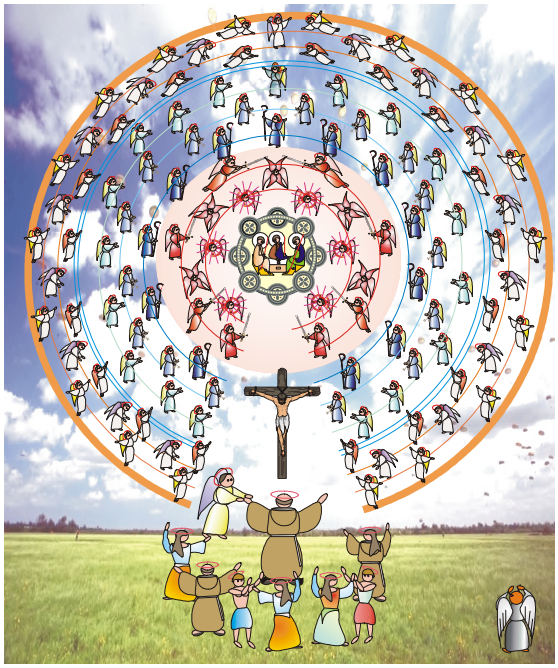
ISTITUTO SUPERIORE DI SCIENZE RELIGIOSE
"Beato Ippolito Galantini"
Firenze

ALBERTO ARA

"Se sei teologo pregherai veramente.
E se preghi veramente, sei teologo"

LA TEOLOGIA FONDAMENTALE TRA DOGMATICA, ESEGESI E SPIRITUALITÀ



Anno Accademico 2015-2016

Non spostare il confine antico, posto dai tuoi Padri

Proverbi 22,28

Noi né traiamo la fede da altri a noi più vicini nel tempo,
né osiamo presentare i parti della nostra mente,
per non fare oggetto di fede quelle che sono parole umane;
ma le cose che dai santi Padri abbiamo imparato,
quelle annunziamo a chi ci interroga.

BASILIO MAGNO, *Epistularium*, ep.1,2 (PG 32, 587)

a Donatella,
dolce mia compagna per l'eternità,
con il più grato immenso amore,
davanti a Dio nostro tenero Padre
con Leo
ed Emy

INTRODUZIONE

Per introdurre il nostro lavoro ci piace ricordare come san Tommaso d'Aquino presentava la sua *Somma di teologia* agli studenti dell'epoca, all'incirca nel 1266, a Roma:

> «Il dottore della verità cattolica deve istruire non solo gli iniziati ma anche i principianti [...], perciò l'intento che ci proponiamo in quest'opera è di esporre tutto ciò che concerne la religione cristiana nel modo più confacente alla formazione dei principianti. Abbiamo notato infatti che i novizi in questa disciplina trovano un grande ostacolo negli scritti di vari autori, in parte per la molteplicità di questioni, articoli e argomenti inutili, in parte perché le cose che devono imparare non sono insegnate secondo l'ordine della materia [*secundum ordinem disciplinae*] ma come richiede il commento di dati libri o l'occasione della disputa; e infine anche perché ripetere sempre le stesse cose genera nell'animo degli uditori fastidio e confusione. Cercando quindi di evitare questi ed altri inconvenienti simili tenteremo, confidando nel divino aiuto, di esporre la dottrina sacra con la maggiore brevità e chiarezza consentita da tale materia»[1].

Oggi, pur cambiando quel che c'è da cambiare, la situazione degli studenti è simile a quella di allora: il moltiplicarsi delle discipline, il numero e l'eccessiva vicinanza degli esami, l'enorme proliferare di saggi e articoli di teologia, per di più di valore assai vario, danno a chi si avvicina a questo ambito l'impressione di un *mare magnum* nel quale sia inevitabile affogare. Ovviamente, esporre *tutta* la dottrina sacra è al di là dei nostri scopi ed in generale della teologia fondamentale, però le intenzioni di Tommaso sono ancora condivisibili, ed il rimedio che propone consiste in un metodo d'esposizione:

> «Se per provare la fede qualcuno porta ragioni non cogenti, la espone alla derisione degli infedeli. Crederanno infatti che ci appoggiamo a tali ragioni, e che crediamo a causa di esse. Perciò, a coloro i quali accettano le autorità [*Scrittura e Padri della Chiesa*] non si deve tentare di provare le cose di fede se non per mezzo delle autorità. Per gli altri invece è sufficiente difendere il non essere impossibile ciò che predica la fede»[2].

Questo passo invita per prima cosa a distinguere i *destinatari*, poiché il metodo di esposizione si deve adeguare alle loro diverse esigenze e non restare sempre identico. Invece, spesso gli ottimi manuali di teologia fondamentale in circolazione non si pongono questo problema. Poiché questa disciplina nasce dalla unione tra apologetica, rivolta ai non credenti, e teologia della rivelazione, rivolta invece a chi crede, alternano argomenti di ragione a prove per autorità, ossia rimandi alla Scrittura, ai Padri, ai Concili o al Magistero. Anche la scelta e la scansione dei temi trattati risente di questa ambiguità; ecco perciò manuali che quasi non parlano del Magistero e testi che si limitano a riproporre la teologia classica, rimaneggiata e semplificata *ad hoc*; c'è chi parte dalla Rivelazione e chi inizia dal trattato sulla Chiesa, chi dalla Scrittura e chi invece dalla storia[3].

---

1 TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, *prologus* (Marietti, 1; trad. nostra).

2 TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q.32, a.1, *resp.* (Marietti, 222; trad. nostra).

3 Citare se stessi non è cosa elegante, ma per giustificare queste affermazioni non possiamo fare a me-

(*segue*)

Naturalmente, entro i limiti dell'ortodossia ognuno può impostare la trattazione come meglio crede. Ma, per un non credente, i rimandi alla Scrittura, ai Padri o ai Concili sono tutt'al più elementi letterari, di contorno, non certo argomenti probanti: se si intende dialogare con lui conviene partire da ciò che egli ammette o può concedere, e l'attenzione sarà per forza di cose rivolta più al 'che cosa' e al 'perché'; ecco così i manuali di teologia fondamentale che pongono in grande rilievo l'elemento filosofico a scapito, bisogna pur dirlo, di quello propriamente teologico[4]. Invece, per chi crede e vuole crescere nella sua fede, saperla fondare sulla Scrittura, la Tradizione e il Magistero è la condizione imprescindibile per progredire spiritualmente; l'argomentare razionale è importante sì ma non decisivo, poiché non è in base al ragionamento che egli crede o che la sua fede cresce; la sua attenzione non è rivolta tanto al 'che cosa' e al 'perché', bensì al 'come' e al quando'. È vero che in linea di principio le due prospettive non sono opposte, e che separarle in maniera rigida non è né possibile né giusto, anzi, sarebbe una teologia davvero pessima: papa Benedetto XVI lo ribadisce in continuazione. Ma è anche evidente, ci pare, che fare le due cose bene e insieme non si può[5]; e comunque il tentarlo richiederebbe un numero di pagine spropositato; e chi mai leggerà un volume di mille pagine zeppo di nomi di filosofi e di speculazioni ormai lontane anni luce dalla mentalità dei nostri giorni?[6]

---

no di rinviare alle nostre recensioni pubblicate in *Vivens Homo* 13 (2002) e 14 (2003), *passim*.

[4] Da sottolineare però come anche questo privilegiare la filosofia sia poco efficace. In effetti, così facendo si dà la sensazione che la fede sia un evento molto cerebrale, poco esistenziale e soprattutto lontano dalla realtà, specie dalla vita quotidiana. Se il dialogo con i non credenti fosse più attento al versante scientifico questi difetti verrebbero meno, anzi, il teologo fondamentale potrebbe contribuire non poco a colmare le forti lacune teoretiche della scienza sperimentale. Infatti le scarsissime filosofie della fisica e della matematica di cui oggi disponiamo altro non sono, in pratica, che rielaborazioni verbali di teoremi ed assiomi matematici: un po' poco dal punto di vista teoretico. Mancano poi del tutto le filosofie della chimica o della biologia, il che, viste le grandi questioni etiche che queste discipline suscitano, è piuttosto pericoloso. E, si badi, non per il credente, che ha già i suoi punti di riferimento. Infine vi è la questione della astronomia meccanico-quantistica: questa prospetta un universo assai lontano da quello che il cosiddetto 'uomo della strada' ancora immagina: a chi si rivolge dunque il teologo? Allo scienziato? Ma come dialogare con la scienza moderna senza avere una idea, se non esaustiva almeno precisa e aggiornata, delle attuali visioni del mondo? All'uomo comune? E perché allora impostare l'esposizione su dibattiti che, come quello filosofico, non hanno quasi più alcuna presa su di lui? L'aporia è in realtà superabile. Al cap.V tenteremo di far vedere come le teorie cosmologiche odierne, lungi dall'essere *a priori contra fidem*, possano invece essere molto utili al teologo che le conosca e le sappia leggere alla luce della fede e del dogma, avvicinandole così all'uomo 'della strada'. Quanto alla filosofia in senso stretto, sarebbe sufficiente tralasciare i rami ormai secchi per indagare e confrontarsi con quei filoni di pensiero che realmente incidono nel *sentitus* di tanti nostri fratelli.

[5] Ci piace riportare quanto scrive BASILIO MAGNO, *Moralia*, *prologus* III, *de fide*, (PL 31, 680; trad. it. U. Neri, Roma 1996, 79): «Un uomo che vada alla guerra non prende in mano gli stessi arnesi di quello che si dedica alla agricoltura: altri sono infatti gli strumenti di quelli che, in tempo di pace, si procurano con il lavoro il necessario per vivere, ed altre le armature di coloro che si schierano in battaglia. Allo stesso modo, chi esorta alla sana dottrina non deve dire le stesse cose di chi confuta i contraddittori, poiché altro è il genere del discorso volto a confutare ed altro quello del discorso per esortare, altra è la semplicità di quelli che nella pace fanno professione di pietà ed altri i sudori di coloro che si ergono contro "le opposizioni della pseudoscienza" (cf. 1*Tim* 6,20)».

[6] Pensiamo qui alle 1076 pagine del poderoso volume di J. WERBICK, *Essere responsabili della fede. Una teologia fondamentale*, Brescia 2002, il quale esamina con grande acribia tutte le posizioni filosofiche

(*segue*)

Noi abbiamo scelto di lavorare pensando che il nostro lettore sia un credente; non è importante se poi frequenta la parrocchia invece di un movimento ecclesiale oppure appartiene ad un ordine religioso: l'essenziale è che abbia un *riferimento reale* ad una qualche comunità, non sia cioè un 'cane sciolto', e che non legga queste pagine per curiosità o per altri motivi che non siano il crescere nella fede. L'ideale sarebbe che lo facesse all'interno di un programma di studi quale quello di una Facoltà Teologica o un Istituto Superiore di Scienze Religiose, perché è in tale ambito che esse sono nate e là possono ricevere quell'aiuto indispensabile affinchè non siano travisate quando il tono si fa più pungente o l'argomento è spinoso. Si può non condividere la nostra scelta e contestarne opportunità e metodo; ma leggere queste pagine con altre chiavi di interpretazione rispetto a quelle qui enunciate significherebbe far dire loro cose per le quali non sono state pensate e che non intendono affermare.

Deciso il destinatario di questo lavoro, il secondo suggerimento che pare utile trarre dal passo di Tommaso riguarda gli *strumenti* con i quali lavorare. Egli menziona solo le 'autorità', la Scrittura ed i Padri, ma Tommaso è il primo autore medievale a considerare 'teologicamente autorevoli' pure i pronunciamenti dei sette Concili Ecumenici, e l'unico a commentare la professione di fede del concilio Laterano IV (1215), il più importante e recente della sua epoca. Come dire: lui stesso è il primo a non rispettare appieno quella consegna metodologica che enuncia.

Naturalmente, ed a maggior ragione che non al tempo di Tommaso, la teologia odierna non si può fare *soltanto* con la Scrittura ed i Padri: se così fosse, il rischio di fare della archeologia teologica sarebbe fortissimo; lo stesso Tommaso usa abbondantemente la filosofia e la scienza del suo tempo, ed è anche un innovatore a livello metodologico, come si è detto. Senza assolutamente volerci affiancare a lui, abbiamo però lo stesso obiettivo: mettere in grado i nostri lettori di confrontarsi in modo rigoroso con la riflessione teologica dei nostri tempi. Ma, come si è già detto, poiché questa si è moltiplicata in modo inverosimile e spesso è difficile anche per gli addetti ai lavori discernere il valore di questo o quel saggio, crediamo che lo studente, specie se alle prime armi come di solito è chi segue il Corso di Teologia Fondamentale, abbia bisogno soprattutto di avere contatti personali e ravvicinati con le *fonti*. Una volta familiarizzatosi con queste, sarà in grado di dare valutazioni personali su questo o quel lavoro o impostazione (compresa la nostra, è ovvio), ma non prima; certamente non agli inizi degli studi teologici, quando ignora persino i nomi di molti teologi di primissimo piano e rilievo.

Ora, dal punto di vista strettamente metodologico le *fonti della teologia* sono appunto la Scrittura, i Padri della Chiesa ed il Magistero; ad una certa distanza seguono i Dottori della Chiesa, i Santi ed infine la Liturgia; ma se Scrittura e Liturgia già sono più o meno note ai nostri fratelli, non altrettanto crediamo si possa dire del Magistero, tanto meno

---

moderne ma non cita quasi mai la Scrittura e i Padri, ed affronta temi come il dogma o il Magistero in appena 15 pagine, in sede di conclusioni. Ora, vi sarà certamente chi, leggendo queste parole, lascerà correre lo sguardo alle dimensioni di questo volume, di più di 900 pagine e zeppo anch'esso di nomi e idee lontane dai nostri giorni, forse anche più di quelle. Sono considerazioni valide. Però valutano i libri come fossero frutta o verdura: un tanto al chilo. La differenza tra 1000 pagine di filosofia e 900 di testi dei Padri è che le prime sono frutto dell'intelligenza umana mentre le seconde sono frutto *anche* dell'ispirazione dello Spirito, come vedremo nel cap.VII. E l'azione dello Spirito non si può mettere sulla bilancia. Con ciò, ci rendiamo conto che 900 pagine son sempre 900 pagine...

di ciò che insegnano i Padri. Invece la grande massa dei rimandi ad articoli e saggi che si trova di solito nelle note a piè di pagine è detta, in termini tecnici, *letteratura secondaria*, costituisce l'"apparato scientifico' e intende provare la serietà e la documentazione dell'autore: non temiamo di sbagliare se ci permettiamo di dire che la grandissima parte dei lavori citati nei manuali è e resterà del tutto sconosciuta ai non specialisti, e questo perché leggere con i propri occhi anche solo i lavori fondamentali dei teologi più importanti richiede molto tempo e notevoli competenze. E poiché è esperienza comune che il semplice rinvio bibliografico a piè di pagina finisce quasi sempre nel vuoto, mentre una citazione è più stimolante, ci si è chiesti: dal punto di vista didattico, non è più utile riportare quanti più testi possibile? E dal momnento che lo spazio è poco, perché non usarlo per far conoscere più e meglio le *fonti*, cioè la Scrittura, i Padri ed il Magistero, invece che la *letteratura secondaria*?

La scelta di restringere così i nostri strumenti di lavoro e l'apparato scientifico meraviglierà, ma crediamo che, senza l'umile e faticosa illustrazione delle fonti, i tanti rimandi a piè di pagina restano di fatto solo nomi e numeri, o poco più. Proseguendo gli studi il lettore arriverà certo e comunque a conoscere a fondo il pensiero di teologi di grandissimo rilievo come Rahner, Balthasar, Congar, de Lubac e tanti altri ancora; conoscendo almeno in parte ciò su cui si basano ne apprezzerà meglio acume e profondità. I docenti delle altre discipline poi forniranno loro tutte le occasioni e gli strumenti necessari per approfondire aspetti più 'attuali' o 'scottanti' della riflessione teologica; noi non abbiamo la pretesa di scrivere una specie di *Summa* di teologia fondamentale nella quale tutti gli argomenti siano affrontati e, nella misura del possibile, esauriti. Tanto più che abbiamo scelto di provare nostre osservazioni soltanto con la lettura diretta delle fonti, operazione delicata che richiede scelte attente ed interpretazioni sobrie: anche se non si è lesinato sul numero e la ampiezza dei testi, non si può riportare tutto. Con ciò, in qualche caso si è ritenuto necessario derogare da tali regole; anche se crediamo che le nostre posizioni abbiano appoggi fortissimi in quel poliedrico ed immenso tesoro che è la riflessione dei Padri e del Magistero sulla Scrittura, si è ritenuto opportuno evitare di dare l'impressione di tirare questo o quel passo ai nostri fini, sovradeterminandone il senso: di norma quindi le citazioni sono piuttosto ampie, ben più dello stretto necessario, in molti casi non si è esitato a fornire dettagli anche molto tecnici e la necessaria bibliografia, per non addomesticare le questioni con semplificazioni *ad hoc*.

Filo conduttore di questa esposizione sarà la vita spirituale e le sue dinamiche: infatti Scrittura, Tradizione, Liturgia, Sacramenti, gerarchia ecclesiale, diritto canonico, la stessa teologia, tutto ciò esiste soltanto per edificare il Regno di Dio, in noi stessi e nel mondo fuori di noi. Questo nesso, che trasforma in un tutto organico gli elementi sopra menzionati e conferisce loro fondamento e fine ultimo, è supposto tacitamente da chiunque scriva di teologia. Tuttavia, poiché spesso quel che è ovvio o scontato finisce con essere dimenticato, ci è sembrato opportuno esplicitarlo in modo chiaro e sicuro nell'illustrare i singoli argomenti del corso, Magistero, ispirazione biblica e così via, calandolo, nella misura del possibile, nella esperienza delle nostre comunità. Possiamo sbagliare, ma a nostro avviso è opportuno insegnare a capire, a trovare da soli qual sia il valore per la nostra vita spirituale della esistenza, poniamo, del diritto canonico, di quella formula liturgica o della vicenda storica del tal papa; se così non è, questi elementi restano inutili al progresso di fede o, addirittura, si trasfomano in ostacoli: ma non è con questo fine che

Dio ce li ha dati. Ci siamo prefissi perciò il compito di far vedere (solo in prima istanza, ovvio) che la teologia non è una disciplina come la matematica o la storia, che il teologo non è un intellettuale 'puro' come il chimico o il sociologo e che non si può pensare di poter studiare teologia senza che la propria vita vi si conformi. Nelle nostre intenzioni, alla fine di queste pagine si dovrebbe capire perché un grande monaco egiziano del IV sec. d.C., Evagrio Pontico, scriva:

> «Se sei teologo pregherai veramente. E se preghi veramente, sei teologo»[7].

