dichiaratorio – (e a chi poi dichiarare la propria fede, se dopo l'uscita dei catecumeni sono rimasti i soli fedeli?) –, ma sacramentale, *attivo*, e pre-

³⁹ FLORENSKIJ, *La filosofia del culto*, cit. pp. 126-127.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 127.

⁴¹ *Ibid.*, p. 130.

cisamente quello di unione nell'amore e, ontologicamente e in maniera sostanzialmente comprensibile, di *unità* di pensiero, solo per la quale si può anche riconoscere, e quindi professare, la Trinità Consustanziale e Indivisibile»⁴².

Dunque, il Credo va inteso in senso liturgico come un fenomeno vivo, come il raggiungimento vitale dell'unità nell'amore. Così «come la luce proviene dal sole, allo stesso modo l'unità ecclesiale – la consustanzialità e l'indivisibilità nell'amore sacramentale di Cristo, l'essere un solo corpo e un solo spirito nel Corpo di Cristo – si irradia dalla professione della Trinità Consustanziale e Indivisibile: questa professione è il Simbolo di fede»⁴³. Tuttavia, come sottolinea padre Pavel, esso ha significato proprio in quanto cantato nel sacramento dell'assemblea liturgica, e non al di fuori del culto, né tanto meno al di fuori della Chiesa. Al di fuori della vita ecclesiale, avulso dal suo contesto liturgico originario, esso perde ogni significato diventando inutile e incomprensibile, al pari dei singoli organi di un corpo umano concepiti separatamente l'uno dall'altro, esaminati come elementi chimicamente separati, distaccati dalla relazione viva e integrale con l'insieme.

4. I sacramenti e la salvezza

Per cogliere la portata di questa consustanzialità dell'amore sacramentale Florenskij s'immerge negli abissi della vita sacramentale esplorandone le intime connessioni tra le forme liturgiche e rituali e il loro significato cristologico, gli aspetti fenomenologici e le loro essenze noumenali. Nel corso di queste immersioni l'Autore rinviene curiosamente un brano di una singolare lettera personale che Aleksandr M. Bucharev⁴⁴ inviò alla propria fidanzata nella quale egli affermava: «Vedi dove sta la questione, amica mia? Per la nostra salvezza o, se vogliamo, per

⁴² *Ibid.*, p. 146.

⁴³ *Ivi.*

⁴⁴ Aleksandr Matveevič Bucharev - Fedor archimandrita - (1822-1871) dopo la formazione teologica presso l'Accademia teologica di Mosca nel 1846 divenne docente di Sacra Scrittura presso la stessa istituzione e nello stesso anno ricevette la tonsura monastica poi venne ordinato sacerdote e trasferito all'Accademia teologica di Kazan. Nel 1862 il Santo Sinodo proibì la pubblicazione di un suo commentario all'Apocalisse. Il crescente dissidio con le autorità ecclesiastiche lo portò a chiedere la dispensa dai voti monastici e dal sacerdozio, quindi alla riduzione allo stato laicale e alla scelta poi del matrimonio mantenendo una coerente vita cristiana. Le sue opere ebbero un notevole influsso su alcuni pensatori russi del '900, tra i quali anche Pavel Florenskij, che tra il 1913 e il 1916 curò la pubblicazione del suo commento all'Apocalisse e di parte dell'epistolario presso la rivista «Bogoslovskij Vestnik» (Messaggero Teologico) della quale era allora direttore.

raggiungere la nostra destinazione prima è necessario estirpare in noi fin dalla radice tutto ciò che è spiritualmente morto, contrario alla verità, al bene, tutto ciò in cui non c'è il riflesso della benevolenza del Padre Celeste; e al posto di questo bisogna piantare o scoprire in noi il principio di tutto ciò che è buono, vero, vitale, armonioso e bellissimo, in cui è chiaramente impresso e riposa l'amore paterno di Dio»⁴⁵. Ispirato da questa intima confessione epistolare, Florenskij osserva:

«Estirpare in noi fin dalla radice tutto ciò che è tumultuoso e disarmonico e “piantare” o “scoprire” ciò su cui è impresso l'amore di Dio, significa trasfigurare la nostra essenza titanica. È questo il compito dei sacramenti che si reggono sul sacramento dell'economia dell'incarnazione di Dio. Ma tutto il loro coro è unanime di una cosa e per una cosa, per la nostra salvezza, ovvero “per raggiungere la nostra destinazione prima”. I sacramenti ci salvano, poiché tutti i sacramenti sono l'unico Sangue di Cristo che sazia la nostra brama insaziabile. Come questo sangue possa essere il Sangue dell'Uomo-Dio, vivo e somma contrapposizione di cielo e terra è un mistero insondabile. Ma la filosofia del culto è chiamata non a spiegare – cioè ad appianare – le contraddizioni, bensì ad acuirle, mostrando la loro sostanziale necessità»⁴⁶.

Attorno a questo nucleo misterico e antinomico ruota l'atipica teologia sacramentale di Florenskij, nella quale la contraddizione non è tanto ideale quanto concreta, poiché ha il suo culmine nel Golgota non come concetto, bensì come realtà, una cosa che si può vedere, toccare, gustare (1Gv 1, 1). Come immaginare qualcosa di più concreto? Questa concretezza è ciò che inerisce essenzialmente al mistero del Verbo incarnato, al Significato o alla Parola di Vita. Ciò implica, tuttavia, un confronto spregiudicato con la complessità dell'umano, con la sua natura enigmatica con quella forza distruttiva e travolgente definita da Florenskij «principio titanico», che «in sé non è un peccato, ma un bene: è la potenza della vita, è l'esistenza stessa. Però conduce al peccato. Sempre? No [...]. È al di là del bene e del male»⁴⁷. Il principio titanico va letto allora come «*sorgente di forza*», come energia allo stato puro senza la quale non esisterebbe neppure la realtà. L'uomo è come pervaso da questa furia e una volta innescata la lotta fra i due principi (*ipostasi e usia*), essa dev'essere consumata fino in fondo: «Il titanico *non può* tirarsi indietro dalla propria rivolta [...]. L'emozione, una volta suscitata, deve essere palesata fino in fondo. L'ira contro Dio si placa soltanto con la vittoria su Dio, con la

⁴⁵ Citato in P. A. FLORENSKIJ, *La filosofia del culto*, pp. 238-239.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 239.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 214.

Sua distruzione, con la Sua uccisione, con il Suo sangue [...]. Solo allora scende la pace»⁴⁸.

Il Venerdì Santo è *il tempo*, e il Golgota *il luogo*, la liturgia è *l'azione culturale* in cui si celebra questo «*sacramento dei sacramenti*» che riconcilia le forze impazzite dell'universo e che placa la ribellione delirante dell'uomo:

Ma all'uomo non basta sapere che *tutto è compiuto* e che in eterno si compie nella Tenda del Cielo [...]. Il Golgota e la Resurrezione gli devono essere mostrati non in copia, ma in originale, non solo spiritualmente, ma anche sensibilmente, perché partecipi concretamente di persona agli eventi che scuotono cielo e terra⁴⁹.

Tuttavia, proprio per consentire all'umano l'assimilazione interiore di ciò che è terribile e mistico, senza soccombere e senza distogliere la sua attenzione spirituale dalla profondità sacramentale, il sensibile viene offerto «non nella sua terribilità storica, ma con misura, in forme che ogni coscienza possa accogliere senza terrore e tremito esteriore, in forme simboliche, ma con realtà non simboliche, bensì sacramentali e spirituali. In breve, deve essere *Eucaristia*»⁵⁰. Nell'Eucaristia trova la sua ricapitolazione tutto il mistero di Cristo, che salva l'uomo e il mondo, trasfigurando così l'intera esistenza.

La Chiesa vive dell'Eucaristia e attraverso l'Eucaristia. Il mondo intero è concepito all'interno di questa visione liturgico-sacramentale, di questa liturgia cosmica che "offre" al trono di Dio tutta la creazione. L'intera vita ecclesiale ruota attorno a questo mistero di perfetta Comunione, disvelato dalla ricca dossologia trinitaria. Nell'ultimo capitolo dedicato alla preghiera Florenskij rimarca insistentemente il fatto che ogni preghiera liturgica trova il suo fondamento nella dossologia trinitaria sacramentale in quanto

La liturgia è una stratificazione di dossologie alla Santissima Trinità [...] Nel nome «Padre, Figlio e Spirito Santo», in questo unico nome divino è già contenuta tutta la serie di ulteriori attestazioni del fatto che alla loro triunità, in quanto esistenza-realtà e senso-verità assolute, si addicono e appartengono la gloria e il potere e la forza, ecc., tutti attributi ontologici⁵¹.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 229-230.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 235.

⁵⁰ *Ivi.*

⁵¹ *Ibid.*, pp. 542 e 548.

Nella Croce eretta sul Golgota si è manifestato il cuore eterno della Trinità, di Dio-Amore che si è fatto Eucaristia. La Croce non è dunque solo sacrificio, né un segno di morte e di finitezza, ma anche congiunzione con la sorgente della vita e compimento dell'opera d'amore di Dio per la salvezza dell'uomo (Gv 3,16). In ultima istanza, secondo Florensi è solo in virtù del Golgota eterno che l'Eucaristia «in quanto punto ultimo contemplabile sulla Terra, in quanto pilastro più saldo e più ontologico della Terra, è sia fondamento sia criterio di ogni dottrina»⁵².

Solo l'Eucaristia, alla luce del mistero trinitario, può ricomporre l'eterno conflitto, placare la furia titanica e riportare l'equilibrio tra *ipostasi* e *usia*. Ma occorre fare attenzione e non lasciarsi ingannare dalle apparenze. In realtà, questa sorta di "debolezza" è costitutiva della fede cristiana e della sua celebrazione: «Il culto cristiano, tranne rare eccezioni, *non* svela *apertamente* la sua terribile potenza, non sottomette a sé il nostro stupore e preferisce dimorare nel fondo della nostra fede»⁵³. E tuttavia, al contatto con i sacramenti, «nelle profondità misteriose del nostro essere avviene sempre una *bruciatura* o una *santificazione*»⁵⁴. Ossia, non si rimane mai realmente indifferenti all'azione misteriosa dei sacramenti; l'incontro con essi non lascia indenne la natura umana. Essi operano la nostra salvezza e, pur non cessando di essere al di sopra del mondo, operano nella concreta pienezza della nostra esistenza, affinché tutta la vita sia santificata:

Al culto spetta realizzare le condizioni trascendenti della vita: far uscire l'uomo dalla chiusura soggettiva in sé stesso e farlo poggiare su una realtà oggettiva assoluta. Il culto, dunque, è un sistema di azioni che realizzano questa uscita e orientano la vita sull'Assoluto nell'Immobile ed Eterno [...]. Dov'è che si trova e com'è fatta questa uscita? "Sono i sacramenti"⁵⁵.

NATALINO VALENTINI,
Via Masere 23
47851 – Rimini (RN)
natava@libero.it

⁵² *Ibid.*, p. 241.

⁵³ *Ibid.*, p. 98.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 99.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 561.

Abstract

Il saggio si propone di portare alla luce alcuni dei tratti più significativi riguardanti i fondamenti trinitari della concezione liturgico-sacramentale presenti nell'opera del principale pensatore russo del XX secolo, il sacerdote, filosofo e scienziato Pavel A. Florenskij. Attraverso un serrato confronto soprattutto con le sue due opere principali (*La colonna e il fondamento della verità* e *La filosofia del culto*), lo studio evidenzia la rilevante portata teoretica dell'ontologia trinitaria, mostrandone le diverse implicazioni filosofico-teologiche, ma anche ontologiche, etiche e mistiche. Il percorso ermeneutico si struttura in quattro scansioni orientate verso una filosofia dell'*omousia* che ha il suo fulcro esistenziale nella relazione personale di amicizia.

Il culto liturgico è il luogo dell'universo in cui le parti disarticolate del mondo si ricompongono in unità, si dispiegano nella loro piena verità e bellezza, poiché esso è una finestra aperta nella nostra realtà, dalla quale si vedono altri mondi. La consustanzialità e l'indivisibilità nell'amore sacramentale di Cristo, l'essere un solo corpo e un solo spirito nel Corpo di Cristo si irradia dalla professione della Trinità Consustanziale a partire dalla professione del Simbolo di fede. Solo l'Eucaristia, alla luce del mistero trinitario, può ricomporre l'eterno conflitto, placare la furia titanica e riportare l'equilibrio tra *ipostasi* e *usia*.

* * *

This essay aims to uncover some of the most significant aspects of the Trinitarian foundations concerning the liturgical and sacramental conception featured in the works of Pavel A. Florenskij, the most prominent Russian intellectual from the 20th century, as well as priest, philosopher and scientist. Through a concise comparison between two of his main works (*The Pillar and Ground of the Truth* and *The Philosophy of Cult*), this paper highlights the relevant theoretic nature of the Trinitarian ontology showing different philosophical and theological implications, as well as those in ontology, ethics and mysticism. The hermeneutic path is structured in four stages oriented to a homoousion philosophy, whose existential core resides in friendship as human relationship. Liturgical worship is the place in the universe where the disjointed parts of the world are recomposed in unity and unfold in their full truth and beauty. It is an open window on our reality from which we see other worlds. The consubstantiality and indivisibility in Christ's sacramental love, being one body and one spirit in Christ's Body, radiates from the profession of the Consubstantial Trinity, start-

ing from the profession of the Symbol of faith. Only the Eucharist, in the light of the Trinitarian mystery, can recompose the eternal conflict, quench the titanic fury and restore the balance between hypostasis and ousia.

Parole chiave

Verità, Trinità, *omousia*, ontologia trinitaria, amicizia, Divina liturgia, sacramenti, Eucaristia, dossologia, culto, Golgota, croce.

Keywords

Truth, Trinity, *homoousion*, Trinitarian ontology, friendship, Divine liturgy, sacraments, Eucharist, doxology, cult, Golgotha, cross.

SEZIONE “SCIENZE RELIGIOSE”

ARTICOLI

RICOGNIZIONE SULLE PUBBLICAZIONI
DI TEOLOGIA SACRAMENTARIA NELLA RIVISTA
DELL'ISTITUTO TEOLOGICO MARCHIGIANO
E DELL'ISSR MARCHIGIANO.
ABSTRACT DEGLI ARTICOLI PUBBLICATI
DAL 1992 AL 2007.

(Parte prima)

Francesca Benigni*

A un ventennio dalla fondazione della rivista che attualmente porta il nome "Sacramentaria & Scienze religiose", viene di seguito presentata la raccolta degli *abstract* degli articoli che, in modo diretto o trasversale, rimandano alla teologia sacramentale e alla sacramentalità.

La rivista nasce nel 1992 con il titolo "Quaderni di scienze religiose" e inizialmente è curata dall'Istituto Superiore Marchigiano di Scienze Religione "Redemptoris Mater". Dal numero 4 del 1995 si aggiungerà la partecipazione e la cura anche dell'Istituto Teologico Marchigiano.

I fascicoli pubblicati sino ad oggi raccolgono saggi e relazioni dei professori di entrambi gli Istituti e degli ospiti dei vari eventi organizzati dagli stessi. Scopo della rivista è «offrire un qualificato contributo alla ricerca, coniugando la teologia con la storia e illuminando la storia con la teologia»¹, documentando parimenti «l'attività di ricerca del polo teologico marchigiano»².

Molti sono i docenti dell'ITM, dell'ISSR e di altri importanti istituti e facoltà teologiche nazionali che hanno collaborato alla rivista; da citare certamente alcuni professori: Agostino Gasperoni, Duilio Bonifazi, Benedetto Testa, Romolo Illuminati e Giancarlo Galeazzi, noti e stimati

* Dottoranda al Pontificio Ateneo Sant'Anselmo.

¹ O. FUSI-PECI, *Editoriale*, in «Quaderni di scienze religiose», I, 1 (1992), p. 3.

² O. SERFILIPPI, *Editoriale*, in «Quaderni di scienze religiose», X, 16 (2001), p. 4.

docenti, che per anni hanno contribuito ad avviare e guidare centinaia di studenti nel vasto orizzonte delle scienze teologiche e filosofiche indagate in prospettiva multi e interdisciplinare.

In questo articolo vengono presentati gli *abstract* dei primi 15 anni della rivista, più precisamente fino al numero 29 dell'anno 2007, presentata, appunto, sotto la dicitura «Quaderni di scienze religiose».

Successivamente la rivista cambierà titolo denominandosi «Sacramentaria & Scienze religiose» e mostrerà una maggiore attenzione agli studi di teologia sacramentaria, dedicando a essi una specifica sezione che permane sino ad oggi nella veste rinnovata avviata dal presente numero sotto la direzione del prof. Daniele Cogoni. Ci riserveremo in un prossimo articolo di offrire un'indagine delle pubblicazioni della rivista, sempre inerenti alla teologia sacramentale e alla liturgia, negli anni 2007-2017.

Da una ricognizione attenta effettuata sui numerosi articoli pubblicati, il primo elemento che si coglie è la scelta di assumere la sacramentaria nella sua globalità, indagandola sotto una prospettiva dogmatica, liturgica, pastorale ed etica, alla luce dei contemporanei apporti delle scienze bibliche e teologiche, senza escludere il confronto con le scienze umane, quali la sociologia, l'antropologia e la psicologia. Tutto ciò favorendo una ricerca che abbia un approccio prevalentemente in chiave interdisciplinare.

Gli articoli vertono su due filoni, intrinsecamente connessi fra loro: la riflessione sulla sacramentalità rapportata al fenomeno sacramentale, quale fenomeno umano e religioso, e quella sulla sacramentalità nella specifica dimensione settiforme, come è vissuta dalla prassi liturgica sacramentale cattolica, in dialogo con le altre confessioni cristiane. Lo scopo è pertanto quello di cogliere l'identità propria del settenario sacramentale cristiano³ non in maniera "isolata", ma nell'orizzonte più ampio di una sacramentalità assunta quale criterio interpretativo della rivelazione cristiana e dell'identità ecclesiale.

L'attenzione è quindi posta sulla sacramentalità e sul suo "fondamento" in Cristo Signore, senza per questo escludere la riflessione liturgica (con particolare attenzione al rito) e antropologica (con riferimento, soprattutto, alla corporeità).

Con riferimento al settenario sacramentale, emergono la centralità dell'Eucaristia, l'articolazione della ministerialità ecclesiale e la mediazione salvifica sacramentale.

³ Cf. D. BONIFAZI, *Dieci anni di licenza in teologia sacramentaria nell'Istituto Teologico Marchigiano*, in «Quaderni di scienze religiose», XV, 25 (2006), p. 147.

La fondazione cristologica ed ecclesiologicala della sacramentaria è posta, ovviamente, sia in Cristo (sacramento fondante dal quale tutti i sacramenti discendono) che nella Chiesa (sacramento universale di salvezza). È proprio il rapporto tra la riflessione teologico-sacramentaria e l'evento fondatore a rendere il sacramento principio d'intelligenza del dato rivelato, facendone scaturire una successiva riflessione sulla realtà dello stesso, non solo come segno ma anche come simbolo, aspetto costitutivo dell'indagine teologica ormai irrinunciabile.

In particolare i vari saggi dei professori Duilio Bonifazi e Mario Florio, che troviamo numerosi negli anni in esame, propongono piste di riflessione, in prospettiva anche ecumenica, sulla teologia sacramentaria fondamentale, che si riagganciano ad alcuni degli orientamenti più recenti della riflessione teologica contemporanea sia cattolica che a-cattolica. Il confronto fra tali orientamenti mostra poi come la sacramentalità si rapporti alla dimensione di tutta l'economia di salvezza, alla liturgia ecclesiale, alle dinamiche che la simbologia sacramentale svolge all'interno della missione della Chiesa. Una missione che viene presentata a partire dalle categorie utilizzate dal Concilio Vaticano II per designare la Chiesa: mistero, popolo di Dio, sacramento di salvezza in Cristo e sacramento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano, del quale vengono messe in risalto le istanze propriamente antropologiche che incidono sulla liturgia sacramentale sia nei suoi processi di attuazione che di comprensione. Molti altri articoli propongono invece studi più accurati nei settori della teologia liturgica, della pastorale liturgica, dell'arte liturgica... alcuni anche in chiave ecumenica, a partire dal settenario. Essi mostrano come i riti celebrativi permettono l'irruzione nel tempo ordinario del Trascendente. Si tratta, nella sua globalità, di una riflessione che porta ad intuire come occorra sempre più una rivalutazione della centralità liturgica che sappia esprimere ed esaltare al meglio il mistero celebrato, ma anche che sappia comunicare, valorizzando, ogni codice espressivo, guidando così la ricerca anche in ambito antropologico. Un approccio, quello antropologico, già evidente nell'istituzione stessa del settenario sacramentale, nella corrispondenza dei sacramenti ai momenti fondamentali dell'esistenza umana, ma da riscoprire e valorizzare ancora di più quale rinnovamento di cuore e mente, in quanto nel sacramento l'uomo trova il nesso della storia (quale solidarietà fra gli uomini) e della sua vita personale. Ciò è possibile perché i sacramenti sono "momento indispensabile di grazia" e di "conformità a Cristo", ma anche "momento di incontro" fra la libertà del Signore e quella della persona umana. Da ciò è possibile (nonostante la diffusa crisi odierna in ordine alla comprensione del valore della liturgia), un riavvicinamento fra i sacramenti e l'uomo. Ciò a partire da alcune categorie fondamentali quali appunto il simbolo, che esprime la natura cor-

porea (e non solo) della comunicazione umana, la quale si innesta nella dinamica della comprensione dei sacramenti colti nel contesto dell'agire liturgico, terreno sul quale si indagano i rapporti fra "segno e azione", e fra "comportamento e linguaggio".

La riflessione specifica che invece i vari contributi innestano sul tema del settenario sacramentale mostra, in particolare, la centralità dell'Eucaristia: in essa l'evento salvifico di Cristo è donato all'umanità, permettendo così alla libertà dell'uomo (particolarità) di rapportarsi alla totalità del mistero (universalità).

Ne deriva da qui un'attenzione ai sacramenti dell'Iniziazione Cristiana, dove la dimensione liturgica mostra come il momento sacramentale non sopravviene alla fine del cammino di preparazione, ma costituisce la struttura stessa del cammino di conversione, che il noto *Rituale dell'Iniziazione Cristiana degli Adulti* incentra proprio sulla celebrazione liturgica.

La ricchezza offerta dalla rivista dell'ITM e dell'ISSR è pertanto notevole, e un recupero in forma di *abstract* e *parole chiave* di quanto sinora prodotto può richiamare l'attenzione su di essa da parte degli specialisti del settore della liturgia e della sacramentalità, questo anche ai fini dell'incremento di uno sviluppo della rivista nella sua nuova versione, che la qualifica ancor più sul piano nazionale e internazionale.

Procediamo dunque entrando nel vivo dei contenuti, ai quali ovviamente gli *abstract* hanno la funzione di rimandare, senza avere la pretesa di esaurirne la ricchezza, la quale va attinta alla sorgente.

Quaderni di Scienze Religiose, 5 (1996).

ANGELO SCOLA, *Note di Teologia sacramentale*, pp. 21-32.

L'autore, ripercorrendo alcuni elementi di teologia sacramentale del XX secolo, attraverso il pensiero di E. Schillebeeckx e K. Rahner, vuole rispondere all'interrogativo sul nesso tra Cristo e i sacramenti.

Il saggio espone il pensiero sia di Schillebeeckx, per il quale il sacramento dice la possibilità di istituire un rapporto personale fra Dio e l'uomo (incontro) e tra l'offerta da parte di Dio (grazia) e la risposta dell'uomo (culto), sia il pensiero di Rahner, il quale attribuisce alla Chiesa l'istituzione dei sacramenti e la loro determinazione storica, ma non la loro sostanza. Scola, da parte sua, recupera la prospettiva tesa a far sgorgare le ragioni fondative della realtà del sacramento proprio dal cuore della novità di Gesù Cristo. Egli situa i sacramenti nella presenza singolare di Cristo nella storia, essendo essi stessi le forme attraverso le quali l'uomo è inserito in Gesù Cristo, a partire dai momenti decisivi

della sua esperienza umana. La centralità dell'Eucaristia nasce dal mostrarsi e donarsi di Cristo nella Chiesa, Suo corpo. Nell'Eucaristia, l'evento salvifico di Cristo è donato all'umanità, dentro la storia degli uomini di tutti i tempi, permettendo così alla libertà dell'uomo (particolarità) di rapportarsi alla totalità del mistero (universalità), riconoscendone la fragilità. Da essa emerge il primato dell'agire di Cristo e il conseguente riconoscimento della dipendenza della *communio* unicamente da Lui. È la logica dell'Incarnazione che si rivela nella vita sacramentale, valorizzando la ragione dell'uomo e la sua libertà di aderire e partecipare al Mistero rivelato in Cristo.

Parole chiave

Cristo-Sacramenti, sacramentaria, centralità dell'Eucaristia, particolarità, universalità.

Quaderni di Scienze Religiose, 5 (1996).

DUILIO BONIFAZI, *Specificità e struttura della specializzazione in Teologia Sacramentaria dell'Istituto Teologico Marchigiano*, pp. 33-37.

L'autore specifica le ragioni della specializzazione in sacramentaria dell'Istituto Teologico Marchigiano all'interno di una prospettiva globale che vuole far emergere l'unitarietà organica della teologia sacramentale, attraverso la ricerca dal punto di vista biblico, storico, sistematico.

Un percorso di ricerca che assume la «somialianza» quale dimensione di tutta l'economia della salvezza e della missione della Chiesa, evidenziando la complessa relazionalità tra questa missione e la vita liturgico-sacramentale settiforme. Ne deriva una teologia sacramentaria che esige sempre più una fondazione cristologica – perché è Cristo, nella sua umanità e divinità, a essere il sacramento fondante dal quale tutti i sacramenti discendono – e una fondazione ecclesiologica. In tale orizzonte la Chiesa è il sacramento universale della salvezza, che si specifica nella prospettiva settiforme sacramentale. Tali fondamenti portano anche a un agire etico: la liturgia sinceramente celebrata diventa provocazione e grazia per noi, affinché il nostro impegno sia in favore della polis.

Parole chiave

Licenza in sacramentaria, sacramentalità, fondamento cristologico, fondamento ecclesiologico, missione, giustizia.

Quaderni di Scienze Religiose, 5 (1996).

BENEDETTO TESTA, *Le domande dell'uomo e i sacramenti*, pp. 41-62.

L'Autore analizza il rapporto tra i sacramenti e la vita umana all'interno della Chiesa; egli parte dall'affermazione che i sacramenti fanno incontrare Gesù Cristo e che, attraverso questo incontro, Egli si rivela e dona la Sua salvezza.

Questa è, infatti, la verità di Cristo data dall'esperienza umana nella corrispondenza della sua grazia alle domande e attese dell'uomo. Ciò accade perché la dimensione corporale e spirituale dell'uomo rende necessario ascoltare, vedere e instaurare un rapporto sensibile con il dono della salvezza, per poter giungere così a una piena partecipazione. Da qui nasce la corrispondenza dei sacramenti ai momenti fondamentali dell'esistenza umana, oltre alla constatazione che il fatto sacramentale è anche impegno per la promozione umana. Citando J. Ratzinger, il professor Testa mostra anche la connotazione di festa che caratterizza i sacramenti, in quanto liberazione dalle costrizioni del quotidiano. Affinché la festa sia tale, occorre che la persona si senta veramente libera, capace cioè di rispondere alle sue molte domande, che esprimono l'andare oltre il bisogno. Tali richieste costituiscono, infatti, il senso religioso: la domanda e l'attesa di Assoluto, che nascono dal «paragone continuo tra l'io e il suo destino»; domande che però l'attuale contesto di vita tende sempre più a nascondere, nella convinzione che si possa fare a meno di Dio nella ricerca della verità sull'uomo. Il saggio mostra che, nella realtà, l'uomo trova proprio nei sacramenti il senso della storia e della sua vita personale, attraverso il rinnovamento del cuore e della mente. In essi egli si coglie in relazione con Dio, vivendo la propria libertà nell'adesione a Cristo quale via, verità e vita. L'io supera così la solitudine e ritrova il senso unitario della vita, proprio perché il gesto sacramentale corrisponde alle domande umane.

Parole chiave

Antropologia religiosa, festa, esperienza umana-religiosa, unitarietà, conversione, libertà umana.

Quaderni di Scienze Religiose, 5 (1996).

GIANCARLO GALEAZZI, *L'Eucaristia in prospettiva filosofica secondo Felice Battaglia*, pp. 65-71.

Nell'articolo il professor Galeazzi ripercorre una conferenza del 1947 del filosofo Felice Battaglia, uno dei maggiori esponenti della filosofia cristiana del Novecento, sul tema "L'Eucaristia e il purgatorio nella filosofia pagana e cristiana".

Il filosofo ripropone il problema del rapporto tra filosofia e religione instaurando tra le due una feconda interazione: la filosofia si apre a verità inedite e la religione trova nella filosofia consapevolezza riguardo alla formazione spirituale. Egli affronta in particolare il tema dell'Eucaristia nella convinzione che la filosofia può accogliere i dogmi rivelandone nuovi aspetti. La riflessione parte dai fondamenti metafisici che l'autore individua nell'Esodo (Dio è l'essere) e nella Genesi (Dio è creatore e il mondo è portato all'essere dal nulla) per arrivare a individuare due funzioni circa il Sacramento eucaristico: esso è alimento spirituale dell'anima e ha la capacità di rigenerare i corpi, riconducendoli alle virtù che permettono la Salvezza. Tali funzioni sono sia per la società sia per il purgatorio. Esso, infatti, rivela al mondo una dignità che altrimenti non avrebbe e sottrae il mondo dall'isolamento. Da tale prospettiva deriva un'unità d'esperienza fra società e Comunione, con la conclusione che il cristianesimo promuove la solidarietà fra gli uomini e anche fra i defunti del purgatorio.

Parole chiave

Eucaristia, purgatorio, religione, filosofia, solidarietà, comunione.

Quaderni di scienze religiose, 7 (1997).

MARIANO APA, *Sacramenti militanti. Iconografia del Battesimo e dell'Eucaristia a Loreto*, pp. 60-63.

L'autore racconta l'immagine del Battesimo nella Cappella Slava "Il Battesimo del re dei Moravi, Bratislavo, da parte di S. Metodio" e il "S. Luigi IX che riceve l'Eucaristia" della Cappella Francese, entrambe poste nella Basilica Lauretana.

Nella Basilica è la grande Europa che viene disegnata come una spirituale geografia del pellegrinaggio mariano, quale metafora del singolo e personale cammino che ognuno compie su questa terra, in questa esistenza. È rappresentata la trasformazione/conversione di un intero popolo, affermata dal gesto sacramentale, così come lo sperimenta in cuor suo ogni pellegrino. La “militanza” si traduce in un segno di testimonianza.

Parole chiave

Arte, sacramento, militanza, testimonianza, pellegrinaggio, conversione.

Quaderni di scienze religiose, 7 (1997).

GIUSEPPE CIONCHI, *I sacramenti nel Catechismo della Chiesa Cattolica*, pp. 47-59.

Si tratta di un *excursus* sui sacramenti nel Catechismo della Chiesa Cattolica, pubblicato nel 1992. Il riferimento è all'articolo 2, “Il mistero pasquale nei sacramenti della Chiesa”, inserito nel primo capitolo “Il mistero pasquale nel tempo della Chiesa”.

Partendo dalla definizione dei sacramenti come segni visibili (parole ed eventi) che realizzano in modo efficace la grazia che significano, il Catechismo della Chiesa Cattolica integra tale definizione affermando che i sacramenti sono anche espressione visibile dello Spirito Santo invocato nella celebrazione sacramentale. Essi, infatti, sono anamnesi e memoriale di Cristo e mettono in comunione con Lui; sono inoltre “dalla” Chiesa, in quanto passano attraverso di essa, e per essa perché la costruiscono come popolo, comunione. I sacramenti sono donati per mezzo del ministro e toccano ogni momento fondamentale della vita dell'uomo, permettendo così di classificarli come sacramenti dell'iniziazione cristiana (il Battesimo, la Confermazione e l'Eucarestia), sacramenti di guarigione (la Penitenza e l'Unzione degli infermi) e sacramenti al servizio della comunione (l'Ordine e il Matrimonio). Nella constatazione di quanto poco il popolo conosca sui sacramenti, Cionchi auspica una nuova evangelizzazione che porti frutti nei vari ambiti ecclesiali: in ambito liturgico per sconfiggere il ritualismo, il magismo e il pietismo-devozionismo che mettono da parte il Vangelo e Cristo; in ambito catechistico attraverso una particolare attenzione alla catechesi per i fidanzati e i genitori; in ambito pastorale per recuperare l'“andate” rispetto al “venite”; in ambi-

to educativo attraverso una maggiore considerazione dei laici, volta alla salvezza globale (anima e corpo); in ambito politico perché i sacramenti da “rito” devono diventare “vita”.

Parole chiave

Catechismo Chiesa Cattolica, sacramenti, iniziazione cristiana, guarigione, servizio, nuova evangelizzazione.

Quaderni di scienze religiose, 8 (1997).

ODO FUSI PECCI, *I Congressi Eucaristici nelle Marche del Novecento: le tematiche*, pp. 9-33.

Dopo una breve ricognizione dei Congressi Eucaristici Nazionali, l'Autore presenta i Congressi Eucaristici svoltisi nella Regione Marche dal loro inizio, ossia nel 1913 a Urbino da parte degli Aggregati del Santissimo Sacramento con a tema la presenza reale di Cristo nel Santissimo Sacramento e ciò in relazione alla vita, alla Messa e come animazione dell'intera giornata dell'uomo.

Conseguenza del primo Congresso fu la costituzione di un Comitato regionale permanente dei Congressi Eucaristici, con lo scopo preciso di risvegliare il culto eucaristico nella regione. Fu Mons. Luigi Ferri a curare la redazione dello Statuto e del Comitato. L'itinerario pastorale dei dieci Congressi svoltisi durante il Novecento coniuga con una certa continuità l'evangelizzazione (incentrata sui temi: la presenza reale di Cristo nell'Eucaristia, la Messa memoriale del Mistero Pasquale, il ministro celebrante, la promozione della partecipazione cosciente e attiva dei fedeli alla Messa, la liturgia della Messa) e l'Eucaristia (comunione frequente, adorazione, visita al Santissimo sacramento per lievitare con la testimonianza cristiana le famiglie e le varie realtà della vita comunitaria e sociale). A parere dell'autore, in questi anni si è seguito il cammino tracciato nel Vangelo di Giovanni al capitolo sei: Gesù che evangelizza e invita a credere in Lui e Gesù che si presenta come “pane della vita” offrendo la sua carne e il suo sangue. Ci si nutre del Verbo fatto carne offerto in sacrificio, ma per poter portare frutto è indispensabile rimanere in Cristo (nell'ascolto della sua parola e nel nutrirsi eucaristicamente di Lui). Nell'adorazione eucaristica Cristo è il Dio con noi, è colui che ha piantato la tenda in mezzo agli uomini per educarli a stare con Sé. Ed è proprio l'Eucaristia che ci fa rispondere alla vocazione alla santità, per annunciare con gioia il Signore ai fratelli.

Parole chiave

Congresso Eucaristico, Incarnazione, Eucaristia, evangelizzazione, vita quotidiana.

Quaderni di scienze religiose, 11 (1999).

MARIO FLORIO, *La relazione tra il Battesimo e l'Eucarestia nei dialoghi ecumenici internazionali (185-1994). Note in margine al corso svoltosi all'ITM nel ciclo per la licenza (primo semestre a.a. 1998/1999)*, pp. 99-103.

L'argomento presentato si articola nell'intento di porre a fuoco le modalità di comprensione della relazione tra Battesimo ed Eucarestia alla luce dei dialoghi ecumenici internazionali, consapevoli che la loro conoscenza e relativa valutazione concorrono a realizzare quel processo che porti a esercitare il necessario discernimento critico per condurre il popolo di Dio ad aderire infallibilmente alla verità di fede.

Nodo fondamentale della questione è la comunione nella fede e la comunione nei sacramenti che comportano una sinergia dinamica della teologia sacramentaria e dell'ecclesiologia in ordine a tutto ciò che attiene al ministero ordinato e, nello specifico, al ministero petrino. La chiave di volta è rappresentata dalla rinnovata comprensione della teologia trinitaria, mistero di unità e di comunione, dalla quale deriva un'indicazione metodologica, risultante proprio dai documenti inerenti al dialogo ecumenico: una maggiore comprensione del rapporto fede/Chiesa/sacramenti in chiave pneumatologica, a partire dal Battesimo e dall'Eucarestia. Un percorso che, da una maturità «radicale» donata al credente dalla Chiesa, effusa a Pasqua e accolta mediante i sacramenti dell'iniziazione cristiana, corrispondente a itinerari ecumenici in seno alle comunità ecclesiali, porti a una maturità «in divenire nella storia», sostenuta e alimentata dall'Eucarestia domenicale che, a livello di comunità, potrebbe essere accompagnata da una struttura sinodale ecumenica permanente, rispettosa delle diverse tradizioni, ma espressiva degli elementi necessari per una comunione ecclesiale autentica. Colta in tale prospettiva, la relazione tra Battesimo ed Eucarestia si rivelerebbe illuminante per una comprensione ecumenica del culto cristiano.

Parole chiave

Battesimo, Eucarestia, dialogo ecumenico.

Quaderni di scienze religiose, 16 (2001).

MARIO FLORIO, *Dal reciproco riconoscimento del Battesimo alla condivisione eucaristica partendo dalla Charta Oecumenica*, pp. 39-55.

L'autore, a partire dalla *Charta Oecumenica*, propone un percorso per la promozione della ricerca teologica in merito alla richiesta di fondo della Charta: adoperarsi «per l'unità visibile della Chiesa in Gesù Cristo nell'unica fede, che trova la sua espressione nel reciproco riconoscimento del battesimo e nella condivisione eucaristica».

Il saggio parte dalle diverse concezioni dell'iniziazione cristiana, che richiedono di essere esplicitate per poter pervenire a un dialogo profondo che, a partire dalla *lex orandi* arrivi a coinvolgere la comprensione della fede (*lex credendi*). Tale tentativo di elaborare un paradigma teologico-liturgico comune e condiviso interpella sia la teologia liturgica sia la teologia sacramentaria, dandosi il sacramento concretamente solo nella Liturgia. Il saggio prosegue nella presentazione dello studio elaborato dalla commissione "Fede e Costituzione" a Faverges nel 1997, dedicato alla presentazione di un *ordo* comune del battesimo, nella convinzione che il primo dato metodologico è la fedeltà a una tradizione comune a tutte le chiese, nel riconoscimento di criteri condivisibili, cercando di non perdere nulla di quanto le diverse prassi offrono sul piano rituale e celebrativo. Diventa dunque fondamentale la riflessione sulla prassi celebrativa e sul ruolo della realtà creata nell'atto liturgico. Giustificazione, santificazione e divinizzazione attingono il loro ritmo proprio da quel dinamismo di fede che pone in atto, in modi diversi, l'azione liturgico-rituale e, di conseguenza, tutto l'umano che in essa si lascia coinvolgere. Ciò perché la creazione, affidata all'uomo, evoca, pur nelle sue contraddizioni, il Mistero del creatore e i riti celebrativi permettono l'irruzione nel tempo ordinario del Trascendente. È questa un'attenzione importante per un approccio ecumenico all'iniziazione cristiana, perché chiede alle Chiese di riconsiderare i propri compiti nei confronti dei cristiani, che diventano tali in questo mondo.

Parole chiave

Battesimo, Eucarestia, dialogo ecumenico, inculturazione, giustificazione, santificazione, divinizzazione.

Quaderni di scienze religiose, 17 (2002).

MARIO FLORIO, *Il mistero della Chiesa nel sacramento della penitenza. Perdono del peccatore e riconciliazione con la Chiesa*, pp. 21-37.

Il saggio mette in luce l'intreccio tra la realtà personale del peccatore e la realtà ecclesiale, attraverso l'analisi del rituale del sacramento della penitenza, evidenziando anche il passaggio dalla prassi pastorale della correzione fraterna alla prosecuzione del dispositivo del rito della penitenza in itinerari di riconciliazione.

Punto di partenza della riflessione è la contestualizzazione della celebrazione del sacramento della penitenza nel mistero della salvezza come mistero di riconciliazione. È la dimensione transitiva della pratica penitenziale: andare oltre se stessi e lasciarsi visitare e guarire dal Mistero. In tale contesto si situa il dinamismo della riconciliazione realizzato dal sacramento della penitenza: il peccatore pentito, perdonato e riconciliato con la Chiesa, può così testimoniare in modo più completo al mondo il suo essere in Cristo sacramento di salvezza. È necessario però contrastare la contrazione di tutto il processo penitenziale, essendo oggi la forma celebrativa più diffusa quella coincidente con il rito abbreviato previsto dal rituale, e prevedere percorsi penitenziali discernendo le specifiche opportunità di accompagnamento del penitente, anche con il contributo delle scienze umane e soprattutto della prassi dell'accompagnamento spirituale (che include anche la correzione fraterna). A partire da questo compito di promozione umana ed evangelizzazione è necessario educare al senso del discepolato e della sequela, rendendo sempre più consapevole il penitente di essere concelebante di un mistero di grazia.

Parole chiave

Penitenza, riconciliazione, correzione fraterna, pratica penitenziale, rito penitenziale.

Quaderni di scienze religiose, 19 (2003).

ANTONIO NAPOLIONI, *Testimoni e ministri della misericordia divina. Riflessioni sull'istruzione della Congregazione per il Clero: Il presbitero, pastore e guida della comunità parrocchiale*, pp. 74-92.

Il documento analizzato dall'Autore propone una riflessione sui valori teologici fondamentali che spingono il presbitero alla missione, ponendo in relazione la dimensione ecclesiologicalo-pneumatica (l'essenza) e la dimensione ecclesiologicala (dimensione specifica).

Il sacerdote può procurare misericordia e aiuto ai fratelli coniugando la propria solidarietà con quella di Cristo, testimoniando il proprio incontro vitale con Lui e ricercando le persone che attendono di vivere il medesimo incontro di salvezza. Nella distinzione fra sacerdozio comune e sacerdozio ordinato emerge l'essenziale dimensione sacramentale del ministero ordinato, nella distinzione dei due caratteri: quello del Battesimo, che sigilla l'appartenenza a Cristo, e quello dell'Ordine che configura a Cristo sacerdote, capo e pastore e abilita ad agire in persona di Cristo e in nome della Chiesa. I presbiteri sono consacrati al servizio di Cristo profeta, sacerdote e re, mandati ad annunciare il Vangelo, secondo una costitutiva economia sacramentale che impronta di sé non solo la liturgia, ma la vita, e dunque anche l'evangelizzazione della Chiesa. Importante diventa allora l'armonia e l'unità di vita, cioè l'unità interiore tra vita spirituale e attività ministeriale. L'Istruzione esemplifica anche la missione del parroco, illustrandone la natura misterico-sacramentale, ricordando che la prassi ecclesiale è la necessaria mediazione del processo di salvezza di cui il Signore risorto è sempre protagonista. Per cui soggetto della pastorale è tutto il corpo ecclesiale, la Chiesa nel suo auto-realizzarsi nel tempo come sacramento del Regno. In tale ambito essa ribadisce il servizio della Parola (omelia, catechesi, formazione, evangelizzazione); la centralità dell'Eucarestia e del suo culto anche fuori dalla Messa, cuore spirituale della comunità parrocchiale e della vita del sacerdote; la conoscenza dei fedeli; una pastorale non ristretta nei confini parrocchiali, ma aperta alla comunione nella Chiesa diocesana e universale.

Parole chiave

Sacerdozio comune, sacerdozio ordinato, sacramento dell'ordine, parroco, *tria munera*, centralità dell'Eucarestia, Comunione.

Quaderni di scienze religiose, 19 (2003).

RAYMOND NKINDJI SAMUANGALA, *Sacramento dell'Unzione degli Infermi. Questioni aperte e prospettive pastorali*, pp. 93-101.

L'autore, a partire dalla constatazione della crisi del Sacramento dell'Unzione degli Infermi nella vita odierna della Chiesa, analizza le questioni aperte e gli sbocchi pastorali inerenti il sacramento.

La riflessione sulle questioni pastorali aperte parte dai soggetti del sacramento che, in base ai *Praenotanda* del nuovo rito, sono gli infermi, cioè coloro che soffrono per un'infermità. Altra questione affrontata è quella del ministro del sacramento che risulta essere il sacerdote, anche se il nuovo rito non sembra escludere in modo assoluto il ministro straordinario, recuperando così l'antica tradizione della Chiesa. La terza questione analizzata, inerente la celebrazione comunitaria del sacramento, invita ad una migliore comprensione del rito stesso, troppo spesso preso in considerazione solo quando il destinatario è in punto di morte; essa richiama a tutti il posto e la missione dei malati nel corpo ecclesiale di Cristo. La seconda parte del saggio è dedicata alle prospettive di ordine pastorale. La prima annotazione riguarda il recupero di una corretta comprensione del sacramento, che comporta una vera e propria pastorale della malattia e della sofferenza, che faccia prendere coscienza del compito che i malati hanno nella missione della Chiesa. A tutto ciò occorre premettere il recupero di una visione unitaria sia dell'uomo sia della malattia e pertanto anche del rimedio a essa. Anche la catechesi e la prassi celebrativa del sacramento devono inserirsi in questa sollecitudine della Chiesa per l'uomo afflitto da ogni sorta di malattia e infermità; rendere l'unzione degli infermi una celebrazione ordinaria, manifestando così la vera espressione della costante premura della Chiesa nel vivere ogni malattia senza aspettare che diventi grave per ricorrere alla vita dei sacramenti e dei sacramentali.

Parole chiave

Unzione degli Infermi, Sofferenza, Malattia, Pastorale della malattia.

Quaderni di scienze religiose, 20 (2003).

VALENTINO NATALINI, *Chi è dunque l'autore dei sacramenti se non il Signore Gesù?*, pp. 6-33.

L'autore compie un *excursus* storico sulla fondazione cristologica dei sacramenti dagli inizi dell'era cristiana sino ai recenti studi della teologia contemporanea.