Per ciò che riguarda il metodo, si è scelto di non seguire il classico procedimento manualistico, cioè il progredire lineare secondo uno schema prefissato, ma di adottare un procedimento 'a spirale', proponendo i temi più volte con crescente profondità e da angolature diverse, in modo da mantere i contatti di ogni parte con le altre e, allo stesso tempo, ampliare sempre più lo spettro delle questioni coinvolte proprio in virtù di tale ripresa ciclica. Per certi versi è stata scelta obbligata; i temi che la teologia fondamentale affronta sono strettamente legati uno all'altro, e da qualunque parte si inizi si è già a metà del discorso. D'altro canto, l'esperienza didattica ha rivelato che questa ciclicità facilita la comprensione e memorizzazione dei temi e dei nessi tra le questioni. Questo significa che, per studiare queste pagine, non è saggio tentare o sperare di mandarle a memoria: la selva dei rimandi rende questa pretesa assolutamente velleitaria. Invece è molto più utile fare una prima lettura completa, evidenziando con sottolineature, colori o quel che meglio si crede, il cuore di ogni singolo passaggio o citazione: meglio ancora se si riesce a fare qualche commento a lato (i margini sono ampi proprio per questo...). Al secondo passaggio sarà sufficiente leggere ciò che si è evidenziato, magari integrandolo, e da quel materiale trarre ed evidenziare il centro del ragionamento; così, mentre il primo passaggio ha richiesto la lettura di 900 pagine, il secondo sarà di molto meno, poniamo la metà. Al terzo passagio si prenderà in considerazione solamente ciò che si è sottolineato nel secondo, con le inevitabili integrazioni e correzioni: e consisterà in un numero di pagine ancora più ridotto. Ci rendiamo conto che solitamente si studia in modo diverso, ma alla fine così si leggono meno pagine che non leggendo tre volte un manuale. Ciò detto, ognuno sarò libero di regolarsi come meglio crederà: i nosri sono solo suggerimenti.

A differenza dei manuali, poi, si è scelto di parlare meno in prima persona e lasciare il maggior spazio possibile alle 'autorità', appunto la Scrittura, i Padri, il Magistero. Ovviamente si è adottato un certo percorso, come è evidente leggendo la scansione dei capitoli, ma in ognuno di essi i nostri interventi sono di norma limitati al commento dei passi biblici, patristici o magisteriali, così da guidare il lettore all'interpretazione più adatta al momento dell'esposizione[8]. L'impressione iniziale potrà sembrare quella di un acco-

---

[7] EVAGRIO PONTICO, *De oratione*, 61 (trad. it. sotto il nome di Nilo l'Asceta, in *La Filocalia*, I, Torino 1982, 279).

[8] Nel far questo per prima cosa si è scelto di riportare porzioni ampie dei testi, per dimostrare che una certa idea non è una lettura di comodo, basata su una frasettina scelta *ad hoc*, ma è dell'autore; poi per far assaporare al lettore i diversi linguaggi e permettergli di iniziare un certo dialogo. Di norma si è ricorsi alle traduzioni italiane esistenti, anche se rivedendole sugli originali (eccetto che per i Padri siriaci e quelli dei quali gli originali non sono disponibili): con ciò si è inteso mostrare che il tesoro di scienza dei Padri è già largamente disponibile ed insieme stimolare il senso critico di fronte a lavori comunque lodevoli. Per semplicità si è scelto anche di non riportare i testi originali, anche se la correttezza scientifica lo esigerebbe per non obbligare il lettore a compiere atti di fede nella nostra per-

(*segue*)

stamento di passi uno accanto all'altro, ma ancora una volta la esperienza didattica ha mostrato che rapidamente si impara a leggere questi brani non come 'pezze d'appoggio' per le tesi esposte dal manualista bensì come tessere di un unico mosaico, nel quale il Padre commenta il testo biblico che, a sua volta, sollecita o conferma una certa riflessione invece che un'altra. Così la Scrittura, i Padri, il Magistero dialogano realmente, e la teologia fondamentale che emerge è la loro, non quella del teologo che scrive, anche se ovviamente poi l'impronta personale traspare sempre e comunque.

Anche il modo di esposizione ha risentito di questa impostazione. Solitamente un manuale, come un qualunque altro saggio, inizia con un certo livello di complessità e lo mantiene fino alla fine, pur nel rispetto della diversità delle sue varie parti. Qui ci è sembrato opportuno, invece, graduare l'approccio ed il livello di complessità. Così, in proporzione alla (presunta) scarsa familiarità iniziale del lettore, il primo capitolo ha un andamento piuttosto piano e lineare, ed i concetti non sono 'sparati' uno dopo l'altro a raffica; la lunghezza è il prezzo della semplicità e del dare per scontato il meno possibile. Lo stesso accade nei capitolo secondo e terzo, dove la complessità deve necessariamente crescere e quindi se ne è ridotta l'ampiezza. Nel quarto capitolo la complessità cresce, sia dal punto di vista concettuale che da quello della fondazione sui testi, ma ormai il lettore si dovrebbe essere familiarizzato sia con il metodo di esporre che con il nostro modo di ragionare: comprendere dovrebbe essere quindi più facile che non al primo capitolo. Gli ultimi tre capitoli sono decisamente più densi dei precedenti, affrontano molti temi senza tralasciare le connessioni e fornendo non pochi spunti per sviluppi e riflessioni: ma, dopo sei capitoli, si è assolutamente in grado di seguirne l'andamento ed il filo teorico.

A questo proposito è bene fare un cenno anche al tono dell'esposizione. Spesso si è dovuto scegliere tra chiarezza e diplomazia, tra urtare qualche suscettibilità e annacquare i termini delle questioni. Per prima cosa ci scusiamo in anticipo con chi si sentirà a disagio di fronte a qualche nostra espressione: sappiamo bene che *intra nos* ('fra noi') il tono abituale è di solito vellutato, va per allusioni e metafore, ellissi, eufemismi. Questo ci permette di non urtare l'altro ed esprimere le nostre idee, ed è fuor di dubbio che, se resta fermo il rispetto della verità, presenta molti vantaggi. Però offre anche non poche vie di fuga a chi non vuole capire, come è esperienza comune nella vita quotidiana, e se non è ben gestito in definitiva risulta più ambiguo che rispettoso. Ora, lo scopo di un manuale è far passare certi concetti con chiarezza e senza ambiguità; di conseguenza, seppur a malincuore e con il continuo assillo di esser fraintesi, poiché, come già sapeva Platone,

> «una volta che un discorso è scritto, rotola dappertutto, nelle mani di chi se ne intende e nelle mani di coloro ai quali non importa nulla, e non sa a chi debba parlare e a chi no. E se gli recano offesa e a torto lo oltraggiano, ha sempre bisogno dell'aiuto del padre [*cioè di chi lo ha scritto*], perché non è capace di difendersi e di aiutarsi da solo»[9],

si è scelto di sacrificare la diplomazia a favore di ciò che ci sembra sia la verità, di dire quel che ci pare sia sotto gli occhi di tutti evitando di nascondere la realtà dietro il dito di

---

sona, specie quando i passi citati non esistono in traduzione. Abbiamo però sempre fornito i rinvii alle edizioni critiche consultate perché fosse possibile la verifica. Non dovendo poi compiere lavori monografici su questo o quel Padre, si sono omessi anche i rinvii alla letteratura secondaria; se ne è però ovviamente tenuto conto nel commento del testo.

[9] PLATONE, *Fedro*, 275E 1-5; trad. it. G. Reale, Milano 1993, 163 (ritoccata).

poche, lodevoli eccezioni. Questo perché questo percorso di teologia fondamentale entri effettivamente a far parte della vita vissuta dai nostri fratelli e non resti invece 'al di sopra delle teste', come si usa dire. Abbiamo però cercato di porre ogni cura nel distinguere il dato teologico oggettivo dalle nostre opinioni o interpretazioni, sempre discutibili, in modo da evitare ogni confusione in chi legge.

Dal punto di vista dogmatico, per prima cosa si è scelto di non fare affermazioni senza provarle: le note a piè di pagina ne hanno pagato il prezzo, gonfiandosi non poco. Poi, si è deciso di privilegiare chiarezza ed essenzialità, rinviando i particolari alle successive 'riprese' in altri contesti e l'addolcimento dei toni alla progressiva chiarificazione; ciò significa chiedere al lettore colpito di attendere per dare il suo giudizio definitivo su questa o quella espressione: forse nella prosecuzione troverà la spiegazione che desidera, oppure materiale che confermerà la sua prima impressione, ma in ogni caso esprimerà una valutazione più ponderata e giusta. Quindi, per evitare equivoci non indispensabili si sono adoperate le note in modo non usuale o coniate espressioni nuove, previo avviso e con largo uso delle virgolette (eccessivo, direbbe un letterato); il risultato finale di queste scelte è un testo che, se aperto e letto a caso, può non essere compreso correttamente o addirittura frainteso, come è facile avvenga riguardo alle 'quattro teologie' o della 'piantagione della Chiesa' (*plantatio ecclesiae*). Infine, più di una valutazione 'pastorale' sembrerà discutibile; non è un problema: in questo campo neanche il papa ha l'infallibilità, figurarsi un teologo di provincia. Se i dubbi riguardano la dogmatica, invece, invitiamo il lettore a chiedersi se ciò nasca da una sua consuetudine ad una certa idea o visione (e allora lo invitiamo alla prudenza, perché sempre forniamo le prove di quel che sosteniamo) oppure da studi approfonditi: in quest'ultimo caso, ricordi che qui noi non pretendiamo di aver detto tutto, né di averlo fatto nel miglior modo possibile.

Per il lettore che non compie studi teologici organici, tutto questo significa che davanti a lui vi sono tre possibilità di rapporto con queste pagine. La prima è quella di fermarsi alle indicazioni qui fornite, e in questo caso lo preghiamo di considerarle solo come un primo approccio, non definitivo e del tutto perfettibile. La seconda è quella di integrare quei passaggi che più lo hanno interessato con altre letture; a chi desidera fare ciò ci permettiamo di ricordare che la teologia è un tutto armonico: sottolineare troppo un aspetto è un po' come disegnare un uomo con braccia lunghissime e gambe molto corte. La terza possibilità è quella che, stimolato da queste pagine, il nostro lettore decida di intraprendere lo studio sistematico della sua fede: e a questi non possiamo che fare i nostri migliori auguri.

Ad maiorem Dei gloriam

SIGLE ED ABBREVIAZIONI

Per le riviste di norma si è scelto di non ricorrere alle sigle per facilitare la lettura dei rimandi bibliografici

AAS	*Acta Apostolicae Sedis*, Città del Vaticano, 1909ss.
AHDLMA	*Archives d'Histoire Doctrinale Litteraire du Moyen Age*, 1927ss.
CCC	*Catechismo della Chiesa Cattolica*, Città del Vaticano 1992 (solo traduzione italiana).
CCsl	*Corpus Christianorum*, series latina, Turnhout 1953ss.
CCsg	*Corpus Christianorum*, series graeca, Turnhout 1953ss.
CCcm	*Corpus Christianorum*, continuatio mediaevalis, Turnhout 1953ss.
CIC	*Codex Iuris Canonicis*, Città del Vaticano 1983 (testo originale con traduzione italiana).
COD	*Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, a cura di G. Alberigo, G.L. Dossetti, P.P. Joannou, C. Leonardi, P, Prodi, Bologna 1996 (testi originali con traduzione italiana).
CSEL	*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Wien 1866ss.
CTP	*Collana Testi Patristici*, Roma 1979ss (solo traduzioni in italiano).
DS	H. DENZINGER-A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona-Freiburg im Breisgau-Roma 1976[36].
EV	*Enchiridion Vaticanum*, Bologna 1966ss (testi originali con traduzione italiana).
LThK[2]	*Lexicon für Theologie und Kirche*, Freiburg-Basel-Wien 1957-1968.
NBA	*Nuova Biblioteca Agostiniana*, Roma 1982ss (testi originali con traduzione italiana).
PG	*Patrologia Graeca*, curante J.-P. Migne, Parisiis 1857-1866.
PL	*Patrologia Latina*, curante J.-P. Migne, Parisiis 1844-1864.
SAEMO	*Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera*, Milano 1987ss (testi originali con trad. italiana).
SCh	*Sources Chrétiennes*, Paris 1943ss (testi originali con traduzione francese).
SVF	*Stoicorum veterorum fragmenta*, ed. J. von Arnim, Leipzig 1903-1905.

ABBREVIAZIONI USUALI IN TEOLOGIA

TM	*Biblia Hebraica*, ed. K. Elliger - W. Rudolph, Stuttgart 1984.
LXX	*Septuaginta* (testo greco dell'Antico Testamento), ed. A. Rahlfs, Stuttgart 1979.
Nestle-Aland	*Novum testamentum graece*, ed. a cura di K. Aland - B. Aland, Stuttgart 1979[26].
Vulgata	Traduzione di Gerolamo in latino della Scrittura, ed. R. Weber, Stuttgart 1983.

ABBREVIAZIONI PER LE OPERE MEDIEVALI

a.n	*articulus* numero n.	inq.n.	*inquisitio* numero n.
adn[um]	*responsio ad argumentum* numero n.	*lectio* n.	*lectio* numero n.
arg.n.	*argumentum* numero n.	p.n	*pars* numero n
comm.n	*commentum* numero n.	q.n	*quaestio* numero n.
d.n	*distinctio* numero n.	q.[la]n.	*quaestiuncula* numero n.
in N*Sent*	commento al libro n delle *Sententiae* di Pietro Lombardo	*resp*.	*responsio* o *determinatio*
		n.sc	*sed contra* numero n.

ALTRE ABBREVIAZIONI

CEI[73]	trad. italiana della Scrittura a cura della Conferenza Episcopale Italiana, Roma 1973.
CEI[08]	trad. italiana della Scrittura a cura della Conferenza Episcopale Italiana, Roma 2008.

"PRIMO EXPLICATIO TERMINORUM" OSSIA: PER PRIMA COSA, SPIEGAZIONE DEI TERMINI

Nella manualistica teologica si è ormai consolidato l'uso di una serie di temi e espressioni linguistiche che inevitabilmente condiziona sia gli autori che i lettori. Questo fenomeno è fonte di non piccoli equivoci, perché occulta la differenza di prospettive tra autori, che spesso è notevole, come si è già evidenziato nella Premessa. Il primo passo è perciò operare alcune distinzioni terminologiche, che in realtà però sono anche già vere e proprie premesse dogmatiche.

1. L'IMPORTANZA DI EVITARE ALCUNI EQUIVOCI

> «Dire qualcosa senza distinguere prima i significati di ciò di cui si parla altro non è che confondere ogni cosa e far sì che ciò di cui si viene a discutere resti oscuro: il che è alieno a qualunque uomo istruito e un minimo onesto intellettualmente»[1].

Così Massimo il Confessore (580-662), uno dei più grandi Padri greci della Chiesa, inizia la sua polemica con Pirro, ex patriarca di Costantinopoli in esilio che sosteneva l'esistenza in Cristo di una sola volontà ed energia (quella divina, ovviamente; però così Gesù non è più vero uomo[2]). Ci pare che anche nel nostro caso, seppur più semplice, sia necessaria una identica *explicatio terminorum*, ossia chiarire il significato di alcuni termini diffusi nel comune modo di esprimersi.

Nel linguaggio normale di chi frequenta la chiesa, in espressioni come 'vita di fede', 'vita religiosa', 'è una bella chiesa', 'la chiesa insegna' e altre simili, i termini sono adoperati in modo indistinto; in alcuni casi non si dà possibilità d'equivoco (cf. il termine

---

1 MASSIMO IL CONFESSORE, *Disputatio cum Pyrrho* (PG 91, 289A; trad. nostra).

2 Pirro è in esilio perché, dopo aver appoggiato questa eresia letteralmente inventata dall'imperatore per motivi politici, è stato deposto. La disputa gli servì per avere un pretesto per ritrattare le sue posizioni, essere accolto a Roma, dove Massimo il Confessore è ben visto, e da lì ritornare a Costantinopoli, dove però riprese le sue posizioni eretiche. Morì pochi mesi dopo essere stato reintegrato come patriarca di Costantinopoli.

'chiesa' negli ultimi due esempi), in altri invece è praticamente impossibile evitarlo (cf. i primi due esempi). Ora, la teologia, come tutte le discipline del resto, ha un suo linguaggio specifico: da un lato ha termini tecnici suoi propri (*kenosis*, vescovo, eucarestia), dall'altro cambia significato a termini che comunemente ne hanno altri (palla, scrittura, chiesa); dall'altro ancora, e più spesso, amplia il valore di termini che nel linguaggio comune sono generici (assemblea, prudenza, vita). Conoscere i primi, saper adoperare i secondi e discernere i terzi è indispensabile per 'capire' ciò che si legge o si dice.

Questo triplice lavoro si può fare in due modi. Il primo consiste nel consultare un dizionario teologico; è lavoro encomiabile che riserva quasi sempre delle sorprese, ma il punto è che si ricorre al dizionario solo se si percepisce una lacuna: e una voce di dizionario offre una 'fotografia' del significato del termine, non certo tutti i suoi possibili usi. Il secondo modo consiste nel ricostruire la dinamica dell'uso di un certo termine, e all'interno di questa inserire sia le diverse voci di dizionario ad essa collegabili sia una prospettiva teorica più ampia.

Poiché il lavoro del primo tipo è già svolto in modo eccellente da moltissimi dizionari mentre quello del secondo tipo è praticamente tutto da inventare, per chiarire il senso dei termini che esamineremo ci soffermeremo solo su quest'ultimo genere di osservazioni. E non potendo assolutamente esaurire le questioni, ci limiteremo ad dare un 'saggio' del lavoro da svolgere.

1.1. *Una falsa sinonimia: fede e religione*

> «Come la religione (*religio*) non è la fede ma una manifestazione di fede per mezzo di alcuni segni esteriori, così la superstizione (*superstitio*) è una certa manifestazione di infedeltà (*infidelitas*) per mezzo di un culto esteriore; è questa manifestazione ciò che indica il nome di 'idolatria', mentre quello di 'eresia' indica soltanto la 'falsa opinione'. Perciò l'eresia è una specie che appartiene al genere della infedeltà, ma l'idolatria è una specie che appartiene al genere della superstizione»[3].

Così si esprime nel 1272 un grande santo e teologo, Tommaso d'Aquino, che introduce questa distinzione per spiegare cosa sia la superstizione: per lui, da sola l'esteriorità è già una forma di superstizione e, in ultima analisi, di infedeltà a Dio. L'idea non è sua; è scritto infatti (*Os* 6,6):

> «Voglio l'amore e non il sacrificio, la conoscenza di Dio più degli olocausti»[4].

---

[3] TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, II-II, q.94, a.1, ad 1 (Marietti, 537; trad. it. nostra). Nel Medioevo *religio* indica la professione religiosa: 'entrare in religione' significa diventare monaco o monaca, dal secolo XIII in poi anche frate o suora. Si riteneva che fossero perfetti agli occhi di Dio perché nessun altro si poteva mantenere puro e fedele ai Suoi occhi: l'ingresso 'in religione', allora come oggi, si compiva con la 'vestizione', appunto perché si tendeva ad identificare realtà e manifestazione. Qui però Tommaso pone la *religio* in parallelo con la *superstitio*, perciò si deve intendere nel senso più ampio di 'religione'. Le espressioni 'species infidelitatis' e 'species superstitionis' non possono essere rese alla lettera ('specie di infedeltà'; 'specie di superstizione') perché in italiano ciò può anche voler dire che l'idolatria *non è proprio* una superstizione e l'eresia *non è proprio* una infedeltà, il che è l'opposto di ciò che intende Tommaso. Invece la traduzione mostra che per l'Aquinate l'eresia è uno dei molti modi di essere infedeli e l'idolatria uno dei tanti modi di essere superstiziosi.

[4] Di norma, in italiano la Scrittura è citata da CEI[73], ponendo tra parentesi le varianti apportate da

(*segue*)

dove in v.6b 'conoscenza' traduce l'ebraico *dâ'ât*, che significa non un atteggiamento intellettualista, cerebrale, ma una 'conoscenza sapienziale', 'saporosa' di Dio[5]; il profeta non insegna né a disertare il culto né a disprezzarlo (c'è un 'più', non un 'non') ma a collocarlo al suo posto, quello di manifestazione esteriore di un culto interiore[6]. Perciò è scritto (*Sal* 50,12ss.23):

> «Se avessi fame a te non lo direi: mio è il mondo e quanto contiene. Mangerò forse la carne dei tori, berrò forse il sangue dei capri? Offri a Dio un sacrificio di lode [CEI08: il sacrificio della lode] e sciogli all'Altissimo i tuoi voti. [...] Chi offre il sacrificio di lode [CEI08: della lode], questi mi onora»[7].

Se ciò non avviene si ha l'ipocrisia, che è una spaccatura molto forte, come lamenta *Isaia* (29,13s):

> «Questo popolo si avvicina a me solo a parole e mi onora con le labbra mentre il suo cuore è lontano da me e il culto [CEI08: venerazione] che mi rendono è un imparaticcio di usi [CEI08: precetti] umani»,

e per questo, stabilendo una 'nuova alleanza', Dio dirà per bocca di *Geremia* (31,33):

> «Porrò la mia legge nel loro animo [CEI08: dentro di loro], la scriverò nel [CEI08: sul] loro cuore. Allora io sarò il loro Dio ed essi il mio popolo».

Anche il Concilio Vaticano II riprende questa distinzione tra ambito interiore, il fondamento, e ambito esteriore, che ne è l'espressione, anche se non adopera i termini di 'religione' e 'fede':

> «L'uomo coglie e riconosce gli imperativi della legge divina attraverso la sua coscienza, che egli è tenuto a seguire fedelmente in ogni sua attività, per arrivare a Dio, suo fine. Non lo si deve costringere ad agire contro la sua coscienza. Ma non si deve neppure impedirgli di operare in conformità ad essa, soprattutto in campo religioso. Infatti l'esercizio della religione, per sua stessa natura, consiste anzitutto in atti interni volontari e liberi, con i quali l'uomo si mette in relazione direttamente con Dio: atti di tal genere non possono essere né comandati né proibiti da una autorità meramente umana. Però la stessa natura umana sociale dell'uomo esige che egli esprima esternamente gli atti interni di religione, comunichi con altri in materia religiosa, professi la propria religione in modo comunitario»[8].

CEI08 e segnalando con 'add.' le aggiunte e 'om.' le omissioni. Quando la differenza tra le versioni è molto rilevante, nel testo si adotta CEI08.

5 Cf. W. SCHOTTROFF, s.v. *jada'*, in *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, I, Torino 1978, 601.

6 Semmai la contrapposizione è tra 'amore' e 'sacrificio', che però nelle lingue originali è tra la 'misericordia' (*hesed* in ebraico, *éleos* in greco, *misericordia* in latino) e 'offerta rituale' (*zebah* in ebraico, *thusían* in greco e *sacrificium* in latino). E mentre l'"amore' della trad. it. sembra essere quello dell'uomo, il termine per 'misericordia' indica quella di Dio; mentre il 'sacrificio' sembra quello dell'uomo, il termine per 'offerta rituale' sottolinea più il valore liturgico di ciò che viene offerto, non il suo essere offerto. Come dire: in *Os* 6,6a il Signore chiede all'uomo di onorarlo non dandogli *qualcosa* ma sentendo le stesse cose che sente Lui, di divenire in qualche modo come Lui.

7 La polemica contro il culto ipocrita è tipica dei profeti. Da notare che *ypokritês* nel greco classico significa 'attore', 'interprete', 'declamatore al posto di'; solo nella LXX e nel NT ha il significato di 'falso', 'mentitore'. Anche dopo la diffusione della LXX il significato classico resta il più diffuso, nel greco popolare come in quello colto. Le cose si sono invertite solo dopo il sec.V, in seguito al tramonto della cultura classica.

8 CONCILIUM VATICANUM II, dich. *Dignitatis humanae*, n.3 (EV 1, n.1049).

Ora, se a questo insegnamento biblico e magisteriale affianchiamo la distinzione di Tommaso, allora è necessario distinguere tra 'fede' e 'religione'. E in effetti le due cose differiscono sotto diversi rispetti. Proviamo a tratteggiarli con pochi e sintetici tratti.

Innanzitutto, fede e religione differiscono dal punto di vista dell'oggetto cui si riferiscono: la fede è un dono di Dio, la religione si ha con la nascita; Tertulliano († 240 c/a) infatti ci spiega:

> «Di queste cose (*i comandi di Dio*) anche noi ridemmo un tempo. Siamo infatti dei vostri: cristiani si diventa, non si nasce»[9],

e nel 401 gli fa eco Girolamo, scrivendo a Leta moglie del pontefice pagano Albino:

> «Sputi Albino sulla mia lettera e se ne prenda gioco, e vada pure gridando che io sono uno stupido e un pazzo: lo faceva anche suo genero prima di convertirsi! Cristiani si diventa, non si nasce!»[10].

La distinzione è pacifica: tutti sanno che si diventa cristiani con il Battesimo e non perché si nasce in una famiglia cristiana; e tutti sanno anche che l'aver ricevuto il sacramento del Battesimo è solo una delle tre tappe della Iniziazione cristiana, che si completa con il permesso di partecipare alla Eucarestia ed il sacramento della Confermazione. Infine, ma per la verità questo è meno pacifico, si diventa cristiani al momento in cui questo processo di sacramentalizzazione si traduce in atti concreti, in una impostazione o stile di vita ben preciso; parafrasando un film di qualche anno fa, potremmo dire che "cristiano è chi il cristiano fa", come è detto (*Mt* 7,21):

> «Non chiunque mi dice "Signore, Signore" entrerà nel Regno dei cieli, ma colui che fa la volontà del Padre mio che è nei cieli».

Nell'ebraismo invece l'appartenenza al popolo d'Israele si trasmette per via materna, mentre l'osservanza dei precetti si decide personalmente. Non è infatti raro vedere ebrei che non solo non osservano le leggi religiose ma che addirittura non credono in Dio.

Per la religione islamica, infine, le cose sono un po' più complesse. Infatti, poiché il termine arabo *islâm* significa 'sottomissione' (a Dio) e *muslîm* significa 'sottomesso' (a Dio), ogni uomo che nasce è per natura musulmano perché è per natura tutto è sottomesso a Dio che lo ha creato; nel *Corano* infatti è scritto (*sura* 30,30):

> «Drizza quindi il tuo volto alla vera Religione, in purità di fede, Natura prima (*fitra*) in cui Dio ha naturato gli uomini. Nessun mutamento patisce la Creazione di Dio: quella è la Religione retta, ma i più degli uomini non sanno»[11].

E un famoso *hadith* ('detto'), che sembra risalga allo stesso Muhammad, commenta:

---

[9] TERTULLIANO, *Apologeticum*, 18, 4 (CCsl 1, 118; trad. it. L. Rusca, Milano 1984, 163).

[10] GEROLAMO, *Epistulae*, ep.107 *ad Laetam de institutione filiae*, 1 (PL 22, 868; trad. it. R. Palla, Milano 1989, 437).

[11] *Il Corano*, introduzione, traduzione e commento a cura di A. Bausani, Milano 1997 (or.1955). Bausani rende con 'Natura prima' l'arabo *fitra*, che in effetti ha tale significato ma privo di spessore filosofico; è costretto poi ha rendere con il neologismo 'naturare' una allitterazione del testo arabo, che fa del termine *fitra* un verbo che descrive l'azione del dare all'ente la sua 'natura prima'.

> «Ogni neonato che nasce appartiene alla religione di Dio. Poi i genitori ne fanno un ebreo, un cristiano, un adoratore del fuoco [*cioè uno zoroastriano*]. Del pari, ogni animale nasce in tutta la sua integrità. Ne avete mai visto uno nascere con le orecchie tagliate?»[12]

Quindi ogni uomo è per natura musulmano in quanto sottomesso a Dio. Ciò però non significa esserlo anche per diritto, o per religione: nel senso tecnico del termine, si diventa *muslim* quando si fa professione pubblica della *šahâda*, ossia si riconosce pubblicamente che non vi è altro Dio che Dio e che Muhammad è il suo Inviato. Tuttavia, come già per gli ebrei, anche per i musulmani nascere da una donna di fede islamica è già un appartenere alla *'ummâ*, la 'comunità dei credenti': per questo motivo una donna musulmana non può unirsi ad un uomo non musulmano, mentre un uomo musulmano può sposare una non musulmana.

Sia nell'ebraismo che nell'*Islâm* l'osservanza dei precetti è obbligatoria (pur nella libertà di coscienza) dopo un certo e ben riconoscibile momento: per gli ebrei dopo il *barmitzvà*, per i musulmani dopo la *šahâda*. Per i cristiani, un momento analogo potrebbe essere indicato nel conferimento del sacramento della Confermazione, ma è bene non stabilire paralleli troppo stretti[13].

In secondo luogo, fede e religione differiscono dal punto di vista del soggetto: la fede è personale, la religione è pubblica. Agostino colse l'importanza della distinzione:

> «Perché lo stesso Varrone [...], esortando in molti luoghi, come fosse uomo religioso, ad adorare gli dèi, confessa di seguire egli stesso, ma contro la sua volontà, quei riti che egli ricorda essere stati istituiti dallo stato romano? Non esita neppure a confessare che se potesse costruire *ex novo* la città, la consacrerebbe a divinità con nomi più vicini alla natura. Ma, facendo parte di un vecchio popolo, ha creduto di dover conservare la storia dei nomi e dei soprannomi ricevuta dagli avi tale quale è stata trasmessa»[14].

Questa profonda scollatura tra il culto ufficiale, cui intimamente non si crede, e l'opinione personale, più o meno apertamente manifestata, è per Agostino il chiaro segno della differenza tra adorazione del vero Dio e quello che *Isaia* (29,13b) chiama 'imparaticcio di usi umani':

---

[12] Cf. G. MANDEL, *Maometto. Breviario*, Milano 1996, 77, che traduce il *Sahih* di al-Buharî, tr.23, 80.

[13] L'attuale sequenza temporale dei sacramemti dell'Iniziazione, Battesimo, Eucarestia e Cresima (o meglio Confermazione), essendosi molto allungata negli anni (battesimo da bambini piccolissimi, prima comunione a 10/11 anni, cresima a 12/13), sconsiglia questo accostamento, anzi lo impedisce. Infatti, sostenere che l'osservanza dei precetti è obbligatoria solo dopo la Cresima significherebbe dire che prima dei 12/13 anni i battezzati non fanno peccato e quindi non avrebbero neanche bisogno di confessarsi. Quest'opinione, oltre che errata, si può considerare per certi versi assai pericolosa. Se questo è lo stato di cose nel battesimo dei bambini, in quello degli adulti la situazione è specularmente opposta. Intanto l'ordine dei sacramenti dell'Iniziazione è Battesimo, Cresima ed Eucarestia, come si legge nel R.I.C.A., *lettera di presentazione* della C.E.I., n.3, ed *Introduzione generale*, nn.2.27, Città del Vaticano 1989. Poi, alla celebrazione del battesimo deve seguire subito quella della Confermazione e la partecipazione all'Eucarestia: cf. R.I.C.A., *introduzione*, nn.34-36. Dal punto di vista del R.I.C.A., perciò, affermare che la responsabilità dei precetti inizia con la Cresima non solo non è né errato né pericoloso, ma semplicemente consequenziale. Ora, poiché dal battesimo dei bambini seguono conseguenze non compatibili con quelle del battesimo degli adulti, ed essendo entrambi i riti accettati dal Magistero della Chiesa cattolica, conviene sospendere il giudizio riguardo al momento in cui si inizia ad essere responsabili dell'osservanza dei precetti.

[14] AGOSTINO, *De civitate Dei*, IV, 31, 1 (CCsl 47, 125; trad. it. C. Borgogno, Roma 1979, 259s).

> «Questo popolo si avvicina a me solo a parole e mi onora con le labbra mentre il suo cuore è lontano da me e il culto [CEI08: venerazione] che mi rendono è un imparaticcio di usi [CEI08: precetti] umani».

In terzo luogo, fede e religione differiscono dal punto dell'atteggiamento interiore: la fede si sceglie, la religione si trova. Il nostro Padre Gregorio di Nissa ha parole chiare:

> «[Gli avversari] dicono che Dio poteva indurre a forza, se avesse voluto, anche i riluttanti ad accettare il messaggio evangelico. Ma dove sarebbe in questo caso la libertà di scelta? Dove la virtù e la lode di coloro che vivono rettamente? Perché è proprio degli esseri inanimati o privi di intelligenza essere trascinati al parere di una volontà esterna. La natura razionale e pensante, invece, se mette da parte la libertà perde all'istante il dono della intelligenza. A cosa le servirà la ragione se la facoltà di scegliere secondo il proprio giudizio dipende da un altro? E qualora la libera volontà resti inattiva, necessariamente la virtù scompare, impedita dall'inerzia della volontà; e senza la virtù la vita perde valore, l'elogio per chi vive rettamente viene ad essere eliminato, la colpa si commette senza rischio ed è impossibile distinguere ogni differenza nel sistema di vita. Chi potrebbe ancora riprovare ragionevolmente l'uomo dissoluto o lodare il virtuoso? Perché ognuno avrebbe già pronta questa risposta: non è in nostro potere ciò che concerne la libera volontà, ma spetta ad una potenza superiore attrarre al giudizio del dominatore le volontà umane. Il fatto dunque che la fede non sia entrata in tutti gli uomini non è da imputare alla bontà di Dio bensì alla disposizione di chi riceve il messaggio evangelico»[15].

Gregorio ha appena ricordato che alla prima predicazione di Pietro molti rimasero nella *fede* dei padri, l'ebraismo, alla quale appartenevano anche i tremila che invece si convertirono, per i quali invece era la *religione* dei loro padri (cf. *At* 2,41).

Infine, fede e religione differiscono dal punto di vista degli effetti, ossia ciò che producono: la fede muta sempre la vita della persona, un cambiamento nella religione pubblica tutt'al più influenza la cultura di un popolo. Perciò Gregorio di Nissa scrive:

> «Chi desidera entrare in familiarità con qualcuno deve fare proprio il suo carattere, imitandolo; di conseguenza, l'anima che desidera diventare sposa di Cristo deve per quanto possibile rendersi simile alla Sua bellezza tramite la virtù: non ci si può unire ad una Luce se non si risplende imitandola»[16].

Ci pare quindi ovvio concludere che, da un lato, chi si dice cristiano senza sforzarsi di comportarsi come tale in ogni aspetto della sua vita lo è soltanto a parole (ossia non lo è *tout court*), dall'altro che è possible pensare e tentare un tale sforzo se e solo se si desidera fortemente di farlo, ossia, se si ama il nostro Signore più di tutto il resto.

La fede è perciò un dono di Dio alla persona che, se decide liberamente di accoglierlo, muta il modo di vivere. L'esito di questa opzione amorosamente libera per Dio è riassunta da Basilio il Grande davanti al prefetto Modesto; a questi, che voleva che sacrificasse agli dèi, Basilio replica:

> «Io sono una creatura chiamata a diventare Dio»[17],

e in una delle sue opere più importanti, il *De Spiritu sancto*, Basilio va oltre:

---

[15] GREGORIO DI NISSA, *Oratio catechetica magna*, 31 (SCh 453, 280ss; trad. it. M. Naldini, CTP 34, Roma 1990, 116).

[16] GREGORIO DI NISSA, *De instituto christiano* (PG 46, 291; trad. it. S. Lilla, CTP 15, Roma 1979, 30).

[17] Cf. GREGORIO DI NAZIANZO, *Orationes,* or.43, 19, 48 (SCh 384, 229; trad. it. C. Sani - M. Vincelli, Milano 2000, 1083).

> «Da qui [*cioè l'illuminazione dello Spirito*] provengono la previsione degli avvenimenti futuri, la conoscenza dei misteri, la comprensione delle cose nascoste, la distribuzione dei doni di grazia, la cittadinanza celeste, la gioia senza fine, la permanenza in Dio, la somiglianza con Dio, il compimento dei desideri: divenire Dio»[18].

Massimo il Confessore ci spiega meglio questo poco conosciuto effetto della fede:

> «Né un soffio d'aria né rivoli di sangue dal fegato costituiscono la vita eterna ma Dio, partecipato (*metekómenos*) tutto da tutto, dall'anima al modo in cui essa partecipa del corpo e, per mezzo dell'anima, anche dal corpo; così Egli conosce come dare a quella la inconvertibilità, a quello l'immortalità, e tutto l'uomo sia deificato (*theôthêi*) per grazia dal Dio inumanato (*enanthrôpésantos*) e deificante (*theourgoúmenos*); l'uomo infatti resta veramente tale per natura, nell'anima e nel corpo, e diviene veramente dio, nell'anima e nel corpo, per grazia e per lo splendore della beata gloria divina che gli si rivela (*emprépousan*), oltre la quale nulla vi è di più chiaro ed eccelso. Cos'è infatti più amabile, per coloro che ne sono degni, della deificazione (*théôsis*) per la quale Dio, fattili dèi, li unisce a tutto il creato per mezzo della sua bontà?»[19]

Se questa è la fede, la religione invece è ciò entro il quale l'individuo nasce e si forma, ma che è sempre al di là della sua opzione: in una certa misura, la religione rimane sempre 'indisponibile' per il credente, di qualunque fede. È per questo che ci sono le conversioni. La religione di un popolo, di una comunità, di una famiglia, in quanto tale, cioè manifestazione esteriore, non penetra mai fino in fondo entro l'interiorità, nell'essere-persona di un uomo. Se questi è insensibile al problema, le cose restano come sono e la religione è ridotta al rango di mero 'simbolo': ne sono un ottimo esempio le celebrazioni ufficiali (insediamento di cariche pubbliche, premiazioni e così via), 'riti religiosi' di un culto non teista, senza cioè ammettere o esigere l'esistenza di un 'dio'. Se invece il problema di 'dio' è sentito, o egli scoprirà personalmente la fede che guida la religione in cui è nato oppure lascerà la religione ricevuta alla nascita per abbracciare quella che sceglierà, cosa, questa, che talvolta porta a scoprire 'Dio' ma talvolta si limita a gratificare l'io. In conclusione, non sembra arbitrario definire provvisoriamente la 'religione' come una certa 'manifestazione esteriore' di una 'adesione interiore' che, anche questa in modo provvisorio, possiamo chiamare 'fede'. La fede e la religione sono quindi due elementi distinti; ma sono anche separati? Si e no.