Il saggio parte dal periodo della Chiesa nascente, dove l'attenzione è posta sullo stretto legame che unisce le parole e i gesti di Gesù, prima e dopo la Pasqua, alle iniziali celebrazioni liturgiche del nuovo popolo (vedi A. Marangon e J. Guillet) indagando in tal modo l'origine e il significato del simbolismo sacramentale (vedi J. Daniélou). Nel periodo patristico l'attenzione si sposta sulla categoria *mysterion* che evolve nella traduzione latina *sacramentum*: nei sacramenti c'è il riflesso della persona e dell'opera di Cristo e della Chiesa, quindi essi trovano la loro fondazione nel mistero di Cristo; sarà Agostino a introdurre la distinzione tra la *potestas*, che appartiene a Cristo, autore dei sacramenti, e il *ministerium* che è del servizio della Chiesa. Seguendo il risveglio degli studi teologici nella Scolastica, che porta a una trattazione sistematica dei sacramenti, l'autore presenta le due principali correnti di pensiero: Ugo di S. Vittore, più di ordine pastorale, e Pietro Lombardo, più tecnica e speculativa. S. Tommaso d'Aquino, da parte sua, nella *Somma teologica*, afferma poi che Gesù Cristo ha istituito immediatamente il settenario sacramentale. Se nel periodo dal Concilio di Trento ai primi decenni del XX secolo la teologia sacramentaria vive una stagione di forti controversie con le posizioni protestanti, in quella contemporanea il professor Natalini ravvisa orientamenti specifici. Anzitutto un orientamento cristologico: Gesù fondamento della sacramentalità della Nuova Alleanza (vedi S. Marsili); segue un orientamento ecclesiologico: Gesù ha fondato la Chiesa quale sacramento fondamentale e radice di tutti i sacramenti (vedi K. Rahner); poi un orientamento eucaristico: l'Eucarestia è fondamento e fine di tutta la realtà sacramentale e dell'intera vita della Chiesa (vedi P. Kuhn e G. Mazzanti); infine un orientamento pneumatologico-trinitario: l'istituzione è inserita nel contesto del mistero trinitario e in particolare dello Spirito Santo.

Parole chiave

Sacramentalità, settenario, istituzione, *Mysterion*, *Sacramentum*, fondazione.

Quaderni di scienze religiose, 21 (2004).

VALENTINO NATALINI, *Vita consacrata. Alcune piste di riflessione*, pp. 18-35.

L'autore tratta della consacrazione attraverso la professione dei consigli evangelici a partire dall'esortazione apostolica post-sinodale *Vita consacrata* di Giovanni Paolo II del 1996, circa la vita consacrata e la sua missione nella Chiesa e nel mondo.

Dopo un breve percorso storico, il professor Natalini analizza il documento a partire dal radicamento della vita consacrata nel mistero del Dio trinitario, fondamento ultimo di tutto il creato. Il documento, fortemente cristologico, rilegge gli aspetti della vita consacrata in un orizzonte trinitario: dalla vocazione come iniziativa del Padre che spinge il chiamato a seguire le orme di Gesù, alla missione evangelizzatrice che è l'epifania dell'amore trinitario, alla consacrazione che trova la sua esemplarità in Gesù stesso, supremo consacrato. Particolare attenzione è posta anche alla riflessione teologica della vita consacrata in chiave pneumatologica, a partire dalla categoria di carisma, con riferimento allo Spirito. L'esortazione illustra poi sia il fondamento evangelico della vita consacrata (il rapporto speciale che Gesù stabilì con alcuni dei suoi discepoli) sia la sua nota specifica: rendere presente Cristo nella forma di vita celibataria, povera e obbediente, che il Verbo ha incarnato in questo mondo. Il documento ribadisce che la vita consacrata è costituita "dalla professione dei consigli evangelici" e che le persone consacrate sono uno dei tre stati fondamentali di vita che costituiscono la Chiesa; è riaffermato inoltre il suo essere manifestazione dell'unico Cristo, insieme con gli altri due stati, e segno della comunione ecclesiale. I consigli evangelici di castità, povertà e obbedienza costituiscono le vie di accesso per penetrare intimamente la realtà del mistero della persona e dell'opera di Gesù Cristo, permettendone la sequela e l'appartenenza a lui. La missione di vita del consacrato è quindi la missione stessa della Chiesa: annunciare alle genti il progetto salvifico di Dio, una vita vissuta però con originale dedizione, secondo il carisma di ogni famiglia consacrata.

Parole chiave

Vita consacrata, consigli evangelici, consacrazione battesimale, consacrazione religiosa, missione, stati di vita.

Quaderni di scienze religiose, 22 (2004).

ANTONIO NAPOLIONI, *La vita umana nel suo inizio. Dentro la prassi di Iniziazione cristiana dei bambini da 0 a 6 anni*, pp. 48-72.

Il saggio parte dall'analisi della situazione attuale dell'infanzia, evidenziandone le luci e le ombre nella nostra epoca: dalle nascite programmate, al concetto di generazione, aspetti che mettono in gioco l'atteggiamento complessivo dell'uomo e della donna nei confronti della vita e del suo senso.

Viene evidenziata la maggior attenzione pedagogica alla fase della crescita, con particolare riferimento al pensiero di E. Erickson che percepisce nella fiducia del bambino verso la madre anche la sua valenza religiosa: avere nei confronti di Dio la stessa fiducia assoluta di essere giustificati e accettati sempre. Messaggio centrale del saggio è la profetia del bambino per la società e per la Chiesa. A partire dalle parole di R. Guardini l'autore afferma che l'essenziale di un percorso esistenziale è la fiducia infantile che sempre deve qualificare la crescita verso un'età adulta, in cui la maturità è data dall'accettazione totale di Dio Padre. È il messaggio evangelico del "diventare bambini": lasciare che il cammino della fede sia ritmato dall'esperienza della gratuità che riempie il cuore, per «farsi grandi come bambini», perché Dio si rende accessibile ai cuori semplici. Occorre allora rinnovare l'iniziazione cristiana, a partire dall'autocoscienza dei credenti, passando per la prassi sacramentale del pedobattesimo, riconoscendo che per i cristiani la garanzia della vita sta nel suo inizio e che una Chiesa che continua a battezzare i neonati, continua a dire al mondo che la via della salvezza è quella indicata dal suo Signore, Verbo fatto bambino. Il desiderio dell'Autore è anche quello di pervenire ad un rinnovamento pastorale che sappia attuare un dialogo fra coppie, famiglie, gesti di evangelizzazione e catechesi prima e dopo il Battesimo, per permettere una partecipazione attiva e interiore a tutti, bambini e adulti, così da attuare una liturgia che sappia meglio esprimere ed esaltare il mistero celebrato; che sappia altresì comunicare valorizzando ogni codice espressivo, in cui sia possibile riconoscere "una spiritualità liturgica adatta all'infanzia".

Parole chiave

Vita umana, infanzia, iniziazione cristiana, liturgia, prassi sacramentale.

Quaderni di scienze religiose, 22 (2004).

DUILIO BONIFAZI, *Teologia sacramentaria e teologia della sacramentalità. Il problema del metodo*, pp. 73-94.

Il saggio ripercorre i recenti orientamenti del rinnovamento della teologia sacramentaria fondamentale.

Un primo orientamento è dato dalla teologia dei misteri di Casel, il quale prospetta la celebrazione liturgica cristiana come ripresentazione del Mistero di Cristo nei simboli. Tale teologia si svilupperà nella Teologia della celebrazione del Mistero di Cristo elaborata da Marsili e dalla recente Teologia della liturgia, la quale ritiene che il culto sacramentale occupa un posto fondamentale nella vita della Chiesa e nella storia della salvezza. Un secondo orientamento parte dai sette sacramenti compresi in rapporto a Cristo "sacramento originario", per estendersi alla Chiesa "sacramento fondamentale", cioè segno e strumento dell'azione salvifica di Dio in Cristo. I teologici maggiormente rappresentativi di tale orientamento sono Semmelroth e Rahner, con una riflessione che colloca la sacramentaria nell'ambito dell'ecclesiologia. Un terzo orientamento è basato sull'antropologia e sulla fenomenologia religiosa: esso parte dalla sacramentalità per arrivare alla teologia sacramentaria dei sette sacramenti, attraverso il pensiero di Schillebeeckx (che presenta la Chiesa come sacramento del mondo che ne sacramentalizza il rapporto verso Dio), di Rahner (che colloca la teologia dei sacramenti nell'ambito della storia della salvezza) e di Vorgrimler. Un quarto orientamento è dato dalla teologia della sacramentalità che si colloca nel quadro della simbologia, in chiave di scienze umane e di filosofia ermeneutica e del linguaggio, espressione del pensiero di Chauvet che propone una rilettura sacramentale dell'esistenza cristiana. Un ultimo orientamento, dove il maggior esponente è Colombo, è dato dalla critica alla nuova teologia della sacramentalità in nome della fedeltà alla teologia sacramentaria tradizionale, critica motivata dal rischio di un'interpretazione riduttiva dei sacramenti. A conclusione dell'*excursus*, l'autore propone alcune piste di riflessione sul come la sacramentalità cristiana si rapporti alla dimensione sacramentale di tutta l'economia di salvezza, sul ruolo della liturgia ecclesiale nell'elaborare la teologia sacramentaria, sulle dinamiche che la simbologia sacramentale svolge nella missione della Chiesa, soprattutto nella concezione cattolica.

Parole chiave

Sacramenti, teologia sacramentaria, teologia della sacramentalità, Mistero, Sacramento originario, simbologia sacramentaria.

Quaderni di scienze religiose, 23 (2005).

DUILIO BONIFAZI, *La Chiesa sacramento di salvezza: prospettive e problematiche. Parte I*, pp. 80-102.

Il saggio, a partire dalle categorie utilizzate dal Concilio Vaticano II per designare la Chiesa (mistero, sacramento, popolo di Dio, comunione, comunità, corpo di Cristo, sposa, tempio dello Spirito) sintetizza in questa prima parte la problematica inerente la sacramentalità della missione della Chiesa e il suo essere sacramentale.

Il Concilio stesso definisce la Chiesa come sacramento di salvezza in Cristo. Tale definizione indica che la sacramentalità della Chiesa è partecipazione della sacramentalità di Cristo, di cui la Chiesa è segno e strumento. I documenti successivi al Concilio, soprattutto la *Redemptoris missio* cercheranno di definire meglio il significato di Cristo come unico salvatore e la Chiesa come sacramento universale, a partire dalla teologia precedente che si esprimeva nell'aforisma *extra ecclesiam nulla salus*. Se il Concilio poneva la prospettiva che c'è un rapporto fra l'economia della salvezza incentrata su Mosé, i profeti, Gesù Cristo, la Chiesa e l'economia universale della salvezza, la *Redemptoris missio* approfondisce le prospettive conciliari intorno all'agire salvifico di Dio nelle mediazioni non ecclesiali e intorno alla loro relazione con l'agire salvifico di Dio nella mediazione sacramentale ecclesiale, evocando posizioni teologiche che si rifanno a Schillebeeckx, Rahner e Kasper e alle loro definizioni di Chiesa (sacramento terrestre del Cristo celeste, sacramento dello Spirito, sacramento del Regno, sacramento del mondo). Il testo presenta schemi teologici che, integrati tra loro, cercano di esprimere la missione della Chiesa. A partire dallo schema che pone la missione della Chiesa in rapporto al Regno, gli altri sono: Chiesa sacramento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano; missione della Chiesa salvifica ed escatologica in rapporto intrinseco alla storia; missione della Chiesa profetica, sacerdotale e regale; missione della Chiesa come evangelizzazione e santificazione e come animazione cristiana dell'ordine temporale; missione della Chiesa religiosa, in rapporto intrinseco con la vita economica-sociale-politica; e infine la liturgia *culmen et fons* della missione della Chiesa.

Parole chiave

Sacramentalità, missione, sacramento universale di salvezza, mediazione sacramentale.

Quaderni di scienze religiose, 24 (2005).

DUILIO BONIFAZI, *La Chiesa sacramento di salvezza: prospettive e problematiche. Parte II*, pp. 58-88.

Questa seconda parte del saggio esordisce con una riflessione circa la necessità della Chiesa per la salvezza e il suo dovere di annunciare il Vangelo a tutte le creature.

L'autore sostiene la necessità di una rilettura globale del messaggio biblico, anche per interpretare con nuovi linguaggi possibili l'affermazione tradizionale dell'*extra Ecclesiam nulla salus*. Da tale rilettura emerge la volontà salvifica universale di Dio, l'unicità di Dio e di Gesù Cristo unico Salvatore, la missione universale della Chiesa e la necessità della fede e del Battesimo per la salvezza. Ma emerge anche il valore della Bibbia per coloro che, pur non appartenendo alla Chiesa, coltivano un'esperienza religiosa che è aperta verso la piena esperienza di Dio e la prospettiva che l'agire salvifico di Dio opera invisibilmente nel cuore di ogni uomo di buona volontà oltre la visibilità sacramentale ecclesiale, che tuttavia costituisce la pienezza dell'economia della salvezza voluta da Dio. Un altro schema teologico utilizzato nell'elaborazione di una teologia della missione della Chiesa è quello del *triplex munus*, a partire dal testo *Per una teologia del laicato* di Congar. Il saggio termina con un'analisi della dialettica della salvezza cristiana e del rapporto Chiesa-mondo, che spesso si esprime in un incontro dove forti antitesi cercano una sintesi: eterosoteria e autosoteria dell'uomo, trascendenza escatologica e dimensione intramondana della salvezza. Il tutto presentato a partire da uno sfondo comune: la Chiesa deve essere nel mondo, in funzione salvifica, presentando i valori cristiani anche come valori umani da attuare nel tessuto storico-sociale-politico.

Parole chiave

Sacramentalità, teologie bibliche delle religioni, pluralismo religioso, salvezza, missione sacramentale della Chiesa, *tria munera*, teologia dei ministeri.

Quaderni di scienze religiose, 25 (2006).

IOANNIS SPITERIS, *L'Eucaristia "fonte e culmine" della Chiesa nella teologia e spiritualità ortodossa*, pp. 113-141.

Il saggio presenta la teologia Eucaristica ortodossa, a partire dal teologo tardo-bizantino N. Cabasilas, che riesce a sintetizzare nel proprio pensiero le precedenti tradizioni monastica ed eucaristico-ecclesiale.

L'antico teologo afferma che il nostro essere in Cristo si realizza in modo pieno e realistico nell'Eucaristia, in quanto attraverso Essa la natura umana si divinizza e l'uomo partecipa così alla giustizia di Cristo, cioè alla sua santità, e rende grazie al Padre. Sbocco naturale di questa trasformazione è la risurrezione, ripresa del proprio corpo trasfigurato. La riflessione teologica attuale è, invece, sintetizzabile nell'espressione «ecclesiologia eucaristica», il cui fondatore è N. Afanassieff. Egli espone il suo pensiero a partire dalla Chiesa come sacramento di cui si può avere l'esperienza solo nella celebrazione eucaristica. L'Eucaristia infatti permette alla Chiesa di esistere in quanto corpo di Cristo e diventa il tempio nel quale Dio raduna il suo popolo, che gli rende il debito culto in spirito e verità. Solo nella celebrazione eucaristica essa è Chiesa nella sua totalità e pienezza. Maggior esponente di tale teologia, anche in ambito ecumenico, è J. Zizioulas. Egli intende la Chiesa come sacramento della comunione trinitaria che si vive nell'Eucaristia la quale è anche una *sunaxis*, assemblea, dove si costituisce l'essere ecclesiale. Altro esponente è N. Nissiotis, il quale sottolinea l'aspetto pneumatologico: la presenza di Cristo nell'Eucaristia è la risposta del Padre all'epiclesi della Chiesa affinché mandi il suo Spirito a santificare i doni. L'autore del saggio, in conclusione, evidenzia che anche se tale teologia è quasi completamente condivisibile in ambito cattolico, permane il dramma della celebrazione separata dell'Eucaristia, dovuta alla mancata unità nella fede delle Chiese. È questo il compito della futura riflessione teologica ecumenica: ricostruire l'unità dei cristiani a partire dall'Eucaristia, sacramento della Chiesa indivisa.

Parole chiave

Eucaristia, teologia eucaristica, ecclesiologia eucaristica, sacramentaria ortodossa, divinizzazione, assemblea, essere ecclesiale, ecumenismo.

Quaderni di scienze religiose, 26 (2006).

FRANCESCO NASINI, *Deus virtutem suam non alligavit sacramentis. Antichità e modernità di un noto principio sacramentale*, pp. 66-90.

Il saggio analizza l'affermazione *Deus virtutem suam non alligavit sacramentis*, a partire da alcuni testi di San Tommaso.

Sin dall'antichità la Chiesa ha avvertito l'esigenza di ribadire sia la necessità dei sacramenti per la salvezza, sia la volontà universale salvifica di Dio che in Cristo è venuto per dare a tutti gli uomini la possibilità di conoscere il suo mistero di grazia. La necessità dei sacramenti è data dal fatto che essi ci inseriscono nel mistero decisivo della salvezza che è il Cristo morto e risorto e s'identifica con la necessità della mediazione salvifica della Chiesa. Per Tommaso tale necessità è legata al fine da raggiungere: la salvezza degli uomini. L'uomo, segnato dal peccato, è legato alle cose corporali, quindi può trovare guarigione con una cura che sia anch'essa corporale, come la malattia. L'attività umana necessita quindi di *corporalia exercitia in sacramentis* che compensino le conseguenze del peccato tramite un'ascesi positiva. Tommaso usa il principio, secondo cui Dio non ha legato la sua grazia ai sacramenti, solo ai casi che esulano dalla prassi sacramentale ordinaria, contemplando così la possibilità di alcune situazioni limite, con le quali egli conferma i principi generali della sua sacramentaria.

Parole chiave

Sacramenti, salvezza, Grazia, necessità, mediazione salvifica.

Quaderni di scienze religiose, 27 (2007).

MARIO FLORIO, *Teologia del sacramento ed evento fondatore: una tensione problematica e feconda*, pp. 103-118.

Il saggio a partire dagli eventi dell'ultimo decennio, inerenti la teologia sacramentaria, pone l'attenzione al rapporto tra la riflessione teologico-sacramentaria e l'evento fondatore che rende possibile il sacramento quale fatto liturgico e principio d'intelligenza del dato rivelato; ne deriva una riflessione sulla realtà del sacramento in quanto segno, quale dato costitutivo e irrinunciabile.

Un primo dato è la riscoperta della dimensione corporea personale, come simbolo della persona; da cui l'importanza del corpo/simbolo, in quanto capace di relazione nella dualità dell'essere umano come maschio e femmina. La riflessione si dilata poi nella relazione sociale con gli altri attraverso quei simboli che sono i riti. Tali tematiche portano a una riflessione di tipo metodologico che si chiede come avviare una nuova comprensione della realtà del sacramento che sia fedele all'evento

fondatore e allo stesso tempo radicata nella dimensione simbolica della corporeità dell'uomo a partire dalla sua originaria e insopprimibile dualità simbolica di maschio/femmina.

Parole chiave

Metodologia sacramentaria, corporeità, simbolo, dualità maschio/femmina, rito, intelligenza simbolica.

Quaderni di scienze religiose, 27 (2007).

ERIO CASTELUCCI, *Analisi teologico-pastorale del cammino post-conciliare sull'iniziazione cristiana*, pp. 122-132.

La riflessione presenta lo sviluppo storico recente, dal Concilio Vaticano II in poi, sull'iniziazione cristiana.

È già il Concilio Vaticano II a ristabilire il catecumenato degli adulti come opportunità di recupero della prassi diffusa nella Chiesa antica e come risposta alla domanda di battesimo degli adulti, soprattutto in territori di missione. Da qui la nascita del *Rito dell'Iniziazione Cristiana degli Adulti* (RICA) incentrato sulla celebrazione liturgica, che evidenzia il catecumenato come un itinerario di conversione che parte dall'evangelizzazione e sfocia nella vita comunitaria. Partendo dalla Parola di Dio e dando il primato all'evangelizzazione, il RICA prevede l'unità celebrativa dei tre sacramenti dell'iniziazione cristiana, segno questo di unità teologica, per cui essi mantengono tra di loro un rapporto intrinseco dove la sequenza è Battesimo-Cresima-Eucaristia. Sottesa a ciò è la compresenza del paradigma antropologico (analogia fra sacramenti ed evoluzione umana) e il paradigma eucaristico-teologico (centralità della celebrazione e mensa eucaristica, fonte e culmine della vita della Chiesa). La preparazione ai sacramenti è compito fondamentale della Chiesa in quanto soggetto celebrativo, ma anche quale vero e proprio soggetto formativo nei confronti dei fratelli da iniziare.

Parole chiave

Iniziazione cristiana, RICA, evangelizzazione, antropologia, ecclesialità, catecumenato.

Quaderni di scienze religiose, 27 (2007).

WALTER RUSPI, *Prospettive pastorali sulla prassi dell'iniziazione cristiana*, pp. 133-149.

L'articolo pone una riflessione, soprattutto attraverso l'analisi dei documenti della CEI, sulla prassi dell'iniziazione cristiana in Italia.

A partire dal documento *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia* vengono indicati alcuni orientamenti che la Chiesa è chiamata ad attuare: missione ad *gentes*, anche in Europa visto lo sviluppo di una società multietnica e multireligiosa, unitarietà dell'iniziazione cristiana, integrazione tra le varie dimensioni della vita cristiana, cammino di iniziazione scandito in tappe. È la dimensione liturgica che deve attraversare tutto l'itinerario catecumenale mostrando come il momento sacramentale non sopravviene alla fine del cammino, ma ne costituisce la struttura: i gesti liturgici scandiscono il catecumenato facendo sì che il candidato, mentre percorre l'itinerario che lo conduce al battesimo, avverte che la possibilità stessa di giungere alla celebrazione sacramentale gli è data da Colui che ha suscitato il cammino di conversione e continuamente lo accompagna.

Parole chiave

Iniziazione cristiana, catecumenato, missione *ad gentes*, evangelizzazione, prassi pastorale.

Quaderni di scienze religiose, 27 (2007).

BENEDETTO TESTA, *Riflessioni teologico-pastorali per la prassi dell'iniziazione cristiana*, pp. 150-163.

La riflessione pone attenzione all'attuale prassi dell'iniziazione cristiana in Italia, particolarmente nella regione Marche; essa è corredata anche di riflessioni teologico-pastorali per individuare i fattori principali di detta prassi.

Fonte dell'iniziazione cristiana è l'esperienza di una comunità che vive intensamente di fede, speranza e carità e che, attraverso un'azione educativa continua e permanente, vuole condurre alla Chiesa, corpo di Cristo, offrendo un'oasi di umanità nuova. Ciò avviene attraverso una pedagogia della fede che vuole comunicare la rivelazione di Dio nella sua integrità, basata sulla testimonianza che Gesù dà del Padre, mediante i

sacramenti che sono il momento indispensabile di grazia e di conformità a Cristo e spazio interlocutorio tra la libertà del Signore e quella della persona nel percorso educativo inerente alla vita.

Parole chiave

Iniziazione cristiana, prassi pastorale, ecclesialità, sacramentaria, pedagogia della fede.

Quaderni di scienze religiose, 29 (2007).

GIOVANNI TANGORRA, *Categorie antropologiche in sacramentaria*, pp. 96-116.

Il contributo presenta alcune categorie che permettono un riavvicinamento fra i sacramenti e l'uomo, favorendo una mutua connessione tra antropologia e teologia.

Una prima categoria analizzata, che esprime la natura corporea della comunicazione umana – in grado di innestare la comprensione dei sacramenti per l'uomo contemporaneo – è quella del simbolo. Occorre una riflessione sulla capacità umana di creare un sistema simbolico funzionale alle esigenze della dimensione relazionale, attraverso il confronto con le scienze umane contemporanee. Ciò è necessario perché l'idea sacramentale presuppone una comprensione simbolica del mondo. Una seconda categoria è quella dell'azione dal punto di vista liturgico volta a indagare sui rapporti fra azione e segno, comportamento e linguaggio. La sua importanza è dovuta al legame con l'evento fondatore, che essa ripresenta in modalità proprie, facendolo rivivere a coloro che lo celebrano. Ciò perché i sacramenti si fanno evento quando sono liturgicamente espressi, agiti, vissuti. Altra categoria è quella della "collaborazione-incontro" che richiama la relazione convergente tra sacramenti e fede ma anche fa riferimento all'assemblea che celebra i sacramenti, il cui scopo è trasformare l'umanità nel popolo di Dio. Collegata alla categoria d'incontro emerge la dimensione storica dal momento che il vero culto al Padre in Spirito e verità diventa il richiamo più forte e più vero a un adeguato impegno nella "città secolare"; lo affermava già Tommaso applicando al sacramento la triplice relazione della storia: il passato di cui fa memoria, il presente che crea e il futuro che matura. Per alcuni autori si tratta di un'analisi del linguaggio liturgico affinché rispecchi le esigenze dell'uomo radicato nel divenire storico. Ultima categoria analizzata è quella cosmica che parte dall'unitarietà del piano di Dio, che stabilisce il pri-

mato di Cristo nell'ordine della creazione e della redenzione. Attraverso di essa troviamo tracce del concetto di sacramento nell'intera realtà del mondo.

Parole chiave

Antropologia sacramentale, simbolo, azione, liturgia, rito, collaborazione, incontro, storia, *Lex orandi e lex vivendi*, cosmo, creazione.

Quaderni di scienze religiose, 29 (2007).

DUILIO BONIFAZI, *L'universalità della salvezza e la mediazione sacramentale della Chiesa dal Concilio Vaticano II ad oggi*, pp. 118-148.

Trattasi di una riflessione sulla mediazione salvifica di Cristo e della Chiesa, articolata attorno a tre nuclei portanti: la mediazione della salvezza, la mediazione sacramentale culminante in Cristo e le religioni non cristiane e, infine, la mediazione salvifica sacramentale della Chiesa.

Con riferimento alla mediazione della salvezza, se la volontà salvifica universale di Dio è alla base del messaggio cristiano, occorre rilevare la diversa articolazione data dalle confessioni cristiane. A questo proposito si evidenzia che se nel Cattolicesimo e nell'Ortodossia assume una rilevanza fondamentale la mediazione sacramentale ecclesiale, nella Riforma questa ha una rilevanza minore in quanto Cristo è l'unico mediatore. Con riferimento alla partecipazione alla mediazione di Cristo per gli appartenenti a religioni non cristiane, l'autore propone alcuni schemi interpretativi. Un primo schema espone tre prospettive della teologia delle religioni: esclusivismo (esclusività della mediazione salvifica biblica), inclusivismo (anche fuori dalla mediazione salvifica biblica c'è in qualche modo mediazione salvifica, anche se imperfetta), pluralismo religioso (pluralità di mediazioni storiche della salvezza e rivelazione di Dio nella varietà delle religioni). Un'altra schematizzazione è quella proposta da Schineller: universo ecclesiocentrico (cristologia esclusiva: Chiesa unico ed esclusivo luogo della mediazione della salvezza), universo cristocentrico (cristologia inclusiva: Gesù Cristo unico e universale mediatore della salvezza umana), universo Teocentrico (cristologia normativa: Dio è la causa, il centro della salvezza umana, Cristo e la Chiesa sono solo il segno, non la mediazione necessaria per la salvezza), universo geocentrico (cristologia non normativa), soteriocentrismo (negazione dell'unicità e dell'universalità della mediazione di Cristo). Trattando la mediazione salvifica della Chiesa in chiave sacramentale, essa viene riproposta

dall'autore del saggio attraverso il pensiero di A. Scola e la nozione di Chiesa sacramento (sacramento dell'identità cristiana della salvezza, sacramento universale di salvezza, cioè simbolo reale di salvezza per tutta l'umanità), a partire dal pensiero di Chauvet sui sacramenti e dall'esposizione di Canobbio sul perché è necessaria la Chiesa.

Parole chiave

Mediazione salvifica, mediazione salvifica sacramentale, sacramento universale di salvezza, teologia delle religioni, esclusivismo, inclusivismo, pluralismo, cristologia normativa, cristologia inclusiva, soteriocentrismo, *Extra Ecclesiam nulla salus*.

FRANCESCA BENIGNI,
via Mincio, 4
63074 – San Benedetto del Tronto (AP)
fanny06@alice.it

UTILITAS EUCHARISTIÆ

Étienne Nodet*

Introduzione¹

Nei Vangeli sinottici l'ultima Cena presenta dei tratti notevoli, in particolare il comandamento di mangiare il corpo di Gesù e di bere il suo sangue, così come il fatto che i discepoli non siano affatto turbati e che non venga loro richiesto di ripetere il rito². Il contesto pasquale del pasto deve offrire un senso, ma Gesù non è affatto identificato con l'Agnello Pasquale.

Al contrario nel IV Vangelo, Giovanni Battista designa Gesù come «l'agnello di Dio, che toglie il peccato del mondo» (*Gv* 1,29). Appare in modo nitido una allusione alla crocifissione di Gesù, che secondo il calendario di questo Vangelo ebbe luogo nel momento in cui si preparava l'agnello pasquale (cf. *Gv* 18,28), il quale era disposto su due spiedi in forma di croce, come attestato ai suoi tempi da Giustino martire. Nel suo discorso a Cafarnao Gesù dice (*Gv* 6,54): «Chi mangia la mia carne e

* École Biblique et Archéologique Française di Gerusalemme.

¹ La traduzione dal francese in italiano è stata curata dal prof. Antonio Nepi. Ringraziamo il prof. Étienne Nodet O. P. dell'École Biblique et Archéologique Française di Gerusalemme per avere donato questo suo contributo ai nostri ITM e ISSR.

² Nella finale *Lc* 22, 19b-20 secondo il *textus receptus*, Gesù comanda di ripetere il gesto, poi benedice la coppa, ma essa è assente dal «testo occidentale» (D, *Itala* et *Syra*), e sembra ripresa da *ICor* 11,24-25, che è praticamente identico. Altrove in *Lc-At* si parla solo della «frazione del pane», senza allusione al vino; inoltre, un comando di ripetizione supporrebbe che il rito si celebri solo una volta all'anno, per la Pasqua. In un ampio studio di critica testuale che ancora gode di autorità come J. A. HORT & B. F. WESTCOTT. *Introduction to the New Testament*, Peabody, Hendrickson, 1988 (originale 1882), «Selected Readings», p. 64, si vedono costretti alla conclusione che la forma breve è quella primitiva. J. JEREMIAS, *The Eucharistic Words of Jesus*, Philadelphia, Fortress Press, 1977 (traduzione rivista di *Die Abendmahlworte Jesu*, 1964²), pp. 145-146, lo ammette con forti riserve, seguendo la maggior parte degli editori recenti (Nestle-Aland, Metzger), che diffidano *a priori* del testo occidentale.

beve il mio sangue ha la vita eterna, ed io lo risusciterò l'ultimo giorno». Il contesto letterario è la Pasqua e la violenza apparentemente gratuita che questa dichiarazione suppone è un po' attenuata dal confronto tra la manna antica, nutrimento del deserto in cui tutti sono morti (*Nm* 14,29), e lo stesso Gesù, come «Pane di Vita». Sullo sfondo figurano la Pasqua dell'ingresso nella Terra promessa, celebrata a Gilgal da Giosuè e i figli di Israele dopo la traversata del Giordano e il rinnovamento dell'Alleanza. In quel momento la manna cessò, poi essi cominciarono a consumare il prodotto del Paese (*Gs* 5,10-12). Ciò implica un parallelismo tra il «prodotto del Paese» e lo stesso Gesù come «prodotto» del Regno di Dio. Secondo questa prospettiva si tratterebbe di una maniera di consumare il Risorto che dà accesso al Regno o alla vita eterna. Ma questo mal concorda con la reazione dei discepoli (*Gv* 6,60): «Dura è questa parola. Chi può capirla?».

Paolo offre una tradizione sull'istituzione dell'Eucaristia che è molto vicina ai Sinottici, ma con qualche differenza. (*1Cor* 11,23-26): dapprima, non si registra nessuna allusione alla Pasqua, ma nella stessa epistola ha ricordato che «il Cristo nostra Pasqua è stato immolato» (*1Cor* 5,7), il che concorda con la cronologia di *Gv*. Poi, è chiaramente affermato che il rito deve essere ripetuto «in memoria di me», e che ha in lui stesso il senso di «proclamare la morte del Signore finché venga», senza menzionare la risurrezione. Infine, Paolo dà un avvertimento: «Chi mangia il pane o beve la coppa del Signore indegnamente sarà colpevole del corpo e del sangue del Signore». Un giudizio severo verrà, ma sin da ora il pane e la coppa hanno il potere di indebolire quelli che ne sono indegni (malattia, morte).

L'intento di questo nostro articolo è duplice: da una parte, quello di giustificare l'antiorità di *Gv* sui sinottici, che espongono una sorta di Pasqua cristianizzata culminante sulla croce; questo punto avrà bisogno di sviluppi un po' tecnici. Dall'altra, quello di mostrare come, per i Sinottici e maggiormente per Paolo e *Gv*, il rito eucaristico significa o ingenera l'inclusione reciproca del Cristo e dei credenti in maniera assai concreta, dato che il suo agente è lo Spirito.

Una tale mutua abitazione può intendersi in diversi modi e ci collegheremo ad alcuni passi specifici. Paolo e *Gv* dichiarano che il Cristo risorto è diventato «spirito vivificante», con degli effetti psichici e cognitivi. Paolo dice (*Rm* 8,11): «Ma se lo Spirito di colui che ha risuscitato Gesù tra i morti abita in voi, Colui che ha risuscitato Cristo dai morti darà la vita anche ai vostri corpi mortali per mezzo del suo Spirito che abita in voi». (Il corpo è l'identità e la disposizione mentale del credente; prima, in *Rm* 6,23, Paolo aveva affermato: «Il dono gratuito di Dio è la vita eterna nel Cristo Gesù»). Egli suggerisce che per il credente abitato dallo Spirito la morte ordinaria è attenuata, o, in altri termini, che

il celeste ed il terrestre si combinano, senza dualismo. Nonostante una formulazione differente, *Gv* mostra delle prospettive simili. Ad esempio Gesù dice a Nicodemo (*Gv* 3,5): «Se uno non nasce dall'acqua e dallo Spirito, non può entrare affatto nel Regno di Dio». Alla Samaritana Egli dichiara (*Gv* 4,24): «Dio è Spirito e coloro che lo adorano devono adorarlo in spirito e verità». Tuttavia, egli dirà più tardi a Pilato (*Gv* 18,36): «Il mio regno non è di questo mondo». Qui, di nuovo, la frontiera tra celeste e terrestre è sfocata.

Sulla scia di studi recenti³, in questa sede intendiamo considerare questo insieme con occhiali improntati allo stoicismo, scelta che, riducendo al minimo ogni dualismo, permette di vedere come l'umano e il divino siano strettamente intranodati. Questo non implica affatto che Paolo e altri siano veramente stoici, perché allora sarebbero infatti panteisti. Giustino Martire (100-165 c.ca), il quale, prima della sua conversione era stato un maestro stoico, diceva che l'integrità morale degli stoici era simile a quella dei cristiani (*2Apol.* 8:2-3), ma deplorava, forse in modo esagerato, che essi si disinteressassero di Dio e della sua teologia⁴ (*Dial.* 2:3).

1. Sull'ultima cena dei sinottici⁵

I racconti della passione secondo i sinottici hanno la stessa architettura globale: un pasto pasquale un giovedì sera, dopo il calar della notte, con l'istituzione dell'eucaristia; arresto di Gesù al Getsemani seguito dal rinnegamento di Pietro; processo nel Sanhedrin; comparizione dinanzi a Pilato che si sforza di liberare Gesù e che poi rilascia Barabba a causa della folla; crocifissione poi la sepoltura prima della notte (veglia di sabato). Ma parecchi dettagli sono problematici:

1. Un disaccordo di calendario con *Gv*, dove la Pasqua ha luogo un giorno più tardi e si confonde in quell'anno con il sabato.

³ G. BUCH-HANSEN, *"It Is the Spirit That Gives Life". A Stoic Understanding of Pneuma in John's Gospel*, Berlin - New York, De Gruyter («Zeitschrift zur Neutestamentlichen Wissenschaft», Beiheft 173), 2010; T. ENGBERG-PEDERSEN, *Cosmology and Self in the Apostle Paul. The Material Spirit*, Oxford, University Press, 2010. Qualche influsso stoico era già stato notato da H. C. KEE & F. W. YOUNG, *Understanding The New Testament*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1958, pp. 208-210. Qui non presenteremo le vivaci discussioni che si sono sviluppate da Bultmann in poi sui rapporti tra il celeste e il terrestre nei Vangeli.

⁴ Cf. R. M. THORSTEINSSON, *Justin and Stoic Cosmo-Theology*, in *Journal of Theological Studie* 63 (2012), pp. 533-571.

⁵ Per ulteriori dettagli, cf. É. NODET, *Chronologies de la Passion. Leur sens*, in *Revue Biblique* 118 (2011), pp. 362-407.

2. Gli elementi eucaristici, pane e vino in modica quantità, sono assai differenti da quelli del rito pasquale: agnello, pane azzimo ed erbe amare (*Es* 12,8).

3. I discepoli non hanno nessuna reazione allo sconvolgente comandamento di Gesù di consumare il suo corpo e il suo sangue, mentre nel contesto non sono muti.

4. Il Sanhedrin viene convocato in piena festa di Pasqua, procedura anormale, anche perché non ha nessun potere; poi i giudici diventano testimoni, fatto che dovrebbe ulteriormente squalificarli.

5. Pilato è molto debole, tratto che non concorda con il suo profilo secondo altre fonti. La liberazione in piena festa di Barabba, un malfattore, è inspiegabile.

6. Nel calendario lunare babilonese in uso al Tempio, la Pasqua veniva celebrata in una luna piena, cosicché l'eclissi di sole di *Mt* 27,45 è impossibile, poiché suppone una luna nuova.

In uno studio restato classico, J. Jeremias si è sforzato di risolvere queste difficoltà, separandole per evitare un effetto d'ammucchio⁶. Ma la chiarezza della sua esposizione ha piuttosto avuto l'effetto di evidenziarle.

Sui punti 1 & 6. Da sempre, si sa che il ciclo lunare conta circa 29,5 giorni, cosicché nel calendario babilonese il mese legale ha 29 o 30 giorni. Vista dalla terra, la luna gira sulla stessa orbita celeste del sole, ma più lentamente. Da questo fatto, la consuetudine babilonese e giudaica era di dichiarare il nuovo mese se la sera del 29 corrente si era costata una luna crescente in modo stretto, ossia alcuni brevi istanti dopo la scomparsa del sole; altrimenti il nuovo mese cominciava un giorno più tardi. Una conseguenza di questo sistema è che i giorni vengono contati da sera a sera. L'astronomia moderna sa calcolare l'istante esatto delle lune nuove dell'epoca e la probabilità di individuarle da Gerusalemme. Fatti tutti i calcoli, il risultato è che durante il mandato di Pilato (26-37 d. C.) restano soltanto due date utili per la veglia di Pasqua: il venerdì 7 aprile del 30 (o con assai scarsa probabilità il giorno precedente) e il venerdì 3 aprile del 33. I due casi concordano con la cronologia di *Gv* e l'allusione di *1Cor* 5,7⁷. Per scegliere tra le due date, disponiamo di un piccolo indizio in favore del 33: quella sera, la luna nel suo levarsi ebbe un'eclissi parziale, visibile da Gerusalemme. Ora, nell'AT *GI* 3,1-5 indica le due eclissi come segni escatologici e questo passo nel NT è citato nel

⁶ Cf. J. JEREMIAS, *The Eucharistic Words of Jesus* (cf. n. 1), cit., pp. 41-84.

⁷ Un passo talmudico conduce alla stessa conclusione (*b.Sanh* 43a non censurato): «La veglia di Pasqua, Gesù il nazoreo (ישו נוצרי) fu crocifisso (lett. "appeso", תל'אורו); è detto che l'autorità romana – vale a dire il nemico – cercava di difenderlo.

discorso di Pietro (At 2,20) ed evocato in *Ap* 6, 12. Un tale segno celeste può aver colpito gli animi. In maniera analoga, Ottavio, dopo l'assassinio di Cesare, organizzò dei giochi in suo onore e una cometa fu visibile per sette giorni (Plinio, *HN* II:94), confermando la sua divinità (Svetonio, *Divus Julius*, § 88).

Un'eclissi di sole può aver avuto luogo solo con il novilunio. Se si è verificata in occasione della Pasqua, il 14 del primo mese, ciò presuppone che questo mese fosse cominciato con una luna piena; è l'opposto del calendario lunare. Ma esisteva un altro calendario in uso presso certi gruppi giudei, quello del *Libro dei Giubilei* (o *Libro della divisione dei tempi*), che faceva riferimento alla settimana della creazione: ogni giorno comprende un'opera di creazione, in un arco che va dalla sera al mattino; i due grandi luminari, tra cui dunque una luna piena, appaiono il mercoledì, dal quale parte un inizio di calendario. In questo sistema, conosciuto dagli esseni, il pasto comincia un martedì sera di luna nuova e A. Jaubert ha suggerito, appoggiandosi su diverse testimonianze patristiche, che l'ultima Pasqua di Gesù ebbe luogo il martedì sera⁸. Ciò non è impossibile, poiché anche Giovanni Battista era affine agli esseni per certi aspetti. Tuttavia, questo non spiega il fatto che l'ultima cena dei Sinottici abbia avuto luogo un giovedì; ma, nel contempo, l'introduzione di una eclissi di sole in questa Pasqua sembra essere una sorta di firma che ricordava discretamente questo calendario, forse con un'eco trasformata dell'eclissi di luna che ebbe effettivamente luogo la sera di Pasqua nel 33.

Sui punti 2 & 3. Per il vino a Pasqua, sotto forma di una sola coppa, il confronto con il costume rabbinico di quattro coppe per ognuno non è affatto pertinente, perché si spiega (*b.Pes* 109a) che l'esultanza prescritta per le feste era legata ai sacrifici di comunione all'epoca del Tempio, e che il vino le ha in seguito rimpiazzate (cf. *Gdc* 9,13). Detto altrimenti, se c'era un agnello pasquale, come ai tempi dei Vangeli, il vino non era un elemento costitutivo della festa. Ancor oggi i Samaritani celebrano la Pasqua senza vino.

Inoltre il pane azzimo è obbligatorio per la Pasqua. Ora, è certo che nei primi tempi l'eucaristia era celebrata con del pane lievitato. Il pane azzimo fu introdotto in occidente per delle ragioni pratiche: è più bianco, più puro e si conserva meglio. Gli argomenti biblici sulla Pasqua sopraggiunsero dopo. Alcuino di York (740-804 circa) è il primo a segnalare quest'uso nell'impero carolingio⁹. Le Chiese orientali non hanno

⁸ Cf. JAUBERT, *La Date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne*, Paris, Gabalda, 1957.

⁹ Cf. J. A. JUNGSMANN, *Missarum solemnità. Explication génétique de la messe romaine*, Paris, Aubier («Théologie, 19-21»), 3 vol., 1951-1954; (in italiano ristampa anastatica Milano 2004) (orig. tedesco, 1948), II: pp. 305-306.

mai accettato questa usanza, poiché il pane ἄζυμος era considerato come un insulto, giacché rendeva il Cristo ἄψυχος «senz'anima», argomento sviluppato intorno allo scisma del 1054.

Data l'importanza infine evidente del pane azzimo, si può difficilmente immaginare che sia stato in uso per l'eucaristia alle origini e poi sia scomparso senza discussione. Bisogna dunque aggiungere un punto all'ipotesi della Jaubert: occorre necessariamente separare l'istituzione dell'eucaristia, con pane e vino, dai giorni degli Azzimi, che includono la Pasqua. Di conseguenza l'ultima Cena dei sinottici deve essere separata in due componenti: un'ultima Pasqua, preceduta dall'istituzione propriamente detta. In questa maniera, si comprende che non vi sia stato un comando di ripetizione: la Pasqua si celebra solo una volta l'anno, mentre le testimonianze più antiche fanno allusione all'eucaristia ebdomadaria il primo giorno della settimana, cominciando il sabato sera e senza rapporto con la Pasqua giudaica.

Sui punti 4 & 5. Dopo la crisi maccabaica i primi asmonei erano sommi sacerdoti, nominati dal sovrano seleucida. Alessandro Janneo (103-76 a.C.) si fregiò del titolo di re di una Giudea ingrandita fino a corrispondere approssimativamente al territorio occupato dalle dodici tribù in occasione della conquista di Canaan da parte di Giosuè. Alessandro costituì una parentesi sadducea, mentre l'insieme del popolo, prima e dopo di lui, era di osservazione farisea. Fino alla guerra del 70, il diritto giudaico regnò in Giudea, sotto l'autorità dei sanhedrin che raccoglievano i differenti partiti; il sommo sacerdote era nominato dal re. Vi fu nel frattempo un'altra parentesi, dal 6 al 41 d.C.; dopo la morte di Erode (40-4 a.C.), il paese fu ripartito da Augusto tra i suoi figli superstiti: Archelao ebbe la Giudea propriamente detta e la Samaria; Erode Antipa ebbe la Galilea e una zona al di là del Giordano; Filippo invece un territorio eterogeneo ad est della Galilea. Scontenta d'Archelao, la gente di Gerusalemme chiese la sua destituzione e la ottenne nel 6 d.C. Dopo un censimento fu insediata un'amministrazione diretta con un prefetto insignito di ogni potere secondo il diritto romano. I sommi sacerdoti erano nominati dal governatore di Siria, la loro competenza era ridotta agli affari di culto; anche i loro ornamenti rituali per le feste erano sotto la vigilanza romana (*AJ* 18:93). Essi erano stretti nella morsa fra il prefetto e una popolazione spesso turbolenta, tensione che spiega il timore di Caifa dinanzi al movimento che si sviluppava intorno a Gesù. Il primo sommo sacerdote nominato così fu Anân (הנן), e un gioco di parole spregiativo diceva che egli regnava su una «bottega» (הנות, *b.Sanh* 41a). Questa situazione perdurò sino al 41, allorché Agrippa I, un nipote di Erode, ricevette la regalità di Gerusalemme.