Si, perché la manifestazione esteriore, culturale, non implica necessariamente una adesione interiore: oltre agli esempi già visti, ai nostri giorni si pensi alla partecipazione di persone notoriamente non credenti a cerimonie religiose (battesimi, matrimoni, funerali), particolarmente ambigua se hanno valenza pubblica (funerali di Stato; matrimoni di famiglie reali). È evidente che in questo caso il medesimo atto esteriore ha due significati diversi per il credente e il non credente, e in nessun caso possiamo presumere che la partecipazione di quest'ultimo stia ad indicare la presenza di un itinerario interiore di conversione. Qualcuno potrebbe obiettare che l'esempio non è calzante, perché le autorità pubbliche *sono tenute* a certe presenze per dovere istituzionale, e quindi la loro non è controtestimonianza ma semplice adempimento: sia pure (anche se ciò non toglie l'ambiguità del partecipare a riti nella cui efficacia non si crede). Per capire a che punto

---

[18] BASILIO MAGNO, *De Spiritu sancto*, IX, 23 (SCh 17bis, 329; trad. it. G. Azzali Bernardelli, CTP 106, Roma 1993, 119).

[19] MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambigua*, prob.41 (PG 91, 1088; trad. it. nostra).

arrivi la separazione tra religione e fede basta pensare ai tanti mafiosi che da latitanti vivono fra bibbie, santini, statuette della Madonna, con cappelle private dove qualche prete celebra messa; al fatto che gli incontri al vertice della 'ndrangheta si tengono in un santuario calabrese dedicato alla Madonna; che certi preti si sono fatti la *fazenda* in Brasile e ci andavano in jet privato e che altri hanno fatto transitare milioni e milioni di tangenti nei conti correnti dell'Ordine del quale erano economi... Il *cahier de dóleance* potrebbe continuare a lungo, ed i nostri lettori potrebbero prolungarlo.

Tuttavia non possiamo concludere che tra religione e fede vi sia *sempre* una separazione perché ogni adesione personale richiede anche una manifestazione esteriore per la sua completezza. Questo legame vale per qualunque 'adesione personale', pure quelle meno nobili o più stupide, e perciò si presta a facili banalizzazioni, contro le quali Paolo ci mette in guardia (1*Cor* 9,24s):

> «Non sapete che nelle corse allo stadio tutti corrono ma uno solo conquista il premio? Correte anche voi in modo da conquistarlo! Però ogni atleta è temperante [CEI[08]: disciplinato] in tutto: essi lo fanno per una corona corruttibile [CEI[08]: che appassisce], noi invece per una incorruttibile [CEI[08]: che dura per sempre]».

L'esempio dello stadio è quanto mai attuale, ed a questo riguardo Giovanni Crisostomo ci sembra far della ironia (forse anche con un sottile filo di tristezza...):

> «Che dici, o uomo? Devi prepararti per il cielo, ricevere il regno di lassù, e vai domandando se lungo la via di quaggiù, nel tempo del pellegrinaggio, ci sarà qualche disagio! Non ti vergogni? Non arrossisci? Come mai non vai a sprofondarti sotto terra? Se ti capitassero tutti i malanni che possono capitare agli uomini, contumelie, violenze, infamie, denunce, o spada, fuoco, ferro, fiere, affogamenti, o fame, malattie e quante afflizioni dal principio ad ora ha comportato la vita, ti chiedo, tu le irrideresti e le disprezzeresti? Te ne preoccuperesti un minimo? Ma allora chi più stolto, più miserabile e più disgraziato di te? Io dico infatti che chi è preso dalla brama delle cose del cielo non solo non deve cercare la tranquillità ma non dovrebbe prendervi gusto neanche se l'avesse già a sua disposizione. Quanto sarebbe assurdo che, mentre gli amanti perversamente infiammati dei loro amati non trovano piacevole nient'altro e fra tante e tante cose non pensano ad altro che ai loro convegni con essi, noi invece, presi non da amore perverso ma da quello assolutamente supremo, non tenessimo a vile la quiete se l'abbiamo e ne andassimo in cerca se ne siamo privi!»[20]

In realtà l'esigenza di manifestare all'esterno ciò che sentiamo all'interno è tipico della psicologia umana. Mettiamo da parte le esemplificazioni triviali e cerchiamo di illustrare qualche caso più 'nobile'. Pensiamo all'amore tra due persone: sino a che non è dichiarato, accettato e perciò reso anche 'pubblico', non solo non trova la sua realizzazione piena nella coppia, ma lo si sente più come una sofferenza, una inquietitudine dell'animo che non come una gioia. Palesare all'esterno ciò che si ha all'interno è una struttura profonda dell'animo umano, che porta a quiete e serenità nello spirito ed i cui dettagli vedremo nel capitolo quinto. Per ora, basta ricordare che è detto (*Mt* 7,21):

> «Non chiunque mi dice 'Signore', 'Signore' entrerà nel regno dei cieli, ma colui che fa la volontà del Padre mio che è nei cieli».

---

[20] GIOVANNI CRISOSTOMO, *De compunctione*, I, 6 (PG 47, 403s; trad. it. C. Riggi, CTP 22, Roma 1990, 42s; rivista).

Quindi, religione e fede sono realtà distinte ma non separate: in che misura possono essere oggetto di riflessione? e lo possono allo stesso titolo? Rispondere non è facile.

La religione ad esempio è oggetto di riflessione sotto molti punti di vista: storia delle religioni, sociologia della religione, psicologia della religione, teologia pastorale, storia della chiesa, diritto canonico, teologia morale, liturgia. Non è possibile liberarsi né prescindere da quest'intreccio: il diritto canonico, ad esempio, tiene conto delle usanze locali (religione) nel determinare certe questioni; la liturgia è il luogo teologico senz'altro più sensibile al variare della religiosità[21]. Il teologo del resto è e deve essere inserito a pieno titolo in una comunità locale ben precisa e identificabile che, nella misura in cui si esprime esternamente con fatti o parole, fa religione: la teologia stessa è religione[22]. In effetti il modo di fare teologia nel nostro mondo Occidentale è profondamente diverso da quello abituale nell'America Latina o diffuso nell'Oriente. Ma vi è di più: ogni persona che fa teologia la fa in modo diverso dalle altre. A questo proposito così si esprime Gregorio di Nazianzo:

> «Quando io vedo l'attuale prurito delle lingue, i saggi fattisi in un solo giorno, i teologi eletti per alzata di mano, ai quali basta volere per essere saggi, io bramo la filosofia che viene dall'alto, cerco la mia ultima dimora, come dice Geremia, e voglio restare solo come me stesso. (...) Ma se tu dai un po' di retta a me, che sono un teologo non sfrontato, allora qualcosa hai già compreso: prega per comprendere il resto. Ama ciò che è riposto in te: il resto rimanga nei tesori celesti. Elevati con la tua vita, conquista ciò che è puro con la purificazione. Vuoi, poi, diventare un teologo degno anche della divinità? Attieniti ai precetti, procedi attraverso i comandamenti: infatti l'azione è accesso alla contemplazione. Impegnati a favore della tua anima, discostandoti dal corpo»[23].

Perciò la teologia non è esercizio intellettuale ma in primo luogo contemplazione di Dio in me stesso, poi è scoperta dell'immagine di Dio anche fuori di me, quindi azione conseguente. Si fa teologia prima agendo, poi parlando; la vera teologia nasce da una esperienza di Dio, chiaramente diversa da persona a persona, e crea esperienza di Dio nell'altro, ovviamente diversa da persona a persona. Un esercizio intellettuale invece nasce da un pensiero o un'idea, espressi in modo da essere percepiti il più possibile identicamente da tutti per creare un'idea o un pensiero che sia il più possibile uguale in tutti.

Ma questa identica distinzione vale anche per chi ascolta; ci aiuta a capirlo ancora il nostro Padre Gregorio il Teologo (soprannome di Gregorio di Nazianzo):

> «Non a tutti, miei cari, compete parlare di Dio, non a tutti; non si tratta di una capacità che si acquista a basso prezzo né che appartiene a quanti procedono senza staccarsi da terra. Voglio aggiungere che non si può fare sempre, né davanti a tutti né riguardo ad ogni argomento, ma c'è un tempo opportuno, un uditorio opportuno e ci sono argomenti opportuni. Non compete a tutti, ma a quelli che si sono esercitati e hanno fatto progressi nella contemplazione, e che prima di tutto hanno purificato anima e corpo, o più esattamente li purificano. Chi non è puro non può senza pericolo venire a contatto con la purezza, come il

---

[21] Qui 'religiosità' deve essere inteso come l'espressione, pratica e variabile, della 'religione'.

[22] Dal che sembrerebbero derivare due corollari. Il primo è che, essendo la religione *protestatio fidei* (manifestazione della fede), non è possibile fare (si noti: 'fare', non 'studiare' e tantomeno 'parlare di') teologia senza essere credenti; il secondo è che, essendo *protestatio*, cioè manifestazione esteriore, non può mai entrare in quello che il diritto chiama 'foro interno'. Dedicheremo a questo tema qualche passaggio alla fine del capitolo.

[23] GREGORIO DI NAZIANZO, *Orationes*, or.20, 1.12 (SCh 270, 56.80s; trad. it. 495.505).

> raggio del sole non può giungere senza danno ad occhi malati. E quando lo può fare? Quando noi ci allontaniamo dal fango esteriore e dal disordine, e quando la parte direttrice che è in noi non viene confusa da immagini malvagie e deviate, come una bella scrittura mescolata a lettere di cattiva qualità o un buon profumo mescolato al puzzo della melma. Bisogna davvero starsene liberi infatti per conoscere Dio, e "quando ci troviamo nella circostanza favorevole, giudicare" (cf. *Sal* 74,3) l'esattezza della teologia. Con chi bisogna parlarne? Con coloro dai quali l'argomento è affrontato con impegno e non come uno dei tanti argomenti inutili che con piacere si discutono dopo le corse dei cavalli, dopo gli spettacoli teatrali, dopo i canti, dopo aver accontentato il ventre e ciò che sta al di sotto del ventre: per queste persone è un piacere ciarlare su simili argomenti e mostrarsi abili nelle controversie»[24].

Per questo è scritto (*Mt* 7,6):

> «Non date le cose sante ai cani e non gettate le vostre perle davanti ai porci, perché non le calpestino con le loro zampe e poi si voltino per sbranarvi».

Purtroppo i manuali di teologia fondamentale, anche quelli più attenti alla 'testimonianza', in genere dedicano poco spazio a queste esigenze del *fare* teologia, non toccano mai l'ambito personale e soprattutto ignorano la basilare distinzione tra religione e fede.

D'altro canto anche la fede può essere oggetto di riflessione sotto molti punti di vista: psicologia della religione, dogmatica, teologia spirituale, filosofia della religione (si noti l'equivalenza semantica tra 'fede' e 'religione'), teologia morale, sacramentaria, sociologia, liturgia. Anche qui, nonostante la ben più forte valenza personale, non è possibile liberarsi né prescindere da questo complesso di punti di vista: il rito della confessione personale ad esempio non può non seguire le norme liturgiche, né ignorare la teologia morale o quella spirituale. Ogni atto personale in realtà è sempre inserito in un contesto comunitario, anche se non coincide né si annulla in esso: è almeno dubbia, quindi, la liceità teorica di separare la fede come atteggiamento interiore dalla religione come espressione esteriore, come si è visto prima. E in effetti nessuno ammette mai di postulare tale separazione. Nei fatti essa però è vissuta comunemente, nessuno se ne scandalizza più di tanto e le nostre comunità risultano un po' più sensibili se lo iato riguarda certi ambiti, ad esempio la sessualità, ma più sorde se si parla di altri, ad esempio l'aspirazione al potere o al denaro.

Esiste tuttavia una differenza ineliminabile tra fede e religione: la prima implica la seconda ma non viceversa. Occuparsi soltanto di religione quindi significa precludersi in linea di principio non soltanto l'ingresso in parte del campo di indagine ma addirittura in quella fondante: è opzione metodologica errata. L'indagine corretta parte dalla fede e arriva alla religione nella misura in cui essa diventa 'pubblica', nell'accezione più ampia. È per questo che discipline come la filosofia della religione, la sociologia religiosa o la storia delle religioni, pur avendo metodologie scientifiche sicure e strumenti adatti, non potranno afferrare fino in fondo il loro oggetto formale: perché assumono *a priori* che sia possibile arrivare all'interiorità dell'uomo partendo dall'esteriorità, il che invece non è.

Da questa differenza ineliminabile ci sembrano derivare due corollari importanti.

Il primo è che è la fede a dettare le regole alla religione e quindi alla teologia, non viceversa. Questo spiega perché certe verità dogmatiche entrano nel *depositum fidei* in modo apparentemente improvviso; è la radice teoretica del *sensus fidei* del popolo di Dio; spiega

[24] GREGORIO DI NAZIANZO, *Orationes*, or.27, 3 (SCh 250, 76; trad. it. 647).

e giustifica la religiosità popolare con la sua apparente distanza da quella 'dotta'; in ultima analisi, è frutto della libera azione dello Spirito, che soffia dove vuole e come vuole, su chi vuole e quando vuole.

Il secondo è che la religione, in quanto *protestatio fidei* (manifestazione della fede) e la teologia, in quanto *cogitatio fidei* (riflessione sulla fede), devono essere sempre attente alla dinamica della vita di fede del popolo di Dio. Né la prima né la seconda si possono arrogare un qualunque diritto su di essa; come è scritto (*Mt* 23,10 CEI[08]):

> «Non fatevi chiamare 'guide' [CEI[73]: maestri], perché una sola è la vostra Guida [CEI[73]: maestro], il Cristo»,

ed anche (*Mt* 11,25; in *Lc* 10,21 CEI[08] Gesù 'esulta di gioia nello Spirito' dicendo queste parole):

> «Ti benedico [CEI[08]: ti rendo lode], o Padre, Signore del cielo e della terra, perché hai tenuto nascoste queste cose ai sapienti e agli intelligenti [CEI[08]: dotti] e le hai rivelate ai piccoli».

Religione e teologia perciò sono servizi direttamente ordinati alla crescita della comunità verso il Regno di Dio. Trasformarli in strumenti di autoesaltazione, di affermazione personale o di potere non è un problema di temperamento o carattere: è adoperare i doni di Dio contro il Suo disegno, cioè un peccato. E non un peccato veniale, ma mortale. Per questo è scritto (*Mt* 15,14):

> «Quando un cieco guida un altro cieco, tutti e due cadranno in un fosso»...

Si deve fare la più grande attenzione a questo proposito: la teologia non è come le altre discipline, nelle quali si può anche ricevere persino un premio Nobel pur essendo persone umanamente misere (cf. il premio Nobel per la letteratura del 2001: indiano, le sue opere traboccano di disprezzo per il suo popolo). La Scrittura è chiara su questo punto (*Mt* 23,13ss):

> «Guai a voi, scribi e farisei ipocriti, che chiudete il regno dei cieli davanti agli uomini [CEI[08]; alla gente]; perché così [CEI[08]: di fatto] voi non entrate e non lasciate entrare nemmeno quelli che vogliono entrarci [...] Guai a voi, scribi e farisei ipocriti, che percorrete il mare e la terra per fare un solo proselito e, ottenutolo [CEI[08]: quando lo è divenuto], lo rendete figlio [CEI[08]: degno] della geenna il doppio di voi [CEI[08]: due volte più di voi]».

Per distinguere i due usi, la Scrittura ci offre un criterio infallibile (*Mt* 12,33-37):

> «Se prendete un albero buono, anche il suo frutto sarà buono; se prendete un albero cattivo, anche il suo frutto sarà cattivo: dal frutto infatti si conosce l'albero. Razza di vipere, come potete dire cose buone voi che siete cattivi? Poiché la bocca parla dalla pienezza del cuore [CEI[08]: La bocca infatti esprime ciò che dal cuore sovrabbonda]. L'uomo buono dal suo buon tesoro trae [CEI[08]: fuori] cose buone, mentre l'uomo cattivo dal suo cattivo tesoro trae [CEI[08]: fuori] cose cattive. Ma io vi dico che di ogni parola infondata [CEI[08]: vana] gli uomini renderanno conto [CEI[08]: dovranno rendere conto] nel giorno del giudizio; poiché in base alle tue parole sarai giustificato e in base alle tue parole sarai condannato».

Matteo scrive per cristiani che conoscono l'ebraico: in questa lingua, *dabar* vuol dire 'parola' ma anche 'fatto', e l'insieme delle regole da osservare si chiama *halakah*, 'cammino'. Se affianchiamo a questo passo ciò che abbiamo letto in Gregorio il Teologo, scopriamo che la 'guida' che ben ci vede fa quel che dice, mentre la 'guida cieca' è colui che parla ma non fa quel che dice.

Purtroppo invece non è raro vedere, e in certi campi più che in altri, alcuni fratelli rapidi ad imporre pesi agli altri ma ben più lenti a farsi carico dei propri, ed è facile trovare chi disattende allegramente ogni esortazione a comportarsi cristianamente. Tutto ciò alimenta l'ipocrisia dentro la Chiesa e la disistima per essa al di fuori. Non di rado a questo si affianca alla selettività: grande attenzione è riservata a certi temi, una più di circostanza ad altri, su alcuni cala un silenzio che è bene non rompere, su altri ancora non v'è differenza tra pagani e cristiani. Com'è scritto (*Mt* 5,19):

> «Chi dunque trasgredirà uno solo di questi precetti, anche minimo [CEI[08]: minimi precetti], ed insegnerà agli uomini a fare altrettanto, sarà considerato minimo nel regno dei Cieli. Chi invece li osserverà e li insegnerà agli uomini [CEI[08]: *om.*] sarà considerato grande nel regno dei cieli»,

ed anche (*Mt* 23,24s):

> «Guai a voi, scribi e farisei ipocriti, che pagate la decima della menta, dell'aneto e del cumino e trasgredite le prescrizioni più gravi della legge: la giustizia, la misericordia e la fedeltà. Queste cose invece bisognava praticare senza omettere quelle. Guide cieche, che filtrate il moscerino e poi ingoiate il cammello!»

Crediamo che a questo punto sia utile rileggere un famoso passo di *Luca* (18,10-14):

> «Due uomini salirono al Tempio a pregare: uno era Fariseo e l'altro pubblicano. Il Fariseo, stando in piedi, pregava così tra sé: "O Dio, ti ringrazio che non sono come gli altri uomini, ladri, ingiusti, adulteri, e neppure come questo pubblicano. Digiuno due volte la settimana e pago le decime di quanto possiedo". Il pubblicano invece, fermatosi a distanza, non osava nemmeno alzare gli occhi al cielo, ma si batteva il petto dicendo: "O Dio, abbi pietà di me peccatore". Io vi dico: questi tornò a casa giustificato, a differenza dell'altro, perché chi si esalta sarà umiliato e chi si umilia sarà esaltato».