Così dal tempo di Gesù non c'era un Sanhedrin propriamente detto e la sua crocifissione fu il supplizio romano di un apolide. La condanna

giudea, con l'accusa di traviare il popolo, sarebbe stata la lapidazione (cf. *Dt* 13,7-11). Il cartello di Pilato, con l'iscrizione «re dei Giudei», suggerisce che tale era stata la denuncia di Caifa (*Gv* 11,50). Egesippo fornisce un racconto della vita e della condanna di Giacomo, fratello di Gesù (*apud* Eusebio, *HE* 2.23.8-12), con un dettaglio curioso: i suoi accusatori gli indicano una «porta di Gesù», presso il Tempio, ritenuta la prova che Gesù non era il Messia, poiché era morto. Probabilmente c'era ad una porta del Tempio una iscrizione analoga a quella di Pilato che menzionava la condanna di Gesù e il suo motivo. Sono state ritrovate alle porte di tempi antichi delle iscrizioni che recavano i nomi di criminali famosi, condannati per aver agito contro la nazione o contro la religione¹⁰.

A confronto con queste difficoltà dei racconti dei sinottici, il quarto Vangelo non presenta nessuna anomalia istituzionale (calendario, consuetudini giudaiche). Anche la liberazione di Barabba prima della Pasqua è comprensibile, perché è presentato come un «brigante», ossia uno zelota, aspetto che lo mette in parallelo con Gesù e il suo movimento. Inoltre, Gesù potrà mangiare la Pasqua la sera. L'unico dettaglio anormale è la doppia comparizione lo stesso giorno di Gesù dinanzi a Pilato.

Bisogna dunque supporre che i racconti dei sinottici, molto simili, sono delle varianti di una costruzione motivata, di gran lunga distante dalle circostanze iniziali.

2. La Pàsqua cristianizzata dei sinottici

Gli elementi comuni dell'ultima Cena narrata dai Sinottici non possono essere considerati come derivanti da un rapporto di testimoni oculari. Per discernerne l'intento, prendiamo in considerazione alcune testimonianze patristiche, cominciando da degli indizi che mostrano l'instabilità dei testi nel II secolo.

L'antica raccolta intitolata *Chronicon paschale* (PG 90.80) contiene un frammento del vescovo Apollinare di Gerapoli, che verso il 165 scagliava strali contro gli ignoranti, che provocavano rimostranze dichiarando che «il 14 [Nisân] il Signore ha mangiato l'agnello con i suoi discepoli e lui stesso ha sofferto il gran giorno degli Azzimi. Essi pretendono che Matteo dica quel che essi pensano, ma la loro opinione è contraria alla

¹⁰ R. EISLER, *IHCOYC BACILEYC OY BACILEYCAC*, *Die messianische Unabhängigkeitsbewegung vom Auftreten Johannes des Täuflers bis zum Untergang Jakobs des Gerechten usw.*, Heidelberg, Karl Winter, 1929, II:537, offre parecchi esempi, in particolare sull'acropoli di Atene.

legge ed introduce una contraddizione nei vangeli». Egli aggiunge che «la vera Pasqua del 14, è il Figlio di Dio che ha rimpiazzato l'agnello¹¹», fatto che corrisponde a *Gv*. Si ignora sotto quale forma egli leggesse *Mt*, ma è chiaro in ogni caso che gli «ignoranti» avrebbero trovato dei solidi appoggi nei Sinottici attuali. Apollinare cita altrove un frammento di Papia di Gerapoli¹² – probabilmente uno dei suoi maestri –, in cui il racconto della morte di Giuda è incompatibile con quanto si legge in *Mt* 27,3-5 o in *At* 1, 18. C'era dunque in circolazione a Gerapoli un'altra forma di *Mt*. L'eretico Marcione (85-160 circa), che rifiutava l'AT, aveva una forma corta di *Lc*, che ora si suppone più primitiva, poiché non presenta nessun rimaneggiamento conforme alla sua dottrina e conserva alcuni riferimenti biblici.

Peraltro la testimonianza di Giustino permette d'intravedere una spiegazione di questa confusione. Egli dichiara a Trifone (*Dialogo* 111:3): «È nel giorno di Pasqua che voi l'avete arrestato, e lo stesso di Pasqua che l'avete crocifisso. È scritto». Questo passo combina le due tradizioni velando una contraddizione: il «giorno di Pasqua» segue il pasto pasquale sino all'indomani sera, mentre la crocifissione «nella Pasqua» si riferisce all'immolazione dell'agnello, che è necessariamente preparato *prima* del pasto pasquale. L'espressione «è scritto» rinvia alle *Memorie degli apostoli*, che erano apparentemente una «armonia evangelica», nata dalla fusione di stati arcaici dei testi canonici¹³. Altrove Giustino insiste sul simbolismo dell'agnello pasquale, che rappresenta molto bene un crocifisso, perché doveva essere preparato su due spiedi in forma di croce (*Dial.* 40:3). In tal modo è vicino a *Gv* e alla sua cronologia, ma qui la sua redazione è imprecisa, perché la dinamica generale si accorda piuttosto con la presentazione dei sinottici, dove arresto e crocifissione sono inclusi nella Pasqua giudaica. In effetti Giustino non si interessa ai dettagli rituali giudaici, ma si concentra sul compimento tipologico della Scrittura. Per lui la Passione si sovrappone esattamente alla Pasqua di Gesù, che culmina nella crocifissione. Si può definire questa sintesi come «Pasqua cristianizzata».

In un altro passo, Giustino descrive il rito eucaristico come conforme alla tradizione ricevuta (*Apologia* I:66): «Infatti gli apostoli, nelle *Memorie* da loro composte – che vengono chiamate vangeli – ci hanno

¹¹ Questa raccolta contiene anche un frammento di Clemente di Alessandria (150-220 circa) che va nel medesimo senso: esso afferma che tutti i Vangeli hanno la cronologia di *Gv*.

¹² Cf. E. NORELLI, *Papia di Hierapolis: Esposizione degli oracoli del Signore. I frammenti*, Milano, Ed. Paoline («Lecture Cristiane del Primo Millennio», 36), 2005, pp. 336-350.

¹³ Cf. M.-É. BOISMARD – A. LAMOUILLE, *Le Diatessaron: de Tatien à Justin*, Paris, Gabalda, 1992; D. BARTHÉLEMY, *Justin et le texte de la Bible*, in G. ARCHAMBAULT - J.-D. DUBOIS, *et al.* (éds.) *Justin martyr: œuvres complètes*, Turnhout, Brepols, 1994, pp. 368-375.

trasmesso ciò che era stato loro comandato: Gesù prese del pane, rese grazie e disse «Fate questo in memoria di me, questo è il mio corpo»; allo stesso modo, presa la coppa e reso grazie, disse «Questo è il mio sangue». Egli non ricollega affatto questa tradizione alla Pasqua. La sua formulazione si avvicina a quella di Paolo, benché non sembra averlo conosciuto.

Così la Pasqua secondo i sinottici comincia a prendere senso, ma essa comincia con il rito del pane e del vino. Il miglior riferimento scritturistico è, come per *Gv*, la Pasqua di Giosuè a Gilgal, segnando l'ingresso nella Terra promessa. Si tratta del debutto della consumazione del «prodotto del paese». Il racconto è semplificato, poiché ignora il rito preliminare della presentazione delle primizie (*Dt* 26,2); dopo questo gesto è permessa la consumazione della nuova raccolta, che può assumere un senso escatologico assai semplice. Ora la raccolta più tipica è quella del grano, di cui le primizie devono essere presentate sotto forma di pani a Pentecoste (*Lv* 23,17). In certi gruppi, in particolare presso gli esseni, c'era una seconda Pentecoste sette settimane più tardi, con l'offerta del vino nuovo (*11 QT* 19:14, *4 QMMT* § A; cf. *Ac* 2,13). Così il pane e il vino dell'ultima Cena rappresentano il prodotto della Terra promessa, ma si tratta di piccole quantità, ossia qualcosa alla stregua di primizie. In tal modo l'entrata nel Regno si sovrappone all'entrata in Canaan. In più tali primizie, che sono delle cose sante destinate a Dio, sono consumate dagli apostoli, e ciò conferisce al gesto una dimensione di sacrificio di comunione, vale a dire di un'azione di intimità con Dio, perché è proprio ciò che aveva detto Gesù, presentando queste primizie come il suo corpo e il suo sangue. Questi elementi sono trasformati. Occorre allora chiedersi qual è l'effetto del rito sugli apostoli.

3. Gli effetti del rito; lo Spirito e i corpi

Nell'ultima Cena, il rito ha l'asciuttezza di una mera rubrica e non si percepisce nessun effetto. Nessuno reagisce, fatto che nel racconto non può essere fortuito, data la precisione letteraria del passo. Disponiamo però di un utile confronto, grazie all'episodio dei discepoli di Emmaus. Costoro hanno una conoscenza della Scrittura debole e senza conseguenza reale, ma il Risorto impartisce loro un insegnamento biblico non senza sconvolgerli: Mosè e i Profeti parlano della situazione attuale. Poi essi lo riconoscono quando spezza il pane e lo dà a loro, ma sotto una forma paradossale (*Lc* 24,31): «I loro occhi si aprirono ed essi lo riconobbero, ma egli divenne invisibile (ἀφαντος) per loro» Essi hanno subito una trasformazione sotto parecchi aspetti e ne sono bruscamente coscienti: sul piano fisico il discorso dello sconosciuto «riscalda loro il

cuore», ed essi ritrovano le loro gambe, mentre prima erano indeboliti, tristi. Sul piano cognitivo la scomparsa fisica di Gesù assume un senso differente, perché essi lo hanno scoperto in altro modo. Questa trasformazione è il risultato di un'azione in due episodi: il discorso del Risorto, poi la frazione del Pane, che in qualche modo lo sigilla. La loro conoscenza di Gesù non è più la percezione di un essere eccezionale a loro esterno, ma la scoperta di una presenza in loro stessi. Inoltre, la loro identità è stata profondamente modificata e sono diventati capaci di dirlo e di dividerlo tra loro. Qui spicca il contrasto con l'ultima Cena; lì la presenza fisica di Gesù non sortiva nessun effetto e la loro conoscenza era superficiale, senza un'ancora biblica; adesso, la presenza intima del Risorto ha un effetto, che si combina con un'ampia memoria biblica rinnovata.

È lo Spirito del Risorto che ha operato in loro: lo si vede considerando altri passi. Nel deserto Giovanni aveva annunciato la venuta di un altro, proclamando (*Mc* 1,8s): «Io vi ho battezzato con acqua, ma Egli vi battezzerà nello Spirito santo e nel fuoco». Più tardi, Gesù avverte i discepoli di non preoccuparsi di difendersi in occasione di future persecuzioni dopo la risurrezione. Assemblati questi annunci mostrano che dopo la risurrezione lo Spirito avrebbe trasformato qualcosa in essi, dando loro una forza per parlare senza timore; tale fu l'esperienza di Paolo (*2Tm* 4, 17). Ciò conferirà una più grande importanza ad una forma particolare di retorica. È esplicito in *At* 1-2: il «battesimo nello Spirito Santo» darà agli apostoli una forza (*δύναμιν*) per essere testimoni di Gesù Risorto e questo secondo le Scritture, a giudicare dai discorsi che seguono. Essi saranno come lo sconosciuto che ha parlato ai discepoli di Emmaus e la loro azione approderà lo stesso alla riconoscenza della presenza intima del Risorto.

Ma ci si può domandare, in proposito, perché il discorso non sia bastato. C'è stato bisogno di un concreto richiamo alla morte violenta di Gesù, che ha avuto una storia terrestre: il Risorto non si riduce a una dottrina seducente e convincente. Egli è un corpo trasformato che può per semplice manducazione unirsi ad un essere umano trasformandolo mediante una sorta d'impregnazione. Questi potrà a sua volta essere testimone di una esperienza.

Tutto questo implica una cosmologia particolare, senza dualismo. Il Risorto non è un'anima pura al di fuori del cosmo. Nella sua controversia con i sadducei, Gesù afferma che alla risurrezione si diventa come angeli nel cielo (*ἄγγελοι ἐν τῷ οὐρανῷ*), ovvero esseri cosmici di rango superiore. Egli desume come argomento l'asserzione scritturistica che Abramo, Isacco e Giacobbe (*Es* 3,6) sono vivi alla stessa maniera, poiché il loro Dio è il Dio dei viventi e non dei morti (*Mt* 22,32s). I patriarchi, dunque, sono risorti, il che riconduce al presente la risurrezione escato-

logica. È una realtà corporale, sebbene non terrestre. Nell'annuncio del Battista, lo Spirito Santo è posto in parallelo con il fuoco, in maniera tale che l'uno come l'altro sono da considerare come delle realtà corporali.

4. Un'incursione in casa degli stoici

A questo punto è utile introdurre alcuni elementi di cosmo-teologia stoica. Il mondo è costituito da due principi, passivo ed attivo. Il primo, sostanza senza qualità, è modificato dal secondo, che è la ragione (λόγος) o Dio. Questi principi sono sempre congiunti in qualche maniera e tutti e due sono corporali, poiché, contrariamente alle scuole platoniche ed aristoteliche, per gli stoici è inconcusso che un'entità incorporea possa essere causa di nulla. Di conseguenza Dio è corporeo: Egli è mischiato alla materia, impregnandola interamente e formando il mondo. Così la teologia è una branca della fisica. In ogni istante il mondo è una combinazione di quattro elementi: fuoco ed aria (attivi), acqua e terra (passivi). Tale è la gerarchia degli elementi del cosmo, dalla terra alle stelle e alla luce. Vi sono due tipi di fuoco: il fuoco ordinario, che è spesso distruttore, ed un altro, che è creativo ed in effetti identico a Dio. È a partire da questo secondo fuoco che il mondo è creato e ritorna periodicamente in lui con una conflagrazione (ἐκπόρωσις), dopo la quale c'è solo Dio, pura bontà e razionalità. Il mondo creato è perfetto e Dio, padre di tutti, è immanente; Egli impregna e governa tutto. Viene chiamato indistintamente Zeus, Ragione, Natura, Provvidenza o Destino. Detto altrimenti, egli è soggetto al cambiamento, ma non alla corruzione. Il veicolo della sua attività è il «soffio» o «spirito» (πνεῦμα), una combinazione di aria e fuoco, che dà consistenza ai corpi individuali e all'insieme del cosmo. In termini moderni, ciò si può paragonare alla gravitazione o ad un campo elettrico.

L'essere umano è incluso e, per posizione, è capace d'aver parte alla ragione divina (λόγος), di cui l'obiettivo primario è sempre il ben-essere del tutto, senza limitarsi ad alcuna parte. Di conseguenza l'uomo deve considerarsi come una parte del tutto, di modo che il suo scopo è vivere conformemente alla natura, dopo un serio ed opportuno discernimento, l'ambito d'azione della sua libera volontà. Egli perde la sua libertà quando si attacca a qualcosa che non è sotto il suo controllo, fosse anche la propria vita.

Questo presuppone una conoscenza della natura, o altrettanto della volontà di Dio, cosicché fisica, etica, epistemologia non possono essere separate.

Beninteso l'educazione ed una disciplina permanenti sono necessarie: un bambino riceve delle impressioni dal mondo esteriore e deve

imparare a discernere cause ed effetti, in modo da eliminare poco a poco le semplici opinioni legate alle sensazioni, perché quando nasce non ha idee preconcepite. Tale è l'appropriazione (οικείωσις) progressiva del mondo da parte dell'individuo attraverso i suoi sensi, che dovrebbe condurlo ad un'etica conforme alla natura. Si rimproverava agli stoici che il saggio perfetto non poteva affatto esistere. Senza dubbio, si rispondeva, ma anche se il saggio reale non raggiungeva una comprensione totale delle cause e degli effetti, poiché sono illimitati o infiniti, una conoscenza seria e cosciente può eventualmente permettergli di antivedere il futuro.

Le passioni, che si ricollegano all'emotività, sono *a priori* irrazionali, perché sono delle mancanze della natura, suscitate da giudizi erronei o da una conoscenza insufficiente. La sapienza dell'impassibilità (ἀπάθεια) non è semplice egocentrismo o pura inumanità, poiché la partecipazione al *logos* divino implica una armonia dell'io con tutto il genere umano. Tuttavia l'osservazione quotidiana mostra che esistono delle emozioni estetiche (musica, poesia, bellezza), che non sono propriamente delle passioni e Seneca ha offerto in proposito una chiarificazione: una turba psicologica non incide sull'impassibilità nella misura in cui non ingenera un atto volontario. Egli distingue tre fasi: la manifestazione di una emozione, fenomeno che capita e che conosce anche l'animale; poi una deliberazione che dipenderà dalle credenze ed opinioni personali, infine un assenso o un rifiuto il quale ha per conseguenza un'azione.

Non c'è un dualismo, ma una sorta di panteismo, poiché Dio impregna tutto. È interamente logico, e teoricamente prevedibile attraverso una conoscenza perfetta della natura. È strettamente contrario alla nozione biblica di rivelazione, che per natura è imprevedibile. Nel suo commento della frase di Gesù «Dio è Spirito» di *Gv* 4,24 (πνεῦμα ὁ θεός), Origene ammette che secondo il senso letterale, Dio è un corpo, ma dichiara che una tale interpretazione è stoica ed è assurda ed inaccettabile, perché un corpo è soggetto a cambiamento e alla corruzione, cosa che non si può dire di Dio. Egli conclude che il linguaggio biblico utilizzato per parlare di Dio, con i suoi occhi, le sue orecchie, i suoi piedi, etc..., deve essere preso come «allegoria» (*In Joh.* 13:123-131). Infatti egli rispondeva gli attacchi di Celso, per il quale il cristianesimo non era altro che una branca dello stoicismo, ribelle alla legge romana (*C. Cels.* 7.71-72). Come Giustino egli si atteneva al Dio platonico.

Tuttavia un approccio stoico parziale dà una coerenza ai sinottici. Come corpo terrestre, Gesù può trasmettere solo una conoscenza limitata: la fede dei discepoli è debole; è per emozione che essi hanno seguito Gesù. Pietro pretende di poterlo seguire dappertutto, persino fino alla morte, ma egli non si conosce, nel senso che non sa che la sua conoscenza è rudimentale e non oltrepassa una semplice opinione; tutti

sono scandalizzati dalla croce, proprio come i discepoli di Emmaus. Più tardi il Risorto, rivestito di un'identità più elevata, diciamo dotata d'un «corpo spirituale» – diventa capace di trasmettere lo Spirito santo. In più le specie eucaristiche mantengono il carattere corporale del Cristo. Appare dunque l'incertezza di una certa frontiera tra il cielo e la terra. Vedremo che lo stesso approccio illumina ancora maggiormente le asserzioni di Paolo e *Gv*.

5. Paolo: eucaristia e ética

Cominciamo con la tradizione già evocata sull'eucaristia che Paolo ha riferito, poiché egli aggiunge alcune precisazioni che non figurano nei sinottici. Egli dice in *1Cor* 11,26: «Ogni volta che voi mangiate questo pane e bevete a questa coppa, voi proclamate (καταγγέλλετε) la morte del Signore fino a che venga». Il verbo non è all'imperativo, il quale supporrebbe che il rito sia accompagnato da una dichiarazione. Al contrario l'indicativo indica che la consumazione del pane e del vino è in se stessa una dichiarazione. Il rito ha dunque due aspetti: dapprima il pane e il vino sono diventati in qualche maniera il corpo e sangue del Cristo. Questa trasformazione è l'effetto delle parole pronunciate da colui che assume la posizione di Gesù nel rito (cfr. *At* 20,12). Questo proviene dallo Spirito, come si evince chiaramente avvicinando diversi passi. Le parole hanno un potere che è stato espresso prima da un richiamo di Paolo ai Corinzi (*1Cor* 2,4): «La mia parola e la mia predicazione (ὁ λόγος μου καὶ τὸ κήρυγμά μου) non erano nei discorsi persuasivi di sapienza, ma in una dimostrazione (ἐν ἀποδείξει) di Spirito e di potenza». Non si può sopravvalutare l'importanza della predicazione per Paolo: essa trasmette lo Spirito del Risorto che risiede in lui (cf. *Rm* 10,17). Lo stesso Spirito impregna e trasforma il pane e il vino, come Paolo afferma altrove (*1Cor* 10,16): «La coppa di benedizione che noi benediciamo non è una comunione (κοινωνία) al sangue di Cristo? Il pane che noi spezziamo non è una comunione al corpo di Cristo?».

Il secondo aspetto è un effetto di unificazione dell'assemblea, espresso dal verso seguente (*1Cor* 10,17): «Poiché c'è un solo pane, noi che siamo numerosi formiamo un solo corpo, perché noi partecipiamo tutti a questo pane unico». Questo non può essere più chiaro: l'assemblea diviene un corpo, o rinnova la sua identità di corpo di Cristo (cf. *1Cor* 12,12). In altri termini il pane e il vino trasformati impregnano i fedeli, rinnovando lo Spirito.

Questo corrisponde alla fisica stoica del corpo: due corpi distinti e delle qualità differenti possono fondersi interamente ed occupare il medesimo spazio (κρᾶσις). Ma ciò non è irreversibile: in termini

cristiani il credente può ancora peccare – possibilità che Paolo non sottovaluta – ossia trovarsi separato dallo Spirito, per cui la comunione si rompe.

Effettivamente c'erano delle divisioni nella chiesa di Corinto e Paolo lancia un avvertimento severo contro i fautori di non-comunione che tuttavia partecipavano al rito (*1Cor* 11,29): «Colui che mangia e beve, mangia e beve la propria condanna se non sa discernere (διακρίνων) il corpo». Le divisioni o i conflitti, che distruggono il corpo di Cristo in formazione, risultano da un difetto di conoscenza non riconosciuto e da un rifiuto dello Spirito, in flagrante contraddizione con il fatto di «mangiare e bere». È del tutto semplicemente una mancanza d'amore e ne risulta un indebolimento del corpo. Paolo infatti prosegue: «Per questa ragione, molti fra di voi sono deboli o malati, e un buon numero sono morti». Sia chiaro, la penetrazione dello Spirito nel credente può dissolversi, poiché sulla terra il suo corpo non è mai interamente trasformato. La psicologia moderna potrebbe interessarsi a questi punti di vista paolini, ma si può anche lasciare la parola agli stoici: il rifiuto di obbedire a Dio (o alla natura) conduce, come l'ignoranza, ad una perdita di libertà, che si traduce in diverse schiavitù; una tale caduta è sempre possibile, poiché la conoscenza cosciente della natura non è mai completa, per il fatto della complessità delle cause. È l'insegnamento o la parearesi che potranno risollevarlo l'individuo così indebolito, vale a dire restaurare la sua unione al *logos*.

A questo punto è utile ascoltare Epitteto (55-135 circa), il virtuoso dell'etica stoica. Nelle sue *Dissertationes* 4.7.6-7 «liberazione dalla paura», egli domanda:

È allora possibile per un uomo di essere così disposto per follia verso queste cose (i. e. indifferenza riguardo i suoi beni, i suoi figli, sua moglie), o per i Galilei per usanza (ὕπὸ ἔθους)? Ed è possibile che nessuno non possa apprendere, per ragione e per dimostrazione (ὕπὸ λόγου δὲ καὶ ἀποδείξεως), che Dio ha fatto tutto nell'universo e l'universo stesso completamente libero di costrizioni e perfetto, essendo le parti al servizio del tutto? [...] E qualcuno pensa che il suo bene e il suo interesse risiedano in ciò che è senza costrizione e in suo potere, egli sarà libero, prospero, felice, senza avversità, magnanimo, pio, rendendo grazie a Dio per tutte le cose (χάριν ἔχον ὑπὲρ πάντων τῶ θεῷ), mai mancando di ciò che non è stato posto in suo potere, non criticando nulla.

epitteto crede nel potere della parola e della parearesi per convincere il suo discepolo a raggiungere la conoscenza appropriata ed agire di conseguenza, cioè a non attaccarsi a ciò che non è in suo potere. Non si sa troppo riguardo chi egli intende per «Galilei», perché apparentemente ignora tutto del giudaismo e del cristianesimo. Colpisce accorgersi che

Paolo sembra rispondere a questa dottrina nelle parole rivolte ai Corinti (*1Cor* 1,21-25 & 2,4-6a):

Infatti, poiché nella sapienza di Dio il mondo non ha conosciuto mediante la sapienza Dio, piacque a Dio mediante la stoltezza della predicazione (διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρύγματος) salvare coloro che credono. Mentre i Giudei chiedono segni (σημεῖα) e i Greci sono in cerca di sapienza, noi proclamiamo un Cristo crocifisso scandalo (σκάνδαλον) per i Giudei e stoltezza (μωρίαν) per i pagani, ma per coloro che sono chiamati, Giudei e Greci, questo Cristo è potenza di Dio (θεοῦ δόναμιν) e sapienza di Dio (σοφίαν). Infatti, ciò che è stoltezza di Dio è più sapiente degli uomini e ciò che è debolezza di Dio è più forte degli uomini. [...]. La mia parola e la mia predicazione (ὁ λόγος μου καὶ τὸ κήρυγμά μου) non erano in discorsi persuasivi di sapienza, ma in una dimostrazione (ἐν ἀποδείξει) dello Spirito e della sua potenza, perché la vostra fede non fosse per la sapienza degli uomini, ma per la potenza di Dio. Tuttavia, parliamo, certo di sapienza tra coloro che sono perfetti.

Paolo ed Epitteto si ricongiungono sul distacco da tutto mediante la conoscenza, come anche sull'azione di grazie (*Fil* 3,8): «Io considero ormai tutto come svantaggioso a causa della superiorità della conoscenza (τὸ ὑπερέχον τῆς γνώσεως) di Cristo Gesù». Il denominatore comune è l'insegnamento, in modo da diffondere la forza della conoscenza di Dio che rende liberi in rapporto al mondo. Tuttavia i due hanno delle prospettive opposte: per Epitteto, la sapienza è il risultato del buon uso della ragione, che approda alla conoscenza di Dio o della natura, perché è prevedibile. Al contrario Paolo afferma che la saggezza del mondo non ha conosciuto Dio (ed Epitteto avrebbe dovuto ammetterlo, almeno statisticamente), ma Dio ha manifestato la sua sapienza mediante la rivelazione del Cristo, seguita dalla proclamazione del senso della sua risurrezione un «mistero che è stato tenuto segreto fin dai secoli eterni» (cf. *Rm* 16,25).

La predicazione di Paolo ha un duplice effetto cognitivo (*1Cor* 8,3): «Se qualcuno ama Dio, allora è conosciuto da lui». Questo riconoscimento della conoscenza e dell'amore di Dio è una costante in Paolo (*Gal* 4,9): «Avendo conosciuto Dio, o piuttosto essendo stato conosciuto da Lui». La disposizione cognitiva del credente include, con l'effetto etico dell'amore del prossimo, la rivelazione che Dio l'ha amato per primo. In tal modo il credente sa, per propria esperienza contingente, che Dio ha agito per primo. Vi è dunque una conoscenza della Creazione e di Dio, malgrado il fatto che non sia prevedibile.

6. Paolo: morte e escatologia

Come nel caso dei discepoli di Emmaus bisogna ora chiedersi perché la predicazione non basta per trasmettere la conoscenza attiva e il mutamento di mentalità che opera lo Spirito. In effetti Paolo afferma (*ICor* 12, 13): «Poiché è in un unico Spirito (ἐν ἐνὶ πνεύματι) che noi tutti siamo stati battezzati in un solo corpo (εἰς ἓν σῶμα), Giudei, o Greci, etc...». Ognuno, sembra dire. Tuttavia il rito eucaristico ha una dimensione supplementare: proclama per sé stesso «la morte del Signore». Lo Spirito è manifestamente presente, ma non è esattamente quello che annunciavano i Profeti, ad esempio in *Is* 61,1: «Lo Spirito del Signore è su di me, poiché mi ha unto per predicare il vangelo (εὐαγγελίσασθαι) ai poveri». Lo Spirito del Risorto ha un'altra dimensione, perché ingloba una storia sulla terra, che culmina nella croce, nell'ombra portata delle rivelazioni della Scrittura. Concretamente, quando il pane e il vino sono consumati e spariscono è il Cristo che viene consumato e sparisce. In qualche sorta egli muore, ma nello stesso tempo il suo Spirito invade il fratello. C'è dunque un doppio movimento: da una parte, l'assemblea si fa complice della crocifissione, o partecipa al sacrificio di Cristo. D'altra parte, però, essa ne raccoglie immediatamente il frutto. Vedremo più oltre, nel Quarto Vangelo, un doppio movimento simile.

Questo frutto è escatologico, perché c'è un altro elemento nel commento di Paolo: proclamare la morte del Signore «fino a che egli venga». In effetti il suo punto di partenza è stata un'urgenza escatologica. Nella sua lettera più antica, vistosamente sprovvista di riferimenti biblici, egli dice ai Tessalonicesi (*1Ts* 4,15b-17):

Noi, i viventi, che restiamo sino alla venuta del Signore, non avremo alcuna precedenza su quelli che saranno addormentati (κοιμηθέντας). Infatti, il Signore stesso, ad un ordine, alla voce dell'arcangelo e al suono della tromba di Dio discenderà dal cielo; i morti in Cristo saranno risuscitati per primi e [...] noi saremo riuniti ad essi e portati sulle nubi per incontrare il Signore nell'aria.

Paolo non cita mai Daniele¹⁴, ma le sue metafore sono attinte dalla medesima cosmologia apocalittica, nella quale un'ultima deflagrazione sconvolge tutte le frontiere.

La morte vista come sonno indica la permanenza di un'identità corporea del credente. Quanto all'espressione «nell'aria», essa designa una zona elevata del cosmo, senza dualismo. La fisica stoica è poco distante.

¹⁴ Salvo forse in *2Ts* 2,3-4 a proposito della venuta dell'Avversario, probabile eco dell'orgoglio di Antioco IV che veniva a profanare il Tempio, secondo *Dn* 11,36.

Il pensiero di Paolo si è mantenuto, poiché più tardi utilizza ancora lo stesso immaginario escatologico in *1Cor* 15,51-52 (e altrove), ma con importanti elaborazioni: «Ecco, sto per dirvi un mistero: noi non tutti moriremo (κοιμηθησόμεθα), ma tutti noi saremo trasformati, in un istante, in un battito d'occhio, alla tromba finale. La tromba suonerà e i morti si risveglieranno incorruttibili, e noi stessi saremo trasformati». Di nuovo non c'è dualismo. Nel contesto, Paolo offre due visioni filosofiche: la prima è stata dianzi espressa (vv. 35-49), mediante il paragone del chicco di grano che deve morire prima di ricevere da Dio un altro corpo. Analogamente, nella risurrezione, un «corpo psichico (σῶμα ψυχικόν) è seminato, un corpo spirituale risuscita». La morte si trova tra i due, ma l'identità individuale la oltrepassa, passaggio che conduce alla seconda opinione (vv. 53-54): «Infatti questa corruttibilità deve rivestire l'incorruttibile e questa mortalità deve rivestire l'immortalità [...]. Allora si realizzerà la parola scritta: "La morte è stata inghiottita nella vittoria" (Is 25,8)». Un certo vestito sarà aggiunto, vale a dire una trasformazione del corpo, ma questo riguarda solo i credenti, perché essi hanno ricevuto lo Spirito, che ha inaugurato la trasformazione. Di passaggio osserviamo che Paolo combina senza tensioni nè compromessi tre ambiti in generale considerati separatamente: l'apocalittica, il compimento delle Scritture, e un monismo di impronta stoica. Il paragone con il seme mostra come Paolo vede la morte. Dio ne mantiene l'identità quando il seme muore e diventa un altro corpo. Ugualmente, Dio mantiene l'identità ontologica del «noi» al di là della morte adesso, o più tardi al di là dell'ultima tromba. Tale è l'effetto dello Spirito in «noi», ciò che Paolo precisa altrove (*Fil* 1,6): «Colui che ha iniziato questa buona opera in voi ne proseguirà il compimento fino al giorno di Cristo Gesù». Più avanti Paolo incoraggia a «condurre una vita degna del Vangelo di Cristo, fermamente nello stesso Spirito, lottando insieme per la fede del Vangelo» (1,27). Questo Spirito è più forte della morte e la sua traccia è l'unità del «noi»: assai concretamente, Egli suscita conoscenza ed etica comunitaria in una maniera stoica (1,9-10): «E io prego che il vostro amore (ἀγάπη) sempre in crescita si sviluppi in autentica conoscenza e discernimento costante (ἐν ἐπιγνώσει καὶ πάσῃ αἰσθήσει) per giudicare (δοκιμάζειν) quel che è». Allora, nel mezzo di una generazione depravata, i credenti «appariranno come dei luminari (φωστῆρες) nel mondo» (2,15).

Non si tratta di una pretesa vana, perché nella cosmologia di Paolo – e degli stoici – i luminari o stelle sono dei corpi celesti (cfr. *Gn* 1, 14). Detto altrimenti, qualcosa della vita celeste è donato sulla terra dallo Spirito. Così il fossato tra terra e cielo è varcato nella vita presente e la speranza di Paolo è molto chiara (*Fil* 1, 20): «Questa volta, come sempre, il Cristo sarà esaltato nel mio corpo, sia che io viva sia che io muoia». È sempre il corpo di Paolo. Altrove ci imbattiamo in una formulazione

analoga, che tiene conto delle realtà della vita terrestre e delle persecuzioni (2Cor 4,10): «Noi portiamo sempre dappertutto nel nostro corpo le sofferenze di morte di Gesù, perché anche la vita di Gesù sia manifestata nel nostro». Questo è reso possibile dal dono dello Spirito, (5,5): «E colui che ci ha preparati proprio per questo è Dio, colui che ci ha dato la caparra (ἀρραβῶνα, termine tecnico aramaico) dello Spirito». Per questa ragione – come precisa Paolo – egli può predicare in ogni circostanza (4,13: «Animati tuttavia da quello Spirito di fede (πνεῦμα τῆς πίστεως) – secondo cui sta scritto: “Ho creduto, e perciò ho parlato” (Sal 116,10) – anche noi crediamo, perciò parliamo» poiché la fine del versetto citato è «io sono troppo afflitto» Così il versetto seguente: «Io che ho detto nel mio; l'uomo non è che menzogna». La precedente allusione di Paolo alla «generazione» è semplicemente biblica e la sua epoca non è differente. Il punto essenziale è che Gesù ha anticipato la tromba finale con la sua morte e la sua risurrezione. Così la fine è cominciata (Rm 8,22): «Noi sappiamo che tutta la creazione geme nelle doglie del parto».

A proposito del battesimo Paolo spiega che «essere battezzato nel Cristo Gesù» significa «essere battezzato nella sua morte», da cui deriva una partecipazione sulla terra alla sua risurrezione (Rm 6,3-4). Il battesimo è intimamente legato alla fede (Ga 2,20): «Non sono più io che vivo, ma è il Cristo che vive in me. La mia vita attuale nella carne, io la vivo nella fede nel figlio di Dio».

Tutto ciò viene rappresentato quando Paolo commenta l'eucaristia, la quale prolunga e precisa il battesimo. Quando egli dice che il rito proclama la morte del Cristo «fino a che venga», egli dice altrettanto che questa venuta è immediata per l'assemblea. Ma il suo avvertimento è fermo: il monito che chiunque partecipa al rito in una maniera indegna, «sarà colpevole del corpo e sangue del Signore» (1Cor 11,27) rinvia a ciò che ha detto prima (10,21). Se l'indegnità, rivelata per una mancanza di comunione con i fratelli, si trova affiancata all'idolatria, cioè identificata, il corpo del deviante, privato dello Spirito, è promesso alla scomparsa. Tale severità di Paolo non è nuova, dato che essa figura in Sal 1,4-5 «I peccatori non si rialzeranno (o “non risusciteranno”, οὐκ ἀναστήσονται) nell'assemblea dei giusti [...]. La via degli empī perirà». L'identità del peccatore e dell'empīo è un tema biblico costante.

Paolo non è uno stoico. Il suo cosmo pullula di diverse potenze, che spaziano da Dio ai differenti demoni. Per lui Dio non ha ontologia, ma è una persona che non è al di là di ogni conoscenza: benché sia imprevedibile, i credenti hanno accesso al suo pensiero, attraverso il Cristo e lo Spirito, che sono anch'essi persone.

La concezione che Paolo ha del mondo è apocalittica, e prevede una conflagrazione e un giudizio finale. Egli però è pervenuto a ricondurre tutto nella vita terrestre ordinaria, grazie a due pilastri: il primo è la

certezza che la morte e risurrezione del Cristo costituiscono l'inizio del processo della fine dei tempi; il secondo è che un uso parziale e implicito di categorie stoiche gli permette di instaurare una continuità tra cielo e terra, mediante lo Spirito del Risorto, che impregna e trasforma. Non c'è in lui nessuna tensione tra questi due pilastri e ciò che è altrettanto notevole è il suo modo di espressione che resta essenzialmente biblico.

7. Giovanni: una triplice narrazione

Contrariamente a Paolo la pressione apocalittica in Giovanni è modesta. Secondo *Gv* 6,39 la volontà del Padre è che nell'ultimo giorno Gesù rialzi (o «risusciti», ἀναστήσω) ciò (αὐτό) che gli è stato dato. Il pronome neutro «ciò» indica uno scioglimento cosmico, l'epilogo cui tende la creazione. Vi sono allusioni al giudizio finale e alla risurrezione con il ritorno di Gesù (*Gv* 5,28-29), ma la possibilità di ricevere la «vita eterna» fin da adesso (quella che si definisce escatologia realizzata) è di importanza maggiore (5,24): «Chi ascolta le mie parole e crede in colui che mi ha inviato ha la vita eterna (ζωὴν αἰώνιον)». Questa affermazione si riferisce sia al tempo di Gesù, sia al tempo della Chiesa.

Paolo ha scritto a delle comunità cristiane esistenti, che avevano già inteso la predicazione. Per il IV Vangelo ci si potrebbe domandare se era destinato ad essere letto in privato, o proclamato in assemblea. In ogni caso la sua prima conclusione è espressamente retorica, e forse liturgica¹⁵: solo alcuni segni sono stati selezionati e messi per iscritto «affinché voi crediate che Gesù è il Cristo, il Figli di Dio e, credendo, voi abbiate la vita nel suo nome» (*Gv* 20,31). Così questo Vangelo mira primariamente a donare a dei futuri credenti un accesso alla vita eterna, e collateralmente a ricordare fatti passati. Riprendendo le parole di Paolo ci si può ancora interrogare: è l'esposizione di «discorsi persuasivi di sapienza, o una dimostrazione dello Spirito e di potenza»?

Per precisare è importante esaminare la dimensione narrativa del testo. È stato riconosciuto ormai da tempo che la storia terrestre di Gesù è amalgamata con degli aspetti della comunità giovannea – o della Chiesa primitiva. Questo miscuglio ha condotto molti commentatori a proporre

¹⁵ Cf. ugualmente Ap 1,3: «Beato chi legge o chi ascolta le parole di questa profezia» La formulazione suggerisce una lettura pubblica o liturgica. Cf. A. BÜCHLER, *The Reading of the Law and Prophets in a Triennial Cycle*, in J. J. PETUCHOWSKI (ed.), *Contributions to the Scientific Study of Jewish Liturgy*, New York, Ktav Publishing House, 1970, p. 181-302; B. LOURIÉ, "The Processions of my God." *The Liturgical Structure Behind the Signs in the Gospel of John*, in H. JACOBUS- B. LOURIÉ- A. ORLOV- B. OUTTIER - M. PETIT (éd.), *A View from a Bridge: In Honor of Annie Jaubert (1912-1980)*.

diverse teorie di stadi redazionali, pur senza approdare ad un consenso, poiché tutto dipende dalla maniera sempre soggettiva di diagnosticare le incoerenze, piccole e grandi¹⁶. Qui compulseremo semplicemente il Vangelo nel suo stato attuale, per due ragioni principali.

La prima è che la divinizzazione di Gesù non fu certo il risultato di un lungo processo d'influenza ellenizzante. Essa ebbe delle radici nella vita pubblica di Gesù, e cominciò subito dopo la sua morte, considerando che l'eclissi indicata precedentemente forse poteva aver giocato un ruolo. Un tale fenomeno, interamente estraneo al giudaismo rabbinico, è attestato in certe ramificazioni del giudaismo dell'epoca, come si appura nei testi di Qumran, ad esempio *4Q431i* l. 10-18 (completato da dei paralleli), in cui si discerne un'eco del Servo di YHWH:

Io tra gli dei sono annoverato e la mia residenza è nell'assemblea di santità. Chi per essere disprezzato è stato disprezzato come me... Chi come me è abbandonato dagli uomini (cf. Is 53,3)? Qualcuno può paragonarsi a me? Nessuno mi ha istruito, ma nessun insegnamento può paragonarsi al mio insegnamento. Io sono assiso in alto, esaltato nei cieli. Chi è come me, fra gli dei (מַלְאָכִים=angeli)? E chi può contrastarmi quando apro la mia bocca? Il verdetto delle mie labbra chi lo sopporta? Chi mi sfiderà con la lingua e sarà paragonabile al mio giudizio? Io sono l'amico del re, un compagno dei santi e nessuno verrà contro di me. Al mio onore e alla mia gloria non è paragonabile nessuno, poiché io sono tra gli dei per il mio rango. Onore e gloria io non li ho comprati per dell'oro fino, né per l'oro di Ofir. Nessuno si paragonerà a me, poiché nessun peccato mi è stato imputato.

Lo stesso Giuseppe Flavio, benché oppositore nei confronti del cristianesimo che mescolava Giudei e Greci, parla di Gesù in maniera caratteristica, nelle sue *Antichità Giudaiche*, pubblicate nel 93 d.C: «Circa nello stesso tempo (sotto Pilato) comparve Gesù, un uomo sapiente, se almeno lo si possa chiamare “uomo”» (*AJ* 18:63). Nel suo famoso *Testimonium de Iesu*, egli testimonia soprattutto il *Credo* dei cristiani di Roma, piuttosto che gli avvenimenti della Giudea. Circa 15 anni prima, quando ancora non aveva identificato il cristianesimo, aveva parlato, lungamente e favorevolmente di un taumaturgo, in cui si riconosceva Gesù, forse dopo gli scritti di testimoni oculari evocati in *Lc* 1,1: «Circa nello stesso tempo apparve un uomo, se è permesso chiamarlo «uomo». La sua natura e la sua fisionomia erano di un uomo, ma la sua sembianza

¹⁶ Un riassunto delle diverse ipotesi è fornito da R. E. BROWN, *An Introduction to the Gospel of John*, édité par Francis J. MOLONEY, New York, Doubleday (The Anchor Bible Reference Library), 2003, pp. 69-86.

più che umana e le sue opere divine [...]. Di nuovo non posso chiamarlo uomo¹⁷». Più in generale, d'altronde, Giuseppe ritiene che la profezia perdura ancora nel suo tempo e lui stesso affermava di essere profeta.

Contro ogni tendenza di ispirazione gnostica, il NT mostra che i primi cristiani insistevano sull'umanità storica di Gesù, in modo da sottolineare la realtà della Passione (cf. *Mc* 10, 17-18; *Gal* 4, 4).

La seconda ragione in favore del Vangelo attuale è che offre una combinazione complessa a tre dimensioni: le prime due sono orizzontali, una concerne la vita pubblica di Gesù, l'altra il tempo dopo la Passione. Entrambe sono incorniciate in una sorta di storia verticale dello Spirito. Questa storia comincia con la testimonianza di Giovanni su Gesù (*Gv* 1,32): «Ho visto lo Spirito discendere dal cielo come una colomba e restò su di lui». L'ultima tappa è l'invio dei discepoli da parte del Risorto (*Gv* 20,22-23): «Egli soffiò in loro e disse loro: "Ricevete lo Spirito Santo. Coloro ai quali voi perdonerete i peccati, saranno perdonati..."».

Vi sono così tre racconti che il lettore-uditore è invitato a cogliere insieme. Il primo palesa dei livelli progressivi di opposizione a Gesù: dopo aver voluto farlo re, molti dei discepoli sono scandalizzati dalle sue parole (*Gv* 6,15.61); i farisei diventano nervosi ed irrazionali (7,45-52); dei Giudei che lo avevano in un primo tempo seguito in seguito vogliono lapidarlo (8,31.37.40); il sommo sacerdote Caifa, per paura dei Romani, decide che Gesù deve morire: finalmente si svolge la Passione con la dispersione dei discepoli.

Il discorso di Gesù a Cafarnaò riassume la progressione: quando Gesù parla del pane venuto da cielo i discepoli cominciano con il desiderarlo (6,34); poi Gesù dice che è lui stesso il pane disceso dal cielo e cominciano le mormorazioni, giacché si conoscono i suoi genitori terreni. Gesù continua, suscitando una reazione più ferma (6,52): «Come può quest'uomo darci la sua carne da mangiare?» Infine Gesù precisa, in maniera enigmatica (6,54): «Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue ha la vita eterna». Ed è la rottura (6,60): «Dura è questa parola (λόγος). Chi può intenderla?» E molti si allontanano.

Il secondo racconto trae la sua origine con l'invio dei discepoli, introdotto dal discorso dopo la Cena. Si può seguirlo risalendo nel testo. Vi sono tre allusioni all'espulsione dalla sinagoga con un neologismo

¹⁷ Il passo figura nella versione slavonica della *Guerra* di Giuseppe, dopo il § 2:174 della versione greca usuale, che qui è stata censurata. Sull'autenticità della *Vorlage* greca di questa slavonica, che rispecchierebbe una prima edizione a diffusione limitata composta dall'A. a partire da un originale aramaico cfr. H. & K. LEEING, *Josephus' Jewish War and Its Slavonic Version. A Synoptic Comparison*, Leiden-Boston, Brill, 2003, e una recensione in *Revue Biblique* 111 (2004), pp. 262-277.

creato appositamente¹⁸ (ἀποσυνάγωγος, 9,22; 12,42; 16,2). Ritorniamo al passaggio a Cafarnao: secondo il primo racconto Gesù durante la sua vita pubblica invita i discepoli a consumarlo, a metterlo a morte, ed è certamente «duro» da riconciliare con la vita eterna. Ma nello stesso tempo questo tema della «vita eterna» appartiene chiaramente al secondo racconto: è la consumazione del Risorto, ossia del suo corpo trasformato. (6, 56): «Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue abita in me e io in lui». Per mezzo del «pane di vita» questa inabitazione reciproca suppone una trasformazione di Gesù come del credente, il quale ha così la «vita eterna». Gesù spiega ancora (6,62-63): «E quando voi vedrete il Figlio dell'Uomo salire (ἀναβαίνοντα) là dove egli era prima! È lo Spirito che dà vita [...]. Le parole (τὰ ῥήματα) che vi ho detto sono Spirito ed esse sono vita». Questa formulazione concisa ha una doppia dimensione: da una parte, la consumazione del pane e del vino s'intona al ricevere lo Spirito, e ciò li suppone trasformati; dall'altra, la manifestazione dello Spirito è il risultato dell'ascensione di Gesù, che si ricollega al racconto verticale dello Spirito.

Ma questo terzo racconto è già trapelato nel primo, con Caifa: come sommo sacerdote egli è anche profeta e, senza saperlo, annuncia che Gesù deve morire «al fine di radunare nell'unità (εἰς ἓν) i figli di Dio dispersi» (11,50-52). Presa isolatamente, la connessione fra la messa a morte di Gesù e il raduno dei dispersi non è molto chiara, ma vista a partire dalle due estremità del racconto dello Spirito, assume un senso preciso: è a causa del peccato che i figli di Dio sono dispersi ed è questo che Gesù si addossa. Una certa unità è stata spezzata; si è poco distanti da quel che diceva Paolo.

Questo può essere ricollegato al Prologo giovanneo (1,12-13): «A quanti lo hanno accolto egli ha dato il potere (ἐξουσίαν) di diventare figli di Dio [...] a coloro che sono nati da Dio». Di conseguenza, Caifa era davvero un profeta. Essendo sommo sacerdote, aveva accesso al Santo dei Santi il giorno dell'Espiazione (*Kippur*) per una grande intercessione in presenza di Dio. Egli presiedeva anche l'invio nel deserto del capro espiatorio caricato del peccato del popolo. L'ispirazione del sommo sacerdote è un elemento del terzo racconto, quello dello Spirito, mentre il raduno dei dispersi appartiene al secondo, quello della Chiesa.

¹⁸ Il senso esatto o legale del termine non è sicuro; forse è da connettere al rimprovero di Giustino a Trifone (*Dial.* 16:3; cf. 47:4): «Voi maledite nelle vostre sinagoghe coloro che credono al Cristo» Cf. E. W. KLINK, "Expulsion from the Synagogue? Rethinking a Johannine Anachronism", *Tyndale Bulletin* 59 (2008), pp. 99-118. Ma forse è differente dalla *Birkat ha-Minim* ebraica, di cui non si conosce un equivalente greco per la *diaspora*, cf. S. C. MIMOUNI, *La "Birkat ha-minim": une prière juive contre les judéo-chrétiens*, in «*Revue des Sciences Religieuses*» 71 (1997), pp. 275-298.

A questo punto un breve confronto con Paolo ha un senso, perché l'Apostolo delle Genti formula in modo diverso la stessa idea: egli dice nettamente che «il secondo Adamo è diventato uno Spirito vivificante» (*1Cor* 15, 45), che la predicazione è la parola del Cristo (*Rm* 10,17) e che conferisce lo Spirito Santo (*1Cor* 2,4-5). Ma si pone la medesima questione: che cosa aggiunge il «pane di vita»? Questo ci conduce all'episodio di Nicodemo e al racconto verticale dello Spirito.

8. Nicodemo e la nuova nascita

Nicodemo riconosce l'autorità di Gesù. Come i discepoli di Cafarnaio, desidera prima ricevere di più da Gesù, ma è subito disorientato (*Gv* 3,3): «Amen, Amen, io te lo dico, se uno non è nato di nuovo (o "dall'alto", ἄνωθεν) non può vedere il Regno di Dio». Il contesto indica anche qui la bivalenza semantica di ἄνωθεν¹⁹. Il prologo ha anticipato la parola di Gesù: egli non è stato accolto dai suoi, ma «tutti quelli che l'hanno ricevuto [...] sono nati da Dio» (1,12-13). Questa seconda nascita dall'alto suppone per il credente una esperienza di morte, ma senza perdere la sua identità. Più oltre il Gesù giovanneo riprende il medesimo paragone di Paolo (12,24): «Se il chicco di grano caduto in terra non muore, resta solo: ma se muore, porta frutto». Questa solitudine è una metafora del peccato, perché il frutto è soprattutto essere unito agli altri ed è il centro della prehieria di Gesù (17,21): «Io prego che tutti siano uno [...]. Come te, Padre, tu sei in me ed io in te, perché anch'essi siano in noi». L'abitazione reciproca diventa un attributo comunitario.

Poi Gesù spiega a Nicodemo che egli parla di cose terrestri (3,12). Egli procede per presupposizioni; per comprendere i segni di Gesù, è necessaria una nuova nascita. Ma perché essa si realizzi, il Figlio dell'Uomo deve essere innalzato come il serpente di bronzo fatto da Mosè nel deserto, che aveva il potere di trasformare la morte in vita (*Nm* 21,9). Questo è reso possibile dall'amore di Dio per il mondo a cui ha inviato suo Figlio. Egli è la causa prima.

Ma l'ascensione di Gesù richiede un passaggio attraverso la croce, dove Egli dice finalmente in una sola parola (19,30): «Compiuto (τετέλεσται)». Tuttavia, non si è dileguato in cielo. Nel suo ultimo discorso, Gesù diceva ai discepoli (14,3): «Quando sarò andato a prepararvi un posto, ritornerò e vi prenderò presso di me, cosicché siate anche voi là dove sono io». Pertanto Gesù e i discepoli occuperanno lo stesso spazio

¹⁹ P.-M. BOUCHER, «Γεννηθῆναι ἄνωθεν. Le valeur de l'adverbe ἄνωθεν en *Jn* 3, 3 et 7,» in «*Revue Biblique*» 115 (2008), pp. 191-215 e 568-595.

e ciò sarà l'effetto del Paraclito o Spirito Santo. I discepoli non sono in grado di comprendere finché Gesù resta con loro, per due motivi: da una parte, Gesù deve partire e ritornare, come aveva suggerito a Nicodemo; dall'altra senza lo Spirito essi non sono consapevoli della debolezza della loro conoscenza – e del loro amore. Gesù li avverte (16,32): «Ecco, viene l'ora ed è adesso, in cui voi sarete dispersi, ciascuno per conto suo, e mi lascerete solo». Gesù stesso sarà solo, come il chicco di grano, ed i discepoli saranno nel vero status di «figli di Dio dispersi». Questo annuncio è illustrato da Pietro, il quale afferma di essere pronto a dare la sua vita per lui. E subito dopo lo rinnega. È una sorta di morte, in cui la sua disposizione mentale crolla, ed è ciò che il suo corpo esprime; ma la sua identità sussiste ed egli è liberato dalle sue false opinioni. Come gli altri discepoli tuttavia egli seguiva Gesù, animato da una speranza sincera, ma non c'era questa abitazione reciproca in lui. Oppure, per riprendere la terminologia stoica, lo Spirito non aveva ancora trasformato il suo corpo.

Quanto a Nicodemo, Gesù lo chiama «il maestro (ὁ διδάσκαλος) d'Israele» (3,10). In mancanza di ulteriori precisazioni, dobbiamo ritenerlo come il profeta: «Voi scrutate le Scritture perché pensate che in esse avete la vita eterna (ζωὴν αἰώνιον). Ebbene, esse mi rendono testimonianza». Si tratta della Legge e, effettivamente, studiarla è il mezzo per ottenere la vita e ricevere il Regno – o di conservarlo, perché si tratta di Canaan. Mosè aveva detto espressamente (*Dt* 4, 1): «Ed ora, Israele, ascolta gli statuti e i giudizi che io vi insegno ad osservare, affinché voi viviate (la LXX aggiunge “e vi moltiplicate”), entriate ed ereditiate il paese». Più avanti egli annuncia la venuta di un nuovo profeta come lui che bisognerà ascoltare (*Dt* 18,15). Già nel Prologo, Gesù viene presentato come il nuovo Mosè che rivela il Padre (*Gv* 1,18). Ma c'è una sorta di cambiamento di piano, perché colma il fossato che separa il cielo dalla terra in modo da fornire accesso al Regno²⁰. Nondimeno tutto resta sulla terra, il che implica un attraversamento della morte con il movimento verticale dello Spirito. La sovrapposizione del Regno e di Canaan è analoga alla sovrapposizione del «pane di vita» e la manna del deserto.

(Più tardi Nicodemo seguirà Gesù da lontano: egli richiede che Gesù sia giudicato con equità [*Gv* 7,51]. Alla fine apporta una quantità im-

²⁰ Cf. A. D. MYERS, 'The One of whom Moses Wrote': The Characterization of Jesus Through Old Testament Moses Traditions in the Gospel of John, in A. EVANS et H. D. ZACHARIAS (éd.), "What does the Scripture say?" *Studies in the Function of Scripture in Early Judaism and Christianity*, London – New York, T & T Clark, 2012, pp. 1-20.

portante di profumi [19,39]. Egli ha capito qualcosa, perché il suo gesto è analogo all'unzione a Betania [*Gv* 12,7], e figura nel martirologio²¹).

Questi sviluppi ci riportano alla già citata dichiarazione di Gesù sull'Eucaristia, che è in un presente permanente: «chi mangia la mia carne e beve il mio sangue ha la vita eterna»: dapprima un'azione violenta contro Gesù, il cui il simbolo è la croce: in seguito, il ritorno istantaneo del Risorto, che dona la vita eterna, cioè l'abitazione reciproca; il corpo dei credenti è trasformato. Sia ben chiaro, costoro restano sulla terra e non sfuggono alla condizione di peccatori, ma viene tolto il loro peccato: Nel suo ultimo discorso Gesù lo annuncia ai discepoli (14,28): «Voi avete inteso che vi ho detto: "Io parto e a voi ritorno"». Il presente denota un processo costante, che è situato nella storia della Chiesa: è il secondo racconto, nel quale la risurrezione o il dono dello Spirito segue immediatamente l'esecuzione capitale, senza sepoltura né ascensione. Ma, come in Paolo, la partecipazione dei credenti alla messa a morte di Gesù non viene cancellata: è l'effetto del loro peccato. È analogo al rito di espiazione del capro espiatorio, che deve essere puro e senza difetto, e che è accompagnato da un sacrificio cruento (*Lv* 16); tutto ciò ripristina la comunità nella sua identità²²: essi sono «uno». Tale è la «verità» di cui parlava Gesù alla fine del discorso a Nicodemo (3,21): «Colui che fa la verità va verso la luce». Questa luce è analoga ai luminari di cui parlava Paolo; è un ingresso nelle zone elevate del cosmo, o almeno un contatto. Al contrario, il peccato è rappresentato dalle tenebre, simbolo dell'isolamento. In termini stoici la luce rappresenta la conoscenza appropriata, in opposizione alle emozioni e alle false credenze; ne derivano le conseguenze etiche.

Giovanni Battista ha fornito due profili distinti di Gesù che si trovano nel terzo racconto, quello dello Spirito. Da una parte Egli è l'Agnello di Dio crocifisso e risuscitato che toglie il peccato del mondo, purché sia manifestato; è l'identità divina di Gesù. D'altra parte Giovanni attesta una trasformazione di Gesù (1,32): «Ho visto lo Spirito scendere come una colomba e restare su di lui». Tale è la dimensione umana di Gesù, che ha sperimentato una nuova nascita dall'alto. In effetti, si ricorda per due volte che è figlio di Giuseppe, di Nazaret (1,45 & 6,42), e sua madre resta sempre anonima. Detto altrimenti, Gesù è essenzialmente un normale individuo, senza un *pedigree* particolare. È per questo che potrà dire ai

²¹ Cf. D. F. FORD, "Meeting Nicodemus: A Case Study in Daring Theological Interpretation", in «*Scottish Journal of Theology*» 66 (2013), pp. 1-17.

²² Un rito simile al capro espiatorio, con lo stesso effetto di ristabilimento comunitario, è intercettabile in numerose culture (e purtroppo comunemente nell'esercito e a scuola...), cf. R. GIRARD, *Le Bouc émissaire*, Paris, Éd. Grasset & Fasquelle, 1982. In italiano cf. *Il Capro Espiatorio*, Milano, Ed. Adelphi, 1999.

discepoli (14,12): «Chi crede in me, le opere che io compio, anch'egli le compirà e ne farà persino di più grandi». L'Agnello toglie il peccato del mondo e la missione degli apostoli sarà di apportare il perdono efficace dei peccati, niente di più o di meno, ma con discernimento.

Vediamo così che l'attivazione di categorie stoiche, in particolare per quanto attiene l'azione dello Spirito, permette di combinare senza collisioni i racconti intrecciati di questo Vangelo, cancellando la frontiera tra cielo e terra. Il rito dell'Eucaristia prende in tal modo un senso assai concreto, fisico. Si può concludere che, malgrado uno stile assai differente, la teologia d'insieme di Giovanni è analoga a quella di Paolo; essi palesano la stessa insistenza sul retroterra biblico e sull'importanza della retorica. Tuttavia, la loro percezione escatologica è un po' differente.

9. La Sapienza di Salomone; Filone d'Alessandria; Giusèppe Flavio

Certuni hanno suggerito che questo stoicismo parziale – che ritiene che Dio sia trascendente – sia stato desunto dalla letteratura sapienziale o da Filone. Nessuna citazione o allusione diretta è identificabile, ma possiamo osservare delle analogie notevoli. Si annovera anche Giuseppe, che fu una sorta di volgarizzatore di certe visioni globali di Filone.

A) Consideriamo prima la Sapienza di Salomone che spesso ha delle prospettive e note filosofiche. Nella sua introduzione l'autore imposta un approccio nettamente stoico (*Sap* 1,1-4):

Cercate (ζητήσατε) il Signore nella semplicità di cuore. Egli infatti è trovato (εὕρισκεται) da quelli che non lo mettono alla prova, e si rivela a quelli che non diffidano di lui. Poiché i pensieri perversi separano da Dio e quando la sua potenza è sfidata egli confonde gli insensati (ἄφρονες). La sapienza non entra in un essere che compie il male, né risiede in un corpo dedito al male.

Qui la ragione è all'opera ed il peccato è prima di tutto la irragionevolezza. Trovare Dio è un affare di conoscenza, il cui effetto è una buona etica, mentre l'insensato ed il perverso non cercano veramente Dio. Che la sapienza non possa penetrare nel corpo del peccatore implica che essa risiede in colui che è semplice di cuore. Si realizza o si rifiuta una trasformazione della mentalità. La sapienza è dunque il veicolo di Dio e si può denominare «Spirito». Il termine appare subito dopo (*Sap* 1,7): «Infatti lo Spirito del Signore ha riempito il mondo e come tiene insieme tutto, ne conosce la voce». Ciò verrà sviluppato più oltre (*Sap* 7,21-26):

Infatti la sapienza, che è l'artigiano di tutto, mi ha istruito. In lei infatti c'è uno spirito intelligente, santo, unigenito, molteplice, sottile [...] libero da ogni ansietà, onnipotente che tutto controlla, che penetra tutti gli spiriti intelligenti, puri e più sottili Poichè la sapienza è più mobile di ogni movimento; essa attraversa e penetra tutto per la sua purezza. Essa è il soffio (ἀθμῖς) della potenza di Dio. Essa è un riflesso della luce perenne, uno specchio senza macchia dell'attività di Dio, un'immagine della sua bontà.

Qui si può rimpiazzare «sapienza» con «Spirito» o *logos*, perché la natura è razionale. Con questa sola entità, la descrizione potrebbe essere un semplice panteismo, con un monismo stoico, perché il soffio fisico è Spirito. Il mondo è buono, ma l'autore si astiene dal parlare di Destino: l'ultima frase, con «specchio» ed «immagine», introduce uno scarto fra la sapienza, che impregna il mondo, e Dio, che è dunque situato altrove, in maniera apparentemente platonica. È il Dio biblico, imprevedibile e conosciuto mediante rivelazione. In un altro passo, l'autore prende un argomento stoico, poi critica lo stoicismo con una certa esitazione (*Sap* 13,1-2.6):

Vani per natura (φύσει) sono tutti gli uomini che erano ignoranti di Dio ed erano incapaci di conoscere Colui che è (εἰδέναι τὸν ὄντα) attraverso le buone cose che si vedono; esaminandone le opere, non riconobbero l'artefice. Il fuoco, o il vento, o l'aria veloce, o il firmamento stellato, o l'acqua impetuosa, o i luminari del cielo questi supposero essere degli dei [...] Tuttavia queste persone sono poco da biasimare, perché se si sono ingannati, forse è stato nel cercare Dio, desiderando trovarlo (ζητοῦντες καὶ θέλοντες εὑρεῖν).

Manca una conclusione chiara: «queste persone» sono al tempo stesso irragionevoli, con le loro divinità materiali, e «poco da biasimare», perché in realtà hanno tentato ciò che si raccomandava nell'introduzione del libro dianzi citata. L'autore esita a qualificarli come idolatri, e infatti non rivolge loro nessun rimprovero di tipo morale, in sintonia con l'opinione di Giustino sugli stoici. Ma nel prosieguo è caustico contro quelli che fabbricano idoli terrestri e li venerano (*Sap* 13,10), poiché non rientrano in nessuna ricerca della verità.

B) Giuseppe non era affatto un filosofo, ma ha conosciuto le opere di Filone e ha voluto mettersi allo stesso rango, annunciando una futura opera *Sulle cause* in cui progettava di mostrare che la legge di Mosè è conforme alla natura. Egli non raggiunse lo scopo prefisso, in mancanza di una chiara dottrina sul senso dell'elezione in Israele. Nella sua autobiografia Giuseppe indica che ha seguito l'insegnamento di tre scuole

classiche, i farisei, i sadducei e gli esseni, per poi precisare la sua scelta finale di seguire il sistema fariseo, «che è affine alla scuola degli stoici» (*Vita* § 12). Altrove egli espone una dottrina farisea che ha un orientamento stoico, giacché combina Destino e libera volontà²³ (*AJ* 18:13):

Benché professino che tutto capita per il Destino, non sopprimono la volontà umana di attaccarsi a ciò che è in potere dell'uomo, perché è per la benevolenza di Dio che ci sia una fusione (κρᾶσιν), e che la volontà umana sia ammessa nella corte del Destino.

Epitteto avrebbe apprezzato l'espressione «potere dell'uomo», così come «fusione» è un termine tecnico stoico. Nella sua introduzione alle *Antichità* Giuseppe palesa, al seguito di Filone, una epistemologia tipicamente stoica (*AJ* 1:19):

Mosé reputava come la più alta necessità, per ben organizzare la sua vita (οἰκονομήσειν καλῶς) e legiferare per altri, cominciare con il comprendere la natura di Dio (θεοῦ πρῶτον φύσιν κατανοῆσαι) esaminando le sue opere con lo spirito (θεατῆν τῷ νῶ), per poi imitare per quanto possibile colui che è stato percepito come il migliore dei modelli, e quindi sforzarsi di seguirlo (πειρᾶσθαι κατακολουθεῖν).

Qui Mosè è un sapiente storico, estraneo ad ogni rivelazione. Per lui tutto nella Legge è conforme alla natura. Filone è certamente più sottile e, altrove, Giuseppe si corregge un po', introducendo una riflessione sul monoteismo ed il suo legame con la pratica (*CAp* 2:168-170):

Pitagora, Anassagora, Platone, gli stoici suoi successori, e di fatto tutti i filosofi sembrano aver avuto delle opinioni simili sulla natura di Dio. Tuttavia essi rivolgevano la loro filosofia ad una élite, e non si sono mai arrischiati a divulgare le loro vere convinzioni al grande pubblico che ha le sue opinioni preconcrete. Al contrario, il nostro legislatore, accordando il precetto e la pratica, non solamente convinse i suoi contemporanei, ma inculcò anche così saldamente questa credenza ai loro discendenti e a tutte le generazioni future al punto che essa non può essere alterata. La ragione di cotanto successo è che la natura della sua legislazione l'ha resa ben più efficace di ogni altra. In effetti egli non ha fatto della religione una branca della virtù, ma ha fatto di tutte le virtù le branche della religione: vogliamo dire temperanza, coraggio, armonia in tutto tra i membri della comunità.

²³ Cf. J. KLAWANS, *Josephus and the Theologies of Ancient Judaism*, Oxford University Press, 2012.

In effetti si tratta di un breve compendio delle teorie di Filone, che insiste sulla dimensione pedagogica delle leggi e sulla loro capacità di indirizzarsi a tutti. Non è una mera apologetica, poichè si vede che ai tempi di Paolo il giudaismo offriva una sintesi quantomai attraente: nelle sinagoghe di espressione greca, l'assemblea era formata da figli di Abramo e da timorati di Dio (cf. *Ac* 13, 16.26). Quanto allo spirito d'élite dei filosofi, già Platone si lamentava che solo un piccolo numero fosse capace di scoprire Dio, e che era impossibile annunciare a tutti i rapporti fra la perfezione del Creatore e le contingenze della creazione (*Timeo* 28C).

C) Il pensiero di Filone è complesso e sfumato. Giuseppe Flavio ne ha riassunto i debiti maggiori verso lo stoicismo. Egli è primariamente un filosofo che resta fedele alla Scrittura, ma reputa che la filosofia sia restata stagnante nella sua ricerca della verità. Filone è d'accordo con Platone per sostenere l'idea che Dio è incorporeo, non incluso nel cosmo, ma è molto debitore allo stoicismo in materia di cosmologia e di etica, compreso il concetto di impassibilità (*ἀπάθεια*). Il suo disaccordo centrale sta sulla maniera di acquisire la conoscenza (epistemologia), perché per lui la Scrittura fornisce una via verso la verità che è più sicura e più diretta, poichè è una rivelazione. Qui ci limiteremo a sviluppare questo punto, che ha delle palesi affinità con Paolo e Giovanni.

Per Filone l'errore dei filosofi, oltre l'elitarismo, sta nel venerare la natura a scapito del Creatore, come fanno gli stoici, così come nel venerare il loro proprio pensiero, come fanno i platonici (*Heres* § 98; *Leg.* 1:49). Filone procede personalmente in modo alternativo, a partire da un commento di *Gn* 6,8: «E Noè trovò grazia (*εὗρεν χάριν*) davanti al Signore Dio». La formula è corrente, ma nessuna buona azione di Noè è stata riferita in precedenza; ne consegue che non può trattarsi di un riconoscimento dei suoi meriti da parte di Dio. Al contrario la giustizia di Noè è di aver esplorato la natura delle cose, spiega Filone – e di aver «trovato» che tutto è grazia di Dio (*Leg.* 3:78). È un capovolgimento dell'appropriazione (*οικειώσις*) stoica, poichè lo scopo dello sviluppo morale del sapiente non è più la comprensione faticosa del mondo, che gli mostrerà la sua verità autentica, ma l'attribuzione di tutto a Dio, incluso il potere di ragionare. Detto altrimenti Filone pone una religione della grazia al di sopra della filosofia, anche se concede agli stoici che lo studio della natura è la migliore delle conoscenze.

Filone trae delle conseguenze da questa posizione fondamentale. In *Gn* 24,48 il servitore di Abramo loda il Dio del suo padrone perché gli ha dato «un cammino sicuro verso la verità». Ignorando il contesto, Filone spiega (*QG* 4:125):

La via che conduce alla verità, nella misura in cui essa dipende da noi, è la conoscenza e la sapienza. Ma secondo un principio che non dipende dalla volontà umana, la si trova nella profezia. E poiché una strada più corta e con lo stesso traguardo è più sicura, essa conduce alla verità in maniera più equilibrata, più breve e più armoniosa della prima.

La prima parte concerne la filosofia, compito volontario ed un po' pericoloso. Al contrario, la profezia arriva «involontariamente», come grazia. Contrariamente agli stoici, Filone dichiara che ciò che non si è mai potuto percepire attraverso i sensi, può essere raggiunto dal pensiero per rivelazione. Lo Spirito di Dio suscita dei sogni e delle profezie, ma questo accade solo agli uomini virtuosi (*Heres* § 98). Inoltre tutta questa conoscenza può essere trasmessa, poiché Mosè, il sapiente o profeta perfetto, l'ha ricevuta quando fu chiamato al Sinai e la mise per iscritto. Tramite la Scrittura essa è direttamente offerta al principiante che ricerca la virtù.

Fra il principiante ed il sapiente perfettamente maturo deve esserci qualche cosa in comune. A tal fine Filone si aggancia ai due tipi di uomini che figurano nei racconti della Creazione: l'uomo celeste è fatto e stampigliato ad immagine di Dio. L'uomo terrestre è modellato con argilla e Dio gli ha insufflato un potere di vita. Tutti e due sono collocati nel giardino, che costituisce una allegoria la quale illustra due mentalità: l'uomo celeste rappresenta l'uso adeguato della ragione, con tenacia e persistenza nell'agire; è forte, si conosce e partecipa dello Spirito di Dio, che si libra sin dalle origini (*Gn* 1,2). L'uomo terrestre ha solamente ricevuto la facoltà di apprendere e di ragionare, così da poter ricevere un'idea di Dio (*Leg.* 1:36-55), ma è debole. Conclusione essenziale: c'è veramente un denominatore comune e pertanto l'eredità di Mosè può essere trasmessa ad ogni uomo.

Mosè è arrivato al Sinai il settimo giorno, un'allusione al sabato imminente durante il quale Dio impregna tutto. Coincideva con la sua nuova nascita: Mosè era forte e capace di ricevere tutta la Legge in un solo colpo. Una tale dose avrebbe ucciso tutto il popolo, che era ancor troppo debole. Per questo essi dissero a Mosè (*Es* 20,19): «Parla tu a noi, che non sia Dio a parlarci, altrimenti ne moriremmo». Filone commenta nella stessa maniera l'interdizione comminata all'uomo terrestre di mangiare dell'albero della conoscenza. Il sapiente perfetto, di cui Dio è la guida, può mangiarne, ma è pericoloso per il principiante ancora imperfetto. Ed è di quest'ultimo che il profeta si preoccuperà.

Filone delucida la pedagogia di Mosè riguardo l'uomo terrestre, in tre fasi che lo condurranno ad una sorta di nuova nascita (*Leg.* 1:92-94). L'uomo poco istruito obbedisce quotidianamente ai comandamenti poiché per una qualsiasi ragione giudica ciò che è bene per lui; la sua

concezione del bene è centrata sul suo interesse personale. L'uomo intermediario ha una posizione più elevata di fare delle cose buone per se stesse; egli approfitta dei comandamenti per sviluppare la sua psicologia studiando e scrivendo la Legge, in vista di avere una visione più alta del bene e di lui stesso nel mondo. Infine l'uomo eccellente coglie i veri principi – che tutto è grazia – ma ha ancora bisogno di essere aiutato ed esortato dinanzi a situazioni concrete che potrebbero farlo indietreggiare. Gli stoici ribadiscono lo stesso, perché per loro, la necessità dello studio e delle esortazioni non cessa. Una posizione speciale è riservata a Mosè, l'unico sapiente che possedeva la virtù e non aveva più bisogno della Legge. È interessante notare che, per Filone, Mosè non aveva una vera tomba e dunque era stato trasportato in cielo, come Enoch (*Gn* 5, 24) ed Elia (*QG* 86). Tale è la sua maniera di guardare la risurrezione che è una sorta di conflagrazione particolare.

Riassumendo, Filone è a proprio agio con il monismo stoico, ma con due maggiori differenze relative a Dio e d'altronde collegate: da una parte egli offre tramite la Legge una scorciatoia accessibile a tutti per raggiungere la salvezza per gradi. Filone si augura che tutti lo ascoltino o lo leggano, ma il suo proposito non è mai di convertire formalmente chiunque. I Giudei formano una entità separata, ma la cui missione è di essere una luce per le nazioni.

Il modo di pensare di Filone ha evidenti analogie con Paolo e Giovanni, che non è il caso di analizzare nei dettagli in questa sede. Notiamo che Paolo e Giovanni hanno introdotto un elemento interamente nuovo: non soltanto Gesù è un nuovo Mosè, il che indica che la rivelazione profetica non è chiusa, ma soprattutto il dinamismo del rito eucaristico che trasforma la sapienza dello Spirito attraverso l'attualizzazione di un evento violento, che si assume il peccato. In un certo senso essi sono più pessimisti di Filone, ma soprattutto, introducono un elemento escatologico che si può considerare come una trasformazione della conflagrazione stoica, cosa che non fanno né Filone, né la letteratura sapienziale e neppure gli stoici del tempo (Epitteto e Seneca), che si agganciano primariamente all'etica.

10. Una questione sul retroterra: filosofia o bibbia?

Paolo ha forse ricevuto una formazione stoica a Tarso, ma il principale elemento che ha in comune con gli autori esaminati è il primato della Scrittura. La loro visione del mondo ha due componenti essenziali: in primo luogo una sorta di monismo che instaura una continuità tra cielo e terra, lo Spirito di Dio che penetra tutto e assicura una coesione, concetti che si esprimono semplicemente con la cosmologia e l'etica stoiche. In

secondo luogo, una posizione speciale di Dio, fuori del cosmo creato, ma ivi operante ed agente in modo imprevedibile mediante la profezia, idea rigorosamente contraria allo stoicismo. Piuttosto che ricercare chi dipenda da chi, dipendenza che è ampiamente inverificabile, è più utile chiedersi se la Bibbia sia la loro fonte filosofica unica o principale. Questo perché le categorie stoiche non sono che un rivestimento secondario parziale, oppure un semplice rivelatore introdotto per precisare le analisi.

In effetti è possibile constatarlo in alcuni esempi. In *Rm* 1,20s Paolo dichiara «Dalla creazione del mondo, la natura invisibile di Dio, ossia la sua eterna potenza e la sua divinità, sono state chiaramente comprese a partire dalle cose create. Essi dunque sono senza scuse, perché, pur avendo conosciuto Dio, non lo hanno glorificato né ringraziato come Dio». Questa maniera di cercare la verità è un argomento stoico e Paolo è più severo di *Sap* 13,6 dianzi citato, perché spiega che la conseguenza di questo misconoscimento è stata una perversione sessuale, che ha scatenato l'ira di Dio. Forse Paolo fa allusione al suo proprio tempo, ma l'abbozzo che traccia corrisponde esattamente alla storia di Sodoma e Gomorra. Ora le città sono state castigate senza un avvertimento preliminare, il che presuppone che i loro abitanti avrebbero potuto e dovuto scoprire da loro stessi Dio e la sua volontà, vale a dire la natura, come dei sapienti stoici; ora essi sono colpevoli di una conoscenza meschina, da cui deriva un'etica disastrosa. La vicenda della torre di Babele conduce ad una analoga conclusione.

La storia di Caino ed Abele introduce una differenza importante. Quando il suo sacrificio non è accettato Caino si irrita; si tratta di una passione inutile, direbbe Epicuro, perché il risultato del suo sacrificio non dipende da lui. Caino riceve allora un avvertimento di Dio (*Gn* 4,7 TM): «Se tu non sei ben disposto, l'errore (חטאת) è accovacciato alla porta²⁴; il suo desiderio è per te, ma tu, tu lo dominerai». Caino però è mal disposto; egli uccide Abele poi sprofonda nella confusione. La sua conoscenza e la sua etica sono deboli, ed egli non ha la forza di conoscere il bene e il male. Egli potrebbe essere nient'altro che uno stoico decaduto, ma si attua un ribaltamento maggiore, perché finalmente Dio lo protegge ed egli non è più colpevole. Questo ribaltamento è stato anticipato dall'interdetto dell'albero: contrariamente a ciò che avrebbero voluto gli stoici, la conoscenza del bene e del male non è accessibile direttamente alla ragione umana. Occorrerà una rivelazione ed è tutta la storia biblica che va in un solo ciclo da una creazione ad una escatologia a più piani, che spaziano dal messianismo all'ultima tromba. Tutti gli

²⁴ La LXX è differente, ma il senso generale è lo stesso: «Se tu non hai analizzato (διέλης) correttamente, tu sei stato colpevole».

autori esaminati sono proprio su questa linea, ma il NT mette in rilievo l'escatologia in voga, mentre la tendenza sapienziale si atteneva ad una prospettiva cosmopolita.

La questione soggiacente verte sull'origine del monoteismo biblico, che è nel contempo assoluto (Il Creatore fuori dal tempo) e storico (nelle contingenze durevoli di un piccolo popolo). Questi due aspetti sono giustapposti nel Decalogo; Yhwh è al tempo stesso «il tuo Dio, che ti ha tratto fuori dall'Egitto» ed il Creatore venerato in giorno di sabato.

ÉTIENNE NODET, o.p.
École Biblique,
POB 19053, Jérusalem-IL
nodet@ebaf.edu

Abstract

I vangeli e Paolo trattano differientemente l'eucaristia. Questo studio si propone di mostrare – malgrado gli avvertimenti degli autori antichi – che l'utilizzazione di certi aspetti dello stoicismo mette in evidenza il senso e la forza del rito in maniera assai concreta, attenuando la frontiera tra il celeste e il terrestre. Uno stoicismo puro supporrebbe una sorta di panteismo logico, dal momento che Dio viene identificato con la Natura, ma è chiaro che il NT, proprio come l'AT, reputa fermamente che Dio è incorporeo. Questo modello di stoicismo mitigato – certuni diranno forse di medio platonismo – può essere individuato anche in certi scritti del giudaismo ellenistico, ma non se ne discerne una dipendenza chiara. Questo potrebbe essere l'effetto del *Zeitgeist* di un'epoca, che ritroviamo un po' anche in Epitteto, ma si adatta altrettanto bene all'AT, che è sempre l'autorità principale degli evangelisti e di Paolo.

* * *

The Evangelists' and Paul's approach to the Eucharist differ considerably. Our analysis intends to show – despite the warnings of ancient authors – that the use of specific aspects of stoicism highlights in a very tangible way the meaning and power of this ritual by eroding the barrier that separates the celestial from the earthly realm. Pure stoicism presupposes a kind of logical pantheism that identifies God with Nature. However, the NT as well as the OT firmly advocate that God is incorporeal. This model of mitigated stoicism – which might be labelled as middle ground Platonism – appears in certain writings of Hellenistic Judaism, although we cannot establish an unequivocal relationship. It could be

that a period's zeitgeist has rubbed off, as we've observed to some degree in Epictetus. Nevertheless, this is equally relevant to the OT which remains the principal authority for the evangelists and for Paul.

Keywords

Eucharist – Gospels – Paul – stoicism – Philo of Alexandria.

Parole chiave

Eucaristia, Vangeli, Paolo, stoicismo, Filone d'Alessandria.

FILOSOFIA, TOTALITARISMO ED EVASIONE I PRIMI SCRITTI DI EMMANUEL LÉVINAS

Lorenzo Gianfelici*

Ciò che è stato sarà e ciò che si è fatto si rifarà:
non c'è nulla di nuovo sotto il sole.
Ciò che nasce ha da tempo ricevuto il suo nome;
in anticipo è stabilita la condizione dell'uomo
(*Ecclesiaste*, I, 9)

Siamo nel 1934. Da un anno Hitler è al potere in Germania. Lévinas, giovane studioso di fenomenologia, noto negli ambienti intellettuali francesi come colui che, fra i primi, aveva introdotto in Francia le opere di Husserl e Heidegger¹, scrive un breve testo, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme*, in cui prende posizione nei confronti del nazismo – una delle prime e più profonde analisi filosofiche dell'argomento. La radicalità del tentativo sta nella pretesa di analizzare fenomenologicamente un fenomeno politico-sociale come l'hitlerismo, a partire, come insegna la buona fenomenologia, dai suoi vissuti, dal mondo che si apre a partire dai suoi sentimenti elementari.

Scritto breve, si diceva, ma d'importanza capitale, non solo per la lucidità con cui penetra nel fenomeno totalitario, ma anche perché le sue poche pagine, a saperle leggere con attenzione, svelano con chiarezza l'esigenza di fondo da cui nasce il filosofare levinassiano. Quest'ultimo, se riguardato alla luce delle succinte pagine di questo scritto, può essere visto come uno sforzo ininterrotto di risposta al ricordo della prigionia

* Istituto Teologico Marchigiano.

¹ Sull'importanza della mediazione levinassiana nell'introduzione della fenomenologia in Francia rinvio a R. TROVATO - M. VERGANI, *La médiation levinassienne dans l'introduction de la phénoménologie in France*, in «Internationale Zeitschrift für Philosophie» (2007), 2, pp. 139-158.

personalmente vissuta², dei campi di concentramento, del nazional-socialismo³. Ricordo indelebile su cui Lévinas ritornerà con parsimonia – quasi per una sorta di pudore – e che, tuttavia, continua ancora a segnare il suo pensiero negli anni '70, dando l'avvio a una delle sue opere fondamentali: «Alla memoria degli esseri più vicini tra i sei milioni di assassinati dai nazional-socialisti, accanto ai milioni e milioni di uomini di ogni confessione e di ogni nazione, vittime dello stesso odio dell'altro uomo, dello stesso antisemitismo»⁴.

Ricordo pudico, come detto, che però puntella ogni passaggio essenziale del suo pensiero: il primo testo personale, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* (1934) è come un presentimento lucido e a tratti profetico; *Totalité et Infini* (1961) vive già nel titolo nella memoria del totalitarismo; *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974) è dedicato esplicitamente a quel dramma.

Le ultime frasi del testo rappresentano una sorta di programma di lavoro: «qui [nel nazismo] non è questo o quel dogma della democrazia, del parlamentarismo, del regime dittatoriale o della politica religiosa ad essere messo in causa. È l'umanità stessa dell'uomo»⁵.

1. La filosofia dell'hitlerismo

Sia dunque il breve testo del 1934. Come si diceva, non si tratta di un'analisi sociologica o politica del nazionalsocialismo volta ad indagar-

² Ultimamente sono stati pubblicati i *Quaderni di prigionia* finora inediti che permettono di far luce, pur nella loro frammentarietà, sul rapporto che intercorre tra il nascente cantiere filosofico di Lévinas e la sua esperienza nel campo di prigionia (E. LÉVINAS, *Carnets de captivité et autres inédits*, Grasset, Paris 2009; tr. it. a cura di S. Facioni, *Quaderni di prigionia ed altri inediti*, Bompiani, Milano 2011). Una buona valorizzazione biografica e filosofica di questi scritti pubblicati solo di recente si può trovare nel libro di G. FERRETTI, *Emmanuel Lévinas. Un profilo e quattro temi teologici*, Queriniana, Brescia 2016. Sullo stesso argomento cfr. anche S. FACCIONI - S. LABATE - M. VERGANI (a cura di), *Lévinas inedito. Scritti critici*, Mimesis, Milano 2015.

³ In particolare, il primato dell'etica che segnerà le opere di Lévinas può essere letto come una risposta filosofica alla tragedia storica vissuta sulla propria pelle. Il ripensamento radicale a cui sottoporrà molte delle categorie tradizionali è il risultato di questa urgenza e di questo compito assunti fin da subito. Insomma, in Lévinas la filosofia nasce come responsabilità e impegno etico-politico. Su questo punto cfr. O. DEKENS, *Politique de l'autre homme. Lévinas et la fonction politique de la philosophie*, Ellipses, Paris 2003 e M. DURANTE (a cura di), *Responsabilità di fronte alla storia. La filosofia di Emmanuel Lévinas tra alterità e terzietà*, il melangolo, Genova 2008.

⁴ E. LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye 1974; tr. it. a cura di S. Petrosino, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983, 2011⁶, p. V.

⁵ E. LÉVINAS, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, in «Esprit», 26(1934), 2, pp. 199-208; tr. it. di A. Cavalletti, introduzione di G. Agamben e con un saggio di M. Abensour, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, Quodlibet, Macerata 1996, p. 37 (d'ora in poi citato con la sigla ARH).

ne rappresentazioni, elementi dottrinali, ideologie, ma di una descrizione fenomenologica che si propone di andare “dritto alle cose stesse”, ossia di illuminare il complesso di intenzioni e di sentimenti che costituiscono il vissuto concreto del mondo della vita nazista. Nel testo che stiamo prendendo in esame, il metodo e l’interesse di Lévinas si riassumono in una frase: «I sentimenti elementari racchiudono una filosofia; esprimono la prima attitudine di un animo di fronte all’insieme del reale e al suo destino» (ARH, p. 24). In altre parole, il nazionalsocialismo non è frutto di una follia collettiva che avrebbe contagiato milioni di tedeschi, non è un’eccezione intervenuta a stravolgere in modo temporaneo la vita e la civiltà europea; al contrario, «l’hitlerismo è un risveglio di sentimenti elementari» (ARH, ivi).

La *Stimmung* fondamentale dell’hitlerismo – questa è la tesi cardine dello scritto – è un nuovo rapporto di inerenza al mondo che si costituisce attraverso il primato accordato all’esperienza del corpo. Tale esperienza si articola nello specifico attraverso la disposizione affettiva dell’essere *inchiodato (rivè)* al proprio corpo. Tale sentimento rappresenta una rottura radicale con l’intera tradizione occidentale, nella quale l’umanità si identificava con la libertà. Anzi, questa tradizione può essere interpretata come una perenne lotta della libertà umana contro ciò che in diversa maniera cerca di inchiodarla. A dimostrazione di questa tesi, Lévinas adduce innanzitutto la nozione di tempo. Il sentimento del tempo, del suo scorrere irrimediabile, è il più grande ostacolo alla libertà umana. Il tempo, il suo divenire, condannano l’esistenza umana al fatto compiuto, all’imamovibilità di un passato incancellabile. La libertà, dunque, sarebbe una costante finzione che nasconde la reale tragedia del tempo che non consente nessun vero inizio. Se il tempo è un destino irreparabile, se non si può tornare indietro, la stessa idea di libertà viene messa fuori gioco.

Eppure, l’ebraismo prima e il cristianesimo poi, portano un messaggio diverso, una liberazione radicale dal destino. In un breve testo, *L’actualité de Maimonide*, contemporaneo allo scritto che stiamo commentando, Lévinas definisce l’ebreo come un essere estraneo al mondo. Se il carattere proprio del paganesimo è l’essere imprigionati nel mondo, considerato come un destino da cui è impossibile uscire, «il sentimento di Israele rispetto al mondo è del tutto diverso. È pervaso di sospetto [...] L’ebreo non ha del mondo le certezze definitive del pagano»⁶. Per Lévinas, la grande differenza che sussiste tra ebraismo e paganesimo non è tanto la fede in un unico Dio ma un diverso rapporto con il mondo e con il tempo: il pagano è schiavo di un mondo-tempo insuperabile, sot-

⁶ E. LÉVINAS, *L’actualité de Maimonide*, in «Cahiers de l’Herne» (1991), 1, p. 144 e pp. 150-151.

tomesso ad un fato che non può modificare; l'ebreo non riconosce l'onnipotenza del mondo, è straniero ad esso, e, con un movimento che anche Hegel – in un diverso contesto e con esiti differenti – aveva ben messo in luce, trascende la natura, si separa dalla signoria del suo tempo.

La stessa trascendenza si ritrova nel cristianesimo. Il perdono, annotta Lévinas, redime. Esso ritorna sul fatto compiuto e lo trasforma, rinnovando al contempo il presente. In questo percorso temporale inverso, «il tempo perde la sua stessa irreversibilità. Si piega sfinito ai piedi dell'uomo come una bestia ferita. Ed egli lo libera» (ARH, p. 27). La nozione cristiana di anima concentra in sé questa infinita libertà. Essa, in virtù del suo anelito trascendente, può liberarsi da ciò che è stato, superare l'esistenza naturale e biologica, fare in modo che ciò che sembrava compiuto viva di un nuovo futuro. Il vero inizio concesso ad ogni individuo consiste proprio nella promessa che le proprie scelte non sono definitive, che è possibile tornare sui propri passi, che il tempo non è un circolo chiuso, ma una sequela di istanti in cui il successivo ha il potere di modificare i precedenti. In questo senso, Lévinas può dire che la «Croce affranca» (ARH, ivi): essa da una parte è l'estremo culmine dell'umana vicenda naturale, l'irreparabilità della morte e della sofferenza; dall'altra, però, diventa l'emblema di una nuova concezione del tempo, per cui la morte non ha l'ultima parola e la fine tragica di tutte le cose diviene una nuova apertura del tempo.

È su queste basi che può sorgere una concezione politica come il liberalismo. Quest'ultimo, pur evitando l'aspetto tragico e agonico di questa liberazione dal e nel tempo, ne conserva il nucleo centrale consistente nell'idea di una libertà che, sebbene non più trascendente, prende la forma di una ragione capace di autodeterminazione: «Al posto della liberazione attraverso la grazia c'è l'autonomia, ma il *leit-motiv* giudeo-cristiano della libertà la compenetra» (ARH, p. 29). La ragione sovrana della modernità occidentale – basti pensare alla linea di pensiero che va da Cartesio fino alla fenomenologia di Husserl, passando per Kant – si libera dalle categorie del mondo fisico, ponendosi al di fuori «del mondo brutale e della storia implacabile dell'esistenza concreta» (ARH, p. 28). In questo senso, l'idealismo, così come per altri versi l'ebraismo e il cristianesimo, possono essere ricompresi come grandi filosofie della libertà umana, come lo sforzo immenso messo in campo da un'intera civiltà di sottrarre l'umanità dell'uomo al determinismo delle leggi naturali, attraverso l'idea di un umano incondizionato, non sottomesso ad alcun destino né a condizioni biologiche, psicologiche o sociali insuperabili.

Il marxismo sembra rappresentare una prima smentita di questo filo rosso che percorre la tradizione occidentale. Lo spirito umano appare qui preda di bisogni naturali, determinato irrimediabilmente dalla struttura storico-economica in cui si trova a vivere, tanto che un pensie-

ro che si pretenda incondizionato finirebbe immediatamente per essere tacciato di ideologia. Eppure, anche il marxismo è un prodotto coerente della civiltà occidentale dal momento che l'idea di rivoluzione implica in sé una rottura strutturale, una liberazione dall'incantesimo sociale, un affrancamento radicale dal "fatalismo" che esso comporta. Anche per il marxismo, in fondo, il tempo è reversibile, nel senso che è possibile, attraverso la dialettica di classe, una fuoriuscita dal destino inscritto nel discorso del capitalismo.

L'altro ostacolo contro cui lotta la libertà difesa dalla civiltà occidentale è il corpo: da Socrate a Platone, fino al cristianesimo e alla filosofia moderna, pur con nette distinzioni, il corpo è stato visto come un impedimento alla pura libertà dello spirito⁷. In effetti, così come il tempo, anche il corpo porta con sé le stigmate di un passato che incatena il presente, consentendo un inizio solo relativo, gravato dal peso di leggi naturali che non consentono modificazioni. In ultima analisi, il tempo, così come il corpo, oppongono alla speranza di una libertà totale il muro insormontabile della morte – il riferimento alla morte non è presente nelle pagine di Lévinas, ma è facilmente estrapolabile portando fino in fondo le premesse del ragionamento. Che cos'è il passato irrecuperabile se non un'anticipazione dell'invincibilità della morte? Che cosa c'è in fondo a quelle leggi naturali se non l'inevitabilità della fine dell'esistenza? Questo riferimento alla morte, estrapolato dalle analisi del tempo e del corpo, è tanto meno estemporaneo quanto più si consideri, come faremo in seguito, che il convitato di pietra di queste pagine è Heidegger e la sua analitica del *Dasein*⁸.