Il Fariseo elenca una serie di prescrizioni cultuali alla cui osservanza è tenuto in coscienza, secondo le prescrizioni della Legge ebraica; inoltre, secondo ciò che si legge nel *Salmo* 50,14,

> «Offri a Dio un sacrificio di lode [CEI[08]: come sacrificio la lode], e sciogli all'Altissimo i tuoi voti»,

e anche poco dopo (*Sal* 50,23):

> «Chi offre un sacrificio di lode [CEI[08]: la lode in sacrificio], questi mi onora, a chi cammina [*halakah*] per la retta via mostrerò la salvezza di Dio»,

egli rende lode a Dio e non chiede niente per sé. Il suo sbaglio è considerare questa osservanza frutto della sua buona volontà: non riconosce le sue mancanze perché non dipendono dal suo volere. Naturalmente sa benissimo che esistono errori e peccati commessi senza averne coscienza; il fariseo infatti sa quel che è scritto nel *Salmo* (19,13):

> «Le inavvertenze chi le discerne? Assolvimi dalle colpe che non vedo [CEI[08]: nascoste]»;

ma si tratta di inavvertenze, cioè di peccati non voluti e neanche avvertiti. Tutto ciò che invece si trova in qualche modo sotto la volontà può e deve essere posto sotto controllo: nessun compromesso è tollerabile. È questa l'essenza della Legge e dei suoi 613 precetti, 307 positivi e 306 negativi: dare in ogni occasione un riferimento, un'indicazione su quale sia il comportamento corretto, che poi *deve* essere messo in pratica. Ciò che il

Fariseo non ammette quindi non è tanto un generico 'peccato' quanto la possibilità di peccare pur sapendo che una certa azione non si deve fare: una volta accertatane la peccaminosità, per lui il voler servire Dio basta ad impedire di compierla. Il pubblicano invece ammette il peccato senza distinguere tra volontario ed involontario. Si potrebbe osservare che tale non distinzione gli torna comoda (non è certo involontariamente o per niente che si diventa esattori delle tasse, nè il fatto gli è "nascosto") e che non promette nè di non ripetere quegli errori nè di non trarne profitto (come farà Zaccheo), cose queste che invece noi, come l'adultera graziata da Gesù (cf. *Gv* 8,11), ci sentiamo dire dal confessore dopo averci impartito l'assoluzione: «(*Nome*), il Signore ha perdonato i tuoi peccati. Vai in pace e non peccare più». Resta il fatto che il pubblicano ammette di peccare mentre il fariseo no. Per capire dove stia il punto utile leggiamo come commenta la parabola il nostro santo Padre Origene:

> «Il peccatore non è assolutamente da preferire a chi non ha peccato. Avviene tuttavia che un peccatore, cosciente della propria colpa e per questo incamminatosi verso la conversione umiliandosi [*lett. facendosi piccolo*] a motivo dei peccati, sia preferito a chi si considera meno peccatore e che, invece di credersi tale, si esalta per certe cose che ritiene di possedere. E questo lo mostra, a chi vuol leggere con retta coscienza i vangeli, la parabola del pubblicano che dice "Abbi pietà di me peccatore" e del fariseo che si vantava con perversa sufficienza dicendo: "Ti rendo grazie perché non sono come gli altri uomini, rapaci, ingiusti, adulteri, né come questo pubblicano". Gesù infatti conclude così il discorso su entrambi: "Questi tornò alla sua casa giustificato, non l'altro, perché chiunque innalza se stesso sarà abbassato [*lett. rimpicciolito*] e chiunque rimpicciolisce se stesso sarà innalzato". Quindi non bestemmiamo Dio né mentiamo quando insegniamo che tutti devono aver coscienza della piccolezza umana così come della grandezza di Dio, ed a chiedere sempre a Lui ciò che manca alla nostra natura, Lui che solo può colmare le nostre deficienze»[25].

[25] ORIGENE, *Contra Celsum*, III, 64 (SCh 136, 148; trad. it. nostra). Poiché questa è la prima volta che riportiamo un passo dell'Adamantino, è opportuno dirimere sin d'ora una questione di per sé delicata ma divenuta anche un po' antipatica per i toni talvolta adottati. Sebbene la cosa ci stupisca, infatti, ed a dispetto degli ormai numerosi studi in contrario, tuttavia alcuni continuano a dubitare che Origene possa essere annoverato tra i nostri santi Padri. Dato che la questione agita alcuni animi, come si è detto, dedicheremo un po' di attenzione alla cosa.

Innanzitutto ci sembra opportuno evitare di citare monografie e studi specifici perché ci obbligherebbe ad andare indietro di almeno sessant'anni, facendoci perdere in un mare di rinvii ed osservazioni erudite. Conviene invece arrivare immediatamente al cuore della questione, *in primis* quello dogmatico-teologico, *in secundis* quello storico-filologico.

Per quel che riguarda il primo aspetto, riportiamo alcuni passi Magisteriali dai quali si conclude senza alcuna ombra di dubbio che l'Adamantino è assolutamente da considerare un Padre della Chiesa, e tra i più autorevoli. Insegna dunque il CONCILIUM VATICANUM II, cost. dogm. *Lumen gentium*, 6 (EV 1, n.294): «Questa costruzione (*i.e. la Chiesa*) viene chiamata in varie maniere: casa di Dio (cf. *Tim* 3,15), nella quale abita la sua *famiglia*, la dimora di Dio nello Spirito (cf. *Ef* 2,19-22), la "dimora di Dio con gli uomini" (*Ap* 21,3) e, soprattutto, tempio santo, rappresentato da santuari di pietra, che è lodato *dai santi Padri* e che la liturgia giustamente paragona alla Città santa, la nuova Gerusalemme». In nota (n.5) si legge: «Cfr. *Origenes*, *In Mt* 16,12; PG 13, 1443C ... (*omissis*)»; quindi Origene è *uno dei santi Padri* che insegnano la dottrina citata. Ancora. In CONCILIUM VATICANUM II, cost. dogm. *Lumen gentium*, 40 (EV 1, n.388), si legge: «Il Signore Gesù, maestro e modello divino di ogni perfezione, a tutti ed ai singoli discepoli di qualsiasi condizione ha predicato la santità della vita, di cui Egli stesso è l'autore ed il perfezionatore: "Siate dunque perfetti come è perfetto il vostro Padre celeste" (*Mt* 5,48)». In nota (n.2) si legge: «Cfr. *Origenes*, *Comm. Rom.*, 7,7; PG 14, 1122B ... (*omissis*)»; qui Origene è indicato come fonte di una dottrina spirituale, e lo stesso avviene in LG 41 (EV 1,

(*segue*)

n.391, nota 5). In CONCILIUM VATICANUM II, cost. dogm. *Lumen gentium*, 42 (EV 1, n.399), Origene è ancora citato come guida spirituale: a corredo dell'inciso «La santità della Chiesa è ancora in modo speciale favorita dai molteplici consigli di cui il Signore nel vangelo propone l'osservanza ai suoi discepoli», vi è la nota 13: «De consiliis in genere cfr. *Origenes*, *Comm. Rom.*, X, 14; PG 14, 1275B ... (*omissis*)». In CONCILIUM VATICANUM II, decr. *Ad gentes*, 4 (EV 1, n.1095, nota 21), gli viene tributato *expressis verbis* il titolo di 'santo Padre': «De Babel et Pentecoste saepe loquuntur Ss. Patres: *Origenes*, *In Genesim*, c.1, PG 12, 112 ... (*omissis*)»; al n.7 (EV 1, n.1106, nota 45) Origene è citato due volte come fonte dottrinale, tra Ireneo di Lione ed Agostino. Particolarmente importante è quel che si legge in CONCILIUM VATICANUM II, decr. *Ad gentes*, 9 (EV 1, n.1109), allorchè, a commento dell'inciso «L'attività missionaria tende alla pienezza escatologica», il Concilio afferma (nota 53): «Secundum Origenem, evangelium praedicari debet ante consummationem mundi huius: *Hom. in Lc.* XXI (...); *In Matth. Comm. ser.*, 39 (...); *Hom. in Ierem.*, III,2 ... (*omissis*)»; chiaramente il Concilio sceglie Origene come guida, dato che gli sarebbe stato facile rinviare ad altri Padri. Infine, in CONCILIUM VATICANUM II, decr. *Presbyterorum ordinis*, 7 (EV 1, n.1264, nota 41), Origene è indicato come fonte dottrinale per il rapporto tra presbiteri e vescovi. Alla luce di questi passi, è chiaro che dubitare che Origene sia un Padre della Chiesa *de facto* contraddice il Concilio Vaticano II, oltre che tanti altri passi magisteriali tratti da encicliche o altri documenti, anteriori o posteriori al Vaticano II, qui non riportati ma facilmente individuabili dagli indici e dai repertori.

Chiarito quale sia il punto di vista ufficiale del Magistero, si deve ora dar ragione del motivo storico-filologico per cui studiosi assolutamente seri ed informati continuano a sostenere che, invece, Origene è 'autore condannato'. L'argomento principale consiste nel fatto che, a seguito della diffusione di teorie piuttosto strampalate predicate dall'ex monaco siriaco Stefano bar Sudaili a partire dal 514, nel 543 l'imperatore Giustiniano fa condannare 15 di tali tesi in un Sinodo tenutosi a Costantinopoli, attribuendole però ad Origene così come Stefano pretendeva che fossero. A questa condanna dobbiamo la perdita di moltissime opere dell'Adamantino. Ora, poiché DS nn.403-411 riporta 9 di queste tesi, diversi studiosi, rifacendosi ad esso, ritengono autentica l'attribuzione e valida la condanna di Origene. Purtroppo però così dimostrano di non aver compreso cosa sia DS né come si adopera. Tale *Enchiridion* infatti si propone solo di *collazionare le principali dichiarazioni magisteriali* riguardo alle *principali questioni teologiche*, quindi è solo un *repertorio*, un'*antologia* di testi utilissima per farsi una prima idea ma incompleta e da maneggiare con prudenza, perché l'*editio princeps* è del 1963 e le successive si limitano ad aggiungere nuovi testi; il quadro storico premesso ad ognuno di loro, brevissimo, risulta quasi sempre datato, talvolta discutibile, altre volte errato *tout court*; lo stesso vale per *i testi riportati*, spesso malamente amputati come si è scoperto a nostre spese riguardo al Concilio Niceno II. Sapendo questo, di fronte a tesi forti o contestate è sempre bene *in primis verificare* quel che si legge in DS. *In secundis*, e di conseguenza, affermare che Origene sia stato condannato significa non aver consultato l'edizione critica degli atti del Concilio Costantinopolitano II del 553, Sinodo che nelle intenzioni di Giustiniano avrebbe dovuto ratificare la sentenza del 543. Questi atti, pubblicati in edizione bilingue in COD, 105-122, rivelano *in primis* che tale ratifica non vi fu, né dai Padri conciliari né da parte di papa Vigilio, *in secundis* che la lista riportata in DS come fosse del Concilio è in realtà aggiunta successivamente (cf. COD 106), e soprattutto, *in tertiis*, che quelle tesi non sono di Origene ma di un gruppo non meglio precisato di monaci gerosolimitani (informazione che in verità si legge anche in DS, *sub locum*). Ora, se non è sicura neanche l'attribuzione a Stefano delle tesi condannate nel 543, è a dir poco scorretto parlare di 'condanna *di Origene*'; condanna, comunque, solo giuridica poiché papa Vigilio ed il Concilio Costantinopolitano II non l'hanno ratificata. Quindi, chi rifiuta ad Origene il titolo di Padre della Chiesa contraddice il Concilio Vaticano II, che glielo attribuisce, e si pone in contrasto anche con il dato storico e con quello filologico.

Nel merito, già la semplice scorsa delle tesi condannate nel 543 avrebbe dovuto far sorgere dei dubbi: come si può credere che un uomo colto ed intelligente come Origene possa aver insegnato, p.es., che i corpi dei risorti saranno *sferici* (tesi 5; DS n.407)? Una banale verifica sui testi rivela che l'Adamantino o non ha mai insegnato simili dottrine o, quando lo ha fatto (come la preesistenza delle anime: tesi 1, DS n.403), le propone *apertis verbis* come ipotesi personali, non come dottrine ufficialmente insegnate dalla Chiesa. La prova migliore di questa verità la offre la storia della prima con-

(*segue*)

troversia origenista, sorta a cavallo tra il sec.IV ed il V. Ricordando che l'Adamantino muore nel 253, è difficile credere che Padri colti, abili, impegnati a combattere eresie sempre nuove, figure come Atanasio d'Alessandria, Basilio Magno, il Nazianzeno, il Nisseno, Didimo il cieco, Giovanni Crisostomo, Ilario di Poitiers, Ambrogio, Agostino, si siano serviti delle intuizioni di Origene per un secolo e mezzo senza accorgersi della loro pericolosità. Certamente, lo vedremo, alcune dottrine sono poco prudenti, altre del tutto errate, ma altre ancora dipendono dal fatto che, p.es., non dispone ancora dell'idea di 'peccato originale', o di 'persona' riferito alla Trinità. Comunque, la prima controversia origenista esplode nel 394, quando Epifanio di Salamina, informato dal patriarca di Alessandria Teofilo degli insegnamenti di alcuni monaci egiziani, attacca pubblicamente *a Gerusalemme* il vescovo Giovanni, da lui ritenuto loro complice e protettore. Giovanni replica altrettanto duramente, ed al suo fianco si schierano i monaci palestinesi: unica eccezione Gerolamo, che dopo due anni di esitazione opta per Epifanio e si dà un gran daffare per la sua causa. Il risultato è, in Egitto, la persecuzione dei monaci, che accusano Teofilo di avidità e che lui ricambia scatenando una 'caccia all'origenista' (come era lui stesso, prima della *querelle*). In Palestina, Gerolamo costringe ad allontanarsi l'ex amico Rufino di Concordia, nonostante l'opposizione dei vescovi. Tutti e tre poi riescono infine a cacciare Giovanni Crisostomo da Costantinopoli (402). Ma a questo punto Epifanio comincia a sospettare di essersi sbagliato e di essere stato ingannato da Teofilo: pentitosi, abbandona il sinodo che depone il Crisostomo e muore tornando a Salamina. Troppo orgoglioso per ammettere l'errore, Gerolamo si chiude nel silenzio, mentre Teofilo, ottenuti i suoi scopi, liberarsi cioè dei monaci suoi accusatori e dell'odiato Crisostomo, si placa e riprende serenamente a leggere e commentare pubblicamente Origene come se nulla fosse stato. La controversia svanisce come nebbia al sole. Gli elementi storici qui riassunti rivelano che, in questa triste e poco edificante vicenda, le dottrine dell'Adamantino sono semplici pretesti; se si vuole trovare dei colpevoli, questi sono i monaci di Scete e Nitria e le loro interpretazioni, non quel che scrive Origene. Lo stesso accade con Stefano bar Sudaili, come si è visto.

Ciò detto, non si deve concludere, all'opposto dei suoi detrattori ma in maniera ugualmente affrettata ed approssimata, che allora tutto quel che scrive Origene sia da prendere *ipso facto* come vero o addirittura come appartenente al *depositum fidei*. In generale, a - perché questo vale per tutti i Padri della Chiesa, a meno che una loro dottrina non sia proclamata dogma o sia da loro insegnata all'unanimità; b - perché ogni testo va letto nel contesto: se così non fosse, allora p.es. Basilio Magno dovrebbe essere reputato un rigorista montanista per i suoi insegnamenti sulla penitenza. In particolare, perché alcune dottrine dell'Adamantino sono palesemente errate, p.es. 1 - la preesistenza delle anime prima della loro discesa nei corpi, 2 - attribuire tale discesa ad un peccato, 3 - credere che i demoni diventano uomini per scontare i loro peccati e gli uomini angeli per ricevere il premio, 4 - ammettere una pluralità di mondi eterni prima e dopo di questo, ed altre ancora di minore importanza. Anche se non tutte sono errate allo stesso modo, ed è vero che Origene non si è legato ad esse nella stessa misura, resta il fatto che praticamente da subito queste opinioni sono messe da parte anche dai suoi più fedeli discepoli. A fianco delle dottrine però, e più insidiosa di esse, vi è la metodologia esegetica di Origene. L'Adamantino è essenzialmente un interprete della Scrittura, di norma nelle sue omelie, talvolta con trattati specifici; specie in questi ultimi l'attenzione al testo della Scrittura è assai marcata, ed è noto che, per facilitarsi questa ricerca, Origene escogita lo strumento delle *Exaplae* o 'Bibbie poliglotte'. Purtroppo gli originali greci delle sue opere sono quasi tutti perduti, e le versioni latine, 'per semplificare', di norma omettono le analisi testuali: le interpretazioni cristologiche o spirituali che si basano su di esse appaiono così campate per aria o peggio ancora fantasiose. Comunque, anche quando tale fondazione si è conservata, più d'una di queste esegesi può non convincere. Nella misura in cui non difendono un dogma le si può accogliere come rifiutare; però, di solito, con esse Origene cerca di spiegare e giustificare dottrine diffuse al suo tempo: perciò, pur nella libertà di accetarle o rifiutarle, si deve sempre distinguere il contenuto dal contenente.

Ci piace chiudere questa parentesi, lunga ma necessaria, riportando le parole con le quali J. Quasten introduce l'ultima sezione dell'articolo dedicato ad Origene nella sua *Patrologia* (I, 363):

«La dottrina spirituale di Origene ricorda spesso al lettore il linguaggio e le idee di s. Bernardo di Chiaravalle e di s. Teresa d'Avila. In realtà, Origene è annoverato tra i più grandi mistici della

(*segue*)

Con ciò si può considerare esaurito, seppur solo in prima istanza, il problema dell'equivoco tra fede e religione. Ci attende ora l'esame di un secondo e forse ancor più grave *qui pro quo*.

1.2. *La fede e il senso della vita*

Chiarito in qualche modo il significato di 'fede' e 'religione', ci pare piuttosto discutibile pensare che la riflessione teologica si rivolga a «un soggetto, credente o no, che ha un forte bisogno di senso»[26], come si legge in un diffuso dizionario di teologia fondamentale.

Chiesa. Purtroppo questo aspetto del suo insegnamento e della sua opera è stato gravemente trascurato, e solo ora comincia ad attrarre l'attenzione. È impossibile rendere giustizia alla dottrina ed alla personalità di Origene senza esaminarne il pensiero spirituale e la pietà, giacchè essi alimentano la sua vita e la sua dottrina».

[26] Cf. R. FISICHELLA, «Teologia Fondamentale: destinatario», in *Dizionario di Teologia Fondamentale*, edd. R. Latourelle - R. Fisichella, Assisi 1990, 1263: «La teologia fondamentale ha davanti a sé un soggetto, credente o no, che ha un forte bisogno di senso. Esso è tanto più urgente oggi perché ne ha maggiore coscienza e perché intorno a lui tutto sembra quasi portarlo all'assurdo. A questo destinatario è necessario portare, in un linguaggio nuovo, l'amore trinitario di Dio che nel mistero pasquale di Dio di Gesù di Nazareth raggiunge il culmine». Il brano è il pre-testo per osservazioni che travalicano i limiti dell'articolo di Fisichella. Ci piace infatti osservare che questa visione 'psicoterapeutica' dell'adesione di fede, a nostra conoscenza, non ha riscontro nella Scrittura, nei Padri o nel Magistero. Nessun racconto di vocazione profetica accenna a questa 'mancanza di senso della vita' come pre-condizione necessaria o anche semplicemente utile alla conversione: Abramo, Mosè, Isaia, Geremia, Ezechiele o, nel N.T., Zaccaria, Elisabetta, Giuseppe, Maria, Paolo, gli apostoli, non paiono avere avuto problemi esistenziali *prima* della conversione. Ci risulta che essa sia invito a scegliere tra vita e morte (*Sir* 15,16s), bene e male (*Dt* 30,15-20), benedizione e maledizione (*Dt* 11,26ss), tra Dio e denaro (*Mc* 10,17-22 e paralleli); e si ricorderà che Gesù dice di non essere venuto a portare la pace ma la spada, la divisione entro la famiglia, la società, a portare la persecuzione. Per quel che riguarda l'opinione dei Padri, ci limitiamo a riportare solamente quel che scrive ORIGENE, *In Leviticum homiliae*, hom.16, 3 (SCh 287, 274ss; trad. it. M.I. Danieli, CTP 51, Roma 1985, 305): «Dice (*Lv* 26,3): "Vi darò la pioggia a suo tempo". A ragione ha aggiunto 'a suo tempo'. Come infatti questa pioggia terrestre, se viene fuori tempo, ossia quando si raccoglie la messe, quando si batte il frumento nell'aia, apparirà più dannosa che utile, così anche quelli ai quali si affida la pioggia della parola di Dio da amministrare devono osservare quello che dice la Scrittura: offrirla 'a suo tempo', cioè non mettere la parola di Dio innanzi all'ubriacone ed all'ebbro, né all'anima occupata in altre cose, quando non può essere attenta o è stretta dall'infermità di qualche vizio e presta l'ascolto interiore non al dottore ma alla malattia. Con prudenza dunque indovini quando l'anima può essere disponibile, quando l'ascoltatore è sobrio, quando vigilante, quando attento, ed allora somministri 'la pioggia a suo tempo'». Quanto al Magistero, non abbiamo trovato alcun documento che quanto meno menzioni una concezione 'psicoterapeutica' dell'adesione di fede.

Ora, se ricordiamo le descrizioni bibliche sopra riportate, si ammetterà che compiere scelte di quella portata e radicalità è almeno poco agevole anche per persone equilibrate, figurarsi per quelle in difficoltà profonda: ed in effetti nei brani citati non vi è mai un accenno ad una situazione interiore del genere. Nel cap.V scopriremo che, se alcuni santi iniziano il loro cammino di fede partendo da uno stato di disagio più o meno profondo (p.es. Agostino o Ignazio di Loyola), altri non hanno mai avuto simili esperienze (p.es. Basilio o il Crisostomo) e soprattutto *nessuno descrive la propria conversione come rimedio* a tali difficoltà. Tali situazioni psicologiche avvicinano alcuni a Dio nella stessa misura e maniera in cui ne allontanano altri. L'aderire a Dio ha innegabili, fortissimi ed assolutamente positivi risvolti psicologici, ma sono sempre *a posteriori* (successivi); mai la loro assenza costituisce lo stato ideale per la conversione, tantomeno ne sono la *conditio sine qua non* (condizione senza la quale non vi

(*segue*)

In effetti il legame tra fede, religione e la 'questione del senso' è un'altro dei luoghi comuni che più si prestano ad equivoci. Non si tratta però di una semplice pretesa sinonimia tra singoli termini ma di una intera tematica, di un vero e proprio 'stile' teologico, di un modo di vedere il proprio rapporto con Dio.

Per sé, il proporre la fede (o la religione? spesso gli autori non distinguono) come 'senso' della vita ha un suo... senso, ed è operazione compiuta da soggetti di assoluto rispetto per un teologo. Ad esempio, lo si legge in un documento del Concilio Vaticano II:

> «Ai nostri giorni, l'umanità, scossa da ammirazione per le sue scoperte e la sua potenza, agita però spesso ansiose questioni sull'attuale evoluzione del mondo, sul posto e sul compito dell'uomo nell'universo, sul senso dei propri sforzi individuali e collettivi ed ancora sul fine ultimo delle cose e degli uomini»[27].

Sul come leggere ed interpretare un testo magisteriale avremo modo di soffermarci in seguito; per ora basta la semplice lettura corsiva: che rivelerà come il 'senso' (*sensus* in latino) sul quale si interroga l'umanità può essere inteso come 'direzione', 'significato'. In seguito, il termine *sensus* indica invece 'percezione di esigenza', che è cosa diversa[28], per riprendere il significato iniziale a proposito del dolore, del male della morte[29] e soprattutto nel presentare "l'attività umana nell'universo":

> «Di fronte a questo immenso sforzo che ormai pervade tutto il genere umano, molti interrogativi sorgono tra gli uomini. Qual'è il senso e il valore dell'attività umana? Come vanno usate queste realtà? A quale scopo tendono gli sforzi individuali e collettivi?»[30].

Qui il termine 'senso' è affiancato a quello di 'valore', e in questo senso è ben spiegato:

> «Poiché la chiesa ha ricevuto l'incarico di manifestare il mistero di Dio, il quale è il fine ultimo personale dell'uomo, essa al tempo stesso svela all'uomo il senso della propria [*dell'uomo*] esistenza, vale a dire la verità più profonda sull'uomo»[31].

è). Sono effetti, non cause.

27 CONCILIUM VATICANUM II, cost. past. *Gaudium et spes*, n.3 (EV 1, n.1322).

28 Cf. CONCILIUM VATICANUM II, cost. past. *Gaudium et spes*, n.4 (EV 1, n.1327): «Mai come oggi gli uomini hanno avuto un senso così acuto della libertà, e intanto si affermano nuove forme di schiavitù sociale e psichica». Si potrebbe intendere 'senso' anche come 'gusto' o 'diletto', se non fosse per la seconda parte.

29 Cf. CONCILIUM VATICANUM II, cost. past. *Gaudium et spes*, n.10 (EV 1, n.1350): «Qual'è il significato (*sensus*) del dolore, del male, della morte?». In precedenza la trad. it. ha reso con 'senso' il latino *significatum*: «stimando vuota di ogni *senso* proprio l'esistenza umana...». Superfluo rilevare che *significatum* è termine più chiaro di *sensus*, specie nel contesto nel quale si trova. È un esempio dei rischi che si corre leggendo solo le traduzioni.

30 CONCILIUM VATICANUM II, cost. past. *Gaudium et spes*, n.33 (EV 1, n.1424). Anche 'valore' è termine equivoco, come scopriremo nel cap.II. Nell'accezione originale, 'valore' significa 'criterio universalmente valido a cui deve essere rapportato e commisurato l'agire storico dell'uomo' (cf. la filosofia neokantiana 'dei valori' di Windelband e Rickert). Ma la fede non è un 'valore', è dono di Dio; la morale cristiana è sì autonoma ma non in senso kantiano, bensì come frutto della libera e operosa opzione per Dio. Su questi punti però la teologia morale è divisa: è infatti ancora forte l'eredità di cinque secoli di razionalismo eurocentrista.

31 CONCILIUM VATICANUM II, cost. past. *Gaudium et spes*, n.41 (EV 1, n.1446). L'ultima frase in latino è: «intimam scilicet de homine veritatem».

Il significato del termine 'senso', a questo punto, è chiaro. Esso non ha nessun risvolto esistenzialista ma indica la *veritas* dell'uomo, e questo lemma deve essere letto come complemento d'argomento (*de homine*). La (discutibile) traduzione italiana non rende conto del fatto che, da sant'Anselmo in poi, nel latino teologico il termine *veritas* esprime l'intima costituzione dell'uomo, il suo fine, e cioè Dio: volendo, potremmo scorgere qui l'eco lontana della dottrina della deificazione dei Padri. In questa accezione, il 'senso' riguarda certo anche l'esistenza, ma quella aperta al trascendente, non chiusa in sé come nell'esistenzialismo di un Jean Paul Sartre, per esempio.

Mai in tutto questo *excursus* comunque si è trovato che il 'senso della vita' consista nella proposta della *teologia*; tantomeno che possa essere fatta indifferentemente a un credente o meno. Quanto alla religione, non viene semplicemente presa in considerazione. La proposta di 'senso' riguarda semmai la *fede*, e chiaramente non è identica se riguarda un non credente, un catecumeno o un battezzato.

In ogni caso, ciò che la Chiesa propone non è una dottrina né tantomeno una disciplina teologica, bensì la Santissima Tri-Unità, il Dio Uno in Tre Persone: e, come a tutte le persone, a Dio non si 'aderisce', lo si può solo amare o non amare: *tertium non datur*[32]. Come è scritto (*Mt* 6,24):

> «Nessuno può servire due padroni: [CEI08: perchè] o odierà il primo e amerà l'altro, o preferirà [CEI08: si affezionerà] l'uno e disprezzerà l'altro. Non potete servire Dio e mammona [CEI08: ricchezza]»[33].

Così, non è cercando il senso della vita che si trova Dio ma, viceversa, è cercando Dio che si trova il senso della vita. Nel primo caso, la ricerca dell'uomo è al primo posto; questo pelagianesimo[34] però non impedisce che molti uomini trovino il senso della loro vita nel denaro, nella fama, nel potere o nel piacere: non a caso *Matteo* e *Luca* pongono i due servizi sullo stesso piano. Cercare Dio invece è già accogliere una grazia; come tale, non solo permette subito di scartare gli altri servizi ma è sicuramente fruttifera: chi cerca Dio ha già trovato il senso della vita. Così descrive questa dinamica Agostino:

> «Dammi grazia, o Signore, di conoscere appieno se prima ti si debba invocare o lodare; se la conoscenza di Te debba precedere l'invocazione. Ma chi ti invoca se prima non ti conosce? Chi non ti conosce potrebbe invocare una cosa per un'altra. O non piuttosto ti si invoca per conoscerti? Ma come si invocherà Colui in cui non si crede? E come si può crede-

---

[32] In effetti anche FISICHELLA, *op. cit.*, sostiene questo, e non potrebbe essere altrimenti: il problema è che a questa, che è l'unica verità, 'affianca' anche altre idee, più o meno discutibili.

[33] L'identificazione di CEI08 tra *mamôna* e la ricchezza è tradizionale ed in linea con la prosecuzione del passo; in quanto adottata in una versione ufficiale, si può anche prendere per un'interpretazione autentica, pur non vincolante. Però è una sovradeterminazione oggettiva del greco e restringe il campo degli 'avversari' di Dio, che comprende anche potere, gloria e piacere. La pericolosità dell'amore per il denaro è fuori discussione, ma non è la sola malattia spirituale che può affliggere l'animo umano.

[34] Pelagio è un uomo del secolo V che, allo stesso modo del Fariseo della parabola, crede che la volontà dell'uomo sia sufficiente ad adempiere ai comandi del Signore, come è scritto (*Sir* 15,15): «Se vuoi, osserverai i comandamenti; l'essere fedele dipenderà dal tuo buon volere». Agostino replica che questa opinione contraddice Paolo, che scrive (*Fil* 2,13): «È Dio che suscita in voi il volere e l'operare secondo i suoi benevoli disegni». La dottrina di Pelagio è condannata dal Concilio di Cartagine (418; cf. DS nn.225-230), ma idee simili alla sua sono molto diffuse al giorno d'oggi, quando si tende a leggere la Scrittura senza conoscere o tenere conto della dogmatica e delle tesi già condannate dal Magistero. Dedicheremo ampio spazio all'eresia pelagiana nel cap.IV.

> re senza qualcuno che ti faccia conoscere? (cf. *Rm* 10,14) "Loderanno il Signore quanti lo cercano" (*Sal* 22,27). Cercandolo infatti lo troveranno e, trovatolo, lo loderanno. Signore, io ti cercherò invocandoti, e ti invocherò credendo in Te»[35].

Questa descrizione il vescovo di Ippona l'ha ricavata dalla propria esperienza personale:

> «Molti anni, ormai, della mia vita - dodici circa - erano scivolati via da quel diciannovesimo in cui la lettura dell'*Ortensio* di Cicerone mi aveva spronato all'amore della sapienza: ed ancora rimandavo, nel disprezzo della felicità terrena, il momento di consacrarmi ad approfondire quella scienza di cui non la scoperta ma la sola ricerca valeva più che i tesori e i regni del mondo e quelle soddisfazioni carnali che un cenno basta a richiamare»[36].

Quindi il 'senso della vita' è il risultato della libera e definitiva accettazione della proposta salvifica fattaci personalmente da Dio; in nessun modo può essere inteso o scambiato come domanda esistenziale *a priori*; lo è invece, e al massimo grado, *a posteriori*. Dio non è il tappabuchi del fallimento esistenziale delle persone, così come non lo è il marito, non lo è la moglie, non lo sono i figli. Chi si sposa o mette al mondo dei figli 'per dare un senso alla sua vita' è destinato a fallire e trascinerà gli altri nel suo crollo: lo stesso accade a chi 'sceglie' Dio alla stessa maniera, come è detto (*Mc* 8, 35):

> «Chi vorrà [CEI[08]: vuole] salvare la propria vita la perderà, ma chi perderà la propria vita per causa mia e del vangelo la salverà».

Perciò, come si diceva, non è cercando il senso della vita che si trova Dio, ma, viceversa, è cercando Dio che si trova il senso della vita. A chi è in difficoltà psicologiche siamo tenuti a portare il conforto della solidarietà umana, la vicinanza di persone sensibili al loro dolore, anche ad offrire soluzioni materiali utili ad alleviare la sofferenza, se ne abbiamo; ma non ci è lecito approfittare di queste debolezze. Noi dobbiamo mettere le persone in grado di scegliere se servire Dio oppure no: e per scegliere ci vuole equilibrio e serenità d'animo, oltre che informazione.

Nel linguaggio comune invece è fin troppo facile sentir dire che cercando il senso della vita si trova Dio, con tutte le negative conseguenze che ci pare ciò comporti, sotto forma di banalizzazioni o di luoghi comuni, abusati ma spiritualmente vuoti ed infecondi[37]. Questo rovesciamento di prospettiva si riverbera inevitabilmente nelle nostre comunità e quindi nella diffusa percezione della fede di ogni credente. E ovviamente anche sull'immagine di Chiesa data ai non credenti.

Le conseguenze negative riguardano l'intima vita spirituale di ognuno; 'cercare Dio' è infatti un enunciato che comprende tutte le possibili vocazioni particolari. Ecco allora che 'il senso della vita' non può più essere preso come un singolare ma diviene necessariamente un plurale, sia rispetto ai fini (ogni uomo passato, presente e futuro ha il proprio) che rispetto alla via da percorrere per raggiungere il nostro fine particolare, quello che il nostro Creatore ha pensato per noi quando ci ha 'inventati' dal nulla. Non soltanto infatti vi sono moltissime vocazioni diverse, ma anche tra chi ne ha una identica, poniamo il matrimonio, le vie per realizzarla possono essere diversissime. Non vi è chi non ammetta in linea di principio tutto ciò, ma in pratica le vie scelte si riducono davvero a molto poche, per di

---

[35] AGOSTINO, *Confessiones*, I, 1 (CCsl 27, 1; trad. it. C. Vitali, Milano 1996, 53).

[36] AGOSTINO, *Confessiones*, VIII, 7, 17 (CCsl 27, 124; trad. it. 369).

[37] Ci si chieda, p.es.: quando cerco il senso della mia vita cerco Dio o cerco l'"io"? La differenza è una piccola 'd'...

più quasi sempre perseguite in modo a dir poco analogo[38]. È bene perciò vedere, anche se solo in prima battuta, alcune delle conseguenze che nascono dal prendere sul serio questa molteplicità di vocazioni e di realizzazione della vocazione.

---

[38] Qualche dettaglio può aiutare a capire meglio cosa si intende dire. Gran parte delle persone, credenti o no, ha un 'progetto di vita' piuttosto elementare: sceglie la scuola o l'università in base ai propri gusti o a previsioni di impiego futuro, cerca un lavoro che garantisca una certa serenità economica, spera di incontrare un'altra persona con la quale trovarsi bene e magari sposarsi e avere uno o più figli. Niente da obiettare a tutto ciò, se *si sceglie* questa vita; ma di norma si vive così semplicemente perché non si vede il motivo di vivere altrimenti.

Ora, l'idea cristiana di 'vocazione' non è incompossibile con *questo* particolare modo di vivere, ma in primo luogo con la *non-scelta* di un modo di vivere, in secondo luogo, con la scelta di una vita che non è quella che Dio ha voluto per noi quando ci ha creato. Per vivere la 'vocazione cristiana' il primo passo è porsi la domanda: per far che cosa Dio mi ha creato? Questa è la 'domanda di vocazione'. Per ottenere una risposta è necessario pregare intensamente e sinceramente che Dio ci dia l'illuminazione, consigliarsi con persone equilibrate e spiritualmente capaci, essere disposti ad accettare *qualunque risposta* otterremo, abbandonarsi alla volontà di Dio e avere pazienza mantenendo la calma. Se queste condizioni non ci sono o paiono troppo dure, non stiamo cercando di capire cosa Dio vuole da noi ma solo la ratifica dei nostri desideri; la nostra 'preghiera' resterà senza risposta. Se invece si è disposti a cercare e fare la volontà di Dio, Egli non manca di farcela conoscere inequivocabilmente (Dio non è sciocco: come potremmo fare quel che Lui vuole se non ce lo dice? D'altra parte, se non lo chiediamo Lui non ce lo impone...). È ciò che si legge nella Liturgia del *Rito di Ammissione tra i Candidati al Diaconato permanente*; nella preghiera che segue l'omelia il vescovo infatti dice: «[...] La chiamata del Signore si riconosce e si giudica attraverso i segni con i quali Dio manifesta nel tempo la sua volontà a uomini saggi e prudenti. Il Signore non lascia mancare la sua ispirazione e la sua grazia a coloro che chiama a partecipare al sacerdozio gerarchico di Cristo, mentre affida a noi [vescovi] il compito di discerenere l'idoneità dei candidati. Riconosciuta l'autenticità della chiamata potremo consacrarlo con il particolare sigillo dello Spirito santo al servizio di Dio e della Chiesa. Con il sacramento dell'Ordine sarà abilitato a continuare la missione salvifica compiuta dal Cristo nel mondo». È ovvio che tale discernimento non è limitato al ministero ordinato; p.es., nel *Rito di Ammissione tra le Candidate all'Ordo virginum*, dopo l'omelia il vescovo dice: «Il Signore continua a chiamare ancora oggi, come sempre, donne fedeli che per amore di Cristo e della Chiesa si preparano a ricevere il grande dono della consacrazione della loro vita nella verginità per il Regno di Dio».

La 'domanda di vocazione' perciò non riguarda solo o principalmente la questione 'matrimonio sì o no', come quasi sempre si crede, ma ogni cosa: il tipo di studi, il genere di lavoro, il luogo dove vivere, come spendere il denaro ecc. Queste sono vocazioni personali, 'singole', mentre il matrimonio è una 'vocazione a due'. In questo caso è necessario sapere in primo luogo se quella persona è proprio quella che Dio ha pensato per me, e la risposta deve essere 'sì' per entrambi; in secondo luogo, è necessario sapere che cosa Dio vuole da noi in quanto coppia: non esistono infatti 'vocazioni in bianco', perché ogni chiamata è sempre 'chiamata a fare questo o quello'. Vedremo nel cap.VI che la comprensione di tale progetto può richiedere anche molto tempo, ma sempre, in ogni passaggio, è una chiamata a fare cose ben precise. P.es., nel caso particolare della mancanza di prole è necessario chiedersi se il non avere figli è volontà di Dio o un segno che la coppia deve farsi carico degli orfani; oppure, se i figli ci sono, è il caso di interrogarsi se tale paternità e maternità non sia da estendere anche ai bambini che non hanno genitori, con l'adozione oppure no, e così via.