L'hitlerismo, come si diceva, rappresenta una rottura radicale con la tradizione occidentale, ossia con l'idea che fa coincidere umanità e libertà. Nell'hitlerismo «il corpo non è soltanto un accidente felice o infelice che ci mette in rapporto col mondo implacabile della materia – *la sua aderenza all'io vale di per se stessa*. È un'aderenza alla quale non si sfugge [...] è un'unione il cui tragico sapore di definitivo nulla potrebbe alterare» (ARH, p. 33). Per il nazionalsocialismo tutta l'essenza dell'uomo non è più nella libertà ma in una sorta di incatenamento al corpo. Di qui l'importanza centrale attribuita al biologico: la voce misteriosa del sangue, gli appelli all'eredità, la preminenza data al passato, di cui il

⁷ Da questo punto di vista l'accento al cristianesimo appare sicuramente troppo rapido e poco approfondito: penso ad esempio alla trasvalutazione della concezione del corpo che si ritrova nell'idea di incarnazione e resurrezione della carne.

⁸ Come ben mette in rilievo M. Abensour nella postfazione allo scritto, tale testo «può essere letto come l'abbozzo di una "spiegazione" con Heidegger, un primo tentativo di delucidare l'inconcepibile, l'adesione della gloria filosofica della Germania all'opera di morte, alla barbarie del nazionalsocialismo» (M. ABENSOUR, *Il «male elementare»*, in ARH, p. 44).

corpo, l'eredità biologica, il sangue sono portatori. Essere se stessi non significherà più, allora, liberarsi dalla contingenza, progettare il futuro, rinnovare e modificare il proprio presente, ma «accettare questo incatenamento» (ARH, p. 34), assumere come destino la situazione in cui ci si trova.

Di qui, come conseguenza logica e necessaria, il razzismo: «da questa concretizzazione dello spirito deriva immediatamente una società a base consanguinea. E allora, se la razza non esiste, bisogna inventarla!» (ARH, p. 24). Di qui, anche, una nuova concezione della verità. Lo scetticismo, dice Lévinas, è una possibilità fondamentale dello spirito europeo ed occidentale. Esso deriva da quella sacralità dell'idea di libertà che rende possibile il dubbio, la libera scelta anche nei confronti della/e verità. Il pensiero può diventare gioco, nel senso che può ritrarsi, non impegnarsi. A un pensiero e a una società di questo tipo «l'ideale germanico dell'uomo appare come una promessa di sincerità e *autenticità*» (ARH, p. 35, corsivo mio a sottolineare il chiaro riferimento al gergo heideggeriano). L'autenticità dell'ideale germanico consiste nella fedeltà a questo incatenamento destinale; significa appartenenza, fino alla morte, al proprio corpo, alla propria comunità; significa in ultima analisi abolizione di ogni novità, eternizzazione dell'essere stato, irrevocabilità del tempo⁹.

L'universalizzazione di questa nuova concezione della verità avverrà attraverso la guerra e la conquista. Se un'idea si universalizza separandosi dal suo artefice e diventando patrimonio comune, una verità che coincide con un popolo (e il suo sangue) non accoglierà in sé nuovi venuti, ma si espanderà costituendo un mondo di padroni e di schiavi. Se l'altro, come Lévinas avrà modo di dire negli scritti seguenti, è la novità, colui che, interpellandomi, inaugura un nuovo tempo, una concezione come quella nazista, che immobilizza il tempo trasformandolo in destino irrevocabile, implicherà l'annientamento di ogni alterità, la *reductio ad unum* di ogni pluralismo.

⁹ In tal senso è impressionante leggere alcune dichiarazioni di gerarchi nazisti, e comprendere quanto sia effettivo, nelle loro parole, questo incatenamento che Lévinas aveva intravisto dopo solo un anno dall'avvento al potere di Hitler. Ecco come commenta R. Hilberg le parole di Himmler pronunciate durante un discorso ad uno dei battaglioni inviati in Europa dell'est: «Lui solo [Himmler] aveva, davanti a Dio e davanti a Hitler, la responsabilità di tutto ciò che stava accadendo [...]. Ma anche lui, compiendo il proprio dovere, *obbediva a un imperativo superiore*, ed era la *profonda consapevolezza della necessità di questa operazione a guidarlo nell'agire*»; o ancora un dialogo di Himmler con un ebreo di vent'anni che di lì a poco sarebbe stato fucilato dagli uomini degli *Einsatzgruppen*: «Sei Ebreo? – Sì – I tuoi genitori sono ebrei? – Sì – Tra i tuoi antenati ce n'era qualcuno che non fosse Ebreo? – No – Allora, non posso fare niente per te» (ivi, p. 342) “Non posso fare niente per te”: come a dire che l'esecuzione è un destino inevitabile, che una necessità superiore mi costringe a fare ciò che la mia libera coscienza riterrebbe ripugnante fare (R. HILBERG, *La distruzione degli ebrei in Europa*, tr. it. di F. Sessi e G. Guastalla, Einaudi, Torino 1995, pp. 342-343).

Se è questo l'hitlerismo quale appare al giovane Lévinas, si comprende perché, nonostante i campi di concentramento siano ancora invisibili all'orizzonte, il saggio si conclude con parole piene d'angoscia: «qui non è questo o quel dogma della democrazia, del parlamentarismo, del regime dittatoriale o della politica religiosa ad essere messo in causa. È l'umanità stessa dell'uomo» (ARH, p. 37). È come se il giovane filosofo intravedesse nell'hitlerismo non tanto e non solo l'ennesimo regime autoritario, una parentesi temporanea al normale corso democratico, ma una nuova concezione metafisica che, inchiodando l'uomo alla propria natura biologica¹⁰, annientandone la libertà e trasformando il tempo in destino, annichilisse la stessa idea di umanità.

2. Ontologia e destino. Heidegger e l'hitlerismo

Nella prefazione del 1991 allo scritto preso in esame, Lévinas esplicita il riferimento polemico delle sue pagine:

In quest'articolo c'è la convinzione che l'origine [della barbarie del nazionalsocialismo] attenga a una possibilità essenziale del *Male elementare* cui ogni buona logica può condurre e nei cui confronti la filosofia occidentale non si era abbastanza assicurata. *Possibilità che si iscrive nell'ontologia dell'essere che ha cura d'essere – dell'essere “dem es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht”, secondo l'espressione heideggeriana* (ARH, p. 23).

Che relazione c'è tra nazismo e ontologia? L'adesione heideggeriana all'hitlerismo è un incidente di percorso determinato da una tragica miopia politica o, al contrario, è dato scorgere nelle movenze della filosofia di Heidegger una disposizione teoretica simmetrica a quella presente nell'ideologia nazista? Per rispondere a questa domanda non basta certo riferirsi allo scritto del 1934, ma occorre prendere in esame gli scritti levinassiani, più o meno coevi, che rappresentano un commento e una prima introduzione della filosofia heideggeriana in Francia. È proprio qui, soprattutto nell'analisi della temporalità, che si può cogliere la chia-

¹⁰ Accenno, solo di passaggio, al fatto che questa precoce interpretazione del totalitarismo come sistema di dominio che incatena l'umanità alla mera vita biologica – che la politica si incarica di gestire e amministrare in ogni suo aspetto – anticipa le più recenti teorizzazioni biopolitiche. A tal proposito, oltre agli scritti di M. FOUCAULT, in particolare *Nascita della biopolitica*, tr. it. di M. Bertani e V. Zini, Feltrinelli, Milano 2005, rinvio almeno a G. AGAMBEN, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995, e a R. ESPOSITO, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004 e, dello stesso autore, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007.

ve di volta di un pensiero che, pur riconoscendo il debito nei confronti del pensare heideggeriano, sta maturando una lucida consapevolezza del pericolo insito in esso.

Mi soffermerò brevemente sui due testi di commento più significativi di questo periodo: *Martin Heidegger et l'ontologie* (1932) e *L'ontologie dans le temporel* (1940). Ciò che viene subito alla luce dalla lettura di questi testi è la sottolineatura della tematica della *Geworfenheit*:

Il *Dasein* si comprende in una certa situazione emotiva. Esso è qui già disposto in un determinato modo. Si tratta di quel fenomeno, a prima vista banale, che la psicologia classica considera insistendo sulla tonalità o sul colore affettivo presente in ogni stato di coscienza: il buono o cattivo umore, la gioia, la paura, ecc. per Heidegger, tali disposizioni non sono degli stati ma dei *modi di comprendersi*, e cioè, dal momento che è la stessa cosa, *di essere qui*. La situazione emotiva che non si stacca dalla comprensione – grazie a cui la comprensione esiste – ci rivela il fatto che il *Dasein* è consegnato alle sue possibilità, che il suo “qui” si impone a lui [...]. Esistendo, il *Dasein* è già sempre *gettato in mezzo* alle proprie possibilità e non posto di fronte ad esse. Le ha già sempre colte o mancate. Heidegger dà il nome di *Geworfenheit* al fatto di essere gettato e di dibattersi in mezzo alle proprie possibilità e di esservi abbandonato. Noi lo tradurremo con il termine di “derelizione”. La derelizione è la fonte e il fondamento necessario dell'affettività. Quest'ultima è consegnata al proprio destino¹¹.

Lévinas calca la mano nell'interpretazione; si sofferma sulla nozione di *gettatezza* (*Geworfenheit*), lasciando in secondo piano una nozione opposta ma ugualmente essenziale nell'economia del pensiero heideggeriano, quella di *Entwurf*, progetto. Nella pagina seguente le dedica solo poche righe e sempre sottolineandone la tensione con la *Geworfenheit*: «nella *Geworfenheit* e senza affrancarsi dalla fatalità della derelizione, attraverso la comprensione il *Dasein* è al di là di sé. La terminologia tedesca *Geworfenheit-Entwurf* indica bene l'opposizione tra la derelizione e il progetto» (EDE, p. 79). È come se, nella lettura levinassiana, il progetto, l'apertura al nuovo, alla novità inaudita del futuro, fossero sempre inchiodati al “già da sempre”, all'essere “gettato in mezzo alle proprie possibilità”. Come se il futuro fosse inchiodato all'essere qui, in mezzo alle possibilità, e non libero di fronte ad esse. Un progetto, il *Dasein* heideggeriano, che si trascende partendo da e ritornando su un essere ab-

¹¹ E. LÉVINAS, *Martin Heidegger et l'ontologie*, in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1949; tr. it. di F. Sossi, *Martin Heidegger e l'ontologia*, in *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Raffaello Cortina, Milano 1998, p. 78 (d'ora in poi citato con la sigla EDE).

bandonato nel suo “qui”. Non lo slancio del trascendere – pur presente nelle pagine heideggeriane ma in ombra nella lettura levinassiana – ma un “dibattersi in mezzo”, un essere inchiodato – per riprendere l’espressione di *Alcune riflessioni*.

Ed ecco il ribaltamento più che esplicito dell’ontologia heideggeriana – che pure aveva posto la possibilità più in alto della realtà:

La derelizione, l’abbandono alle possibilità imposte, dà all’esistenza umana un carattere di *fatto* in un senso molto forte e molto drammatico del termine: è un fatto che si comprende in quanto tale attraverso la sua effettività. I fatti empirici della scienza si impongono a uno spirito; ma affinché essi siano constatati in quanto fatti è dapprima necessaria una situazione tale per cui l’*effettività* sia possibile. Essa si realizza attraverso un *Dasein* che esiste il suo *Da*, il suo qui, che è *gettato* nel mondo. Essere stati gettati nel mondo, abbandonati e consegnati a se stessi, è questa la descrizione ontologica del fatto. L’esistenza umana si definisce, secondo Heidegger, attraverso questa “effettività” (*Faktizität*). La comprensione e l’interpretazione di questa effettività è proprio l’ontologia analitica del *Dasein*. Per questo Heidegger e i suoi allievi definiscono l’ontologia come “Ermeneutica dell’effettività” (*Hermeneutik der Faktizität*) (EDE, p. 78).

L’effettività dell’esistenza umana, il suo *fatto*, il suo essere qui, consiste proprio nel suo essere gettata nel mondo, abbandonata e consegnata a se stessa. Se l’esistenza è un tale fatto abbandonato, il progetto non è altro che un ricadere su se stessi, il suo futuro incatenato ad un passato, ad un essere-stato che finisce per fagocitarlo. Un ricadere che la decisione anticipatrice dell’essere-per-la-morte non fa che compiere nella sua autenticità, disvelando la nullità originaria del *Dasein* e l’impossibilità ultimativa dei suoi possibili e dei suoi progetti. Lo stesso circolo tra pre-comprensione e comprensione sembra rafforzare l’idea di una prevalenza – contro le stesse intenzioni heideggeriane – dell’essere stato sul non ancora, tanto da rendere legittima la domanda se l’opera heideggeriana sia interamente orientata verso il poter essere come libertà. In altre parole, la forzatura interpretativa del giovane Lévinas sembra sottendere un quesito o quanto meno un primo dubbio relativo alla libertà del *Dasein*: non è forse il *Dasein* sommerso in mezzo alle possibilità piuttosto che padrone di esse? Il suo esserci, il suo ancoraggio al “già da sempre stato” non inficia la sua progettualità? Il tempo del *Dasein* non è forse, in definitiva, un destino insormontabile? «La derelizione – si concludeva così il primo passo citato – è la fonte e il fondamento necessario dell’affettività. Quest’ultima è consegnata al proprio destino» (EDE, p. 78).

La parola destino – con il suo carico di passato irreparabile e irreversibile che richiama da vicino l’argomentazione presente nel testo *Alcune*

riflessioni – ritorna ancora nel testo successivo *L'ontologia nel temporale*. In queste pagine, la posizione di Lévinas emerge con maggiore chiarezza: la libertà umana, lungi dall'essere salvaguardata dall'analitica del *Dasein*, appare sommersa nel suo destino ontologico. Anzi, come avveniva in *Alcune riflessioni*, viene alla luce un'opposizione radicale tra la prospettiva della filosofia occidentale tradizionale impegnata a difendere la libertà e la filosofia di Heidegger che sembra esaltare invece l'idea di destino:

Al posto della coscienza della filosofia tradizionale, la quale, nella misura in cui prende coscienza, resta serena e contemplativa rispetto al destino e alla storia dell'uomo di cui prende coscienza, Heidegger introduce la nozione di comprensione dei poter-essere che, ipso facto, *fa* questo destino (EDE, p. 90).

Il *Dasein* “fa” il proprio destino: il destino non è già scritto ma è il risultato di un fare che è un comprendere e dunque un esistere; al contempo però il materiale con cui questo destino viene fatto è già da sempre presente, essendo l'insieme dei “poter essere” in cui il *Dasein* è gettato.

Si tratta di cercare qualcosa che noi già possediamo. Ma non dobbiamo confondere questa situazione con la reminiscenza del *Menone*. Essa ha un senso rigorosamente antiplatonico poiché non si tratta di affermare la libertà assoluta del soggetto che trae tutto da se stesso, ma di subordinare ogni iniziativa alla realizzazione anticipata di alcune delle nostre possibilità. In noi c'è già sempre qualcosa di compiuto, e solo il nostro impegno nell'esistenza ci apre gli occhi sulle possibilità dell'avvenire. *Noi non cominciamo mai, non ci troviamo mai per la prima volta dinanzi al nostro destino* (ARH, p. 92, c. n.).

Strano destino: un destino che l'uomo costruisce e che non riceve dall'alto, ma che, al contempo, non lascia all'uomo alcun margine di libertà: l'uomo “non comincia mai”, non gli è dato uscire, nemmeno per un momento, dal cerchio dei possibili. La stessa esistenza autentica, decisa nell'essere-per-la morte, non rinnova il tempo, non introduce un tempo nuovo. In fondo, l'essere-per-la-morte è proprio l'assunzione di questo destino, scritto, sebbene inavvertitamente, fin dall'inizio e da cui non si può fuggire. Il *Dasein* «si trova all'interno del circolo dell'esistenza già disposto in un certo modo» (EDE, p. 95).

In questo senso, l'avvenire, pur così sottolineato dall'analitica esistenziale, non è altro che una sorta di riedizione del passato, un'assunzione e una comprensione più esplicite – autentiche – del passato. Non qualcosa di nuovo, ma un venire in chiaro di ciò che l'esistenza è sempre stata: «nel suo progettarsi verso l'avvenire, il *Dasein* assume un passato

[...]. Attraverso l'esser-stato la possibilità di esistere è una possibilità già da sempre assunta, ma è attraverso l'avvenire che il *Dasein* la scopre» (EDE, p. 99). Insomma, l'esistenza non è un rinnovamento incessante, ma una comprensione più acuta di ciò che già da sempre è. Assunzione consapevole del proprio destino, l'avvenire non è un salto verso l'ignoto, ma, paradossalmente, un ritorno indietro, sui propri passi.

Dopo questa breve analisi degli scritti pressoché coevi si può comprendere il riferimento presente nella prefazione di *Alcune riflessioni* all'ontologia heideggeriana e alla possibilità in essa iscritta della barbarie nazista. Entrambe, in effetti, condividono una stessa concezione del tempo: un tempo irreversibile che confina pericolosamente con l'idea di destino, un essere inchiodati che non consente alcun nuovo inizio, alcuna redenzione del già stato. Un'assunzione decisa – tanto eroica quanto tragica – del passato, dell'esser-qui, la trasformazione dei possibili esistenziali in un fatto inamovibile. La rovina della speranza occidentale di un'umanità capace di trascendere il proprio essere qui, aprendo orizzonti inauditi. Il ritorno ad un paganesimo tragico e alla sua costitutiva incapacità di uscire dal mondo. Tragedia non a caso richiamata da Lévinas al termine de *L'ontologia nel temporale*: «L'ontologia di Heidegger acquista un tono del tutto tragico e diviene testimonianza di un'epoca e di un mondo che domani potrà forse essere superato» (EDE, p. 102).

Se nello scritto sull'hitlerismo era il corpo ad inchiodare l'umano al proprio destino, nei commenti ad Heidegger è l'esistenza e i suoi possibili a svolgere la funzione di fatto insormontabile. Se nel primo scritto è il biologico – il sangue – a incardinare l'umano nei suoi limiti destinali, negli scritti heideggeriani è l'esistenza, la cura d'essere a condannare l'umano al proprio destino. Lo spostamento è meno radicale di quanto possa sembrare. Certo, l'esistenza, così come pensata da Heidegger, non ha nulla di biologico, e la sottolineatura dei “poter essere” eccede la fatticità biologica del corpo. In questo senso l'accento posto dall'hitlerismo sulla fatticità del corpo appare come una semplificazione volgare e truce dell'analitica esistenziale in quanto il corpo, nella prospettiva heideggeriana, non esiste mai nella sua immediatezza, ma è sempre compreso a partire da una *Stimmung*, da una tonalità affettiva, da una comprensione che trascende il suo fatto bruto. In entrambi i casi, però, a prevalere è una logica identitaria, l'idea di una totalità non trascendibile in cui si è gettati senza scampo. Logica ben richiamata nelle ultime pagine de *L'ontologia nel temporale*: «la questione ontologica si pone in seno allo Stesso, in seno a quel se stesso che, attraverso la sua stessa esistenza, è in relazione con quell'essere che è il proprio essere» (EDE, p. 102). Ecco perché nell'ontologia «dell'essere che ha cura d'essere» (ARH, p. 23) si iscrive la possibilità ultima dell'hitlerismo: sotto l'incatenamento al corpo, Lévinas scorge nella filosofia del *Dasein* – «l'ente per cui, nel

suo essere, ne va di questo essere stesso»¹² –, un imprigionamento ancor più originario, quello che vincola l'umano alla finitezza del proprio essere inteso come orizzonte insuperabile e scopo ultimo dell'esistenza. L'accettazione eroica di questa gettatezza rappresenta, agli occhi di Lévinas, l'incipit della barbarie: «ogni civiltà che accetta l'essere, la disperazione tragica che comporta e i crimini che giustifica merita il nome di barbara»¹³.

3. Tentativi di evasione dall'essere

L'ultima citazione è presa da uno scritto di un anno posteriore ad *Alcune riflessioni, De l'évasion*. Uno scritto che potrebbe essere letto come una prima risposta – acerba ma densa di prospettive – alla barbarie che si profilava all'orizzonte. La via proposta da Lévinas si delinea con più chiarezza: si tratta di una ribellione alla filosofia dell'essere che però non intende ritornare alla filosofia tradizionale, pre-heideggeriana. In *Dall'esistenza all'esistente* (1947) il programma si farà ancora più esplicito:

se per ciò che concerne la nozione di ontologia e la relazione che l'uomo intrattiene con l'essere, le nostre riflessioni si ispirano, all'inizio, in larga misura alla filosofia di Heidegger, esse sono spinte da un bisogno profondo di abbandonare il clima di tale filosofia e dalla convinzione che da essa non si può uscire in direzione di una filosofia che potremmo chiamare pre-heideggeriana¹⁴.

C'è una espressione chiave, già richiamata, che lega *Alcune riflessioni* a *Dell'evasione: être rivé*, essere inchiodati. Con la differenza che, in linea con i commenti ad Heidegger, ciò a cui l'umano si trova inchiodato non è il corpo ma l'essere. Non solo, viene ripresa a un anno di distanza la stessa dicotomia che dominava l'argomentazione di *Alcune riflessioni*, quella tra libertà e destino: «La rivolta della filosofia tradizionale contro l'idea dell'essere procede dal disaccordo tra la libertà umana e il brutto

¹² M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Halle 1927, tr. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976, p. 64.

¹³ E. LÉVINAS, *De l'évasion*, Fata Morgana, Montpellier 1982, tr. it. di D. Ceccon e G. Francis, *Dell'evasione*, Cronopio, Napoli 2008, p. 45 (d'ora in poi citato con la sigla E). Una delle migliori analisi dello scritto di Lévinas, rilevante soprattutto per la messa in luce dell'evoluzione che le tematiche ivi trattate avranno nel pensiero maturo del filosofo francese, è quella di J. ROLLAND, *Uscire dall'essere per una nuova via*, tr. it. di P. Turina, in *Dell'evasione*, tr. it. cit., pp. 71-109.

¹⁴ E. LÉVINAS, *De l'existence à l'existant*, Vrin, Paris 1978; tr. it. di F. Sossi e presentazione di P. A. Rovatti, *Dall'esistenza all'esistente*, Marietti, Casale Monferrato 1986, p. 13.

fatto dell'essere che con essa si scontra» (E, p. 11). Essere che viene subito identificato con il destino: «Il compimento di un destino è lo stigma dell'essere: il destino non è tutto tracciato, ma il suo compimento è fatale. Si è al bivio, bisogna scegliere. Noi siamo imbarcati» (E, p. 17).

Rispetto ad *Alcune riflessioni* la posizione di Lévinas si precisa anche nei confronti della filosofia tradizionale. Non è quella la sua strada. Non è quella la libertà da difendere nei confronti dell'essere-destino. Se la filosofia occidentale non ha resistito alla barbarie nazista, ciò significa che la sua idea di libertà non aveva anticorpi sufficienti per opporvisi. Cosa manca all'idea di libertà e di dignità umana proprie della tradizione occidentale? *Dell'evasione* ci permette di rispondere. La liberazione proposta all'umano non oltrepassava i limiti dell'essere: «L'insufficienza della condizione umana non è mai stata compresa se non come limitazione dell'essere [...]. La trascendenza di questi limiti, la comunione con l'essere infinito permaneva come la sola preoccupazione» (E, p. 13). Insomma la liberazione proposta all'essere umano consisteva nella trascendenza dei suoi limiti ontologici verso un essere perfetto. Ma l'essere in quanto tale non veniva mai messo in dubbio, tanto che «la filosofia applicava perfino a Dio la categoria di essere» (E, pp. 12 e 44).

L'esistenza umana prende l'indicibile sapore dell'assoluto. La verità elementare che *c'è dell'essere* – dell'essere che vale e che pesa – si rivela con una profondità che dà la misura della sua brutalità e della sua serietà. L'amabile gioco della vita perde il suo carattere di gioco. Non perché lo rendano spiacevole le sofferenze che esso minaccia, ma perché il fondo della sofferenza è costituito da un'impossibilità di interromperlo e da un acuto sentimento di essere incatenati (ARH, p. 14).

Cosa rende orribile e brutale l'essere? Ancora una volta la sua irrevocabilità, l'assolutezza della sua presenza. L'idea di un destino irrimediabile che non lascia scampo alla libertà umana. Le sofferenze quotidiane non sono che l'epifenomeno che mostra in superficie la sua presa asfissiante. Lévinas paragona questa presa alla fine dell'infanzia e all'inizio della dura serietà della vita adulta. Al bambino che fantastica infiniti mondi possibili subentra l'adulto incastonato nel proprio ruolo senza poterne uscire se non attraverso la rivolta. È questo il senso dell'evasione: «questa rivelazione dell'essere e di tutto ciò che comporta di grave e in qualche modo di definitivo è, nello stesso tempo, l'esperienza di una rivolta» (ARH, p. 15). La scoperta della definitività dell'essere suscita il desiderio di evasione e, viceversa, solo con gli occhi dell'evasione – potremmo dire riproponendo la metafora levinassiana: solo con gli occhi dell'infanzia – è possibile scoprire per la prima volta la gravità del destino-essere. Non solo, il bisogno di evasione «ci conduce al cuore stesso della filosofia. Permette di rinnovare l'antico problema dell'essere

in quanto essere» (ARH, p. 18). L'essere è universale come voleva Aristotele? È il fondamento e il limite della cura dell'esistenza come vorrebbe Heidegger? È in altre parole un orizzonte totalizzante da cui non si può uscire, o non è altro che «l'impronta di una certa civiltà, collocata nel fatto compiuto di essere e incapace di uscirne?» (ARH, p. 19).

La strada sembra dunque tracciata. Da una parte un rifiuto netto, dall'altra un'apertura e un'evasione ancora indefinite; da una parte il senso di un incatenamento irrimediabile che condanna l'umano nel recinto stretto della propria esistenza, dall'altra un bisogno di uscire, di liberazione verso nuovi approdi, incerti come dicevamo, ma all'altezza della dignità umana: «e, in queste condizioni, l'*eccedenza* è possibile, e come si compie? Qual è l'ideale di felicità e di dignità umana che essa promette?» (ARH, p. 19).

I capitoli seguenti tracciano una fenomenologia dell'incatenamento all'essere, andando in cerca di quelle situazioni emotive ed esistenziali in cui viene alla luce la stretta insopportabile dell'essere e insieme il *bisogno d'evasione*. Innanzitutto cosa vuol dire bisogno? Non è il bisogno un segno irrevocabile del nostro inserimento nell'essere? In effetti, a prima vista e secondo l'intera tradizione occidentale da Platone ad Heidegger, il bisogno, lungi dal voler fuoriuscire dall'essere, aspira a superarne i limiti. Il bisogno, in altre parole, sarebbe il *proprium* di un essere finito che, patendo una mancanza, cerca di colmarla attraverso un di più di essere. Ecco, al contrario, la prospettiva di Lévinas: «il bisogno è intimamente legato all'essere ma non in qualità di privazione. Esso ci permetterà al contrario di scoprire non il limite dell'essere desideroso di superare i suoi limiti per arricchirsi e per completarsi, ma la purezza del fatto d'essere che si annuncia già come evasione» (E, p. 22). Quando il bisogno diviene imperioso esso si trasforma in sofferenza, in malessere. Ora, il malessere non indica tanto una mancanza da colmare, un vuoto in cerca di un pieno che possa soddisfarlo, quanto invece un troppo pieno da cui si invoca una uscita – anche se non si sa verso dove. Ciò è provato altresì dalla delusione che segue alla sua supposta soddisfazione. Il bisogno e il malessere rinascono dopo la temporanea soddisfazione, tanto da suscitare il sospetto che questo stesso bisogno «esprima la presenza del nostro essere e non la sua mancanza» (E, p. 27). Insomma il bisogno è, in fondo, bisogno di uscire da sé, dal carcere del proprio essere. Non è in quanto inadeguato o imperfetto che l'essere suscita il bisogno, ma in quanto è. Il bisogno è dunque sempre bisogno di altro, di altro dall'essere.

Ciò sembra confermato dal *piacere*. Quest'ultimo è stato da sempre considerato come il fenomeno primordiale della soddisfazione del bisogno. In realtà, a ben vedere, lungi dal produrre soddisfazione, esso è un «movimento che non tende a uno sbocco perché non ha fine» (E, p. 29). Piuttosto che scorgere nel piacere le tracce di un'impossibile soddisfa-

zione, converrebbe vedere in esso un tentativo di evasione dall'essere: «costatiamo nel piacere un abbandono, una perdita di sé, un'uscita fuori di sé, un'estasi» (E, p. 28). Nel fenomeno del piacere viene alla luce che nel bisogno non è in gioco una nostalgia dell'essere, ma un desiderio di liberazione da esso, un tentativo di spezzare le catene dell'essere. Il piacere promette un'uscita, un'evasione, piuttosto che un ritorno soddisfatto al proprio essere.

Il piacere, però, non mantiene le sue promesse, delude le aspettative. Dopo il salto, lascia vuoti, o meglio pieni di essere, intrappolati nelle sue maglie. La speranza delusa di trascendenza si tramuta in *vergogna*. Nulla di morale nel fatto di vergognarsi. La vergogna non è, se non superficialmente, un fenomeno socio-morale, non nasce originariamente dall'aver deviato rispetto a una norma – prova ne è che ci si vergogna anche quando si è soli. Essa non è nemmeno la reazione alla limitatezza del nostro essere, al fatto che esso, finito, non è come dovrebbe essere. Anche qui, non è l'insufficienza del nostro essere, a farci vergognare, ma il nostro essere *tout court*: «La vergogna è, in fin dei conti, un'esistenza che cerca per sé delle scuse. Ciò che la vergogna svela è l'essere che si svela» (E, p. 33). Ci si vergogna perché si è nudi, perché non ci si può nascondere, non si può fuggire da se stessi; «è la nostra intimità, la nostra presenza a noi stessi, che è vergognosa» (E, p. 33). Anche la vergogna scopre dunque il nostro essere incatenati; in essa viviamo la dialettica lacerante tra l'essere qui, chiusi nel nostro essere, e il bisogno impossibile di essere altrove. La vergogna è questo strappo tra il già (l'essere presenti) e il non ancora (la liberazione). Nella vergogna risalta al contempo la scoperta della nostra presenza ingiustificata e il desiderio dell'*altrimenti che essere*¹⁵. Desiderio impossibile da realizzare, in quanto ciò che ci fa vergognare non è la finitezza del nostro essere – nel qual

¹⁵ Si tratta, come noto, della celeberrima espressione del Lévinas maturo, che però mi pare adeguata a tradurre il bisogno di evasione manifestato dalla vergogna. In effetti, si può dire che l'evasione rappresenta un primo tentativo di trovare non tanto un essere altrimenti (sarebbe questa un'interpretazione ancora tradizionale del bisogno come mancanza d'essere) ma proprio un altro dall'essere ("altrimenti" suscitato da un bisogno inteso come insofferenza per l'incatenamento nell'essere.) È molto interessante notare quanto queste pagine giovanili presentino già in nuce lo spunto per ulteriori, notevoli sviluppi: nella tematica della vergogna, per esempio, lampeggia il tema futuro della "cattiva coscienza": «Cattiva coscienza [...]. Presenza che teme la presenza, spoglia di ogni attributo [...]. Cattiva coscienza, o piuttosto, timidezza: senza colpevolezza accusata, responsabile della propria presenza [...] nell'affermazione dell'essere proprio dell'io, dover rispondere del proprio diritto all'essere» (E. LÉVINAS, *La coscienza non intentional*, in *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Livre de poche, Paris 1993; tr. it. a cura di E. Baccarini, *La coscienza non intenzionale*, in *Id., Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, Jaca Book, Milano 1998, pp. 163-164). Con la differenza, che, mentre nel testo del 1935, la tematica etica è programmaticamente esclusa, nel testo qui citato diviene la chiave di volta per comprendere il fenomeno della cattiva coscienza. Se in *Dell'evasione* Lévinas ha ben chiara la

caso la fuga sarebbe possibile, così come possibile sarebbe il rifugiarsi nella speranza di un essere pieno e perfetto che colmi le nostre lacune – ma la stessa infinitezza dell'essere che non lascia scampo.

La *nausea* è la situazione emotiva che traduce questa irrimediabilità. Precedendo le celebri analisi sartriane¹⁶, Lévinas definisce la nausea «l'esperienza stessa dell'essere puro» (E, p. 36) e l'impotenza a uscire da questa sua presenza. Ciò che nausea non è questo o quell'oggetto, ma lo sprofondare di ogni ente nel nulla dell'essere, l'aderire a noi dell'essere, la sua pienezza che non trabocca, ma rimane lì, sospesa, senza direzione, senza senso. Nella nausea viviamo la stessa dialettica lacerante vista nella vergogna: un permanere nel proprio essere e al contempo un bisogno disperato di uscire, di aria nuova, di ossigeno per respirare. È questo contrasto a provocare la nausea che nei suoi spasmi rappresenta quasi un epifenomeno fisico del bisogno di evasione. Come la vergogna la nausea è una situazione bloccata, un intrappolamento che, disperato, cerca una via di fuga che però tarda ad aprirsi all'orizzonte. In questo senso, Lévinas può dire che essa è l'esperienza dell'essere "puro", laddove l'aggettivo sta ad indicare ciò che resta dell'essere una volta messi tra parentesi tutti gli enti: ciò che rimane è nauseabondo perché senza volto, senza nome, senza ragione. «L'essere basta a se stesso?» (E, p. 41): è questa la domanda che sorge dal fondo di un soggetto nauseato di fronte allo spettacolo dell'essere, e che non trova pace nemmeno nella prospettiva dell'eternità, se questa viene pensata come «l'accentuazione o la radicalizzazione della fatalità dell'essere incatenato a sé» (E, ivi).

4. Filosofia, ontologia e totalitarismo

Vorrei concludere tirando le somme delle analisi proposte. Ciò che mi sembra importante rilevare è che i testi presi in considerazione, pur diversi per tematiche (nazismo, ontologia heideggeriana, evasione), sono legati da un unico filo rosso: da una parte una nozione tragica e disumana di destino che si può rintracciare sia nel totalitarismo che nell'ontologia heideggeriana, dall'altra e in maniera speculare una presa di posizione in favore dell'umanità identificata come libertà. Libertà non ancora ben definita. In effetti il giovane filosofo prende le distanze

necessità di evadere dall'essere ma non il "come", nel testo qui citato sarà l'ingiunzione etica a mettere in questione la presenza a sé dell'io, a intimargli di uscire da sé.

¹⁶ Con cui, a ben vedere, le analisi levinassiane hanno molti punti in comune, uno su tutti l'identificazione della nausea con l'"orrore d'esistere", orrore di fronte all'essere, alla sua insensatezza, al suo essere qui, senza giustificazione.

dalla nozione di libertà propria della filosofia occidentale accusata di essere ancora stregata dall'essere e dunque non immune alla prigione del destino e alla barbarie conseguente: lo si è visto nei commenti alla filosofia heideggeriana, nella sottolineatura della gettatezza che soffocava lo slancio del progetto e lo si è ribadito nello scritto *De l'évasion*. Accanto a questo rifiuto, però, l'unica idea di libertà presente è quella di liberazione da (evasione da), dunque una libertà soltanto negativa che non riesce ancora a individuare positivamente il proprio oggetto, la propria meta.

Difficoltà strutturale in quanto tale meta sarebbe di nuovo un ente, dunque segnerebbe una ricaduta dello slancio della libertà nell'essere. In seguito la nozione di libertà verrà precisata (o forse piuttosto oscurata?) grazie all'idea di responsabilità. Il movimento dell'evasione però giocherà ancora un ruolo decisivo: la libertà responsabile, obbligata dall'altro, messa all'accusativo, è al contempo una liberazione del soggetto da se stesso, dall'essere inchiodato a sé. La differenza capitale è che Lévinas in seguito capirà che non ci si libera da soli: l'evasione dall'essere non è opera di un soggetto isolato ma risposta responsabile all'ingiunzione proveniente dall'altro. È questa mancanza dell'altro come innesco della mia libertà a rendere la rivolta dell'evasione un tentativo destinato all'indeterminatezza e infine al fallimento. Insomma, solo l'altro può liberarmi dal mio tragico destino, aprendo un nuovo tempo.

Se a questo livello l'elemento propositivo non è ancora del tutto chiaro, è già ben delineato comunque il referente polemico, nel suo versante teorico e insieme storico-politico. Nelle pagine iniziali di *De l'évasion* Lévinas, a guisa di introduzione al tema, fa un rapido accenno alla situazione a lui contemporanea. Il riferimento è alla guerra appena trascorsa e alle nubi fosche che si stanno addensando all'orizzonte. In tale contesto, il filosofo afferma che l'essere è un «male del secolo», la cui stretta può essere sentita in diverse situazioni di vita. E prosegue:

Tali situazioni si producono in un'epoca che non lascia nessuno ai margini della vita e in cui nessuno ha il potere di passare a lato di se stesso. Ciò che è preso nell'ingranaggio incomprensibile dell'ordine universale non è più l'individuo che non si appartiene ancora, ma una persona autonoma che sul solido terreno che ha conquistato si sente, in ogni senso del termine, in stato di mobilitazione. Rimessa in questione, acquista la coscienza straziante della realtà ultima il cui sacrificio le è stato richiesto. L'esistenza temporale prende l'indicibile sapore dell'assoluto (E, p. 14).

In queste righe viene allo scoperto lo sfondo storico-politico del bisogno di evasione descritto nelle pagine che seguono e che abbiamo

già commentato. L'epoca presente, afferma Lévinas, “non lascia nessuno ai margini della vita”; l'individuo moderno che ha conquistato la sua fiera autonomia si sente in realtà intrappolato in uno “stato di mobilitazione permanente”. La guerra e la politica aggressive lo trasformano, da libero che era, in una rotella di un più vasto ingranaggio. Non solo, la guerra e il sacrificio che essa ha richiesto lo hanno posto di fronte alla sua pura esistenza che si scopre così mobilitata e sacrificata da altri. Se in una situazione normale, quotidiana, l'essere rimane un concetto vuoto, un *quid* che fa da sfondo, la guerra e il pericolo contemporanei lo rivelano nella sua pienezza e purezza, tanto che esso prende “l'indicibile sapore dell'assoluto”. Non c'è altro che l'esistere, non c'è modo di rimanerne ai margini, di non partecipare, e non c'è niente che possa trascenderlo. «L'essere dell'io, che la guerra e il dopoguerra ci hanno permesso di conoscere, non ci lascia più alcun margine di gioco» (E, p. 15). Nessun rifugio, nessuna scappatoia alla mobilitazione totale della guerra e della politica nazista. Anche in *Alcune riflessioni*, la serietà, l'abbandono del gioco, venivano associate al nazismo: il nazista è colui che prende sul serio il proprio incatenamento, lo accetta come destino e non “gioca” più con la sua vita, non dubita, non immagina altre vite possibili. Tradotto nel linguaggio ontologico di *De l'évasion*, il corrispettivo del totalitarismo consiste nell'acuto sentimento di essere incatenati senza via d'uscita. Anzi, il nazismo può essere definito come un «incatenamento dell'incatenamento»¹⁷: non si tratta di evadere dall'essere sentito come una prigionia, ma, al contrario, di accettarlo come unico orizzonte possibile, come destino di un popolo e dell'umanità. Il regime totalitario è costituito insomma da individui che sono incatenati al loro incatenamento, individui, come detto, per cui “l'esistenza temporale prende l'indicibile sapore dell'assoluto”, ma non per questo diventa nauseabonda. L'individuo totalitario – è questo, penso, il messaggio che i due testi presi in considerazione veicolano – è l'individuo che non sente alcun bisogno di evasione, che non sente la stretta del proprio essere, il soffocamento determinato dall'inamovibilità della presenza a se stesso. Se la vergogna è la situazione emotiva che nasce dallo spettacolo di un essere che appare nudo, ossia assoluto e senza ragione, l'individuo totalitario è colui che non si vergogna, e che, dopo aver accettato la trasformazione della propria esistenza in un fatto e in un destino, non ha più lo spazio per una parentesi, per una presa di distanza da sé e dunque ha abdicato alla libertà di cercare – *altrove* – una giustificazione del proprio essere qui. Il totalitarismo, allora, è la

¹⁷ Mutuo questa intuizione dal bel commento di M. ABENSOUR, presente nell'edizione italiana di *ARH* alle pp. 41-91.

celebrazione di un'esistenza che si afferma senza riferirsi a nient'altro, di un'esistenza che esalta la propria chiusura, che assume il passato, l'eredità, finanche il biologico, come fatti intrascendibili. Ritorna qui la tragica lezione di Heidegger: l'essere gettato che riconduce a sé, soffocandolo, ogni possibile inizio, impedendo ogni rottura del *continuum* ontologico-esistenziale e dunque ogni trascendenza rispetto ad esso. "Nulla di nuovo [di Altro] sotto il sole..." dell'ontologia.

LORENZO GIANFELICI,
Via Corelli 7,
61032, Fano
l.gianfelici@libero.it

Abstract

L'intento di queste pagine è indagare i primi scritti di Emmanuel Lévinas per individuare in essi la genesi del suo pensiero maturo. Il titolo precisa la prospettiva adottata, evidenziando i punti di riferimento polemici (filosofia-ontologia e totalitarismo) e gli slanci propositivi (evasione). La tesi di fondo è la seguente: il totalitarismo condivide con l'ontologia heideggeriana una nozione di destino che, rompendo con la tradizione ebraico-cristiana, soffoca la libertà umana sostituendola con l'accettazione di un incatenamento al corpo, all'essere e all'esistenza che non ammette alcuna possibilità di trascendimento. La nozione di evasione si configura allora come una ribellione radicale – e gravida di sviluppi – dell'umano alla sua indebita riduzione al biologico e all'ontologico.

* * *

The aim of these pages is to investigate the first writings of Emmanuel Lévinas to identify the genesis of his mature thought. The title states the adopted perspective highlighting both controversial points of reference (philosophy-ontology and totalitarianism) and constructive momentum (escape). The ground thesis is that totalitarianism shares with Heidegger's ontology a concept of destiny which diverges from the Hebraic-Christian tradition and suppresses human freedom replacing it with the acceptance of an enchainment to the body, to the being and to an existence which does not admit any possibility of transcendence. Therefore, the sense of escape emerges as a radical rebellion – full of developments – of the human against his undue reduction to the biological and ontological conditions.

Parole chiave

Totalitarismo, ontologia, incatenamento, destino, gettatezza, evasione

Keywords

Totalitarianism, ontology, thrownness (Geworfenheit), escape

SEZIONE “EVENTI”

LA GIUSTIFICAZIONE MEDIANTE LA FEDE. LO STATUS *QUAESTIONIS* NEL DIALOGO ECUMENICO

+ Luis F. Ladaria, S.I.

Ci apprestiamo alla commemorazione nel già prossimo anno 2017 di un evento che ha marcato profondamente la storia non soltanto religiosa dell'Occidente: il quinto centenario dell'inizio della riforma protestante, ad opera di Martin Luther che, secondo la tradizione (non entriamo nella verità storica dei fatti), il 31 ottobre 1517 fissò alla porta dell'università di Wittenberg le sue tesi sulle indulgenze.

Da quel momento in poi ebbe inizio una storia nelle cui vicissitudini non possiamo entrare, ma i cui risultati sono ancor oggi evidenti. Una divisione religiosa fra i cristiani che, iniziata nell'Occidente europeo, in particolare nei paesi del Nord e del Centro del nostro continente, si è estesa a tutto il mondo quando il messaggio di Gesù è arrivato alle altre parti del globo.

Dopo la divisione precedente fra l'Oriente e l'Occidente questo evento ha provocato una nuova frattura fra i credenti in Gesù, che a sua volta, è stata origine di tristi episodi di guerre, morte e distruzione, e di violenze di vario tipo. Cerchiamo con tutte le forze di ricomporre nella misura del possibile queste divisioni e chiediamo al Signore la grazia dell'unità che Egli stesso ha desiderato: *ut unum sint* (cf. Gv 17,21). È anche nostro dovere adoperarci per conoscere di più le cause di questi conflitti e malintesi in modo da poterle superare. C'è ancora un lungo cammino davanti a noi, alla Chiesa cattolica e alle altre Chiese e comunità ecclesiali perché il desiderio del Signore sia realizzato in pieno.

In concreto la commemorazione dell'anno venturo ci invita a riflettere su un tema che Lutero ha messo al centro della sua predicazione e della sua teologia, la giustificazione per la fede, un punto fondamentale del pensiero paolino, che per secoli è stato oggetto di interpretazioni contrastanti di cattolici e protestanti. Questo sembrava infatti essere il punto fondamentale di dissenso, ma in seguito a diversi studi e dialoghi,

che certamente non hanno risolto tutti i problemi, si è potuto constatare che ci sono non pochi punti di consenso e di avvicinamento fra di noi.

1. Il messaggio paolino

Incominciamo con l'ascoltare qualche testo paolino:

Ora... indipendentemente dalla Legge, si è manifestata la giustizia di Dio, testimoniata dalla Legge e dai Profeti: giustizia di Dio per mezzo della fede in Gesù Cristo per tutti quelli che credono. Infatti non c'è differenza, perché tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio, ma sono giustificati gratuitamente per la sua grazia, per mezzo della redenzione che è in Cristo Gesù. È lui che Dio ha stabilito apertamente come strumento di espiazione, per mezzo della fede, nel suo sangue, a manifestazione della sua giustizia per la remissione dei peccati passati mediante la clemenza di Dio, al fine di manifestare la sua giustizia nel tempo presente, così da risultare lui giusto e rendere giusto colui che si basa sulla fede in Gesù. Dove dunque sta il vanto? È stato escluso! Da quale legge? Da quella delle opere? No, ma dalla legge della fede. Noi riteniamo infatti che l'uomo è giustificato per la fede, indipendentemente dalle opere della Legge (Rm 3,21-28).