Il risultato di questo complesso intrecciarsi di 'ricerche' successive genera una grandissima varietà di matrimoni, nubilati o celibati. Similmente si potrebbe dire di chi vive in convento: la vita di Madre Teresa di Calcutta è un fulgido esempio di autentica 'vocazione cristiana' non tanto perché entrò in convento ma perché non si ritenne 'realizzata' in quel modo ma continuò a cercare e a chiedere, disposta anche ad uscire dal convento per servire meglio i poveri. Se invece ne fosse uscita e basta significherebbe che, o quando vi entrò o quando ne uscì, cercava se stessa e non la volontà di Dio. Lo stesso vale per molti 'matrimoni cristiani' che finiscono in separazioni. Più avanti forniremo molti più dettagli, e le necessarie 'prove teologiche' di quanto appena detto.

È noto che molti non credenti considerano l'aver fede un 'aiuto nelle difficoltà della vita'. Questo è vero, ma dal loro punto di vista di non credenti, ossia di persone che parlano di ciò che non conoscono. In realtà l'idea che servire Dio significhi essere come su un binario che porta diritti e sicuri verso la mèta nasce, tra l'altro, dalla ignoranza della Scrittura. Infatti il *Siracide* (2,1 CEI[73,08]) ammonisce:

> «Figlio, se ti presenti per servire il Signore preparati alla tentazione»[39].

E se è vero che 'tentazione' indica solo l'opera del demonio, è anche vero che chi sceglie di servire Dio ha di fronte anche altre difficoltà; infatti dopo è scritto (*Sir* 4,17ss):

> «Dapprima [la Sapienza] lo condurrà per luoghi [CEI[08]: vie] tortuosi, gli incuterà timore e paura, lo tormenterà con la sua disciplina finchè possa fidarsi di lui e lo abbia provato con i suoi decreti; ma poi lo ricondurrà sulla retta via [CEI[08]: su una via diritta] e gli manifesterà i propri segreti. Se egli batte una falsa strada lo lascerà andare e l'abbandonerà in balìa del suo destino [CEI[08]: lo consegnerà alla sua rovina]».

Queste azioni di Dio si chiamano 'prove', come è scritto (*Gen* 22,1s.12; corsivo nostro):

> «Dopo queste cose, Dio mise *alla prova* Abramo e gli disse: "Abramo, Abramo". Rispose: "Eccomi". Riprese: "Prendi tuo figlio, il tuo unico figlio [CEI[08]: unigenito] che ami, Isacco, và nel territorio di Mòria e offrilo in olocausto su di un monte che io ti indicherò. [*segue il racconto dello pseudo-sacrificio di Isacco*] L'angelo disse: "Non stendere la mano contro il ragazzo e non fargli alcun male [CEI[08]: niente]. Ora so che tu temi Dio»;

ed anche (1*Pt* 1,6-9; gr. e *vulgata*):

> «Rallegratevi in questo, che ora dovete essere un po' afflitti da varie prove; perché ciò che della vostra fede sarà provato, molto più prezioso dell'oro che, pur destinato a perire, tuttavia si prova col fuoco, torni a lode, gloria ed onore nella rivelazione [*apokalýpseis*] di Gesù Cristo, che amate senza averlo visto e nel quale ora anche credete, senza vederlo ma esultando di letizia inenarrabile e glorificata, conseguendo il fine della vostra fede, la salvezza delle anime».

Quindi chi intende servire Dio, oltre alle difficoltà comuni a tutti gli uomini (contrasti, fatica, malattie, vecchiaia e così via), deve anche far fronte alle tentazioni che vengono dal Maligno, che hanno lo scopo di fargli fare non importa cosa purchè non sia ciò che Dio vuole, e alle prove che Dio periodicamente gli offre, che hanno lo scopo di farlo crescere con una 'dilatazione' sulla quale ci soffermeremo a lungo nei prossimi capitoli. Ora, le difficoltà comuni a tutti gli uomini non ci interessano, non perché non facciano male o non sia importanti ma perché, essendo comuni, non sono rilevanti per lo scopo che abbiamo qui. Ci pare più utile soffermarci sulla 'prova' e la 'tentazione'.

La differenza a livello spirituale è grandissima. Mentre la 'tentazione' è operata dal demonio con il solo scopo di non farci fare quel che Dio vuole (il resto non importa...), la 'prova' ha tutt'altra dinamica; è scritto infatti (1*Cor* 10,12s):

> «Chi crede di stare in piedi guardi di non cadere. Nessuna tentazione vi ha finora sorpresi se non umana; infatti Dio è fedele e non permetterà che siate tentati oltre le vostre forze, ma con la tentazione vi darà anche la via d'uscita e la forza per sopportarla»[40];

---

[39] In realtà LXX e *vulg.* hanno lezioni diverse da CEI ed anche tra di loro; ma per il momento si segua pure CEI.

anzi, nel *Salmo* 26,2 si legge:

> «Scrutami, Signore, e mettimi alla prova, raffinami al fuoco il cuore e la mente»,

nel *Salmo* 17,3:

> «Saggia il mio cuore, scrutalo di [CEI08: "nella"] notte, provami al fuoco, non troverai malizia»,

e nel *Salmo* 139,23s:

> «Scrutami, Dio, e conosci il mio cuore, provami e conosci i miei pensieri; vedi se percorro una via di menzogna [CEI08: dolore] e guidami sulla via della vita [CEI08: di eternità]».

La dinamica più profonda di questo modo di agire di Dio ce la lasciamo illustrare dal nostro santo padre Basilio il Grande, il quale nella sua breve vita dovette fronteggiare non solo le sue personali debolezze fisiche ma anche e soprattutto le calunnie, le persecuzioni, le violenze ed anche gli omicidi inflitti dagli ariani a lui ed alla Chiesa rimasta fedele al Concilio di Nicea (325). Scrivendo dunque alla chiesa di Antiochia proprio a riguardo di queste difficoltà (che erano le più dolorose per lui) il santo Basilio ci insegna:

> «"Chi mi darà ali come di colomba?" (*Sal* 54,7). Io volerò a voi e darò compimento al desiderio che ho di incontrarmi con la vostra bontà (*cioè* '*con voi*'). Ora però non solo sono privo di ali ma dello stesso corpo, già da tempo travagliato da una lunga malattia ed ora completamente consunto dalle continue tribolazioni. Chi infatti ha un animo così adamantino, così assolutamente freddo ed inumano che, all'udire il gemito che da ogni parte si leva verso di noi come da un triste coro che faccia risuonare un lamento comune e concorde, non soffra nell'anima, non si pieghi a terra e non sia completamente disfatto da queste intollerabili tribolazioni? Ma il santo Dio è capace di trovare una qualche soluzione alle difficoltà e di concederci la grazia di un sollievo da lunghi travagli.
> Perciò io desidero che anche voi abbiate la medesima consolazione e che, fidando nella speranza della consolazione, sopportiate il dolore delle tribolazioni presenti. Infatti, se noi paghiamo il fio dei nostri peccati, le percosse basteranno a stornare in futuro l'ira di Dio contro di noi. Se invece siamo chiamati a sostenere queste lotte in difesa della religione, attraverso queste prove il giusto arbitro non permetta che noi siamo messi alla prova al di sopra delle nostre capacità di sopportazione, ma per le sofferenze prima tollerate, ci ricompensi poi con la corona della sopportazione e della speranza in Lui.
> Perciò non lasciamoci vincere dalla stanchezza nell'affrontare le lotte per la difesa della religione, e non consideriamo vane, per disperazione, le lotte sostenute da noi. Non bastano infatti un solo atto di coraggio o una breve fatica a dimostrare la fortezza dell'animo. Colui che mette alla prova i nostri cuori vuole che noi appariamo incoronati della corona di giustizia dopo una prova lunga e prolungata. Purché voi conserviate integra la vostra anima e

[40] Leggermente diversa, ma sostanzialmente in linea con CEI73, è CEI08: «Chi crede di stare in piedi guardi di non cadere. Nessuna tentazione, superiore alle forze umane, vi ha sorpresi; Dio infatti è degno di fede e non permetterà che siate tentati oltre le vostre forze ma, insieme con la tentazione, vi darà anche il modo d'uscirne per poterla sostenere». L'idea di un Dio che 'dà la tentazione' è eretica; sta scritto infatti (*Sir* 15,12, LXX): «Non dire: "Egli mi ha sviato", perché egli non ha bisogno di un peccatore»»; ed anche (*Gc* 1,13s, gr. e *vulg.*; trad. nostra; CEI73 e CEI08 sono semplicemente di fantasia): «Nessuno, tentato, dica: 'Da Dio sono tentato'; infatti Dio è non-tentatore dei malvagi, Egli non tenta nessuno. Ognuno infatti è tentato dal proprio desiderio, attratto fuori e adescato». Dio quindi non tenta; mette invece alla prova, come si è letto in *Gen* 22,1.12. La necessità di mutare vocabolo appare anche dalle trad. it., che pongono tre 'tentazioni': una 'permessa' da Dio, un'altra 'data' da Lui e una terza 'solo umana' (CEI73).

> custodiate inconcussa la fermezza della fede in Cristo, presto verrà Colui che ci solleverà, verrà e non tarderà. "Aspettati, infatti, tribolazione sopra tribolazione e speranza sopra speranza, ancora un poco, ancora un poco" (*Is* 28,10 LXX). In questo modo, infatti, lo Spirito santo sa consolare le anime dei suoi alunni con la promessa del futuro. Dopo la tribolazione, la speranza; e l'oggetto della speranza non è lontano. Infatti, se anche uno indicasse tutta la vita dell'uomo, sarebbe un tempo veramente breve al cnfronto di quel tempo infinito che è riposto nelle speranze»[41].

Possiamo perciò dire che, mentre la 'tentazione' viene dal nostro nemico e si serve della cattiveria altrui per farci paura e quindi indurci a desistere dai nostri propositi, la 'prova' invece viene da Dio, si serve della cattiveria altrui per farci crescere nella pazienza così che questa porti ad una virtù, la virtù conduca alla speranzae questa al premio. In definitiva, senza 'prove' non vi sono né santità né beatitudine.

Cercare e servire Dio, quindi, lungi dall'essere una specie di 'psicoterapia' per persone con 'forte bisogno di senso', è forse un modo per complicarsi la vita, poiché significa dover affrontare prove e purificazioni non da poco; anche se la grazia moltiplica i suoi doni nella stessa misura in cui permette al demonio di moltiplicare le sue tentazioni. Di certo, vivere una vita tranquilla per la Scrittura non è buon segno. Anche senza ricordare le vicende di patriarchi come Abramo (che lascia la sua terra a settantacinque anni e quando muore ha solo un figlio ed il sepolcro della moglie) o Mosè (che da figlio adottivo del faraone viene 'promosso' a pastore, e muore senza nulla), oppure quelle di profeti come Ezechiele (cui Dio toglie la moglie e impedisce di fare il lutto) o Osea (cui il Signore ordina di prendere in moglie una prostituta che non cambia... professione), per comprenderlo basta infatti ricordare che scritto (*Sal* 73,12):

> «Ecco, questi sono gli empi [CEI^{08}: malvagi]: sempre tranquilli, ammassano ricchezze».

Al contrario di quanto si crede, è bene invece diffidare di questa 'tranquillità'; come è scritto (*Sir* 5,1):

> «Non confidare nelle tue ricchezze e non dire "Questo mi basta" [CEI^{08}: Basto a me stesso]».

Persino il solo aspirare ad essa è ben poco saggio, come si legge in *Luca*, 12,20s, a proposito del ricco e dei suoi progetti di vita agiata:

> «Stolto, questa notte stessa ti sarà richiesta la tua vita. E quello che hai preparato di chi sarà? Così è di chi accumula tesori per sé e non arricchisce davanti a Dio [CEI^{08}: presso Dio]».

È questa la radice biblica del passo del *De compunctione* di Giovanni Crisostomo già letto, e che ora merita rileggere, perché rivela aspetti prima nascosti:

> «Che dici, o uomo? Devi prepararti per il cielo, ricevere il regno di lassù, e vai domandando se lungo la via di quaggiù, nel tempo del pellegrinaggio, ci sarà qualche disagio! Non ti vergogni? Non arrossisci? Come mai non vai a sprofondarti sotto terra? Se ti capitassero tutti i malanni che possono capitare agli uomini, contumelie, violenze, infamie, denuncie, o spada, fuoco, ferro, fiere, affogamenti, o fame, malattie e quante afflizioni dal principio ad ora ha comportato la vita, ti chiedo, tu le irrideresti e le disprezzeresti? Te ne preoccuperesti un

[41] BASILIO MAGNO, *Epistulae*, ep.140, 1 (PG 32, 585ss; trad. it. A. Regaldo Taccone, Alba 1966, 399s, ritoccata).

> minimo? Ma allora chi più stolto, più miserabile e più disgraziato di te? Io dico infatti che chi è preso dalla brama delle cose del cielo non solo non deve cercare la tranquillità ma non dovrebbe prendervi gusto neanche se l'avesse già a sua disposizione. Quanto sarebbe assurdo che, mentre gli amanti perversamente infiammati dei loro amati non trovano piacevole nient'altro e fra tante e tante cose non pensano ad altro che ai loro convegni con essi, noi invece, presi non da amore perverso ma da quello assolutamente supremo, non tenessimo a vile la quiete se l'abbiamo e ne andassimo in cerca se ne siamo privi!»[42]

Tutte le vite dei santi dimostrano che il loro cammino è tutt'altro che lineare e privo di difficoltà; la storia di Agostino è nota ma non è sufficiente a mostrare cosa si intende dire: più illuminanti sono la storia di Massimo il Confessore, ad esempio, o la vita della beata Maria dell'Incarnazione. Ma il punto non si guadagna esaminando questa biografia piuttosto che quella, bensì ponendo attenzione al fatto che, *durante la loro vita*, quelle vicende non facevano necessariamente di loro delle persone molto 'affidabili'. Si pensi alla storia di Madre Teresa di Calcutta e ci si chieda: incontrando una persona che vive come lei visse *prima* di divenire 'Madre Teresa', penseremmo di avere davanti una santa o una 'spostata'? Se nel mezzo di una celebrazione nella Cattedrale della nostra città un uomo si spogliasse nudo davanti al vescovo, lo considereremmo santo o un pazzo da far portar via dalla polizia? Ma è quel che fece Francesco. Chi litiga con tutti è un santo o un iracondo? Eppure Gerolamo visse così.

L'idea di una 'fede' come 'senso della vita', che risponda alle 'forti esigenze di senso' dell'uomo, spiace doverlo ribadire ancora, non pare aver molto a che vedere con la proposta cristiana, almeno non senza forti e ben chiare precisazioni. Al più può valere per filosofie come il buddhismo, ma a ben vedere neanche per queste. Di certo, è idea che come minimo occulta la fatica della ricerca, così tante volte ripetuta nel *Siracide* e in *Giobbe*, fatica che non finisce mai ma che è anche la gioia del servire Dio qui, *in statu viae*, perché costantemente bilanciata dalla serenità, dalla calma e dal sollievo che Dio dona ai suoi amici nel sonno (cf. *Sal* 127,2). Soprattutto non permette di capire che la fede è amore per Dio.

Proseguire ci porterebbe lontano. Conviene fermarci ed esaminare altri due complessi di 'falsi amici', quelli che ruotano intorno alle idee di 'ateismo' e di 'teologia naturale'.

1.3. *Il problema dell'ateismo*

L'ateismo è considerato problema di estrema rilevanza perché si pensa che negare l'esistenza di Dio sia la massima opposizione possibile a Lui. L'ostinazione con la quale l'antica apologetica e certa 'missionarietà' (non quella dei missionari, però) mette al centro la lotta all'ateismo ci sembra pari solo alla costanza con la quale si dimentica di dire che ben più importante del 'credere' alla esistenza di Dio è AMARLO, 'dimenticanza' che segue direttamente dalla non distinzione tra 'fede' e 'religione' e dalla conseguente sovraesaltata importanza data alle professioni di credenza nella esistenza di Dio. Parlare di 'amore per Dio' invece sposta l'attenzione da ciò che si dice a quello che si fa, poiché tutti sanno che non si ama a parole ma con i fatti: ma questo è proprio ciò che non si vuole, perché si rivelerebbe il nostro avere due padroni e dovremmo lasciarne uno...

---

[42] GIOVANNI CRISOSTOMO, *De compunctione*, I, 6 (PG 47, 403s; CTP 22, 42s).

Poiché questo discorso è ben diverso da quelli abituali ("Son cose da mistici, queste!"), ci pare il caso di ricostruirne con cura il contesto. A proposito dell'amore per Dio, Paolo è molto netto; scrive infatti ai *Corinzi* (1*Cor* 16,22):

> «Se qualcuno non ama il Signore sia anatema».

'Anatema' significa esclusione dalla comunità dei fedeli, 'scomunica', essere posti fuori dal gruppo dei credenti. Così esprime il nesso amore-fede-opere la *Lettera di Giacomo* (2,18ss.26, gr.):

> «Qualcuno dice: "Tu hai la fede e io ho le opere"; [ebbene,] mostrami la tua fede senza opere e io ti mostrerò dalle mie opere la fede. Tu credi che c'è un Dio solo? Fai bene; anche i demoni lo credono, e tremano di terrore. Vuoi sapere perché, uomo vuoto, la fede senza opere è arida? [...] Come il corpo senza lo spirito è morto, così anche la fede senza opere è morta».

Ed il nostro santo Padre Massimo il Confessore sviluppa così questa idea:

> «Qualcuno forse dirà: "Io ho la fede, e la fede in Lui mi basta per la salvezza". Ma a costui risponde Giacomo, che dice (*Gc* 2,19): "Anche i demoni credono ma tremano", ed ancora (*Gc* 2,17): "La fede senza le opere è morta per se stessa"; come anche le opere senza la fede. Come dunque è possibile che abbiamo fede in Lui e a Lui crediamo riguardo il futuro, noi che non crediamo in Lui nemmeno per le cose temporanee e presenti, e perciò, implicati nelle cose terrene e viventi della carne, militiamo contro lo spirito? Ma quelli che veramente ebbero fede in Cristo e per mezzo dei comandamenti tutto intero lo accolsero in se stessi, così dicevano (*Gal* 2,20): "E vivo, non più io, ma Cristo vive in me. E ciò che ora vivo nella carne, vivo nella fede del Figlio di Dio che mi ha amato ed ha dato se stesso per me". Perciò soffrendo per [mezzo di] lui la salvezza di tutti, dicevano (1*Cor* 4,12s): "Ingiuriati, benediciamo; perseguitati, sopportiamo; bestemmiati, preghiamo". Poiché ascoltavano Lui che dice (*Mt* 5,44): "Amate i vostri nemici; fate del bene a coloro che vi odiano; benedite coloro che vi maledicono; pregate per coloro che vi fanno torto", e ciò che segue; e dalle opere e dalle parole appariva in loro Cristo, che li ispirava. Ma noi, poiché facciamo il contrario di tutti i precetti di Lui, per questo siamo riempiti di ogni impurità. E per questo, invece che tempio di Dio divenimmo (*Gv* 2,16) "casa di mercato", invece che (*Mt* 21,13) "casa di preghiera, spelonca di ladri" e invece di (1*Pt* 2,9) "gente santa", gente di peccatori»; e invece che popolo di Dio, popolo pieno di peccati; e tristo seme, invece di seme santo; e (*Is* 1,4) "figli empi" invece che figli di Dio. Dal momento che abbandonammo i comandamenti del Signore e serviamo gli spiriti malvagi per mezzo delle impure passioni, ed abbiamo irritato il Santo di Israele»[43].