La giustizia di Dio è apparsa in Gesù Cristo, annunziato dalla Legge e dai Profeti. Lo stesso Paolo afferma in 1Cor che Gesù Cristo è diventato sapienza, giustizia, santificazione e redenzione (cf. 1Cor. 1,30). La giustizia di Dio è legata essenzialmente a Gesù, egli stesso, potremmo dire, è la giustizia di Dio in persona. Questa giustizia è la causa della nostra giustificazione, che avviene soltanto gratuitamente per la fede in lui.

Infatti non sono le opere della Legge quelle che ci giustificano, ma la fede in Gesù che ci ha redenti ed è stato stabilito da Dio strumento di espiazione nel suo sangue. Così si manifesta la giustizia di Dio in modo che egli risulta giusto (*dikaion*) e rende giusto colui che crede in Gesù (*dikaionta ton ek pisteos Iesou*). La giustizia mediante la quale Dio ci giustifica non è dunque soltanto la giustizia distributiva, che rende a ciascuno secondo le sue opere, che evidentemente anche esiste e il Nuovo Testamento ce lo ricorda ripetute volte, ma anche e direi soprattutto, la giustizia con la quale egli ci fa giusti, non per ricompensa delle opere che abbiamo potuto fare, ma per la fede, e cioè, per grazia (cf. Rm 4,16). La sua è la giustizia misericordiosa che ci giustifica per il suo grande amore per noi. Siamo dunque salvati per grazia mediante la fede (cf. Ef 2,4,8). Dio manifesta la sua giustizia facendoci giusti. Diceva sant'Agostino:

La "giustizia di Dio" è quella per la quale, per la sua grazia, diventiamo giusti, come "la salvezza del Signore" è quella per la quale Dio ci salva,

e la fede di Gesù Cristo è la fede con la quale fa fedeli noi. Questa è la giustizia di Dio, che egli non solo ci insegna con i precetti della sua legge, ma ci concede con il dono del suo Spirito (*De spiritu et littera*, 32,56).

La giustizia di Dio è una manifestazione del suo amore e della sua misericordia. La giustizia di Dio si manifesta nel fatto che Egli ha dato per noi il suo unico Figlio per liberarci dai peccati e farci giusti. Dio è giusto facendoci giusti. Questo, con le sfumature e le diverse accentuazioni che si trovano sempre in ogni dottrina, è stato un insegnamento costante della Chiesa. Spesso più presupposto e scontato che specificamente trattato, proprio a causa della sua evidenza.

2. Lutero e il concilio di Trento

Lutero mise il problema della giustificazione al centro delle sue preoccupazioni, non soltanto teoriche ma soprattutto esistenziali. Come posso trovare un Dio misericordioso (*gnädig*), era il suo grande problema. La dottrina della giustificazione mediante la fede con l'esclusione delle opere della legge diviene per lui il centro della fede stessa, *l'articulus stantis et cadentis Ecclesiae* – l'articolo per il quale la Chiesa si regge o cade.

Con le sue formulazioni radicali sulla peccaminosità umana e la schiavitù alla quale il peccato ci riduce, egli pose la Chiesa cattolica di fronte alla necessità di chiarire alcuni problemi fondamentali. Ne segnalerò due: in primo luogo, questa giustificazione significa un cambiamento nell'uomo in modo che egli non soltanto sia considerato giusto perché per i meriti di Cristo i suoi peccati non gli sono imputati, ma che veramente viene interamente trasformato in modo che egli diventi veramente giusto? E in secondo luogo, quale è il ruolo dell'uomo e della sua libertà nel processo della giustificazione, vale a dire, si comporta in un modo meramente passivo o collabora in qualche modo nel ricevere e accettare la grazia di Dio che in Cristo gli viene offerta?

Per quanto riguarda il primo punto la dottrina di Lutero sembra andare nella direzione di considerare che la giustizia di Dio copre i nostri peccati, non produce nell'uomo un cambiamento intrinseco, la giustizia ci è imputata, come il peccato non ci è più imputato. Così viene la famosa frase *simul iustus et peccator* con la quale tante volte si è riassunto la dottrina della giustificazione secondo i luterani. Giusto perché il Signore non tiene conto del peccato, peccatore appunto perché l'uomo in sé stesso continua nel peccato; questo non è stato eradicato dal suo essere.

La Chiesa cattolica ha dovuto prendere posizione di fronte a queste dottrine, a prescindere della precisione con la quale sono state trasmesse o interpretate. Il testo fondamentale al riguardo è il decreto della sessione VI del Concilio di Trento sulla giustificazione. Il cap. 7 di questo decreto con in canoni corrispondenti, costituisce in un certo senso il punto capitale di tutto il documento.

Si afferma in esso che la giustificazione non consiste soltanto nel perdono dei peccati, ma anche nella santificazione e rinnovamento interiore dell'uomo. Infatti, per mezzo di essa, questi da ingiusto diventa giusto, da nemico amico, erede della vita eterna (cf. DH 1528; 1561). La semplice "non imputazione", sarebbe per il Concilio un'insufficiente definizione della giustificazione. Remissione dei peccati e santificazione sono due aspetti inseparabili della giustificazione e del nuovo "status" dell'uomo davanti a Dio. Questo non significa mai che noi possiamo considerarci autosufficienti nel nostro rapporto con Dio. Questo è assolutamente da escludere. Infatti un po' più avanti, lo stesso decreto, nel parlare della "causa formale" della giustificazione, la causalità in fondo più decisiva, ci dirà che l'unica causa formale è la giustizia di Dio. Si farà subito una precisazione molto importante: questa giustizia non è quella in virtù della quale egli è giusto, ma quella in virtù della quale egli "ci fa giusti", ci giustifica. Si tratta di un riferimento a Rm 3,26, testo che abbiamo citato all'inizio della nostra esposizione: *dikaioun kai dikaiounta*. Si tratta sempre della giustizia di Dio, non della nostra. Ma allo stesso tempo di quella che egli ci concede veramente. Bisogna vedere la giustizia di Dio e quella dell'uomo nella loro intima unità, si tratta delle due facce inseparabili della stessa moneta. Perciò non soltanto siamo considerati giusti, ma lo siamo realmente. Per questo afferma il Concilio che ognuno riceve la "propria" giustizia, non certamente nel senso di una possessione autonoma, ma sempre come dono della giustizia di Dio, secondo il dono dello Spirito Santo e la misura della propria cooperazione. Ci soffermeremo subito su quest'ultimo punto, come già annunciato. Segnaliamo ancora una formulazione precisa e profonda del Concilio (DH 1560): «Se qualcuno dice che gli uomini sono giustificati senza la giustizia di Cristo, mediante la quale meritò per noi, o sono formalmente giusti per essa stessa, sia anatema» (canone 10 del Decreto). Non è possibile la giustizia umana senza quella di Dio e di Cristo, ma allo stesso tempo questa ci viene veramente comunicata.

Nessuno è dunque giusto se non riceve la comunicazione dei meriti di Cristo. Questa comunicazione avviene perché la carità di Dio, in virtù dei meriti della passione di Cristo, è infusa per mezzo dello Spirito Santo nei cuori di coloro che sono giustificati e si fa inerente ad essi (cf. DH 1530). La realtà della giustificazione si definisce anche in questo stesso contesto come inserimento in Cristo. C'è dunque una relazione sebbene

non del tutto esplicitata, fra questo inserimento e l'infusione dello Spirito Santo. Mediante questa la carità si fa inerente al giustificato. Lo Spirito è dunque l'agente immediato della nostra intrinseca trasformazione. Perciò viene detto che la causa efficiente della giustificazione è Dio misericordioso che ci lava e ci santifica segnandoci e ungendoci con lo Spirito Santo. Paolo che con tanta insistenza ha parlato della giustificazione per la fede ha anche affermato che è mediante la fede che si riceve lo Spirito Santo: «È per opera della legge che avete ricevuto lo Spirito o per avere ascoltato la parola della fede?» (Gal 3,2; cf. 3,5). In un modo indiretto dunque la relazione che stabilisce il concilio di Trento trova un appoggio nel testo paolino.

Il secondo punto che abbiamo menzionato è quello del ruolo della libertà umana nel processo della giustificazione. Non c'è evidentemente spazio per questa cooperazione se il peccato ha corrotto l'essere umano completamente. Il concilio di Trento è anche in questo punto molto sfumato. Bisogna affermare che solo la grazia di Dio, data per mezzo di Cristo, può operare nell'uomo la giustificazione. Non è ammissibile in questo punto un compromesso. Nessun merito da parte nostra può far sì che Dio si avvicini a noi. Ma questa grazia, l'illuminazione dello Spirito, muove gli uomini a cooperare con essa. Per mezzo dello Spirito Dio tocca il cuore dell'uomo. Questo può, evidentemente, rifiutare questa ispirazione. Due estremi devono essere sempre affermati: il primato assoluto della grazia e la libertà umana. Il Concilio non cerca di armonizzarli. I tentativi di farlo che si sono susseguiti hanno mostrato l'inutilità dell'impegno. Semplicemente, una volta affermata la necessità e la priorità della grazia, si insiste sul fatto che l'uomo di fronte a Dio è un vero soggetto, c'è in lui la capacità di rispondere liberamente, non è puramente passivo (*non se habet mere passive*; cf. DH 1554) anche se può accettare la grazia solo mosso dalla grazia stessa. Il Concilio definisce questa libera risposta come assenso e cooperazione con la grazia, e anche come *cooperari assentiendo*, cioè, l'assentimento e la cooperazione non sono due cose distinte ma assentire è considerato il modo per eccellenza di cooperare con Dio. Senza nulla togliere alla totale iniziativa e alla sovranità divina nella giustificazione dell'uomo, questi deve cooperare perché la giustificazione possa aver luogo (cf. DH 1559). L'uomo, mosso dallo Spirito, ha una vera capacità di risposta libera di fronte a Dio. Primato di Dio e della sua grazia e libertà della risposta dell'uomo devono essere mantenuti allo stesso tempo, pur nella difficoltà dell'armonizzazione. Il concilio di Trento ci ha dato esempio di come procedere nell'indicare che quando nella Scrittura leggiamo: «Convertitevi a me io mi convertirò a voi» (Zac 1,3) siamo ammoniti della nostra libertà; ma quando noi rispondiamo: «Convertiti, Signore, a te, e saremo convertiti» (Lam 5,21) confessiamo che la grazia di Dio ci previene (cf. DH 1525). La bontà di Dio verso di

noi è tanto grande che vuole che i suoi doni siano i nostri meriti (cf. DH 1548).

Un altro punto che ha creato difficoltà e sul quale il concilio di Trento anche si pronunciò è stato il concetto di fede. Si rimproverava ai protestanti il concetto di “fede fiduciale”, che portava alla “certezza” della salvezza. Il Concilio, che ha adoperato un concetto di fede inteso preferenzialmente come assenso intellettuale alla verità rivelata, nega in modo contundente la possibilità della certezza di fede che esclude ogni errore sulla propria giustificazione e la perseveranza finale (cf. DH 1533-1534; 1562-1566). Si esclude unicamente la certezza assoluta “di fede”, non si toglie la fiducia in Dio, nella sua misericordia e nei meriti di Cristo. Di questo non si può in nessun modo dubitare, anche se deve diffidare della propria debolezza e dell’indisposizione a ricevere la grazia. Una volta che si è riconosciuto il ruolo della libertà umana nella cooperazione alla grazia, queste affermazioni conciliari sono totalmente coerenti.

Questi sono alcuni dei punti (evidentemente non tutti) che la Chiesa cattolica ha mantenuto e sono entrati a formar parte del suo magistero vincolante. Storicamente l’insegnamento di Lutero e di quelli che lo hanno seguito è stata l’occasione dello sviluppo di queste dottrine cattoliche. Si è considerato che queste si opponevano alla teologia luterana. Il movimento ecumenico che ha coinvolto la Chiesa cattolica e le altre confessioni cristiane, e che ha sperimentato un grande sviluppo a partire dal concilio Vaticano II è stato all’origine di dialoghi e incontri che hanno aiutato a chiarire punti oscuri e a identificare ambiti di consenso fra la Chiesa cattolica e le altre Chiese e comunità ecclesiali. È entrata anche la dottrina sulla giustificazione in queste che potremmo chiamare aree di avvicinamento? In quale misura?

3. Il dialogo ecumenico nei nostri giorni. La “Dichiarazione congiunta”

Diversi documenti interconfessionali sono stati pubblicati negli anni '80 e '90 che hanno significato un avvicinamento delle posizioni. Si è considerato da parte di alcuni di questi gruppi di lavoro che le differenze fra cattolici e protestanti, che rimangono, non sono tali da giustificare, da sole, la divisione. I mutui rimproveri di altri momenti non riguarderebbero oggi gli interlocutori. In concreto risulterebbe chiaro anche per i protestanti che la Chiesa cattolica non pensa che la grazia della giustificazione si aggiunga allo sforzo dell’uomo, ma ritiene che è la grazia che rende l’uomo capace della cooperazione, iniziando dal primo passo e continuando con tutti i susseguenti fino a raggiungere la salvezza. L’affermazione della cooperazione umana non significa misconoscere il primato della

grazia. Il fatto che secondo i cattolici il peccato non corrompa totalmente l'uomo sottolinea la relazione e il nesso fra creazione e redenzione, non l'affermazione di fronte a Dio. Allo stesso modo si afferma che la "passività" dell'uomo secondo la dottrina protestante significa che questi può soltanto far sì che la grazia gli venga donata, non che non risponda a Dio in un dialogo interpersonale. Nella questione della trasformazione interiore dell'uomo e della realtà della giustificazione ci sono innegabili differenze. Però, né i cattolici considerano la grazia come un "possesso" da parte dell'uomo, né la teologia della Riforma protestante dimentica il carattere creatore e rinnovatore dell'amore di Dio. Per quanto riguarda la "certezza" della fede bisogna tener presente che questa poggia solo su Cristo, non sulle proprie forze; non si tratta di una certezza teorica, ma della certezza di chi ha fiducia. Anche i riformatori cercavano di evitare l'inganno sulla propria debolezza.

In generale si può dire che la teologia cattolica afferma di più la libertà nell'accoglienza della grazia e la trasformazione interna dell'uomo, ma non per questo attenua o compromette il primato dell'azione di Dio e la sua grazia. Questo è il punto che i protestanti vogliono anzitutto sottolineare, ma questo non significherebbe dimenticare che l'uomo risponde al dono di Dio né che questo abbia un carattere creatore e trasformatore dell'uomo.

Dopo questi diversi tentativi di approccio, che non sempre avevano raggiunto ancora un carattere ufficiale, si arrivò il 31 ottobre 1999 (si noti la data) alla firma ad Augsburg di una "Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione", fra la Chiesa cattolica (rappresentata dal card. Cassidy, allora Presidente del Pontificio Consiglio per l'Unità dei Cristiani) e la Federazione Luterana Mondiale (si arrivò a questo risultato grazie all'impegno personale del Card. Ratzinger e di alcuni interlocutori protestanti). Riconoscendo il lavoro già realizzato in diverse commissioni miste e gruppi di lavoro, che mostra un alto grado di orientamento comune, si considera che sia arrivato il momento di tracciare un bilancio e permettere alle Chiese «di esprimersi in modo vincolante sull'argomento» (n. 4). È ciò che pretende la Dichiarazione che, non contenendo tutto ciò che si insegna nell'una e nell'altra parte sulla giustificazione, esprime un consenso «su verità fondamentali della dottrina della giustificazione, mostrando come elaborazioni che permangono diverse non sono più suscettibili di provocare condanne dottrinali» (n. 5). Significativa quest'ultima affermazione. Da notare anche l'espressione "consenso su verità fondamentali". Non dice "le verità", né "tutte le verità". È una formulazione molto prudente. Non si prendono alla leggera le separazioni e le condanne di un tempo né si sconfessa il passato. Ma si parte dalla convinzione che ci sono modi nuovi di valutare e di esaminare le questioni sotto una nuova luce (n. 7).

Il primo punto che si tratta e sul quale si manifesta l'accordo è il messaggio biblico sulla giustificazione. L'approccio al tema è diverso secondo gli autori del Nuovo Testamento, ma fra le diverse descrizioni ha un posto rilevante la formulazione paolina della giustificazione mediante la fede. Nella morte e risurrezione di Gesù Cristo si radica la sua opera salvifica in tutte le sue dimensioni. Il testo paolino che abbiamo citato all'inizio della nostra esposizione è quello che viene più largamente utilizzato in questo contesto: siamo salvati mediante la fede e non per le nostre opere, e, poiché tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio, tutti hanno bisogno di Cristo che è lo strumento di espiazione mediante la fede, nel suo sangue, stabilito da Dio (n. 10).

Il contenuto della giustificazione viene sommariamente spiegato: perdono dei peccati, liberazione dal peccato e della morte, dalla Legge. Con essa siamo accolti alla comunione con Dio, all'unione con Cristo, nella sua morte e risurrezione, già in questa vita, ma più pienamente nel Regno di Dio. La giustificazione si realizza nel ricevere lo Spirito Santo nel battesimo, con il quale siamo incorporati al corpo di Cristo (n. 11). I giustificati vivono della fede che agisce nell'amore, ma continuano a subire le tentazioni, cadono nel peccato. Perciò devono attendere alla propria salvezza con timore e tremore (n. 12). Questa base biblica condivisa costituisce la base del consenso che si vuol esprimere "su verità fondamentali" (n. 14).

Il punto di partenza del consenso è che la giustificazione è l'opera del Dio uno e trino. L'incarnazione, la morte e la risurrezione di Cristo, inviato dal Padre, sono il fondamento della giustificazione. Cristo è la nostra giustizia e ad essa partecipiamo mediante lo Spirito Santo (n. 15). Alla salvezza di Cristo sono chiamati tutti gli uomini, e riceviamo questa salvezza nella fede. Questa stessa fede è dono di Dio per mezzo dello Spirito Santo che agisce nella comunità dei credenti mediante la Parola e i Sacramenti e li guida fino alla vita eterna (16). Il messaggio della giustificazione ci orienta verso il centro della testimonianza del Nuovo Testamento sull'azione salvifica di Dio in Cristo: dobbiamo la nostra vita nuova solo alla misericordia di Dio, che riceviamo come dono mediante la fede e che mai possiamo meritare (n. 17). La dottrina della giustificazione si pone in una relazione essenziale con tutte le verità della fede. Nel sottolineare questa verità condivisa la Dichiarazione accenna a una differenza di accentuazione fra luterani e cattolici. Abbiamo fatto già riferimento alla dottrina di Lutero della giustificazione mediante la fede come *articulus stantis et cadentis Ecclesiae*; i cattolici non concedono a questa dottrina la stessa priorità, pur riconoscendo la sua importanza. Perciò si dice: «Quando i luterani sottolineano il significato del tutto singolare di questo criterio, essi non negano la connessione e il significato di tutte le verità di fede. Quando i cattolici si sentono vincolati da molte

plici criteri, non per questo negano la particolare funzione del messaggio della giustificazione» (n. 18). Per la Chiesa cattolica la prima verità di fede, fondamento di tutte le altre, è il mistero della Santissima Trinità (cf. CCC 234; 261). Questa differenza fu già notata e precisata nella *Risposta della Chiesa Cattolica alla Dichiarazione congiunta*. Si finisce il paragrafo affermando che luterani e cattolici tendono insieme a confessare in ogni cosa Cristo, unico in cui si ripone ogni fiducia e unico mediatore (cf. 1Tm 2,5-6).

Questa comune comprensione della giustificazione si spiega in diversi capitoli, dove si mettono anche in risalto le diverse accentuazioni. Si inizia sempre con la fede comune per passare poi alle divergenze e la loro possibile superazione. Il primo di questi capitoli tratta dell'incapacità e del peccato dell'uomo. Insieme confessiamo che per la sua salvezza l'uomo dipende interamente dalla grazia di Dio. Non può meritare la sua giustificazione né raggiungere la salvezza con le sue forze (n. 19). Perciò quando i cattolici parlano della "cooperazione" la considerano come un effetto della grazia (n. 20). Abbiamo menzionato già l'insegnamento del concilio di Trento su questo particolare. Secondo la concezione luterana l'uomo, in quanto peccatore, si oppone alla salvezza di Dio, e perciò non può cooperare ad essa. Però non negano che egli possa rifiutare la grazia e neanche la sua personale partecipazione nella fede (n. 21).

Il secondo capitolo tratta della giustificazione come perdono dei peccati e azione che rende giusti. Insieme si confessa che Dio perdona per grazia il peccato e gli dà la nuova vita in Cristo. Dio non gli imputa il peccato e mediante lo Spirito Santo fa agire in lui un amore attivo. Cristo è la nostra giustizia come perdono dei peccati, presenza salvifica di Dio (n. 22). Perciò, quando i protestanti sottolineano che la giustizia di Dio è la nostra vogliono dire che la vita dell'uomo è rinnovata solo nell'unione con Dio. Non negano un rinnovamento nella vita del cristiano, ma affermano che la giustificazione è svincolata della cooperazione umana e non dipende neppure degli effetti del rinnovamento che la grazia ha nell'uomo (n. 23). Quando i cattolici affermano il rinnovamento interiore del credente ricevendo la grazia, sottolineano che la grazia è sempre legata al dono di una vita nuova nello Spirito Santo. Ma il dono della grazia non dipende dalla nostra cooperazione (n. 24).

La giustificazione mediante la fede e per grazia è la terza questione oggetto di studio. Insieme si confessa che il peccatore è giustificato mediante la fede nell'azione di Dio in Cristo, questa salvezza viene donata dallo Spirito Santo nel battesimo. Questa fede è attiva nell'amore, e per questo il cristiano non può restare inoperoso. La giustificazione non si guadagna con ciò che precede o segue il dono della fede (n. 25). I protestanti sottolineano che Dio giustifica il peccatore sola fide, mediante la fede sola, per l'azione di Dio. Ma questa azione di Dio è una nuova

creazione, riguarda tutta la persona, e conduce a una vita nella speranza e nell'amore. Si distingue, senza separarli, il rinnovamento della vita, conseguenza della giustificazione, e la giustificazione stessa. Ambedue gli aspetti sono uniti in Cristo, presente nella fede (n. 26). Secondo il modo di comprendere cattolico la fede è fondamentale per la giustificazione. L'uomo in quanto ascolta la parola e crede è giustificato mediante il battesimo. Nella giustificazione si riceve da Cristo la fede, la speranza e l'amore, e così veniamo accolti nella comunione con lui. Questa nuova relazione con Dio si fonda totalmente sulla sua misericordia, e permane sempre dipendente dalla sua azione salvifica e perciò l'uomo non si può mai gloriare davanti a Dio. Il rinnovamento della vita mediante la grazia santificante non permette di appellarsi ad essa davanti a Dio (n. 27).

Uno dei punti fondamentali nella discussione secolare sulla giustificazione, al quale già abbiamo fatto riferimento è il *simul iustus et peccator*. È il quarto punto che si tratta. C'è anche possibilità di accordo su questo punto? Insieme si confessa che nel battesimo lo Spirito Santo unisce l'uomo a Cristo, lo giustifica e lo rinnova effettivamente. Ma non siamo mai totalmente liberi del peccato che esercita dominio su di noi. Anche il giustificato deve chiedere ogni giorno perdono a Dio, ed è chiamato costantemente alla conversione e alla penitenza, e continuamente gli viene concesso il perdono (n. 28). I luterani affermano il *simul iustus et peccator*, intendendo in questo modo che il cristiano è del tutto giusto perché Dio gli perdona i peccati e gli accorda la giustizia di Cristo che egli fa propria nella fede. Tuttavia, guardando se stesso vede che in lui abita ancora il peccato. Questo non domina più, perché è dominato mediante Cristo. Il giustificato è peccatore per la sua opposizione a Dio, ma malgrado questa opposizione non è separato da Dio e da Cristo (n. 29). I cattolici d'altra parte, seguendo il concilio di Trento, pensano che il battesimo toglie tutto ciò che è in senso proprio "peccato", e perciò che la concupiscenza che resta in noi, che viene dal peccato e spinge al peccato, non è in senso proprio "peccato" poiché questo comporta sempre un elemento personale. Nel giustificato Dio non odia nulla, dice il decreto tridentino sul peccato originale (cf. DH 1515). Questa concupiscenza, in quanto viene dal peccato, non risponde al disegno originale di Dio sull'uomo e, perciò, sempre secondo il concilio di Trento, è l'oggetto di una costante lotta. Però questa inclinazione non ci separa da Dio né ci porta alla morte eterna. Quando il giustificato si separa volontariamente da Dio deve ricevere il perdono mediante il sacramento della riconciliazione (n. 30). Facilmente si vede che in questo punto, malgrado gli sforzi di mutua comprensione e di avvicinamento, rimangono non pochi aspetti da chiarire. Torneremo sull'argomento.

La Legge e il Vangelo sono il tema del quinto paragrafo. L'uomo è giustificato mediante la fede, indipendentemente dalle opere della Legge

(cf. Rm 3,28). Questa è una convinzione comune a cattolici e luterani. Cristo, con la sua morte e risurrezione, ha portato a compimento la Legge e l'ha superata come via della salvezza. I comandamenti di Dio rimangono però in vigore per il giustificato (n. 31). Per i luterani la Legge è esigenza e accusa, e ogni uomo in quanto peccatore è soggetto a questa accusa che gli svela i suoi peccati; con la fede al Vangelo si può rivolgere in Cristo alla misericordia di Dio (n. 32). Per i cattolici, si sottolinea che il giustificato è tenuto all'osservanza dei comandamenti di Dio, ma allo stesso tempo non negano che la vita eterna sia stata misericordiosamente promessa mediante Gesù Cristo (n. 33).

La certezza della salvezza costituisce il sesto punto. Insieme si confessa che i credenti fanno affidamento sulla misericordia e le promesse di Dio. Possono contare con la promessa della grazia anche nella loro debolezza e nelle minacce che mettono la loro fede in pericolo (n. 34). I riformatori accentuano che nella prova il credente non deve rivolgere lo sguardo a se stesso ma a Cristo, affidandosi a lui (n. 35). I cattolici affermano che credere è affidarsi completamente a Dio, che ci libera dal peccato e ci desta alla vita eterna (cf. Concilio Vaticano II, DV 5). Chi si fida di Dio sa che la sua promessa è affidabile. Nessuno può dubitare della misericordia di Dio, ma conoscendo le proprie debolezze può temere per la sua salvezza (n. 36).

Il settimo e ultimo punto si riferisce alle opere buone del giustificato. Cattolici e luterani confessano che le buone opere sono la conseguenza della giustificazione e ne rappresentano i frutti. Questa conseguenza della giustificazione è anche un dovere per il cristiano, e perciò Gesù e gli scritti apostolici esortano i cristiani a compiere opere di amore (n. 37). Per i cattolici le opere buone contribuiscono all'aumento della grazia, in modo che si approfondisce la comunione con Cristo. Non si contesta con questo il carattere di dono delle buone opere (n. 38). I luterani conoscono anche l'idea di una crescita nella grazia e nella fede, gli effetti della partecipazione nella giustizia di Cristo, sempre perfetta, possono crescere nella vita cristiana. Le buone opere sono frutti e segni, non "meriti", ma comprendono la salvezza come "salario" immeritato del compimento della promessa di Dio (n. 39).

Il documento finisce con un paragrafo sul significato e la portata del consenso raggiunto. Si ribadisce ciò che già all'inizio si era detto: il consenso versa «su verità fondamentali». In questa luce le differenze si definiscono come "accettabili". Le due concezioni, pur differenti, sono aperte l'una all'altra (n. 40). Le condanne dell'una e dell'altra parte di tempi passati non colpiscono gli interlocutori attuali. In concreto, dal nostro punto di vista cattolico, «l'insegnamento delle Chiese luterane presentato in questa Dichiarazione non cade sotto le condanne del Concilio di Trento» (n. 41) Si deve notare la prudenza della formulazione. Si

aggiunge però che non si vuole togliere nulla alla serietà delle condanne dottrinali. Alcune, non si dice quali, non erano senza fondamento. Sono perciò un avvertimento di cui dobbiamo tener conto (*ibid.*). Fin qui la Dichiarazione congiunta.

4. La “Risposta cattolica” alla “Dichiarazione congiunta”

Eccessivo ottimismo? Forse bisogna moderarlo un po' se si tiene conto della Risposta ufficiale della Chiesa cattolica alla Dichiarazione congiunta, pubblicata dal Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani e firmata dal suo Presidente, ma elaborata di comune intesa con la Congregazione per la Dottrina della Fede. Dobbiamo soffermarci su questa Risposta. È da notare anzitutto che la Risposta inizia col riconoscimento dei buoni risultati raggiunti: «Si può certamente affermare che si è raggiunto un alto grado di accordo, sia per quanto riguarda l'approccio alla questione sia per quanto riguarda il giudizio che essa merita. È giusta la constatazione che c'è “un consenso in verità fondamentali della dottrina della giustificazione”» (Risposta, Introduzione). A partire da questa constatazione si passa ad alcune “precisazioni”. La prima riguarda la comprensione del *simul iustus et peccator*, che rimane problematica dal punto di vista cattolico iniziando dal titolo del paragrafo: *Das Sündersein der Gerechtfertigten* (n. 1 della Risposta). Non risulta accettabile dal punto di vista cattolico dire che quando il battezzato guarda se stesso riconosce che è totalmente peccatore (n. 29 della Dichiarazione). Abbiamo parlato già della dottrina del concilio di Trento sulla concupiscenza, che esclude nel battezzato tutto ciò che ha ragione di peccato. Per questo parlare di opposizione a Dio (*Gottwiedrigkeit*) o di opporsi a Dio diventa un termine ambiguo, perché capito in modo diverso da cattolici e luterani. In questo stesso senso nel n. 22 della Dichiarazione, il consenso sulla frase «Dio non gli imputa il suo peccato...» diventa problematico, in quanto non appare la trasformazione interiore dell'uomo (n. 1 della Risposta).

Difficoltà crea anche la formulazione mere passive che spiega la posizione dei protestanti, che, come abbiamo già visto, fu rifiutata dal concilio di Trento, che aggiunge ancora *neque homo ipse nihil omnino agat* (DH 1525). Il Concilio parla anche di *cooperatio*, capacità di aderire alla volontà divina, capacità che è evidentemente anche dono di Dio (cf. DH 1525). La compatibilità delle due prospettive non è del tutto chiara. Ambigua risulta anche la frase del n. 24 quando, in riferimento alla posizione dei cattolici si dice che «non negano che il dono divino della grazia nella giustificazione resta indipendente della cooperazione umana», poiché la giustificazione non può accadere senza l'assenso e la

cooperazione dell'uomo, anche se i doni della grazia non dipendono dalle opere dell'uomo. Anche da parte cattolica si deve chiarire che le opere buone, che sono frutto della grazia, senza nulla togliere all'iniziativa divina, sono anche frutto dell'uomo giustificato e interiormente trasformato. Perciò la vita eterna è allo stesso tempo grazia e ricompensa per le buone opere e i meriti. Questa è la conseguenza della trasformazione interiore dell'uomo.

Senza dubbio molto è stato il cammino percorso e non si deve minimizzare la portata dell'accordo raggiunto. Forse sarà possibile, Dio sa quando, arrivare a una totale convergenza. Certamente che, oltre al grande valore simbolico che, soprattutto per i luterani ha la dottrina sulla giustificazione, altri punti dottrinali, pensiamo alle questioni sulla Chiesa e i sacramenti, offrono ancora difficoltà più grandi per una intesa. *Ut unum sint* prima di un mandato è una preghiera di Gesù a suo Padre. Evidentemente la nostra preghiera deve essere accompagnata dallo sforzo di comprensione e dall'amore.

Conclusioni

È ancora attuale la dottrina della giustificazione? Cosa può dire ai cristiani del XXI secolo? Certamente può ricordarci alcune verità fondamentali. In primo luogo, che la salvezza viene da Dio mediante Cristo e per l'azione dello Spirito Santo effuso nei nostri cuori. La salvezza viene da Dio e soltanto Egli può dare all'uomo la pienezza. Lo ha fatto mediante l'incarnazione, morte e risurrezione di Gesù. Questo è un punto che deve trovare uniti tutti i cristiani. Possiamo arrivare a Dio perché Dio è venuto a noi. La salvezza si può ricevere solo come dono, non è mai una conquista umana. Diverse voci si sono alzate in questi ultimi tempi, fra di esse anche quella di papa Francesco, segnalando questo pericolo di crederci con la possibilità di salvarci con le nostre forze. In quanto "dono" è legata al dono per eccellenza che è lo Spirito Santo, dono dell'amore del Padre e del Figlio, *amor unitivus*, diceva san Tommaso, nesso del Padre e del Figlio che ci unisce a entrambi. "Persona amore" diceva san Giovanni Paolo II. La giustificazione per la fede e non per le opere è l'espressione del primato assoluto di Dio. La giustificazione avviene per grazia, per dono gratuito e non per le opere. Sant'Agostino diceva: «*tota spes mea nisi in magna misericordia tua*».

Ma è proprio la consapevolezza della radicalità di questo dono divino che ha portato la Chiesa cattolica a insistere sulla trasformazione intrinseca dell'uomo e dunque sulla sua capacità di operare il bene. Appunto per dono di Dio siamo trasformati, per dono di Dio possiamo fare il bene, possiamo "meritare" la ricompensa, con tutta la cautela con la quale

certamente dobbiamo adoperare questa parola, come ha fatto sempre la Chiesa, in modo che non dia adito a malintesi. Non c'è conflitto né opposizione fra la grazia e la libertà. Questa è il grande frutto della grazia, il grande dono di Dio, non la nostra conquista. È tanto grande la bontà di Dio nei nostri confronti che fa sì che i suoi doni siano i nostri meriti. Non si può pensare di più. La Somma Bontà ci fa capaci del bene. I nostri fratelli protestanti vogliono assicurare assolutamente il primato della grazia. Condividiamo questo loro desiderio. Forse la posizione cattolica è più radicale nell'aggiungere che è proprio Dio e non le nostre proprie forze che ci fa capace della cooperazione alla grazia.

Finiamo con una considerazione cristologica. Gesù è stato obbediente al Padre fino alla morte con la sua volontà umana. Mosso dallo Spirito eterno offrì se stesso senza macchia a Dio (cf. Eb 9,14). Il concilio Vaticano II ci ha ricordato una profonda verità della tradizione cristiana: Cristo è l'uomo perfetto, ha raggiunto la perfezione proprio nell'obbedienza (cf. Eb 5,8-9), e in lui la natura umana assunta non è stata annientata, e per ciò stesso è stata anche in noi innalzata a una dignità sublime. È possibile una dignità più grande di quella di essere figli di Dio in Cristo, e dunque poter assentire, nella libera obbedienza filiale, all'opera di Dio in noi e con questo cooperare alla sua opera di salvezza, inserirci in certo modo in essa? Non fa questo più grande l'opera di Dio? Nel libero "sì" di Maria, la piena di grazia, dal momento dell'incarnazione fino ai piedi della croce, risplende come in nessun altro luogo la grandezza della grazia di Dio. E allo stesso tempo che riflettiamo su Maria non possiamo dimenticare la Chiesa, unita a Cristo (*Christus totus, caput et membra*) nell'evento della salvezza. È lei che con i suoi sacramenti ci porta a Cristo e ci fa arrivare la sua grazia. È nella Chiesa che noi viviamo la fede che giustifica, e la Chiesa non è una comunità che costituisce se stessa, ma è sempre la "Chiesa della Trinità", che deriva la sua unità dall'unità fondamentale del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Queste "mediazioni", ben intese, non tolgono nulla all'unica mediazione di Cristo, ma ne manifestano più esplicitamente l'efficacia e la forza.

SEZIONE “RECENSIONI”

RECENSIONI AREA LITURGICO SACRAMENTARIA

P. BUA, *Battesimo e Confermazione*, Queriniana, Brescia 2016, (Nuovo Corso di Teologia Sistemática, 7), 698 pp., ISBN 9788839924070, € 48,00.

La collana del *Nuovo Corso di Teologia Sistemática*, diretta da Giacomo Canobbio e Angelo Maffei con il recente volume di Pasquale Bua, Presbitero della Diocesi di Latina e Docente di Teologia dogmatica presso l'Istituto Teologico Leoniano di Anagni (Frosinone), acquisisce una nuova importante tessera dell'intero progetto sistematico articolato in quindici trattati (di cui undici già pubblicati). Ci troviamo davanti ad un testo che in ragione del suo carattere organico e del metodo seguito lascerà certamente il segno nell'ambito della produzione teologica relativa ai sacramenti della iniziazione cristiana. Ma di questo diremo in seguito. Prima presentiamo il percorso della riflessione proposta.

Il testo, destinato principalmente agli studenti del corso istituzionale di teologia (cf. p. 5), si articola in sedici capitoli a cui segue un ampio e aggiornato repertorio bibliografico (da p. 643 a p. 681) a cui seguono gli indici (onomastico e generale dell'opera). La partizione interna distinta in quattro parti descrive immediatamente l'iter proposto: il fondamento biblico neotestamentario della iniziazione cristiana (parte prima: pp. 29-182), il prospetto storico dell'evolversi della stessa nel primo millennio (parte seconda: pp. 185-340) e nel secondo millennio (parte terza: pp. 343-477) e infine la proposta sistematica in prospettiva mistagogica (parte quarta: pp. 481-639).

L'indicazione metodologica di fondo è detta in modo chiaro fin dalla *Presentazione*: «In secondo luogo, il rinnovamento contemporaneo della teologia liturgica e sacramentaria reclama il superamento di una trattazione asfittica, dimentica che i sacramenti non esistono se non in quanto celebrati. Ciò si riflette nella costante attenzione riservata ai riti e alla loro evoluzione storica, attenzione che diviene particolarmente evidente nella sezione sistematica, la quale – traendo ispirazione dal 'metodo' dei

Padri della chiesa – predilige un'impostazione "mistagogica" ma senza con ciò rinunciare al rigore dell'argomentazione teologica» (p. 6). L'altra indicazione ugualmente rilevante punta sulla trattazione dei due sacramenti, battesimo e confermazione, nel più ampio contesto della iniziazione cristiana e quindi dell'eucaristia e dell'intero organismo sacramentale della chiesa (cf. p. 6). Occorre subito sottolineare che la lettura del testo, notevole per la sua ampiezza (quasi 700 pagine), onora costantemente queste premesse, in particolare la seconda. E di questo siamo particolarmente contenti: finalmente il libro liturgico, colto in chiave diacronica e sincronica, diviene *effettivamente* (e non solo nominalmente o strumentalmente) luogo teologico di primo livello sia per l'indagine storica come per il momento sistematico. Davvero grazie all'Autore per questa svolta non solo detta ma praticata con fine capacità analitica, ricchezza di informazioni bibliografiche, attenzione al dibattito contemporaneo e in ultimo, non meno importante, ascolto puntuale «delle sollecitazioni che quotidianamente provengono dal servizio pastorale» (p. 6).

Veniamo dunque ad uno sguardo più ravvicinato delle singole parti, opportunamente precedute da un'introduzione generale dedicata a presentare un quadro aggiornato del dibattito sulla questione della iniziazione cristiana «ieri e oggi» (cf. pp. 9-26). La prima, di carattere biblico organizzata in quattro capitoli, si pone la questione dell'origine del battesimo cristiano intercalando sezioni stampate in corpo più piccolo, ove l'Autore segnala al lettore il dibattito della critica biblica sui singoli punti, a sezioni stampate in corpo più grande dove il discorso fluisce seguendo il filo della questione genetica del battesimo nel confronto con il retroterra giudaico intertestamentario ed ellenistico fino a porre sul tavolo il problema del mandato missionario e del comando battesimale da parte del Risorto (cf. pp. 59-101). Il contesto della ricerca verte sulla ricognizione storico-critica degli elementi della prassi di iniziazione cristiana che si possono rinvenire nel Nuovo Testamento, in particolare negli Atti degli Apostoli (cf. pp. 45-50), con un excursus sulla *vexata quaestio* circa "Il battesimo dei bambini nel Nuovo Testamento" (cf. pp. 50-57). Da segnalare un piccolo refuso di stampa a p. 70 (riga 6: *onomima* al posto di omonima). Di rilievo lo spazio dedicato al confronto con "I movimenti battisti contemporanei a Gesù" (cf. pp. 80-87); si noti l'opportuno uso del plurale: *i movimenti* e non *il movimento*) che rinvia al dibattito mai concluso del rapporto (discepolare? conflittuale? discontinuo?) tra Giovanni e Gesù (cf. pp. 88-100). L'approdo al capitolo quarto, l'ultimo di questa prima parte, dedicato alle teologie neotestamentarie dell'iniziazione cristiana (cf. pp. 132-179), è preceduto da un ampio studio (il capitolo terzo) su *Il battesimo atto di Cristo e dello Spirito* (cf. pp. 102-131). Vorrei sottolineare il valore euristico del titolo in cui non si dice "atto di Cristo *nello* Spirito" ma "*dello* Spirito". L'attenzione portata alla

dimensione pneumatica del gesto battesimale e più ampiamente della iniziazione cristiana è dovuta ed aiuta a chiarificare i rapporti tra le due missioni, quella del Cristo e quella dello Spirito, nella loro sinergia e distinzione all'interno dei processi di iniziazione cristiana (si veda ad es. per chiarezza espositiva: p. 121). Ed è solo in chiusura a questo capitolo che l'Autore può arrivare a ri-proporre, dopo il lungo periplo storico-critico, la concezione trinitaria del battesimo (cf. pp. 126-130), punto di aggancio e cerniera con il capitolo quarto, centrato sulle teologie battesimali (si noti anche in questo caso il valore del plurale). Come gestirà questa eredità normativa la Chiesa nella sua storia bimillennaria? Siamo arrivati alla seconda parte i cui sviluppi sono già accennati in linee generali nella breve sintesi che completa questo primo momento della trattazione (cf. pp. 180-182). «Ad ogni modo, lo studio dell'evoluzione storica della liturgia e della teologia battesimali nel periodo successivo all'epoca neotestamentaria sta per mostrarci che, almeno in un primo momento, sembra prevalere la visione giovannea, che considera il battesimo come nuova nascita nell'acqua e nello Spirito Santo. Sarà solo in quella che viene comunemente denominata l'"età d'oro" dell'iniziazione cristiana, a partire dal III secolo, che la teologia paolina del battesimo prenderà prepotentemente e definitivamente il sopravvento» (p. 182).

La parte seconda rappresenta proprio per l'introduzione e il declino dell'istituto catecumenale un passaggio particolarmente importante per tutto il trattato, tenuto conto che in epoca contemporanea sarà proprio a questo periodo che la riforma liturgica postconciliare si ispirerà per i nuovi libri liturgici, in particolare per l'*Ordo Initiationis Christianae Adulorum*. I capitoli molto densi, quattro in tutto, propongono un tragitto storico-liturgico e dottrinale sui due sacramenti già conosciuto agli studiosi per le diverse pubblicazioni in materia sia in chiave storica che sacramentale. L'Autore ne tiene conto e al contempo introduce alcuni elementi di innovazione. Almeno sul piano manualistico. Si veda ad es. la partizione tematica del capitolo quinto, il primo di questa parte, con l'apertura di varie finestre sui diversi mondi e modi della iniziazione cristiana nell'ambito del cristianesimo antico: il periodo sub-apostolico, scarno e frammentario ma decisivo per comprendere i primi passi degli sviluppi relativi ai due sacramenti (cf. pp. 191-201), l'ambiente alessandrino (cf. pp. 202-213), quello africano (cf. pp. 213-220), la chiesa di Roma (cf. pp. 220-226). All'ambiente siriano si accenna e ad esso si rimanda nella scheda di approfondimento in calce al capitolo (cf. p. 227). Dei gesti rituali, lavacro, unzione e imposizione delle mani in particolare, viene messa in luce la molteplice valenza semantica (cf. p. 189) sia sul piano sacramentale (rigenerazione, purificazione, riconciliazione) che ecclesiale (iniziazione, penitenza, riammissione). Un quadro fluido e di appropriazione e specificazione di quei gesti liturgici che rimarranno

normativi, con alterne vicende, per tutto il periodo successivo. Per il periodo successivo, l'età d'oro del catecumenato, si aprono due capitoli, il sesto dedicato all'Oriente (cf. pp. 228-264) e il settimo per l'Occidente (cf. pp. 265-303). Segue l'ultimo capitolo, l'ottavo, sul tramonto del catecumenato (cf. pp. 304-336). È in questo contesto che prende forma e spessore teologico il tema della maternità della Chiesa, con le relative espressioni architettoniche legate al battistero. A questo proposito interessanti per il valore interdisciplinare gli approfondimenti suggeriti nella scheda rispettiva in margine al capitolo settimo (cf. p. 303). In questo contesto, come in altri successivi, avrei menzionato nel ricco repertorio bibliografico anche lo studio di un giovane teologo italiano, G. Ziviani, recentemente scomparso, dal titolo *La Chiesa Madre nel Concilio Vaticano II* (Analecta Gregoriana, Roma 2001). Per il resto la trattazione è condotta in modo chiaro ed accurato sul piano dell'analisi di singole figure e aree geografiche. Rilevante per gli sviluppi successivi sul battesimo e l'antropologia teologica, la messa a fuoco, nel contesto dell'esame della teologia di S. Agostino, del tema del peccato originale avendo davanti il duplice fronte, donatista da una parte e pelagiano dall'altra (cf. pp. 278-291). La diffusione del pedobattesimo unitamente alla prassi di cristianizzazione dei popoli barbari, nuovi inquilini dell'Europa dopo il tramonto dell'impero romano d'Occidente, diventano fattori decisivi nel disegnare nuovi modelli di aggregazione alla Chiesa, gradatamente si passa dal "cristiani si diventa" al "cristiani si nasce". Il fenomeno è complesso perché tocca alcuni nervi scoperti del dibattito, ormai secolare, sul rapporto tra la Chiesa e il potere. L'Autore è cauto nel mantenersi vicino ai fatti senza farsi prendere per mano da giudizi di parte o pregiudizi che troppo rapidamente tendono a sottoscrivere un luogo comune che farebbe del periodo medievale un periodo di sola decadenza su tanti fronti compreso quello della prassi della iniziazione cristiana. Ma qui siamo già entrati nella parte successiva, la parte terza relativa al secondo millennio.

In questa parte l'attenzione è ovviamente riservata al contributo dei grandi teologi della Scolastica senza tralasciare le vicende dei due sacramenti nella storia dei libri liturgici. Particolare cura viene inoltre riservata alle problematiche sacramentali sorte in seguito allo scisma d'Oriente e poi alla Riforma. Le questioni sono trattate con apertura ecumenica, sia per il piano della discussione come per l'apparato bibliografico (si veda ad es. p. 401 per la dottrina battesimale del movimento battista e pp. 438-440 per gli sviluppi relativi al Documento di Lima). I capitoli, in tutto quattro, sondano con ampia e aggiornata documentazione il cammino della prassi rituale come della riflessione teologica, cammino talvolta tortuoso specie per quanto riguarda la separazione rituale (se non teologica) in Occidente della confermazione dal battesimo, nel contesto del nuovo sistema penitenziale suggellato dalle disposizioni vincolanti

del Concilio Lateranense IV. Il capitolo nono propone il quadro della teologia dell'Aquinate sullo sfondo delle correnti ereticali che pongono ai margini il valore del gesto battesimale (il *consolamentum* dei Catari, cf. p. 375) e degli sviluppi magisteriali fino al Concilio di Firenze (cf. pp. 368-369), con un affondo sul contestuale percorso rituale e teologico in Oriente (cf. pp. 370-374). Alla Riforma e al Concilio di Trento è riservato il capitolo decimo con una panoramica che oltre ai grandi riformatori (Lutero, Calvino e Zwingli) tocca anche altre figure minori, particolarmente rilevanti sia per la diversa valutazione del significato del battesimo come per la messa in discussione della sacramentalità della confermazione (cf. pp. 386-391). Segue l'ermeneutica dei testi tridentini con l'esplicitazione che ne deriva per la dottrina dei due sacramenti (cf. pp. 392-400). L'applicazione dei decreti conciliari e i libri liturgici che da essi sono normati (in particolare il *Rituale romanum*) portano la discussione fino ai nostri giorni (capitolo undici) con il rinnovamento in campo cattolico, e non solo, della teologia del battesimo e della confermazione a cominciare da G. Dix per arrivare a H. Mühlen (cf. p. 417ss.). La confermazione viene sempre più a precisarsi per il suo riferimento pneumatologico (cf. p. 423). Le schede successive sono dedicate a delineare la dottrina dei documenti del Vaticano II sui due sacramenti. Puntuali e preziose le pagine conclusive relative agli ultimi decenni per la riscoperta della nozione di iniziazione cristiana in ambito liturgico e catechetico (cf. pp. 432-440). Dopo la sezione sui nuovi libri liturgici (capitolo dodici) secondo la sequenza che parte dall'iniziazione cristiana degli adulti per passare al battesimo dei bambini e concludere con la confermazione, l'Autore propone un bilancio critico equilibrato: regressi rispetto al primo millennio ma anche progressi (cf. pp. 474-477). Il frutto più prezioso che riemerge alla fine di questo lungo tragitto del secondo millennio e che troverà ampia esplicitazione nella successiva parte sistematica è la riscoperta dell'eucaristia come culmine dell'iniziazione cristiana e come avvio e sostegno permanente della maturità cristiana. Per il sacramento della confermazione sarebbe stato opportuno porre in luce, proprio per la riserva episcopale tipica dell'Occidente latino, lo sviluppo della parallela dottrina del ministero episcopale nel periodo medievale e tridentino ove non sembra constare una differenza sul piano del sacramento tra vescovo e presbitero ma piuttosto di giurisdizione con la conseguenza che la riserva episcopale sarebbe strettamente legata a questa e non al sacramento dell'ordine. Oggi, dopo il Vaticano II, le cose stanno diversamente. Inoltre lo studente del primo ciclo non potrà non rimanere stupito delle tante variazioni – anche sostanziali – relative al rito della confermazione. Utilissima la scheda di approfondimento, alla fine del capitolo dodici, riservata alla ripresa della prospettiva catecumenale nel recente magistero della Conferenza Episcopale Italiana sull'iniziazione

cristiana (cf. p. 472-473): quante conseguenze, ancora inesplorate, per l'ecclesiologia e il rapporto chiesa-mondo!

Nell'ultima parte, dopo la lunga e impegnativa ricognizione nella storia della tradizione, si arriva al momento sistematico in chiave mistagogica (gli ultimi quattro capitoli). In questo contesto l'Autore mette ulteriormente alla prova le scelte metodologiche di cui ci ha detto in apertura. In particolare va messa in evidenza la scelta di attingere dai libri liturgici, colti in prospettiva diacronica (soprattutto nelle prime tre parti) e sincronica (soprattutto in questa ultima parte), gli elementi portanti per la riflessione dogmatica tanto sul battesimo come sulla confermazione. Già altri (compreso il sottoscritto) hanno percorso questa strada, quella della *lex orandi*, ma in questo caso l'impresa raggiunge, a mio avviso, un risultato davvero maturo sia per la chiarezza espositiva delle questioni trattate come per la profondità analitica con cui sono esaminati e resi eloquenti sul piano dogmatico sia l'eucologia come i gesti rituali ad essa legati. La prospettiva mistagogica risulta essere nuovamente feconda per la trattazione dogmatica. Ne risulta una profonda coerenza di metodo tra le premesse, lo svolgimento storico e l'esposizione sistematica. Le questioni attraversate nei quattro capitoli sono: la dinamica della fede in relazione al sacramento del battesimo (cf. pp. 481-516), il fondamento trinitario dell'atto battesimale con le esplicitazioni sul piano ecclesiologico, etico ed escatologico (cf. pp. 517-554), la relazione tra il sacramento della confermazione e il dono dello Spirito Santo con analoghe esplicitazioni (cf. pp. 555-595) e, in ultimo, alcune questioni aperte sia sul piano dottrinale come anche ecumenico e pastorale (cf. pp. 596-635). Su tutto l'itinerario aleggia il riferimento dei due sacramenti all'eucaristia con conseguenze evidenti sul piano liturgico, dogmatico, pastorale ed ecumenico (cf. ad es. p. 565; 622ss). Opportune annotazioni critiche sono offerte sul senso catecumenale dell'itinerario post-battesimale (cf. p. 609), sulle discutibili operazioni pastorali condotte sul sacramento della confermazione (cf. pp. 610-616) e sul rapporto tra prima esperienza del sacramento della penitenza e l'insieme dell'iniziazione cristiana (cf. pp. 628-632).

Alcune annotazioni conclusive: il pregio per lo studente nell'aver a disposizione una struttura chiara del trattato ben fondato sulla *lex orandi* e sulla tradizione della Chiesa, la proposta di utili e stimolanti schede bibliografiche per lo studio e l'approfondimento al termine di ogni capitolo (il testo non può dire tutto), l'attenzione costante alla dimensione ecumenica come stile della riflessione dogmatica, la ricognizione critica e precisa dei dati del magistero, la considerazione storica degli elementi rituali e dottrinali dei due sacramenti. Lo studente può prendere sicuramente coscienza in modo critico di come la prassi battesimale influenzi la percezione vissuta tanto della identità cristiana come delle immagini

di chiesa (si veda per chiarezza, p. 611s.). Una piccola riserva critica, pensando sempre allo studente del ciclo istituzionale, riguarda l'ampiezza del volume: quasi 700 pagine dedicate a due dei tre sacramenti della iniziazione cristiana a cui poi si devono aggiungere tutti gli altri trattati della dogmatica ed il resto delle discipline previste dal piano di studi del primo ciclo. Comunque la scelta della lettura e studio di questo volume porterà certamente un buon effetto sulla formazione teologica globale dello studente e forse anche del docente di dogmatica. Lo speriamo e ce lo auguriamo in attesa della pubblicazione del trattato sull'eucaristia previsto nel progetto del *Nuovo Corso di Teologia Sistemica*.

MARIO FLORIO

B. E. PIGHIN, *Diritto sacramentale canonico*, Marcianum Press, Venezia 2016 (Manuali di diritto canonico, 10), 443 pp., ISBN 9788865124758, € 39.

Lo studio in esame, prendendo spunto dall'applicazione del modulo conciliare dei "tria munera" il quale richiede una complessa organizzazione ecclesiastica, si colloca certamente all'interno di una rinnovata prospettiva di ricerca nell'ambito sia della teologia che del diritto canonico, consistente nell'intenzionalità interdisciplinare, grazie alla quale le specializzazioni delle varie branche del sapere tendono sempre più ad interagire tra loro arricchendosi reciprocamente, cosa questa messa ben in evidenza nel *Proemio* offerto da J. I. Arrieta, che ascrive al lavoro di B. F. Pighin il merito di essere riuscito ad «individuare ed analizzare i principi basilari della materia, nell'evidenziare la loro logica interna e nell'affrontare gli aspetti giuridici dei vari segmenti, studiati in una sintesi armonica, senza trascurare i rapporti con le altre discipline, ecclesiastiche e non, afferenti alla tematica illustrata» (p. 15). Nello specifico, la messa in atto di una intenzionalità interdisciplinare coinvolge in particolar modo il rapporto tra liturgia e diritto evidenziando le molteplici connessioni tra i due ordini da cui si evince il fatto che le disposizioni canoniche della Chiesa non sono assolutamente in contraddizione con la sua *lex orandi*, come pure quest'ultima si esprime secondo un ordine intrinseco che non può fare a meno di essere costantemente *normata* anche dalla Tradizione canonica. Non a caso infatti la Tradizione parla da sempre della *lex orandi* che si può benissimo tradurre con l'espressione *legge liturgica* e non separa mai questa dalle altre espressioni della vita ecclesiale.

Opportunamente nelle prime battute della sua riflessione, offerta sotto forma di manuale, l'Autore afferma: «L'adozione di un ottica ad

ampio raggio appare opportuna per il contenuto del nostro studio, che ha un rapporto essenziale con la teologia, sia dogmatica che morale, con la liturgia e la pastorale. Queste discipline infatti hanno un'incidenza non trascurabile sul diritto sacramentale canonico. A sua volta, la normativa giuridica esercita su di esse un influsso non secondario mediante direttive, attinte anche da diritto divino, le quali si proiettano sulla ricerca teologica, sull'attuazione dei riti liturgici e sull'attività pastorale più in generale» (pp. 17-18).

Ci si sarebbe però aspettati, a fronte di tale evidenziazione, una incisività maggiore in tale direzione, dal momento che la bibliografia a cui l'Autore ha fatto riferimento attiene quasi esclusivamente alla sfera del diritto e molto poco alla sfera delle altre discipline con le quali si dichiara di voler costruire una relazione "interdisciplinare" onde evitare di cadere in un certo "giuridicismo" (cf. p. 27-29).

In continuità con quanto appena richiamato non si può tuttavia non rilevare l'opportunità della scelta del titolo del volume: *Diritto sacramentale canonico*, cosicché sin dall'inizio l'Autore rende effettivamente ragione, anche linguisticamente, della dimensione giuridica della liturgia nella sua specificità sacramentale, una dimensione che lungi dal detrarre alla liturgia la sua centralità nel contesto della vita ecclesiale, piuttosto la rafforza.

Lo studio si articola in sei parti. La prima è dedicata ad un'analisi del diritto nell'economia sacramentale e si sviluppa a partire da un capitolo di carattere fondativo che evidenzia l'imprescindibilità del riferimento a Cristo e alla Chiesa per il discorso in esame.

Nel secondo capitolo si dedica ampio spazio alla interconnessione delle dimensioni teologiche, cerimoniali e normative che afferiscono il fenomeno liturgico, facendo riferimento in particolare a quanto esposto nel libro IV dell'attuale Codice di Diritto Canonico nell'intento più o meno implicito di contribuire ad arginare le derive contestatrici a riguardo della riforma liturgica operata dal Concilio Vaticano II, mosse forse da una visione riduttiva che tendeva a contrapporre, a nostro avviso, diritto liturgico e diritto canonico non cogliendo le complementarità e le interconnessioni tra i due ambiti. Come afferma l'Autore: «queste contrapposizioni hanno fatto emergere questioni non solo di tipo liturgico, ma pure di indole teologica, di dimensione pastorale e di valenza canonica, le quali sono state oggetto di attenta valutazione e di viva preoccupazione da parte della Sede Apostolica» (p. 45), ragion per cui la necessità di riflettere in termini non più contrapposti ma relazionali e integrativi si fa ancora più stringente per una rivalorizzazione della riforma stessa, la quale, occorre ricordarlo era mossa dal desiderio di evidenziare la coniugazione delle tre *lex* della Chiesa, ossia la *lex orandi*, la *lex credendi* e la *lex agendi*.

In ordine a tale coniugazione, il diritto canonico, e ancor più il “diritto sacramentale canonico”, trovano nelle verità di fede creduta e celebrata il loro fondamento e il loro stesso senso d’essere, così che il diritto che viene a configurarsi in rapporto alla liturgia non può che rispecchiare la *lex credendi*, per poi insieme ad essa rifluire nella *lex agendi* della comunità di fede.

Detto con le parole dell’Autore: «La fede della Chiesa precede la fede del credente [...]; e la fede rimane sempre un elemento fondamentale per la fruttuosità, che deve essere favorita il più possibile in ogni atto sacramentale [...]. La crescita nella fede deve essere facilitata da una adeguata attività pastorale, in modo da far maturare le convinzioni dei credenti, la loro testimonianza cristiana e il loro cammino di santificazione» (p. 57).

Ciò costituisce lo sfondo che accompagna gli altri contenuti espressi nel manuale, il quale cerca di condensare, in forma a nostro avviso poco originale, le varie espressioni della funzione santificante della Chiesa offrendo un quadro abbastanza completo sulla caratterizzazione giuridica dei sacramenti e degli altri atti del culto divino, dei luoghi e dei tempi sacri, secondo una logica che pone al centro anzitutto l’Eucaristia, ma anche gli altri sacramenti dell’iniziazione cristiana riletta anche in prospettiva ecumenica aspetto a cui è dedicato tutto il terzo capitolo della prima parte. Qui meravaglia il mancato riferimento, se non altro in nota, al prezioso *Vademecum per la pastorale delle parrocchie cattoliche verso gli orientali non cattolici*, a cura dell’Ufficio nazionale per l’ecumenismo e il dialogo interreligioso e l’Ufficio nazionale per i problemi giuridici della CEI, del 2010, il quale tratta specificamente il tema della condivisione del culto liturgico sacramentale con i fedeli delle Chiese orientali non cattoliche nel continuo rimando alle norme canoniche.

La sintesi globale che abbraccia la seconda, terza e quarta parte del manuale fa emergere i diritti dei fedeli a ricevere dai pastori i doni salvifici, affidati da Cristo alla Chiesa per la crescita di tutto il popolo di Dio. Qui si analizzano i sacramenti dell’iniziazione, quello del sacerdozio, e i sacramenti della guarigione.

La quinta e sesta parte sono invece dedicate rispettivamente agli atti del culto diversi dai sacramenti, e ai luoghi e tempi sacri.

Ci si sarebbe aspettati una “conclusione” nella quale si sarebbero potuti riprendere, all’interno della visione unificante auspicata nelle battute iniziali, i capisaldi dell’intero discorso, che invece sembra si concluda, in un certo senso, drasticamente, con la trattazione dei tempi sacri.

Parimenti ci si sarebbe aspettati, che il sacramento del matrimonio non fosse liquidato con poche battute iniziali, motivando ciò con il fatto che esso è «oggetto di un altro corso divenuto ormai classico nei piani di studio del diritto canonico» (p. 18), dal momento che esso entra a pieno

titolo nell'orizzonte del diritto sacramentale canonico, specifico dell'intera trattazione, la quale, escludendo il matrimonio, risulta indubbiamente, in sé, incompleta, laddove si sarebbe invece potuto approfittare di tale sacramento per dimostrare ancor meglio l'intenzione di pervenire ad un'unità ermeneutica, facendo tesoro dei molteplici approcci di indagine sacramentale che il matrimonio permette.

DANIELE COGONI

A. GRILLO, *Le cose nuove di "Amoris laetitia". Come papa Francesco traduce il sentire cattolico*, Cittadella, Assisi 2016, ISBN 9788830815261, € 9,50.

L'esortazione apostolica postsinodale *Amoris laetitia* è un testo del magistero pontificio che ha saputo suscitare un interesse intra ed extraecclesiale come solo raramente è capitato nella storia recente. Naturalmente, la stampa laica ha colto per lo più prospettive esterne alla teologia e alla tradizione cattolica, vedendo puramente nello scritto di papa Francesco il superamento di «anacronismi antistorici». Si tratta di letture legittime, sebbene distanti dalla reale comprensione del documento nella sua globalità e complessità. Sul piano ecclesiale, invece, si sta assistendo, accanto ad un dibattito polarizzato su posizioni antitetiche con scarsa volontà di dialogo, ai primi embrionali tentativi di recezione di *Amoris laetitia* nelle Chiese locali. Si tratta, in fondo, secondo un'espressione cara al linguaggio di Bergoglio, dell'idea di innescare processi, più che di occupare spazi.

Andrea Grillo ha accompagnato i lavori dei due sinodi del 2014 e del 2015 attraverso diverse pubblicazioni («Per tutti i giorni della mia vita». L'indissolubilità tra realtà e retorica, in collaborazione con Basilio Petrà; *Sinodo approssimato. Le gioie e le ferite delle famiglie; Indissolubile? Contributo al dibattito sui divorziati risposati*). Con *Le cose nuove di "Amoris laetitia"* l'A. mette a fuoco l'esortazione apostolica sottolineandone appunto i motivi di discontinuità con la tradizione precedente e mostrando le innovazioni di papa Francesco non semplicemente come intuizioni improvvise e personali, ma come il frutto dell'articolato lavoro sinodale.

Dopo un primo capitolo di carattere storico, in cui Grillo richiama la tradizione magisteriale degli ultimi centoquaranta anni a proposito di matrimonio e famiglia, la riflessione affronta i motivi di novità che papa Francesco affida alla Chiesa. Il punto di partenza sembra essere metodologico: Bergoglio ritiene che non tutte le discussioni dottrinali, morali o pastorali debbano essere risolte con interventi dall'alto (*Amoris laetitia* n. 3). È questa, secondo l'A., la svolta che l'attuale pontefice ha

inteso dare a tutti i suoi pronunciamenti come nuovo stile ecclesiale. Negli ultimi anni, scrive Grillo, ci eravamo abituati ad un magistero che rivendicava «l'autorità di non avere autorità», per giustificare l'impossibilità di modificare alcunché nella tradizione della Chiesa, in una sorta di diritto divino omnicomprensivo (p. 48). Papa Francesco disegna invece un indirizzo in cui ci sia spazio per problematizzare le questioni emergenti nel nostro tempo e che interpellano la comunità credente in modo inedito rispetto al passato. Va osservato che anche nella constatazione di non poter dire sempre una parola definitiva vi è una delimitazione del magistero. Mentre in passato, tuttavia, tale metodo serviva a chiudere i dibattiti, e spesso a reprimere la libertà di parola e ad emarginare il dissenso, nello stile di Bergoglio lo scopo è quello di stimolare la discussione rinunciando programmaticamente ad intervenire con un pronunciamento dirimente.

Il cuore della riflessione di Grillo è rendere ragione della seguente affermazione: «La Chiesa non “cambia” la dottrina, ma continuamente “traduce” la propria dottrina» (p. 11). Si può dire che tale *leit motiv* accompagni tutto il saggio: nel caso della pastorale familiare ciò comporta la capacità di ripensare sentieri di accompagnamento, di cura e di prossimità non solo per le situazioni di crisi o di sofferenza, ma anche per tutte le altre. Per meglio dire, è solo a partire dal “farsi prossimo” che si può comprendere come agire caso per caso, situazione per situazione. Da tale approccio «deriva anche un modo di restare fedeli al “depositum fidei”, alla sostanza della antica dottrina, senza cambiarne il contenuto, ma offrendone una buona traduzione. La traduzione è servizio al contenuto mediante un altro “rivestimento”» (p. 52).

Dopo la pubblicazione di *Amoris laetitia*, il punto su cui – a torto – si è focalizzata l'attenzione prevalente è quello del rapporto tra comunione ecclesiale e comunione sacramentale. La dolorosa situazione dei divorziati risposati era giustamente al centro delle preoccupazioni del papa; meno corretto è il fatto che l'intero documento sia stato valutato da alcuni quasi esclusivamente a partire da questo punto di vista. Grillo non si sottrae al commento di questo segmento, che egli ritiene essere ispirato al superamento di un'ottica statica e puntuale di concepire il rapporto tra penitenza, perdono e sacramenti. Per papa Francesco, i sacramenti non possono essere più compresi come un premio per chi si è già convertito, ma come il mezzo e la mediazione fondamentale per questa conversione (p. 62). Qui l'A. richiama l'itinerario storico che, a partire dal concilio Lateranense IV, ha impresso una precisa forma alla prassi sacramentale odierna, suggerendo nel contempo la necessità di una riflessione più globale e di un superamento (pp. 63-68).

Infine, Grillo ipotizza alcuni sentieri mediante i quali *Amoris laetitia* possa essere consegnata alle Chiese particolari e trovare in esse il

suo spazio di recezione e di approfondimento. Si tratta dell'«inizio di un inizio», di un cammino ancora incerto e precario, ma che contiene potenzialmente in sé una luce nuova. Per il teologo ligure, infatti, «*Amoris laetitia* non è semplicemente un documento sulla famiglia, ma è anche *una potente rilettura dell'intera esperienza ecclesiale*, che presenta in modo lineare profondo le fondamentali novità che la tradizione ha elaborato nell'ultimo secolo, a partire da Pio X, e che in qualche modo sono difficili da comprendere sulla base di una lettura solo "giuridica" e "formale" della dottrina» (p. 61). Il testo di Andrea Grillo, in definitiva, si apprezza per la capacità di offrire, sia allo studioso esperto come anche al semplice lettore appassionato, alcune chiavi interpretative di *Amoris laetitia*, utili per evitare semplificazioni massimaliste e generalizzazioni superficiali.

Enrico Brancozzi

RECENSIONI AREA TEOLOGICA, RELIGIOSA E MULTIDISCIPLINARE

G. A. ANDERSON, *Il peccato. La sua storia nel mondo giudaico-cristiano*, Liberilibri, Macerata 2012, (Oche del Campidoglio, 102), 372 pp., ISBN 9788895481814, € 9,50.

Questa monografia è la versione italiana, riveduta e corretta, dall'americano *Sin. A History* (Yale University Press, New Haven 2009, XV + 253 pp., \$ 20.00). L'Autore (=A.) è Gary A. Anderson, docente di Teologia Cattolica alla University of Notre Dame, nell'Indiana, esperto di letteratura e religione dell'Antico Testamento, con una spiccata attenzione alla ricezione della Bibbia nei primordi del Giudaismo e del Cristianesimo. La traduttrice dell'opera, ma sarebbe stato il caso di definirla curatrice a titolo pieno, è la dottoressa Marina Bernardini, docente di Storia della filosofia nell'Istituto Teologico Marchigiano, i cui interessi di studio si concentrano sull'Antichità.

L'opera si articola in tre parti. La Parte prima, «Introduzione al problema» (cf. pp. 21-59), apre i lettori al tema della ricerca scavando in *close reading* il retroterra linguistico e concettuale della terminologia associata all'idea di peccato nella Bibbia, in particolare sul cospicuo arsenale immaginativo, per esprimere la dinamica del peccato e il suo antonimo perdono. Questa *ouverture* è articolata in tre capitoli: «Che cos'è il peccato?», «Un fardello da portare», «Un debito da pagare».

L'A. nota fin dall'inizio come la definizione di peccato non sia semplice come si possa pensare, ed è imprescindibile dall'uso della metafora. Inoltre esso ha subito una lunga e complessa evoluzione di tipo storico e linguistico («il peccato ha una sua storia», p. 25), comunemente veicolata in modo metaforico. Le differenti metafore ricorrenti nel Libro del Levitico (la tradizione del capro espiatorio nel giorno dell'Espiazione Lv 16) e nel Padre Nostro del Vangelo di Matteo (metafora del debito) dimostrano il background: l'A. è cosciente del grande iato temporale che separa questi due testi (almeno 600 anni o più, cf. p. 26). Nel Lv, appare chiara la metafora del peccato come peso, o fardello; il rito dell'Espiazio-

ne prevede, tramite imposizione delle mani, il trasferimento dei peccati della comunità su un capro – o meglio bestia da soma –, per poi inviare la bestia nel deserto dove i peccati spariranno per sempre. Il peccato inteso come un peso è una metafora assai comune nel Periodo del Primo Tempio. Per l'A. il determinante cruciale del sintagma metaforico con cui si esprime il peccato nella lingua ebraica non è il sostantivo, bensì il verbo (*kābaš* o *nāšā'*). *Kābaš* indica il calpestare, il distruggere un peccato, mentre *nāšā'* un portarlo via (p. 43). Quando l'enfasi cade sulla colpevolezza umana, la frase dovrebbe essere tradotta «portare il peccato di qualcuno» (p. 26). In altri contesti, i lessicografi hanno evidenziato che il verbo *nāšā'* ha un significato secondario, e il sintagma può voler dire «rimuovere il peso/fardello del peccato». La pervasività del verbo (6 a 1 rispetto agli altri sinonimi) fa sì che il modo più comune di parlare del peccato nell'ebraismo del Primo Tempio era quello di paragonarlo ad un fardello da rimuovere, molto più che insistere sul verbo perdonare (*sālah*), di gran lunga inferiore nelle ricorrenze.

Questa valenza di portare/assumere, togliere/rimuovere conferisce al peccato una certa oggettività («thingness»), che aiuta ulteriormente a contestualizzare il rituale del capro nel Giorno dell'Espiazione, in cui il peso dei peccati di Israele è imposto sul capo dell'animale. In tale rito la materia fisica del peccato che si è oggettificata deve essere rimossa nell'oblio (cf. p. 26). Interessante poi è una lista di racconti in cui compare la metafora del portare il fardello, tra cui spicca la frase di Caino in Gn 4,13 «il peso del mio peccato è troppo grande perché io lo possa portare», il cui senso non è che non ci sia la possibilità di nessun perdono, ma la presa di coscienza della gravità del crimine commesso.

Nel III capitolo, l'A. fa notare come Gesù utilizza espressioni completamente diverse ed esprime il peccato con la metafora dei debiti (cfr. il «rimetti a noi i nostri debiti» e quelli della parabola di Mt 18,23). Per capirla occorre fare riferimento al mondo finanziario/commerciale, ai debiti monetari. Questa metafora del debito non fu un'innovazione specificamente cristiana (cf. p. 27). Il greco per "debito" presuppone non il suo senso profano, ma il suo sfondo semitico, perché mai il peccato nella greco classica viene metaforizzato con credito/debito (cf. p. 65). Era un'immagine corrente nella teologia giudaica del suo tempo e si divulgò assai comunemente. Il peccatore è un obbligato (*hayyab*) e il suo debito (*hōbā'*) doveva essere riparato. Per l'A., invece, nel NT, negli scritti di Qumran e in quelli rabbinici raramente si può inventare la metafora del peccato come peso. Da questo poi derivarono i cataloghi cattolici medievali di "prezzi da pagare" (varie penitenze) per estinguere l'insolvenza.

Da questo slittamento del peccato da peso a credito sorge una rivoluzione copernicana nella religione cristiana. Se nella fase più antica non era pensabile il concetto di qualcuno che si assumesse il peccato di

un altro, nel Secondo Tempio diventa abituale e si pensa a uomini che tesaurizzano nella banca celeste questi atti meritori di condivisione. Pertanto emerge l'importanza della collaborazione umana nella remissione dei peccati, in termini di preghiera intercessoria, solidarietà finanziaria e morale, contributi abbandonati dal Protestantismo, che li vide come il trionfo delle opere sulla fede in vista della propria salvezza. L'Islam invece la condividerà.

La Parte Seconda, «Pagare il proprio debito» (cf. pp. 83-195), si articola in altri cinque capitoli. Nel Cap. IV, «Redenzione e pagamento del debito», si sviluppa più compiutamente il concetto del ripagare il debito. L'A. si sofferma su Is 40,2 e sull'uso del verbo *rāṣāh*. La traduzione di questo versetto così cruciale è «il debito dovuto alla sua iniquità è stato pagato», suggerendo la possibilità di tradurre il verbo altrimenti con «il suo peccato è stato accettato» (p. 91). Tale verbo (al *niphāl*, cioè passivo), che prima descriveva un individuo liberato dall'obbligo di pagare il debito di un voto, giunse poi naturalmente a significare qualcuno che è stato esonerato dall'obbligo di ripagare un debito causato dal peccato (cf. p. 97). Il Cap. V, «Creditori antichi, lavoratori avventizi e santità della terra», analizza più a fondo tale concetto di ripagamento, che viene ulteriormente scandagliato nello studio di Lv 25-26, relativamente all'estinzione del debito da parte della stessa terra/paese, come esemplificato in particolare dall'esperienza dell'esilio. L'A. passa poi all'analisi di brani del libro di Geremia. A suo parere, il profeta di Anatot chiarisce la lunghezza della sofferenza adombrata in Levitico (70 anni). In modo analogo l'A. esplora questo fenomeno di predizione e calcolo della fine nel libro di Daniele e in diversi testi di Qumran. Quel che emerge è che la metafora del peccato come «debito da pagare» attraversa in modo cospicuo e pervasivo le scritture di Israele. A comprova, l'A. adduce una considerevole documentazione dell'antica letteratura rabbinica, che trova un agevole *overlap* tra la fraseologia simbolica del peccato, del perdono e del commercio (cf. p. 254). Questa interscambiabilità risulta al tempo stesso «organica ed armoniosa». La Parte Seconda della monografia si chiude con esempi desunti dalla concezione che il cristianesimo primitivo aveva dell'espiazione. Il punto di partenza è il testo di Col 2,14: «Dio cancellò il titolo di debito dalle richieste legali a nostro carico», che connette la morte di Gesù con il linguaggio dell'indebitamento. L'A. in un certo senso riepuma il *Christus Victor*, modello di espiazione, nel citatissimo libro di G. Aulen (cf. p. 207), palesando le sue radici bibliche e la sua pervasività all'interno del Cristianesimo nascente. Egli approda alla conclusione che si è verificata una lenta ma incontrastata penetrazione della metafora del peccato come debito in ogni aspetto del Cristianesimo di lingua greco-latina. Da Giacobbe (o Giacomo) di Sarug ad Agostino, a Narsai, è ormai evidente l'idea che Cristo paga l'obbligazione, restituendo il debito

trasmesso da Adamo all'umanità (cf. p. 217). Dio non è un Moloch, ma Amore, e l'amore di Dio è esemplificato nella volontà da parte di Cristo di pagare il debito. Questa è la finalità redentrice della morte di Gesù.

Nella Parte Terza, «Compensazione del debito attraverso le virtù» (cf. pp. 231-331), che si snoda in altri quattro capitoli, l'A. mantiene la sua *allure* di biblista, ma comincia a lasciare più spazio alla sua dimensione di teologo: egli affronta il concetto antonimo di debito (*hōb*), vale a dire la metafora del credito (*z'kūt*), cogliendone l'affinità semantica (cf. p. 235). La sua esegesi della capacità di Nabucodonosor, re di Babilonia, di riscattare i propri peccati con l'elemosina (Dan 4,12-13) e l'insistenza nel libro di Tobi che l'elemosina «salva dalla morte... perché procura direttamente un tesoro nel cielo» (p. 248), oltre ad altri testi attinti alla letteratura sapienziale, si coordinano in modo ottimale con altri della tradizione dei sapienti dell'AT (cf. Pro 10,2,4; Sir 29,9-13), ma anche con quelli pertinenti alla tesaurizzazione in cielo fatta propria da testi del NT (cf. Mt 19,16-30; Lc 12,20-21). Gesù non ha inventato, ma si innesta e rinnova l'attività virtuosa dell'elemosina come copertura dei peccati. Come l'A. preciserà nella sua ricerca accademica, è ben noto che i giudei e i cristiani si distinguevano proprio per la carità (*s'edāqāh*) al povero. Benché anche i Greci e i Romani mostrassero tale clemenza, costruivano terme, teatri, anziché ospizi e orfanatrofi. La cosa si spiega per la propulsione teologica per i primi giudei e cristiani: accogliere il povero significava incontrare Dio. I poveri erano per loro "altari viventi", mezzi per offrire prestiti a Dio come supremo garante che li rifondeva.

Una tale metafora non può però non rievocare lo spettro della salvezza mediante le opere, dalla quale però l'A. non rifugge, ma si addentra, invece, in osservazioni miranti a sfumare la sua formulazione tradizionale, sulla scia di R. Garrison (cf. pp. 265s.). I testi dimostrano chiaramente che l'elemosina non è meramente un'opera umana: gli esseri umani vivono la loro esistenza secondo le regole di Dio e Dio ha sfruttato questo sistema per ricolmarli di benefici (cf. p. 160). L'elemosina ha la stessa dignità di un sacrificio e di un'offerta di ringraziamento (Sir 35,1-2) e scioglie come gelo al sole i peccati (Sir 3,14). Qui l'A. si sofferma sull'elemosina al popolo come vero e genuino prestito al Signore e sulle azioni meritorie dei santi di ogni tempo, che Dio utilizza a guisa di prestito. Dinanzi alle ovvie asserzioni della Riforma e della critica moderna, questa dottrina delle buone opere tesaurizzate in cielo non è un deprecabile tentativo di auto-salvezza. Compulsando testi biblici e postbiblici, l'A. mostra come la carità è una netta affermazione dell'ordine creato; il mondo fu creato mediante la carità/elemosina e per questo viene ricompensato. Quindi, acquistare meriti grazie ad azioni benefattrici verso i poveri non è necessariamente una "pietra ecumenica d'inciampo" proprio a motivo del suo fondamento nella tradizione biblica e successiva.

La nostra monografia termina con un'analisi (cf. pp. 331-351) del celebre *Cur Deus Homo* (*Perché Dio si è fatto uomo*) di Anselmo d'Aosta (o di Canterbury, XII secolo d.C.). Anselmo, com'è noto, elabora un'analisi sul peccato di Adamo e sul grande debito che tale peccato ha comportato; di conseguenza, la metafora amartiologica peccato=debito pervade e guida ogni pagina del suo trattato. Nella tradizione cristiana nessun altro pensatore concilia debito e redenzione in una maniera integrata come la sua, ma proprio per questa integrazione nessuno è stato mai vituperato o ostracizzato come lui (cf. p. 331). Anderson ritiene che questo trattato di Anselmo è stato fin troppo rapidamente e facilmente accantonato nel dibattito teologico. Uno tra i maggiori motivi di questa rottamazione è stata la mancanza di capacità nell'invenire le radici bibliche della metafora del debito. Al contrario, partendo dalle sue indagini nel pieno campo biblico teologico, egli sostiene appunto che l'argomento di Anselmo appare «profondamente biblico», una componente fondamentale della soteriologia. L'A. evita di imporre in modo troppo categorico, l'interpretazione anselmiana del sacrificio di Cristo; ma nella misura in cui si accetta tale metafora, tale argomento dovrebbe rimanere un *point of departure* per la comprensione dell'espiazione oggi (cf. p. 351).

Chiude il libro una Bibliografia essenziale, vista la gran mole di pubblicazioni sul tema scelto. Spicca però l'assenza del *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* di E. Jenni - C. Westermann. Ovviamente, inutile chiedere agli anglosassoni la conoscenza di testi spagnoli e italiani (come dei commenti di G. Deiana al Levitico e di I. Cardellini a Numeri 1-10).

Il volume non ha certo bisogno delle nostre raccomandazioni. Sa guardare, oltre che alla foresta, anche agli alberi, analizzando documenti disparati e che richiedono una specifica preparazione con rigore filologico, storico e linguistico, soprattutto a livello semasiologico. Non resta preda dei *loci communes* e delle *opiniones receptae*, ma le rilegge, le risonda, sino a coraggiose affermazioni, come nel caso della salvezza che proviene dalle opere e della dottrina anselmiana del debito. Coraggiose, si badi bene, non perché siano eretiche, ma perché, se non opportunamente esplicate, possono offrire il fianco a erronee interpretazioni. Qualche lettore trinariciuto potrà *rester sur sa faim* per alcune questioni: ad esempio, quali furono i motivi storico-culturali per cui queste metafore del peso e del debito si evolsero, cambiarono o si sovrapposero? Un biblista potrebbe trovare ormai decaduta l'idea di una datazione antica del Levitico; se possono indubbiamente esserci sezioni antiche preesiliche, tuttavia è assodato che la mano finale è post-esilica, nell'ambiente del Secondo Tempio. A questo contesto molto tardivo appartiene il rituale definitivo del capro espiatorio di Lv 16; in proposito, ci si potrebbe chiedere se non ci sia già la sovrapposizione tra il peso del peccato imposto

sul capro e una sorta di debito, anche se il testo parla di invio ad Azazel (cf. p. 52), che all'epoca di Gesù aveva acquisito una valenza demoniaca, proprio nei testi di Qumran, di cui l'A. cita *11QMelchizedek* (cf. pp. 69-72). Riguardo al passaggio dalla metafora del peso a quella del debito, in qualche punto si lascia sfuggire come motivo il cambiamento di lingua, nella fattispecie dall'ebraico all'aramaico (cf. p. 42), ma è la fraseologia che influenza la teologia, o – come accade più sovente – non viceversa? In altri termini, diverse questioni restano aperte in particolare sul come e sul quando. Per quanto riguarda l'immagine della tesaurizzazione celeste, avvertiamo i lettori che lo stesso A. ha ripreso quanto scritto e lo ha fortemente ampliato in *You will Have Treasure in Heaven*, in G. ANDERSON - R. CLEMENTS - D. SATRAN (eds.), *New Approaches to the Study of Biblical Interpretation in the Judaism of the Second Temple Period and in Early Christianity*, Brill, Leiden-Boston 2013, pp. 107-132.

Potremmo aggiungere che forse meritava una maggiore considerazione – proprio considerando il Levitico e i Salmi – un'altra metafora, ovviamente conglobabile in quella del fardello da rimuovere, che è la metafora del peccato come impurità, macchia da purificare (Sal 51,4). L'A. ne è perfettamente cosciente, ma confessa onestamente la sua scelta di privilegiare le due principali (cf. pp. 42-43). La percezione è che l'ambiente giudaico sia privilegiato rispetto a quello cristiano. Per ambedue forse l'A. non si addentra nel magma dei pluralismi e delle correnti, per cui non esiste un solo pensiero giudaico, né un solo pensiero cristiano (si pensi a Giacomo e Paolo, che personificano il peccato ma con approdi diversi). In particolare – se non erriamo – ci ha sorpreso la non analisi del *logion* che appartiene al *Sondergut* del IV Vangelo, allorché si definisce Gesù «ecco l'agnello di Dio che toglie (*ho hairôn*) il peccato del mondo», con il duplice senso di prendere un fardello e di eliminarlo (cf. il *tollere* latino Gv 1,29).

Queste brevi osservazioni non inficiano il valore del libro, la chiarezza e acutezza espositiva. Esso si raccomanda non solo per l'argomento scelto, ma anche come modello di esegesi critica e per il dialogo interdisciplinare. Un particolare apprezzamento va fatto alla dott.ssa Marina Bernardini, che non si è limitata a una traduzione limpida, per nulla pedissequa, bensì attenta a rispettare i lettori ma anche il tenore originario dell'autore; non di rado è stata suggestivamente creativa, ha corretto qualche *coquille* e ha venato *d'esprit philosophique* alcune espressioni più banali dell'originale. Non ultimo pregio, l'esatta traslitterazione tipografica dei termini originari ebraici e aramaici.

ANTONIO NEPI

- D. COGONI, *Triunità Vivente. Elementi d'introduzione alla teologia in ascolto propositivo di alcune ermeneutiche trinitarie del XIX-XX secolo*, Edizioni Montefano, Fabriano 2016, (Theologica Montisfani, 1), pp. XVI-358, ISBN 9788887151503, € 25.

Giunge molto feconda e stimolante la lettura di quest'opera monumentale, che nel progetto di ricerca dell'autore si presenta come l'Introduzione ad una trilogia successiva. Il testo offre un percorso introduttivo alla teologia diviso in due grandi parti.

La prima parte consta di quindici capitoli e vuole introdurci nel senso generale di un'elaborazione teologica nel contesto odierno, che scaturisca da un'incontro autentico dell'uomo con Dio nella storia, incontro in cui egli è interpellato e liberamente risponde, sostenuto dalla grazia, all'appello di Chi lo ha creato e in maniera ancor più mirabile, lo ha redento. Nei capp. 1 e 2 la storia del termine "teologia" e delle elaborazioni teologiche prima in seno alla filosofia e poi in quanto ascolto e riflessione della Parola con cui Dio ha rivelato se stesso ci permette di ritrovare una fisionomia fondamentale della scienza teologica, nelle tensioni, nelle modalità e nelle espressioni basilari che la contraddistinguono. Al cap. 3 si ribadisce un punto fermo, condizione di possibilità per la scienza teologica: il vero credere esige il comprendere, e questo presuppone l'esercizio dell'intelligenza illuminata dalla grazia. La fede è insieme atto umano e dono della grazia di Dio. Il comprendere non va assunto nel senso positivistic della misurabilità o calcolabilità, ma come un afferrare il senso di ciò che è ricevuto come fondamento della propria esistenza. La fede è il presupposto per questo tipo di comprensione e, per la fede, si aprono sconfinite prospettive per la ragione onde giungere ad un sapere amoroso del R/eale. Di conseguenza l'Autore affronta una delle questioni ancor oggi maggiormente dibattute: la possibilità di una teologia naturale o conoscenza naturale di Dio. Egli la concepisce possibile e sensata per l'uomo, come conoscenza naturale di Dio a partire dalle cose create, o desiderio innato di Dio. Egli, come metodo, sceglie di ripercorrere l'esperienza scientifica e di ricerca di A. Einstein (capp. 4-5) per vedervi attestata tale conoscenza. Lo scienziato, man mano che progredisce nella conoscenza scientifica, si apre sempre di più, a partire dalla struttura armonica del reale, al riconoscimento di un Principio ordinatore intelligente, di una Ragione suprema, di un superiore potere razionale e creatore. Einstein è testimone di come la religiosità non sia l'effetto di un istinto cieco e irrazionale, ma l'esito di un convincimento razionale, la sintesi di meraviglia, conoscenza naturale di Dio e sentimento religioso. Anche se egli, al termine della vita, nutriva perplessità in merito alla rivelazione ebraico-cristiana, in lui possiamo constatare come le facoltà conoscitive razionali-naturali siano preludio

all'accoglienza della Rivelazione, la cui causa rimane poi un atto gratuito dell'amore di Dio. Non è secondario evidenziare i limiti nella ricerca dell'uomo di scienza: pur nel valido tentativo di aprire la coscienza individuale al senso del tutto (una sorta di religiosità cosmica) egli non ha fatto il vero salto dall'io al Tu, non ha cioè spinto la ragione a domandare, invocare e ascoltare, ma si è fermato al comprendere. L'esperienza di Einstein può aiutarci a ritrovare il vero senso delle famose "cinque vie" di Tommaso (cap. 6). Esse possono disporre alla fede, non sono un percorso esclusivo, ma semplicemente testimoniano non che la ragione da sola possa dimostrare il mistero, ma che l'uomo non potrebbe accogliere la Rivelazione senza l'ausilio della ragione, che si dispiega in tutto il vivere e il relazionarsi dell'uomo. Tali vie muovono dalla consapevolezza dell'oggettiva contingenza del mondo e conducono a cinque particolari caratteristiche di Dio, non lontane dalle conclusioni a cui era approdato Einstein e alle quali può approdare ogni intelletto che si interroga con onestà e con rigore sulle cose esistenti. Rimangono immutate le necessità di una Rivelazione come gratuito auto comunicarsi di Dio e il passaggio della fede dall'essere opzione individuale al noi della comunità credente. Nei capitoli successivi (7-8) si ribadisce come la fede e l'esperienza ebraica non comportano il sacrificio della ragione, bensì ne salvaguardano il suo esercizio critico. La teologia dell'ispirazione dei testi biblici presenta Dio come autore e gli uomini come autori con lui e in obbedienza a lui dei testi sacri. La Bibbia ebraica offre indiscutibilmente una concezione razionale della realtà, unita al senso e alla necessità di una giustizia umana. Egli poi affronta l'evento Gesù di Nazareth (capp. 9-10), nella sua continuità tra l'essere fatto storico inoppugnabile e il suo continuare a vivere ed operare nell'autocoscienza credente della Chiesa, nella liturgia e nella vita della comunità cristiana, attingendo alle testimonianze non cristiane e ai documenti cristiani. In particolare l'autore si concentra sull'evento pasquale, fulcro della fede, e sui testi del N.T. che ne costituiscono le prime formulazioni e reinterpretaioni per la comunità credente. La resurrezione di Gesù implica un riferimento necessario alla storia (è un evento storico) e all'esperienza degli Apostoli (si è loro manifestato Risorto, secondo una nuova modalità di esistenza), ma supera anche il bagaglio esperienziale di cui è capace l'uomo. In particolare il cap. 11, alla luce delle attuali acquisizioni esegetiche, tenta di farci rivivere l'esperienza del sepolcro vuoto e del come ciò che è stato visto abbia fatto percepire che non è avvenuto il furto di un cadavere, ma che Gesù ha ripreso a vivere in un modo nuovo, assolutamente libero dalla morte. Il cap. 12 cerca di rendere eloquenti per noi le esperienze degli apostoli legate alle apparizioni di Gesù. Cosa comporta la Risurrezione di Gesù? Essa non solo introduce alla comprensione della vera identità di Gesù di Nazareth e della sua vera potenza sperimentata nell'annuncio

della Parola e nella vita della comunità, ma introduce nella fede trinitaria. Con tutta la sua vita (parole ed opere), ed in particolare con la sua morte e Risurrezione, Gesù ci rivela il Padre e l'opera dello Spirito. L'umanità glorificata di Cristo ci mette in comunione con il Padre donandoci lo Spirito, e la Chiesa, corpo di Cristo nella storia, custodisce e dispensa la Parola del Padre nello Spirito (capp. 13-15). In questi ultimi capitoli, insistendo sull'oggettività dell'evento pasquale, si ribadisce che la fede della Chiesa in Gesù Cristo morto e risorto presenta anche un valore di verità: è espressione della verità di Dio Uno e Trino, dell'uomo e dell'universo, e del senso del tutto, e non può essere confinata in una dimensione solo soggettiva e privata.

Entriamo così nella seconda parte del testo, che consta di 10 capitoli e consiste in una introduzione generale alla teologia trinitaria. Se da una parte il mistero trinitario è il punto di dipanamento e di convergenza di tutta la fede cristiana, il mistero che Cristo ha palesato di più, il nome in cui viene donato e ricevuto il Battesimo, d'altra parte la preoccupazione dell'autore è che tale mistero non sia ancora adeguatamente accolto e percepito come base esistenziale della vita cristiana personale e comunitaria. Esso rischia di non incidere nell'agire pratico e nella vita concreta della comunità credente e molti credenti in Cristo inconsapevolmente rischiano di aderire ad una fede monoteista mono – ipostatica. Nel cap. 1 si evidenzia come il N. T. attesti, a pochi anni di distanza dalla Pasqua di Cristo e dall'evento della Pentecoste, in Gesù e nella vita delle prime comunità cristiane (annuncio del Vangelo, liturgia, carità) la rivelazione di un solo Dio, ma tri-personale. Nel cap. 2 si nota come nel Novecento fino ad oggi si assista ad una vigorosa ed impreveduta rinascita di interesse per la Trinità, in quanto la professione di fede della Chiesa ha sempre attestato l'unitrità o la triunità divina, e la Trinità è il centro di esistenza e di sussistenza di tutto l'universo. I capp. 3 e 4 da una parte mettono in guardia dall'eventuale messa in secondo piano dell'aspetto trinitario della fede, dall'altra ribadiscono come l'identità trinitaria del Dio amore è chiamata a dare forma ad ogni espressione della comunità cristiana e della vita nel mondo. Si presenta come inevitabile, allora (cap. 5), il passaggio dal sapere teologico al contenuto esperienziale ed esistenziale, dove non è difficile doversi confrontare con un rinnegamento pratico e devozionale della fede trinitaria. Occorre andare oltre una fede epidermica, perché la grazia ci comunica la vita intima di Dio. Nell'amore è possibile esperire e comprendere il mistero della unità triipostatica di Dio. A questo livello coloro che conoscono Dio sono coloro che amano. Il cap. 6 si concentra su come Dio, nel XIII sec. a. C. si è rivelato a Mosè e al suo popolo: *“Io sono colui che sono”* (Es 3,14). Dio si presenta, in maniera linguisticamente paradossale, come Persona, come Colui che fa essere, come Colui che è accessibile perché ha scelto

di farsi conoscere, come il Nome da invocare. Gesù rivendica per sé l'«*Io Sono*» e coinvolge in questa identità divina anche lo Spirito Santo. Questo passo dell'Esodo, e l'esperienza da esso espressa, costituisce un punto di convergenza del metafisico e del religioso (Marcel), un testo e un'esperienza a partire dai quali metafisica e teologia hanno elaborato, riflettuto, prodotto. Se il Dio Trinità si è rivelato come il Creatore, il Dio per gli uomini che si è fatto uomo e si è offerto in Gesù e si è comunicato agli uomini e all'universo nello Spirito, tale mistero si attua nella storia e nel mondo; e non solo la teologia, ma, in nome del valore veritativo della Rivelazione e della fede, anche la filosofia e la scienza possono cogliere tale mistero come lo sfondo a partire dal quale entrare in comunione con la verità. Con lo stesso metodo della prima parte l'autore ci mostra come eminenti pensatori o mistici hanno colto, su molteplici fronti (teologico, spirituale, scientifico e filosofico) il dispiegarsi della Triunità o Uni trinità di Dio nel reale. Antonio Rosmini (cap. 7), nel suo tentativo di rivisitare la tradizione di pensiero antico e cristiano-medievale alla luce della modernità, identificando la struttura antropologica portante nell'essere ideale, reale e morale, rinviene una attuazione antropologica del Mistero Trinitario: nell'uomo può essere rinvenuta l'impronta della Triunità divina in quanto è stato creato *capax Trinitatis*. Elisabetta Catez, altrimenti conosciuta come Elisabetta della Trinità (cap. 8) coglie l'attuazione mistico-spirituale del mistero Trinitario in lei e in noi. A partire dalla grazia santificante incontrata nei sacramenti ella percepisce nella propria intimità una relazione di amore con Dio Uno e Trino realmente abitante in noi. L'uomo è realmente *capax Trinitatis*. In P. Florenskij (cap. 9) il nostro autore coglie una attuazione del Mistero Trinitario sul piano delle relazioni interpersonali, in quanto l'uomo non può comprendersi veramente ed amarsi se si chiude in se stesso, ma solo se partecipa alla comunione interumana dando seguito all'anelito all'unità che grida nella sua interiorità. In questo senso l'ecclesialità non è solo un modo di organizzarsi dei credenti in Cristo, ma è un orientamento innato ad essere di molte persone una sola cosa nel Dio Unitrino, senza perdere la ricchezza della singola identità individuale. Theillard de Chardin (cap. 10) coglie l'attuazione cosmica del Mistero Trinitario: l'impronta di Dio è impressa immensamente nell'universo creato e il mistero della sua unitrinità o tri-unità permette di rendere ragione di quella forza unitiva che vuole ricondurre i molti, studiati analiticamente dalla scienza, all'uno. La conclusione ribadisce che solo un Dio trinitario è l'Assoluto che si rivela nella storia per essere con e per gli uomini, e l'esperienza cristiana è l'eccellenza di una vita con implicazioni trinitarie.

La lettura di questo testo può senza dubbio essere feconda e stimolante non solo per un'elaborazione teologica all'altezza delle domande che l'uomo di questo tempo porta con sé, ma anche per una verifica di

come, a livello pratico ed esistenziale, siamo fedeli al mistero della Trinità o Uni-trinità di Dio. Inoltre è interessante per i cantieri di ricerca che da essa possono essere avviati: a livello teologico sono già annunciati dall'autore, ma a livello filosofico è stimolante il tentativo di interrogare il reale a partire dal suo sfondo uni-trinitario, e la bellezza di porre in dialogo fede e scienza ci dice che questo compito di sicuro non può dirsi esaurito, soprattutto nel percepire la forza che spinge l'universo ad un compimento di unità e di personalizzazione.

GIORDANO TRAPASSO

F. FERRARIO, *Il futuro della Riforma*, Claudiana, Torino 2016, 192 pp., ISBN 9788868980979, € 14,90.

Il cinquecentesimo anniversario della Riforma luterana ha posto in essere numerose e interessanti iniziative editoriali, sia di tipo ecumenico, sia più strettamente teologiche e confessionali. Tra queste ultime, merita attenzione il saggio di Fulvio Ferrario, preside della Facoltà teologica valdese di Roma e una delle voci più autorevoli del protestantesimo italiano.

Il volume si apre con una stimolante analisi dell'orizzonte spirituale europeo, che l'A. rilegge come l'esito della secolarizzazione. La società contemporanea ha sostanzialmente preso congedo dalle forme di appartenenza religiosa (soprattutto quella cristiana, essendo una vicenda per lo più occidentale) e ha relegato il fenomeno religioso nella sfera del privato. Ferrario richiama il percorso intellettuale che ha visto contrapposti i cultori dell'uomo nuovo e l'apologetica cristiana in tutte le sue forme. In tale itinerario si è verificato un fondamentale cambio di paradigma. Per tutta la modernità, infatti, l'apologetica aveva in qualche modo tentato di mostrare che il percorso culturale, anche se compiuto in larga parte al di fuori di spazi confessionali, era debitore degli stessi orizzonti tipici del pensiero credente. Tutto rimandava ad una domanda di senso, ad un fondamento del mondo e della storia, interrogativo che per la sua radicalità non poteva essere evaso da risposte immanentiste, bensì richiedeva un orizzonte teologico rivelato. Si è detto che questo atteggiamento fosse particolarmente congeniale alla Chiesa cattolica romana. Ferrario fa notare come in realtà esso si sia sviluppato nella Chiesa ancora indivisa e che possiamo trovarne delle tracce esplicite sia nel cattolico Karl Rahner che nell'evangelico Paul Tillich. Quello che interessa all'A., tuttavia, è mostrare la concezione dell'annuncio del Vangelo essenzialmente come risposta alle domande che ogni uomo porta con sé. Il modo con cui tale approccio è maturato e si è sviluppato cambia in base agli interpreti del

momento, ma l'impianto di fondo è condiviso, spesso anche al di là delle divisioni confessionali.

Il contesto attuale, scrive Ferrario, ha smarrito queste coordinate e un'analisi del tempo presente può validamente essere riassunta come «areligiosità». Mentre il contesto moderno è ancora intriso di uno sforzo dialettico, oggi «il classico progetto apologetico cristiano, sviluppato nel dialogo con la secolarizzazione (Dio come risposta al bisogno di "senso" che caratterizzerebbe la condizione umana) è posto fuori gioco dal venir meno del suo punto di aggancio, la visione di una direzionalità dell'esistenza e della storia umana. Detto in altri termini: l'annuncio ecclesiale è esposto al rischio di presentarsi come risposta ad una domanda *che non sussiste* (più). L'areligiosità afferma di non adorare affatto il "Dio sconosciuto" al quale si richiama il Paolo di At. 17 e di non avvertire, di conseguenza, alcun bisogno che qualcuno assegni un nome a questa realtà agognata e misteriosa» (pp. 27-28).

Per l'apologetica, il fine ultimo dell'uomo è una dipendenza esistenziale da Dio. Il compimento, il fine, il destino, dunque, di ogni persona risiede nell'atto di affidarsi a colui che da sempre ha pensato la nostra pienezza. L'areligiosità nega tale affidarsi come struttura originaria umana. Aveva intuito questa prospettiva Dietrich Bonhoeffer, il quale si è espresso criticamente nei confronti di un orientamento finalistico che, nell'orizzonte credente, dovrebbe rendere la fede "necessaria". Le realtà terrene, a cui l'uomo da sempre ha attaccato il cuore, non avanzano una rivendicazione divina, ma si presentano semplicemente come possibilità limitate che promettono all'uomo un'esistenza semplicemente accettabile nella sua precarietà.

Si può affermare che lo sviluppo culturale dell'Occidente negli ultimi due secoli sia stato lineare ed abbia condotto dalla secolarizzazione all'areligiosità (cf. p. 39). In realtà, molti studiosi discutono un modello interpretativo del genere perché il contesto occidentale è l'unico nel quale si può parlare di secolarizzazione. Nell'emisfero Sud del mondo non vi è alcun "ritorno" del religioso perché non vi è mai stata una "partenza". Inoltre, in un contesto di globalizzazione, fenomeni lontani hanno una rilevanza molto più immediata che in passato. Basti pensare ai movimenti migratori che portano con sé visioni della società e della storia non plasmate dalla narrazione secolaristica. In molti oggi concordano nell'affermare che siamo entrati in un contesto post-secolare, che tuttavia è interpretato da alcuni come un ripristino del carattere religioso del contesto precedente. In realtà, il consenso degli studiosi si orienta in una direzione ben diversa: non c'è alcun ritorno a situazioni precedenti, ma un'evoluzione nuova nella quale le religioni svolgono un ruolo di primissimo piano, che tuttavia conduce a scenari inediti e a paradigmi difficilmente prevedibili (cf. p. 41). A questo punto, l'A. si confronta con

due segmenti della riflessione contemporanea: da un lato, Jürgen Habermas e il suo interesse per il contributo religioso al dibattito pubblico, e, dall'altro, con il vero o presunto carattere "liquido" della nuova religiosità occidentale.

Dal punto di vista di una storia socio-religiosa del cristianesimo, non sussistono dubbi sul fatto che gli uomini del XVI secolo, oggi chiamati «i riformatori», abbiano interpretato la loro opera come un tentativo di rinnovamento spirituale della Chiesa. La grande creatività teologica della Riforma e la radicale ristrutturazione dell'assetto ecclesiale del tempo vanno inquadrare in tale contesto, come, cioè, servizio di fronte all'esigenza di annunciare con nuove energie e in nuove forme il Vangelo di Gesù Cristo (cf. p. 51). In altre parole, per Ferrario, non si può comprendere la Riforma e la sua eredità se non all'interno delle intenzioni pastorali e spirituali che l'hanno animata. A questo proposito, il teologo valdese osserva che la contestazione operata da Lutero attraverso le novantacinque tesi nei confronti della Chiesa di Roma non è per nulla di carattere morale, come certa divulgazione ha lasciato credere, non riguarda, cioè, primariamente il commercio del sacro, bensì è strettamente teologica e spirituale. La Chiesa del papa crede di poter gestire, mediante il cosiddetto «tesoro dei santi», la grazia di Dio. Questa è l'obiezione fondamentale di Lutero, che solo in un secondo momento coinvolge il lato degli abusi economici. Per il riformatore tedesco, una simile illusione è foriera di gravi conseguenze, motivo per il quale egli non intese elaborare nuove dottrine, ma semplicemente invitare i credenti ad aprire gli occhi di fronte al clamoroso equivoco di una Chiesa che pretende di disporre di Dio (cf. p. 52). La contestazione ha qui il suo nucleo: la Chiesa di Roma comprende se stessa come amministratrice della salvezza, attraverso una prassi devozionale e sacramentale che espropria i credenti della loro responsabile libertà davanti a Dio.

L'unico possibile correttivo a tale visione del divino è la disponibilità ad accogliere nella fede l'immagine mediata dalla rivelazione in Gesù Cristo. Al centro delle preoccupazioni di Lutero sta il recupero della Sacra Scrittura proprio perché si tratta di un *verbatum deus*, che chiama all'ascolto gli interlocutori di ogni tempo. È questo uno dei temi chiave della tradizione evangelica: la Bibbia è considerata dai riformatori il centro della vita cristiana, è la parola annunciata che si fa evento e si manifesta nella vita della Chiesa, anzitutto all'interno del culto, e secondariamente nella catechesi e nella pietà personale.

Un altro capitolo della riflessione luterana su cui Ferrario si sofferma fino a farne uno dei motivi cruciali della sua trattazione è la teologia della croce. Le teologie di ogni tempo, comprese le più recenti, solo con difficoltà hanno accettato questo orizzonte di pensiero. Lo si vede nel dibattito sull'ateismo contemporaneo, che si concentra su un'imma-

gine sostanzialmente cartesiana di Dio, visto come il grande «Garante» dell'ordine del mondo, una sorta di «Orologiaio» (Dawkins), frutto di un'apologetica obsoleta che si attarda nel tentativo di difendere la necessità di Dio. La critica atea mostra le debolezze di tale tentativo e ne deduce il carattere superfluo dell'ipotesi. Lutero e i suoi interpreti contemporanei mostrano invece che la parola della croce sfida questo modello. Si tratta di tentativi che pensano la pienezza di Dio includendo l'elemento passionale, il negativo, la morte. Richiamando pensatori come Bonhoeffer, Moltmann e Jüngel, l'A. mette a fuoco quella che a suo avviso è l'affermazione centrale della teologia della croce: la pienezza dell'essere non risiede nel non patire, bensì nell'amare (cf. p. 115). La teologia della croce facilita il passaggio dall'onnipotenza ontologica all'onnipotenza dell'amore. Il crocifisso risorto è colui che supera l'idea predeterminata di potenza e di forza e che fa uscire il tema della permissione del male da parte di Dio dalle strette della teodicea, cioè come possa un Dio buono e onnipotente permettere il male senza intervenire. Dopo Bonhoeffer, appare chiaro che Dio non è il *deus ex machina* della mitologia e della superstizione, ma colui che è capace di manifestare la sua potenza attraverso un amore creativo, che trae dalla morte nuove possibilità di vita (cf. p. 116).

Negli ultimi due capitoli, Ferrario si sofferma sulle possibili declinazioni personali ed ecclesiali che scaturiscono dall'ascolto della parola di Dio a cui ogni cristiano è chiamato. È la categoria di «responsabilità» l'asse centrale attorno al quale egli articola la propria riflessione. Proprio perché libero dall'ipocrisia del dover apparire diverso da quello che è in realtà (cf. 137), in quanto liberato dalla relazione vitale con Gesù Cristo, il cristiano può disporsi ad un agire responsabile con il quale testimoniare nella storia l'attualità e l'irrinunciabilità della buona notizia del Vangelo. Il volume si chiude con alcune sfide ecclesiali che l'A. osserva dal punto di vista protestante, ma che possono essere facilmente recepite anche in ambito cattolico: lo *status quaestionis* dell'ecumenismo, l'identità di un cristianesimo critico e costruttivo, le questioni legate al ministero, la discriminazione delle donne nella Chiesa, le questioni etiche e relazionali. Anche se l'analisi di Ferrario è riferita all'Europa, o comunque alla formazione del protestantesimo tipica del Nord del mondo, egli riconosce che il cristianesimo derivato dalla Riforma si è diffuso globalmente seguendo strutturazioni spesso distanti da quelle tipiche dell'Illuminismo europeo. Anzi, ad un'analisi anche superficiale emerge che sono proprio le Chiese del Sud del mondo quelle numericamente più consistenti e che vivono un maggiore *boom* sul piano religioso. Spesso il protestantesimo tradizionale ha guardato con sufficienza o con diffidenza gli indirizzi evangelicali e pentecostali. L'A. si chiede se non sia giunto il tempo di comporre le

polarità cristiane del XXI secolo e di farle diventare una risorsa. Naturalmente non si tratta di rinunciare ai cinque secoli di tradizione luterana che hanno segnato la vita religiosa e politica dell'Europa, bensì di ripensare un processo di osmosi all'interno del quale tutte le Chiese evangeliche possano non solo riaffermare legittimamente il proprio diritto di cittadinanza e veder riconosciute le proprie istanze più tipiche, ma anche essere positivamente influenzate da altre tradizioni ed altre culture nelle quali è passata, allo stesso titolo, la medesima buona notizia cristiana. Il futuro della Riforma è insomma blindato dal legame indissolubile tra Cristo e la sua Chiesa. Il modo con cui tuttavia questo legame sarà visibile e attraente dipenderà dalla capacità di traduzione affidata ai credenti di ogni tempo.

Il saggio di Fulvio Ferrario, in definitiva, propone al lettore due riflessioni congiunte e distinte allo stesso tempo. Da un lato, si tratta di un riuscito compendio di teologia evangelica, che tocca tutti i temi tipici del pensiero riformato mediante una rielaborazione originale e rigorosa. Dall'altro, ed era probabilmente l'interesse centrale dell'A., è un testo che prende atto della crisi delle Chiese luterane e si interroga sul loro futuro. Si tratta di una prospettiva esclusivamente riformata, ma che suscita riflessioni appassionanti anche per il mondo cattolico. Essendo, inoltre, un volume interamente e senza concessioni luterano, esso è anche un testo intriso di profondo senso ecumenico.

ENRICO BRANCOZZI

F. GIACCHETTA, *Tra gli altri. "Chiesa in uscita". Appunti teologici di un fedele laico*, Cittadella, Assisi 2015, pp. 147, ISBN 9788830814707, € 13,50.

Il saggio di Francesco Giacchetta, docente di Filosofia e di Teologia fondamentale presso l'Istituto Teologico Marchigiano, affronta, dal punto di osservazione di un laico, alcuni dei principali nodi teologico-pastorali emersi con vigore negli ultimi anni di riflessione ecclesiale. Si tratta di uno studio che accompagna il lettore nella riscoperta della propria identità battesimale e lo aiuta a ripensare gli elementi centrali della fede e il proprio ruolo nella Chiesa e nella società. La questione di fondo attraverso la quale offrire nuovi stimoli per l'evangelizzazione è elaborare una presenza intelligente che sappia tenere insieme identità e carità. Quando i cristiani di ogni tempo sono riusciti in questo compito, cioè quando sono stati autenticamente testimoni, non hanno avuto bisogno di particolari stratagemmi per condurre gli uomini alla fede, perché la loro stessa vita, per osmosi, è diventata evangelizzante. È quello che

papa Francesco sembra voler affermare mediante il paradigma di «Chiesa in uscita».

Nel primo capitolo del volume, l'A. propone una riflessione teologico-fondamentale sull'indispensabilità del dubbio nell'atto di fede. Si tratta di un'espressione che rasenta l'ossimoro, e tuttavia tale dinamica è insita nel termine «credente», un participio presente che rimanda ad una persuasione quotidianamente riacquistata. L'atto di fede è presentato come un continuo percorso che coinvolge l'uomo a tutti i livelli (esistenziale, intellettuale, spirituale) e che avrà compimento in prospettiva escatologica. Muovendo dalla Scrittura (Abramo, Giobbe, Qoelet, i Magi, la Vergine Maria) Giacchetta mostra che la fede è essenzialmente *peregrinatio*, è cioè un cammino in cui certezza e dubbio rappresentano un binomio irriducibile. Qui il discorso viene precisato terminologicamente. Per l'A., infatti, un conto è dubitare «della» fede e un altro è dubitare «nella» fede: «Il *dubbio nella fede* è lo spazio per un interrogativo che vive nella fiduciosa attesa d'una risposta, per una ricerca che mantiene aperto il dinamismo di crescita nell'essere credente» (p. 33). Con questa affermazione, l'A. prende le distanze dalla visione apologetica che ha attraversato il magistero cattolico nella modernità per seguire e problematizzare un itinerario a cui hanno contribuito interpreti come Pascal, Kierkegaard, Newman e Pareyson, fino ad approdare al giovane Ratzinger, il quale, nel celebre *Introduzione al cristianesimo*, vede nel dubbio non un ostacolo alla fede, bensì un passaggio necessario che accompagna credenti e non credenti a decidere della propria esistenza: «Nessuno può sfuggire completamente al dubbio, ma nemmeno alla fede; per il credente la fede si rende presente *contro* il dubbio, per l'altro *attraverso* il dubbio e *sotto forma* di dubbio [...] E chissà mai che proprio il dubbio, il quale preserva tanto l'uno quanto l'altro dalla chiusura nel proprio isolazionismo, non divenga d'ora in poi la sede per intavolare delle conversazioni, per scambiare e comunicarsi qualche idea. Esso infatti impedisce ad ambedue gli interlocutori di barricarsi completamente in se stessi» (p. 41).

Il secondo e terzo capitolo hanno per oggetto il ripensamento della presenza cristiana nel mondo in un contesto laico e postmoderno. Tale analisi muove dall'immagine plastica di «Chiesa in uscita», che è vista come alternativa «alla cristianizzazione delle strutture, all'occupazione di spazi di visibilità o di potere» (p. 45). Quest'ultima è una via tipica del contesto socio-ecclesiale di cristianità, ma che talvolta si è riproposta con forza anche in tempi recenti nel tentativo, rivelatosi illusorio, di recuperare terreno rispetto alla città secolare. Giacchetta affronta la questione da due punti di vista. Il primo è la testimonianza feriale e quotidiana come indirizzo che rende pensabile la nuova evangelizzazione. In questo senso, l'A. propone una chiave di lettura sacramentale: la dinamica eucaristica è quella che permette la trasfigurazione della ferialità («il

solito pane») nella straordinarietà di un'esistenza redenta («il buon pane quotidiano»). Il secondo (*Legge naturale, democrazia ed evangelizzazione nel contesto multiculturale*) è invece la traduzione del discorso nelle implicazioni etiche, giuridiche e politiche delle società democratiche in cui il cristianesimo trova espressione. Negli ultimi anni, il magistero cattolico ha invocato l'intervento dello Stato perché sancisse giuridicamente determinati comportamenti rendendo così normativamente vincolanti alcuni limiti di tipo etico. La legge naturale è stata l'argomento centrale di questo atteggiamento. Tuttavia, se è vero che «il diritto positivo sostiene e protegge atteggiamenti etici preesistenti, mantenendo desta la coscienza etica della società», è altrettanto vero che «esso non può creare dal nulla, con una semplice disposizione normativa, una coscienza etica mancante; né salvaguardare regole morali in via di disgregazione: le norme giuridiche debbono trovare nei loro destinatari e nella società stessa un fondamento che le sostenga poiché non possono assolutamente vivere della loro coercitività» (pp. 62-63).

La seconda parte del volume (*Chiesa in uscita. Tra gli altri con il Vaticano II*) consta del quarto e quinto capitolo, che hanno per oggetto rispettivamente una proposta di esegesi della celebre allocuzione di Giovanni XXIII *Gaudet Mater Ecclesia* e alcuni richiami di teologia dell'evangelizzazione scaturiti da *Gaudium et spes*. Si tratta in fondo, sintomaticamente, di due testi collocati esattamente all'inizio e alla fine del concilio Vaticano II. Il primo non è propriamente un prodotto del concilio, data la paternità esclusiva e riconosciuta di papa Roncalli, che ha vergato personalmente il discorso inaugurale. Tuttavia, è storicamente corretto affermare che tutti i documenti conciliari sono stati redatti nello spirito impresso da Giovanni XXIII all'assemblea attraverso tale allocuzione e non vi è stata crisi nel corso dei lavori che non sia stata superata appellandosi a tale testo programmatico. In esso, il papa bergamasco scardinava il catastrofismo antimoderno e invocava la necessità di intravedere segni di speranza nel tempo presente. Non c'è un documento che più di *Gaudium et spes* abbia saputo raccogliere tale appello. Già nel titolo veniva espressa una nuova concezione della presenza della Chiesa, che ora si percepiva «nel» mondo contemporaneo, e non più esclusivamente in contrapposizione ad esso. *L'incipit* secondo il quale le gioie e le speranze degli uomini d'oggi sono le stesse della Chiesa è stata per secoli un'affermazione tutt'altro che scontata. Seppur sinteticamente, l'A. prende in considerazione i cardini teologici principali della costituzione pastorale: la teologia della storia, l'identità del fedele laico, il ripensamento dell'evangelizzazione, la cultura, la natura del cristiano e della Chiesa.

Nella terza ed ultima parte (*Chiesa in uscita. Tra gli altri da fedele laico*), Francesco Giacchetta affronta il tema della corresponsabilità ec-

clesiale nell'evangelizzazione: nel sesto capitolo l'angolo prospettico è quello del fedele laico, mentre nel settimo è la dimensione familiare. La scelta della categoria di «corresponsabilità» come elemento propulsivo capace di rinnovare la missione della Chiesa in tutti i suoi aspetti è una dinamica cogente e provocatoria allo stesso tempo. L'A. preferisce deliberatamente «corresponsabilità» a «collaborazione», facendo proprio il linguaggio ecclesiologico successivo al Vaticano II. Altro è, infatti, lavorare ad un compito con uno stile esecutivo, per quanto possa trattarsi di un ufficio pastorale e spirituale, altro è sentirsi corresponsabili, alla pari, di un medesimo progetto condiviso. Vi è una distanza siderale tra questi due metodi, sebbene terminologicamente possa sembrare solo una questione di cesello. «Corresponsabilità», infatti, è uno stile che richiama la collegialità, la sinodalità, la partecipazione ecclesiale a tutti i livelli e che, in definitiva, fotografa al meglio la visione ecclesiale del Vaticano II.

Quello di Francesco Giacchetta è uno studio stimolante a più livelli che interpella la coscienza della presenza cristiana nel mondo contemporaneo. Non sono le strutture, il potere, la visibilità, gli accordi con i governi del momento a garantire efficacia alla missione della Chiesa, sembra dire l'A., ma unicamente la coerenza della testimonianza di vita individuale ed ecclesiale. In effetti, anche ai nostri giorni, per allargare il quadro di riferimento, non è raro osservare come le Chiese che vivono in contesti di persecuzione siano anche quelle più vivaci e resilienti, mentre, viceversa, quelle che si sviluppano in paesi democratici e tutelanti nei confronti delle minoranze stiano attraversando vistosi fenomeni di erosione. Talvolta il passaggio repentino dalla prima alla seconda condizione coincide con una crisi religiosa e spirituale particolarmente intensa, come, ad esempio, nel caso dei paesi ad influenza comunista. Questo non vuol dire naturalmente che l'unico paradigma possibile dell'evangelizzazione sia quello della missione impedita. Al contrario, dobbiamo abituarci ad un Occidente tollerante, in cui però il cristianesimo rischia di essere sempre più irrilevante. La sfida sembra essere dunque saper realizzare una presenza significativa come cristiani nel mondo superando, da un lato, la visione della cristianità e la sua riproposizione in chiave contemporanea della «religione civile», e, dall'altro, la rinuncia programmatica ad ogni testimonianza pubblica della fede, quasi fosse politicamente scorretto sfidare la soglia di laicità delle democrazie occidentali.

ENRICO BRANCOZZI

K. Y. SEON, *The Temple Administration and the Levites in Chronicles*, The Catholic Biblical Association of America, Paperback, Washington 2014, (CBQMS, 51), VIII-227 pp., ISBN 9780915170500, US\$ 16.00.

Nel campo esegetico degli ultimi decenni, il ruolo dei Leviti nel libro delle Cronache ha calamitato un interesse e uno studio sempre più crescente. Grande premessa alla storia post-esilica, essi si contraddistinguono per interessi più di ordine ermeneutico e teologico che non rigorosamente storico. Come asseriva E. Osty, il Cronista non sfigura gli eventi e le fonti – che peraltro cita in abbondanza – ma li trasfigura. Molti studiosi – si pensi, tra tanti, a H. Cazelles, W. Rudolph, e il sempre prezioso R. De Vaux – hanno evidenziato il fatto che l’attenzione del Cronista per i Leviti possa a buon diritto rispecchiare mutamenti nelle loro funzioni sociali e religiose nel corso dell’epoca achemenide (epoca in cui ormai, com’è noto, contestualizzano la composizione di 1-2 Cronache), specialmente per quanto concerne il loro posto nella scuola del tempio e, di conseguenza, il loro ruolo nella conservazione, tutela e trasmissione dei testi. Collocati nel canone della Bibbia ebraica dopo Esdra e Neemia, la posizione dei libri di 1-2 Cronache è logicamente quella inversa. Questa monografia di Yeong Seon Kim (=A.), rientra in questa categoria di studiosi. In una puntuale intercettazione dei dati e dei problemi inerenti, l’A. esamina la funzione dei Leviti in 1-2 Cronache come un mezzo, una migliore e più approfondita comprensione degli orientamenti (*trends*) intellettuali e sociali nella Yehud del tardo periodo persiano. A livello sincronico, la prima funzione nevralgica dei Leviti è la cura dell’arca dell’alleanza (1Cr 15,16), poi altre mansioni tra cui spicca la loro missione catechetica (2Cr 17,7-9; 33,10). Al riguardo, è interessante rimarcare il primato che in questa ultima funzione viene riservato proprio ai leviti rispetto ai sacerdoti, al contrario di quanto emergeva in testi precedenti (Dt 17,9-10; 33,10; Ag 2,11.13; Zc 7,3; Ml 2,7). Alquanto emblematica è la valutazione forse polemica di 2Cr 29,34; “I leviti erano più zelanti dei sacerdoti nel purificarsi”. Altrove, si esalta la loro competenza (2Cr 30,22) e il loro zelo (2Cr 35,10-15). Stupisce la puntigliosità con cui il Cronista ne stila le genealogie, un segno della loro importanza. Tuttavia, il nostro A. sostiene che i testi di 1-2 Cronache non sono una finestra trasparente sulla situazione reale del ruolo dei leviti nel tardo periodo persiano. Al contrario, si configurano come il tentativo da parte di chi li ha composti, di presentare i Leviti in un tipo di ruolo o di posizione che essi avrebbero dovuto svolgere nella vita giornaliera del tempio in tutti gli ambiti che li riguardavano. In altri termini, la descrizione che il Cronista propone dei Leviti in un confronto serrato con il Tempio di Gerusalemme non è descrittiva, ma prescrittiva, e la sua versione letteraria del passato è un argomento per organizzare e legittimare il presente con

lo sguardo rivolto al futuro. L'esposizione dell'AT è lineare, senza digressioni; dopo una breve e succosa introduzione, la monografia si dipana in quattro capitoli. Nel Cap. 1 "*Groundwork*" (cf. pp. 17–33), l'A. consacra primariamente la sua indagine allo sviluppo redazionale e al *Sitz im Leben* della composizione di 1-2 Cronache. Egli avanza sostanzialmente l'ipotesi che 1-2 Cronache siano l'opera di una singola impresa redazionale nel IV secolo a.C., piuttosto che il risultato di molteplici redazioni. In tal senso, l'A. è di certo in compagnia assai blasonata, dato che la maggioranza degli studiosi concordano su questo contesto temporale. Il problema della redazione e delle sue fasi resta una *vexata quaestio* e l'A. si lancia in una argomentazione alquanto persuasiva, che evidenzia un'unità compositiva nei testi esaminati con ammirevole acribia, specialmente analizzando l'unità testuale imperniata sull'insediamento del re Davide che egli denomina appunto "*David's Installation Block*" (cf. pp. 26-33). In cotesto blocco, l'A. identifica il testo centrale soggiacente alla visione che il Cronista ha della funzione dei Leviti nel Secondo Tempio; la sua attribuzione ad un singolo autore fornisce la base per la sua conseguente analisi come un'opera prescrittiva anziché il risultato di una espansione intesa a riflettere istituzioni sociali esistenti. I due capitoli successivi, che costituiscono il corpo della monografia, forniscono al lettore una analisi rigorosa di testi che vagliano i vari doveri, le caratteristiche e le mansioni che i Leviti avevano (meglio dovevano avere) nel tempio, sulla sfondo di fonti aggiuntive (bibliche ed extrabibliche), che illuminano la cultura del tempio nella provincia achemenide di Yehud e altrove, con un non dissimulato intento di propaganda. Il Cap. 2 "*Analysis of Gatekeepers, Treasurers, and Tax-Collectors*" (cf. pp. 35–97), è dedicato ad una disamina dei vari membri della classe levitica nei rispettivi ruoli di portinai, tesorieri, esattori, mettendo in luce la strategia retorica ed esegetica adottata dal Cronista, che retroproietta questo ruolo in fonti o strati molto più antichi (ed in pretese ed ideali epoche storiche). Il capitolo si chiude con un sommario assai utile dei metodi letterari del Cronista, che facilitano questa strategia ideologica di produzione di senso, dove la *fiction* è al servizio della *faction*. Il Cap. 3 "*Temple Gates, Revenue, and Staff*" (cf. pp. 98–161), si inoltra in un raffronto di fonti oltre 1-2 Cronache, un utile approccio per i lettori alle stesse tematiche generali che riguardano l'economia templare, fornendo una panoramica dettagliata della amministrazione del tempio in testi relativi all'Israele preesilico, alla Mesopotamia e alla Persia. L'A. nota come il Cronista annovera differenti funzionari del tempio nei ranghi dei Leviti (cf. p. 155) – una posizione patrocinata da altri studiosi nel passato. Tuttavia, per l'A., questo non è il risultato del mutamento di circostanze politico-sociali, ma deriva dai propositi ideologici (o teorici) del Cronista. Anche la valutazione che l'A. offre delle prove sottolinea che, mentre esistevano differenze e fri-

zioni tra la leadership civile e quella culturale-religiosa, la linea che divideva queste due sfere di influenze era fluida e permeabile (cf. p. 159), anche se la storiografia del Cronista mantiene una distinzione più chiara tra le due. Il Cap. 4, "*The Chronicler's Agenda and Influence*" (cf. pp. 163–193) malgrado la sua relativa brevità, comporta la discussione più importante della monografia, sintetizzando le implicazioni dei precedenti capitoli e inserendoli in un contesto intellettuale e letterario di più ampio respiro. L'A. affronta il quadro del Cronista e il reticolo delle sue connessioni "storiche" sullo sfondo di quello di Esdra e Neemia, della Storia Deuteronomistica e del Pentateuco, alla luce delle acquisizioni della ricerca moderna, sostenendo che lo scopo primario era prospettare un culto del tempio che realizzasse più pienamente il materiale custodito gelosamente nel sacrario del Pentateuco (cf. pp. 163-171). Il capitolo procede poi ad appurare se gli intenti del Cronista ebbero successo oppure no; l'A. prende in considerazione l'abbondante letteratura del Secondo Tempio che ingloba le tematiche dell'autorità levitica e la posizione sociale (cf. pp. 171-190) e rileva il fenomeno che i Leviti restano figure cardine in testi che cercavano di mettere in questione, o riconfigurare altrimenti le strutture gerarchiche associate al tempio o al sacerdozio. La monografia si conclude con l'affermazione che il Cronista scrisse per il suo tempo per il suo uditorio contemporaneo, ma la sua opera operò come parte di un universo intellettuale in cui impostazioni teoriche potevano essere approvate, assecondate e qualificate da gruppi ed istituzioni reali (cf. p. 192). Sempre citando l'A., il corpo testuale di 1-2 Cronache fornisce «an unparalleled glimpse into some of the logistical and practical problems in Persian Yehud» (p. 193); insomma di un rapido scorcio che lascia intravedere come punte di iceberg i problemi più profondi, anche se i contenuti non sono analoghi alle reali dinamiche dell'amministrazione del secondo tempio. L'A., invero, aveva messo sull'avviso il lettore ribadendo che 1-2 Cronache non sono di piacevole lettura sul piano estetico (cf. p. 27); nonostante ciò la sua monografia lo è. Scritta in modo nitido e persuasivo, sa navigare con perizia tra gli scogli dell'esegesi morfocritica dei testi sapendo far giudiziosamente tesoro delle varie ipotesi formulate. Se l'A. non è solo nell'individuare in 1-2 Cronache una piattaforma di tipo teoretico o – se si vuole – programmatico, egli tratta i Leviti non soltanto in modo da addurre un contributo significativo allo studio di 1-2 Cronache, ma corrobora la tesi di una importanza sempre più crescente dei Leviti nei periodi persiano e poi ellenistico. Sta imponendosi infatti sempre di più l'idea che i Leviti non erano semplicemente un sacerdozio di seconda classe o rango ("second class priesthood"), ma, al contrario, essi detenevano una posizione unica come mediatori di prassi e istituzioni tradizionali comunitarie che ruotavano intorno al tempio di Gerusalemme e al suo culto come punto di riferimento. Se i ruoli

dei Leviti nell'opera del Cronista possono non acclarare la loro effettiva e reale funzione, proprio il fatto che il Cronista fu capace di concepire l'idea che i Leviti occupavano tali posizioni presuppone che il suo uditorio poteva accettare questa visione di come il Tempio doveva funzionare (cf. in tal senso, con intuizioni che andavano più valorizzate, S. SCHWEITZER, *Reading Utopia in Chronicles* (LHBOTS, 442; London: T&T Clark, 2007). Questo solleva possibilità non soltanto di raggiungere una migliore comprensione delle effettive funzioni sociali e sacrali nella Yehud del tardo periodo achemenide, ma anche di riconsiderare le sensibilità e le istanze storiografiche da parte degli uditori contemporanei, La monografia recensita apporta un bel contributo nel campo degli studi esegetici e si configura senza dubbio come una pietra miliare nella complessa ed ancor ardua ricostruzione storica del Levitismo.

ANTONIO NEPI

INDICE

Editoriale	Pag.	5
Editorial	»	9

SEZIONE "SACRAMENTARIA" ARTICOLI

IPOTESI DI UN METODO DI APPROCCIO TRINITARIO ALLA TEOLOGIA SACRAMENTARIA

Daniele Cogoni	»	13
Introduzione	»	13
1. Interdisciplinarietà in teologia	»	16
2. Centralità liturgica e unità delle tre lex (fede-celebrazione-azione)	»	19
3. Cosa si può intendere per "metodo" sacramentale?	»	26
4. Nell'unità diversificata del <i>Christus totus</i>	»	34
5. Considerazioni in ordine ad una Weltanschauung cristiana	»	37
6. L'opzione fenomenologica: pregi e limiti	»	39
Conclusioni	»	43
Abstract	»	44
Parole chiave	»	45
Keywords	»	45

GESTIS VERBISQUE. IL MISTERO DELLA TRINITÀ TRA RIVELAZIONE E CELEBRAZIONE DEI SACRAMENTI

Mario Florio	»	47
1. Nello Spirito Santo	»	49
2. Per Cristo, con Cristo e in Cristo	»	55
3. Al Padre	»	63
4. Per continuare la riflessione	»	67
Abstract	»	71

Parole chiave	Pag.	71
Keywords	»	71
LA COMPRESIONE DEL MISTERO TRINITARIO <i>PER RITUS ET PRECES</i>		
Giovanni Frausini	»	73
1. Premessa	»	73
2. Trinità-liturgia	»	78
3. L'ordinazione episcopale locus della teologia trinitaria "per ritus et preces"	»	80
4. Conclusione	»	87
Abstract	»	89
Parole chiave	»	89
Keywords	»	89
PER UNA VISIONE EUCARISTICA DELL'ESSERE. IL CONTRIBUTO DELL'ONTOLOGIA TRINITARIA DI K. HEMMERLE NELLA PROSPETTIVA DI UN PENSIERO EUCARISTICO		
Viviana De Marco	»	91
1. L'ontologia trinitaria: metodo, linguaggio, caratteristiche, peculiarità	»	93
2. Il fulcro ontologico: il "darsi" e la relazione reciproca	»	94
3. La relazione reciproca come fondamento ontologico	»	96
4. La dimensione kenotica dell'essere	»	98
5. Per una visione eucaristica dell'essere. Ontologia trinitaria ed Eucaristia	»	101
6. Una possibilità per tutti	»	106
7. La recente riflessione magisteriale sull'essere come dono trinitario	»	107
8. Per un pensiero eucaristico	»	109
9. Alcune riflessioni conclusive	»	113
Abstract	»	114
Parole chiave	»	115
Keywords	»	115
L'ETHOS TRINITARIO DEL CULTO LITURGICO. LA VIA MISTICA E SACRAMENTALE DI PAVEL FLORENSKIJ		
Natalino Valentini	»	117
1. La ricerca della verità trinitaria	»	117
2. Dalla filosofia dell'omousia alla mistica trinitaria dell'amicizia	»	121

3. L'ethos trinitario del culto liturgico	Pag.	127
4. I sacramenti e la salvezza	»	132
Abstract	»	135
Parole chiave	»	137
Keywords	»	137

SEZIONE “SCIENZE RELIGIOSE”
ARTICOLI

RICOGNIZIONE SULLE PUBBLICAZIONI DI TEOLOGIA
SACRAMENTARIA NELLA RIVISTA DELL'ISTITUTO
TEOLOGICO MARCHIGIANO E DELL'ISSR MARCHIGIANO.
ABSTRACT DEGLI ARTICOLI PUBBLICATI DAL 1992
AL 2007. (Parte prima)

Francesca Benigni	»	141
Quaderni di Scienze Religiose, 5 (1996)	»	144
Parole chiave	»	145
Quaderni di Scienze Religiose, 5 (1996)	»	145
Parole chiave	»	146
Quaderni di Scienze Religiose, 5 (1996)	»	146
Parole chiave	»	146
Quaderni di Scienze Religiose, 5 (1996)	»	147
Parole chiave	»	147
Quaderni di scienze religiose, 7 (1997)	»	147
Parole chiave	»	148
Quaderni di scienze religiose, 7 (1997)	»	148
Parole chiave	»	149
Quaderni di scienze religiose, 8 (1997)	»	149
Parole chiave	»	150
Quaderni di scienze religiose, 11 (1999)	»	150
Parole chiave	»	151
Quaderni di scienze religiose, 16 (2001)	»	151
Parole chiave	»	152
Quaderni di scienze religiose, 17 (2002)	»	152
Parole chiave	»	152
Quaderni di scienze religiose, 19 (2003)	»	153
Parole chiave	»	153
Quaderni di scienze religiose, 19 (2003)	»	154
Parole chiave	»	154
Quaderni di scienze religiose, 20 (2003)	»	154
Parole chiave	»	155

Quaderni di scienze religiose, 21 (2004)	Pag. 155
Parole chiave	» 156
Quaderni di scienze religiose, 22 (2004)	» 156
Parole chiave	» 157
Quaderni di scienze religiose, 22 (2004)	» 157
Parole chiave	» 158
Quaderni di scienze religiose, 23 (2005)	» 159
Parole chiave	» 159
Quaderni di scienze religiose, 24 (2005)	» 160
Parole chiave	» 160
Quaderni di scienze religiose, 25 (2006)	» 160
Parole chiave	» 161
Quaderni di scienze religiose, 26 (2006)	» 161
Parole chiave	» 162
Quaderni di scienze religiose, 27 (2007)	» 162
Parole chiave	» 163
Quaderni di scienze religiose, 27 (2007)	» 163
Parole chiave	» 163
Quaderni di scienze religiose, 27 (2007)	» 164
Parole chiave	» 164
Quaderni di scienze religiose, 27 (2007)	» 164
Parole chiave	» 165
Quaderni di scienze religiose, 29 (2007)	» 165
Parole chiave	» 166
Quaderni di scienze religiose, 29 (2007)	» 166
Parole chiave	» 167
 UTILITAS EUCHARISTLÆ	
Étienne Nodet	» 169
 Introduzione	
	» 169
1. Sull'ultima cena dei sinottici	» 171
2. La Pâsqua cristianizzata dei sinottici	» 175
3. Gli effetti del rito; lo Spirito e i corpi	» 177
4. Un'incursione in casa degli stoici	» 179
5. Paolo: eucaristia e ética	» 181
6. Paolo: morte e escatologia	» 184
7. Giovanni: una triplice narrazione	» 187
8. Nicodemo e la nuova nascita	» 191
9. La Sapienza di Salomone; Filone d'Alessandria; Giuseppe Flavio	» 194
10. Una questione sul retroterra: filosofia o bibbia?	» 199
Abstract	» 201
Keywords	» 202
Parole chiave	» 202

FILOSOFIA, TOTALITARISMO ED EVASIONE.
I PRIMI SCRITTI DI EMMANUEL LÉVINAS

Lorenzo Gianfelici	Pag.	203
1. La filosofia dell'hitlerismo	»	204
2. Ontologia e destino. Heidegger e l'hitlerismo	»	209
3. Tentativi di evasione dall'essere	»	214
4. Filosofia, ontologia e totalitarismo	»	218
Abstract	»	221
Parole chiave	»	222
Keywords	»	222

SEZIONE "EVENTI"

LA GIUSTIFICAZIONE MEDIANTE LA FEDE.
LO *STATUS QUAESTIONIS* NEL DIALOGO ECUMENICO

+ Luis F. Ladaria, S.I.	»	225
1. Il messaggio paolino	»	226
2. Lutero e il concilio di Trento	»	227
3. Il dialogo ecumenico nei nostri giorni. La "Dichiarazione congiunta"	»	230
4. La "Risposta cattolica" alla "Dichiarazione congiunta"	»	236
Conclusione	»	237

SEZIONE "RECENSIONI"

Recensioni area liturgico sacramentaria	»	241
Recensioni area teologica, religiosa e multidisciplinare	»	253