Quindi il tema della credenza in un unico Dio è inserito, dalla Scrittura e dai Padri, entro il più ampio e complesso problema rapporto fede/opere, ed a sua volta questo è parte della questione ultima del fidarsi o meno di Dio, come mostrano gli esempi che *Giacomo* fa nei vv.21-25: il quasi-sacrificio di Isacco al monte Mòria da parte di Abramo (*Gen* 22), il tradimento della propria gente e il rischio gravissimo corso da Raab la prostituta per aiutare le spie di Giosuè in Gerico (*Gs* 2). Seguendo la prospettiva descritta da Giacomo, potremmo dire che solo se ci si fida di Dio al punto di quasi-sacrificare il pro-

[43] MASSIMO IL CONFESSORE, *Asceticon*, 34 (CCsg 40, 73-77; trad. it. R Cantarella, Firenze 1928, rist. an. 1990, 71, con lievi ritocchi e dalla quale mutuiamo la divisione in capitoli). L'*Asceticon* è un dialogo tra un discepolo (il 'fratello') e il suo padre spirituale (il 'vecchio'), sul modello delle *Conferenze spirituali* di Cassiano.

proprio unico figlio o tradire la propria gente, allora uniamo la fede alle opere, e soltanto quando uniamo la fede alle opere, allora crediamo che Dio è uno solo. Si badi, non che *esista* un Dio solo, ma che Dio è *uno*: Giacomo è un ebreo, e conosce benissimo il significato estremamente profondo di questo 'uno'. Sta scritto infatti (*Dt* 6,4):

> «Ascolta Israele! Il Signore è il nostro Dio, il Signore è uno solo [CEI08: unico è il Signore]».

Ora, quello che in italiano è tradotto 'uno solo' o 'unico', in greco è detto εἷς (*eis*) e in latino *unus*, che significano 'uno'; in ebraico si dice אחד (*ʿchad*), che significa 'uno' ma anche 'primo'; e 'primo' è un numerale ordinale, cioè indica una successione: primo, secondo, terzo ecc[44]. Per il *Deuteronomio* quindi il nostro Dio è uno ma anche il primo rispetto a tutto il resto: per questo gli ebrei uccisi dai Romani nelle tante ribellioni morivano ripetendo "Ascolta Israele, il Signore è il nostro Dio, il Signore è *ʿchad*": perché la fedeltà a Dio viene *prima* anche della vita. Non è questione di grammatica, ma di sapere per cosa ci si sta giocando l'unica vita che si ha: senza possibilità di ritorno. Per questo i demoni di *Giacomo*, che sanno benissimo che Dio non solo è 'uno' ma anche il 'primo', tremano: perché sanno di aver scelto male il loro nemico e di aver già perso la guerra, come mostra l'*Apocalisse*.

Quella tra conoscere e amare è una distinzione fondamentale che però spesso è ridimensionata o anche annullata perché, si dice, in ebraico 'conoscere' e 'amare' sono sinonimi; a riprova si cita la risposta della vergine Maria all'annunzio di Gabriele: Maria non capisce come potrà partorire un figlio perché, dice, 'non conosco uomo', ossia 'sono vergine' (cf. *Lc* 1,34). Ora, questo prova che 'conoscere' e 'amare' sono sinonimi quando 'amare' indica l'avere rapporti sessuali; ma sarebbe davvero ridicolo considerare i due verbi sempre e comunque equivalenti; tuttavia, senza cadere in questa grossolana equiparazione, è anche vero che è scritto (*Gv* 14,7):

> «Se conoscete [CEI08: avete conosciuto] me, conoscete anche il Padre; fin d'ora lo conoscete e lo avete veduto»,

e che poco dopo si legge (*Gv* 16,27):

> «Il Padre stesso vi ama, poiché voi mi avete amato e avete creduto che io sono venuto [CEI08: uscito] da Dio»;

quindi 'conoscere' Dio e 'amare' Dio non sono azioni completamente separate ma nemmeno del tutto identiche. È bene entrare un po' più nel dettaglio.

Questo complesso rapporto tra 'conoscere' e 'amare' Dio vale per uomini, angeli e demoni; infatti, come insegna Tommaso d'Aquino nelle *Questioni disputate sul male*, che leggeremo diffusamente nel prossimo capitolo, ogni creatura desidera la beatitudine, che consiste nel vedere Dio: però lo fanno in modi e con esiti diversi. A questo proposito il nostro santo Padre Massimo il Confessore scrive:

> «La carità perfetta Dio non scinde l'unica natura umana secondo le diverse disposizioni ma, guardando sempre alla natura, ama ugualmente tutti gli uomini; quelli virtuosi li ama come amici, quelli cattivi li ama come nemici, beneficando e pazientando, sopportando ciò che

[44] Di solito il numerale 'primo' in ebraico si dice *rišôn*, tuttavia basta consultare un dizionario per scoprire che le cose stanno come diciamo. Su questo doppio significato si basa l'esegesi ebraica classica, p.es. in *Berešit Rabba*.

> viene da parte loro, senza fare alcun conto del male ma soffrendo per loro, se si dà la occasione, per fare anche di loro degli amici, se possibile. E se non è possibile, non viene meno alla sua intima disposizione ma mostra sempre ugualmente i frutti della carità verso tutti gli uomini. Per questo anche il nostro Signore e Dio, Gesù Cristo, mostrando il suo amore verso di noi, ha patito per tutta l'umanità ed a tutti ugualmente ha donato la speranza della resurrezione, sebbene ciascuno renda se stesso della gloria o del castigo»[45].

Questo brano si riferisce agli uomini ma, con le dovute distinzioni, è lecito applicarlo anche agli angeli in virtù di un principio generale che altrove Massimo enuncia così:

> «Dio si offre semplicemente tutto intero a tutti, degni e indegni, e secondo la sua grazia per la sua infinità bontà opera in tutti la permanenza nell'essere-sempre a seconda di come ciascuno si sia da se stesso disposto e sia. Per costoro, la partecipazione o non partecipazione, secondo l'analogia, all'essere-in-senso-proprio o all'essere-bene o all'essere-sempre[-bene] è tensione e accrescimento della punizione, se non possono parteciparvi, del godimento se lo possono»[46].

Massimo ci insegna che tutti gli esseri, appunto in virtù del loro esistere, partecipano all'Essere di Dio: quindi, ogni creatura *conosce* Dio perché sa che è da Lui che dipende la propria esistenza; a seconda della loro disposizione, poi, questo loro essere si trasforma in essere-sempre fonte di godimento o di sofferenza: e questa differenza nasce dall'*amare* o meno Dio.

Chiaramente il Confessore qui pensa sia agli uomini che alle creature spirituali, e non è una cosa poi tanto stupefacente. Quante volte si dimentica che i primi a *credere* alla esistenza di Dio sono i demoni! E come potrebbe essere altrimenti? Come potrebbero non credere all'esistenza di Colui contro il quale combattono senza tregua? Infatti si legge (*Lc* 4,34 gr.; *Mc* 1,24 gr.):

> «Basta! Che c'è fra noi e te, Gesù Nazareno? Vattene e lasciaci in pace! So chi Tu sei: il santo di Dio!»

Addirittura a Gerasa i demoni supplicano il Cristo perché non faccia loro ciò che temono (*Mc* 5,10; *Lc* 8,31). Il grande Agostino commenta così questi versetti:

> «Da queste parole appare chiaro che i demoni possedevano molta scienza ma non la carità. Temevano che il Signore li punisse ma non amavano la sua giustizia. Egli però si fece conoscere loro nella misura da Lui voluta, e solo quanto fu necessario»[47].

Quindi i demoni sanno chi è Gesù, cos'è venuto a fare, conoscono per esperienza la sua potenza: eppure questo non è sufficiente a far sì che lo amino, anzi, gli urlano di andarsene. Da qui capiamo che la 'fede', come non è un semplice 'credere', non è neanche il solo 'conoscere'. Da qui capiamo anche il vero motivo del 'segreto' marciano: al posto di una 'conoscenza' priva di amore, come quella del demonio, che non salva ma perverte, è preferibile l'ignoranza (*Mc* 1,34):

---

[45] MASSIMO IL CONFESSORE, *Capita de caritate*, *centuria* I, c.71 (PG 90, 976; trad. it. *La Filocalia*, II, Torino 1983, 58).

[46] MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambigua*, prob.42 (PG 91, 1329A-B; trad. it. C. Moreschini, Milano 2003, 478).

[47] AGOSTINO, *De civitate Dei*, IX, 21 (CCsl 47, 268; trad. it. 512).

> «Guarì molti che erano afflitti [CEI08: affetti] da varie malattie e scacciò molti demoni ma non permetteva ai demoni di parlare, perché lo conoscevano».

Per questo nel Giudizio ai reprobi non viene rinfacciata la non ortodossia nel *credere* ma il non aver fatto azioni di bene (*Mt* 25,45) o non averle fatte bene, così come è scritto (*Mt* 7,21ss):

> «Non chiunque mi dice 'Signore, Signore', entrerà nel Regno dei cieli ma colui che fa la volontà del Padre mio che è nei cieli. Molti mi diranno in quel giorno: 'Signore, non abbiamo noi profetato nel tuo nome e cacciato demoni nel tuo nome e compiuto molti miracoli nel tuo nome?' Io però [CEI08: Ma allora io] dichiarerò loro: 'Non vi ho mai conosciuti; allontanatevi da me, operatori di iniquità' [CEI08: voi che operate l'iniquità]».

Ora, se davvero il più grande peccato contro Dio consistesse nel non *credere* alla esistenza di Dio, cioè nell'ateismo, dovremmo concludere non solo che satana non è ateo e quindi non ha commesso il peccato più grave, ma addirittura che nel Giudizio Finale non si prenderà in considerazione ciò che è più importante: così la condanna sarebbe una ingiustizia ed il premio un arbitrio. Con tutta evidenza sono conclusioni paradossali ed insostenibili, quindi si deve concludere o che il peccato più grave non è l'ateismo oppure che questo non consiste nel non credere alla esistenza di Dio. È questo un risultato certamente un po' diverso da ciò a cui siamo abituati, quindi è bene soffermarci ancora sulla differenza tra 'conoscere' e 'amare'.

È adagio noto in teologia che 'Niente è amato se non è conosciuto' (*nihil amatum nisi cognitum*); perciò, se Dio vuole essere amato, deve conferire alla creatura una qualche conoscenza di Se stesso: è molto meno pacifico sostenere che esista una conoscenza *di Dio* che non nasca da o porti all'amore. Ora, a proposito della conoscenza demoniaca scrive il grande Ireneo di Lione:

> «Giustamente Giustino disse che Satana prima della venuta del Signore non osò bestemmiare Dio, non conoscendo ancora con certezza l'eternità della sua condanna, perché i profeti ne avevano parlato in parabole e allegorie. Ma alla venuta del Signore, apprendendo chiaramente dai discorsi di Cristo e dei suoi apostoli che per lui, allontanatosi volontariamente da Dio, e per tutti quelli che perseverano nell'impenitenza della ribellione sta preparato un fuoco eterno, bestemmia per bocca di questi uomini Iddio che pronuncia la condanna, e come già dannato imputa al suo Creatore il peccato della sua ribellione e non alla sua libera volontà, come i trasgressori della legge se la prendono con il legislatore invece che con se stessi»[48].

Non possediamo il testo di Giustino, ma Eusebio di Cesarea conferma ciò che asserisce Ireneo[49], e la dottrina è quindi sicura: Dio non rivela al demonio ciò che, se contrastato, avrebbe impedito la salvezza dell'uomo. E il nostro santo padre Ignazio di Antiochia ci spiega quali cose sono:

> «E rimase nascosta al principe di questo mondo la verginità di Maria e il suo parto, e similmente la morte del Signore: tre misteri da proclamare ad alta voce ma che vennero compiu-

[48] IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses*, V, 26, 2 (SCh 153, 334; trad. it. V. Dellagiacoma, Siena 1984, II, 221).

[49] Cf. EUSEBIO DI CESAREA, *Historia ecclesiastica*, IV, 18 (SCh 31, 197; trad. it. S. Borzì, CTP 158, Roma 2001, 226).

> ti nel silenzio di Dio. [...] Di qui fu sconvolta ogni cosa per preparare l'abolizione della morte»[50].

Questa idea ha una diffusione notevole tra i Padri: per esempio, scrive Origene:

> «Ho trovato, scritto con eleganza nella lettera di un certo martire - mi riferisco ad Ignazio, secondo vescovo di Antiochia dopo Pietro, che nella persecuzione combattè a Roma contro le bestie - che "il principe di questo modo ignorò la verginità di Maria", la ignorò a causa di Giuseppe, la ignorò a causa del suo matrimonio, poiché credeva che avesse un uomo. Se infatti non avesse avuto un fidanzato e, come si credeva, un marito, mai questa verginità si sarebbe potuta nascondere al 'principe di questo mondo'»[51].

---

[50] IGNAZIO D'ANTIOCHIA, *Epistula ad Ephesinos*, 13, 1.3 (SCh 10bis, 74; trad. it. CTP 5, Roma 1978, 106, rivista).

[51] ORIGENE, *In Lucam homiliae*, hom.6, 3 (SCh 87, 144s; trad. nostra); cf. anche hom.14, 2s (SCh 87; 218); *De principiis*, III, 3, 1 (SCh 268, 182ss). Le ragioni per cui nostro Signore decise di comportarsi così ce le espone AMBROGIO, *Expositio in evangelium Lucae*, II, 3 (SAEMO 12/1, 146ss): «Ci fu anche un motivo non tracurabile: la verginità di Maria doveva trarre in inganno il principie di questo mondo, il quale, vedendola sposa ad un uomo, non poteva sospettare di quel parto. Che ci sia stata l'intenzione di ingannare il principe del mondo lo dimostrano le parole del Signore, allotchè ordina agli apostoli di non parlare del Cristo, proibisce ai miracolati di esaltare la loro guarigione, ingiunge ai demoni di non parlare del Figlio di Dio. Che ci sia stata, ripeto, l'intenzione di ingannare il principe del mondo lo prova anche l'Apostolo quando dice (1*Cor* 2,7s): "Ma annunciamo una sapienza divina, avvolta nel mistero, che nessuno dei principi di questo mondo ha potuto conoscere; se l'avessero conosciuta non avrebbero crocefisso il Signore della gloria". Il che vuol dire: non avrebbero mai permesso che la morte del Signore mi riscattasse. Per amor nostro dunque ingannò il demonio, lo ingannò per vincerlo, lo ingannò quando questi lo tentava, quando lo interrogava, quando lo chimava 'figlio di Dio', e non ammise mai la propria divinità. Ma tuttavia ingannò maggiormente l'autorità terrena; infatti il diavolo, sebbene in un primo tempo avesse dubitato, quando cioè gli aveva detto (*Mt* 4,6): "Se sei figlio di Dio, gettati giù", tuttavia sebbene in ritardo, lo riconobbe e lo lasciò. Lo riconobbero anche i demoni, perché gridavano (*Mt* 8,29): "Sappiamo chi sei, Gesù Figlio di Dio. Perché sei venuto qui prima del tempo a tormentarci?" Sapevano che Egli era venuto, perché essi in precedenza conoscevano che doveva venire. Ma che le autorità terrene lo abbiano ignorato, non possiamo averne prova migliore che nelle parole dell'Apostolo, "Se l'avessero conosciuto non avrebbero crocifisso il Signore della gloria". Infatti l'intelligenza astuta dei demoni scopre facilmente anche i segreti, mentre chi è preso dalla vanità di questa terra non può comprendere le realtà divine». Quindi nostro Signore sa che il demonio avrebbe impedito la morte di Gesù Cristo per impedire la redenzione del genere umano, e perciò gliela nasconde; sa anche che il demonio avrebbe comunque intuito qualcosa se avesse saputo dell'Incarnazione, quindi gli nasconde il parto verginale di Maria; sa pure che in ogni caso la paranoia diabolica sarebbe comunque scattata di fronte a tanti onori tributati ad una vergine, e così decide di nascondergli anche questo, facendola sposare. GEROLAMO, *In Mattheum commentaria*, I, 1 (PL 26, 24) indica poi quattro ragioni perché Maria si fidanzasse proprio con Giuseppe: perché mostrasse la sua stirpe (poiché entrambi si registrano a Betlemme, sono entrambi della stirpe di David), perché non fosse lapidata come adultera, perché avesse un conforto in Egitto e perché il suo parto, «come dice il martire Giustino», fosse creduto identico a quello di una moglie qualunque e così restasse nascosta al diavolo la concezione virginale di Gesù. Quest'idea è ripresa da infine prima BASILIO MAGNO, *Homilia 'In sanctam generationem Christi'*, 3 (PG 31, 1464; trad. nostra): «Un antico autore presentò anche una altra ragione. Fu escogitato il matrimonio con Giuseppe perché la verginità di Maria rimanesse nascosta al principe di questo mondo. Infatti furono adottate per la Vergine le forme esterne delle nozze come per distrarre il Maligno, che da tempo osservava le vergini, da quando cioè aveva udito il profeta annunciare (*Is* 7,14): "Ecco la Vergine concepirà e partorirà un figlio". Con il matrimonio fu ingannato dunque l'insidiatore della verginità; egli sapeva infatti che la venuta del Signore nella carne avrebbe portato la distruzione del suo dominio»; successi-

(*segue*)

Ma all'inizio della creazione non era così, come ci mostra il grande Agostino:

> «Gli spiriti che chiamiamo angeli non sono stati assolutamente mai tenebre, ma nell'istante stesso della loro creazione sono stati fatti luce. E non furono creati perché avessero una esistenza qualsiasi, per vivere in qualsivoglia modo, ma furono anche illuminati per vivere nella sapienza e nella felicità. Alcuni di questi angeli, essendosi allontanati da quella luce, non hanno ottenuto la eccellenza di quella vita saggia e felice che non è tale se non è eterna e certa della sua eternità. Ma essi possiedono la vita razionale, benchè privata della sapienza, e la possiedono in tal modo che non la possono perdere anche se volessero»[52];

e prima ancora, in modo ancor più illuminante, spiega:

> «Se consultiamo i libri divini troviamo che l'origine del nome 'demonio' offre una particolarità degna di nota. Questi spiriti infatti sono chiamati δαίμονες, ossia demoni, per la loro scienza. Ma l'Apostolo divinamente ispirato dice (1*Cor* 8,1): "La scienza gonfia e la carità edifica", parole il cui unico senso vero è che la scienza è utile solo quando è animata dalla carità; diversamente gonfia, cioè si leva in superbia come se fosse ripiena di vana ventosità. Nei demoni vi è la scienza senza la carità: perciò sono tanto gonfi, cioè superbi da arrogarsi gli onori divini e il culto che sanno essere dovuto al solo Dio»[53].

Che l'amore per Dio non sia qualcosa di eccedente rispetto alla conoscenza, né che agisca su essa come dall'esterno, ma che effettivamente tutte e le stesse cose siano conosciute più e meglio da chi ama Dio rispetto a chi no, ebbene tutto questo ce lo attesta ancora il nostro Padre Agostino:

> «La scienza delle cose visibili e temporali, di cui i demoni vanno orgogliosi, è una scienza disprezzabile e vile agli occhi degli angeli santi, non perché ne siano privi ma perché hanno caro l'amore di Dio che li santifica»[54].

La perversione/malvagità del demonio quindi è proprio l'assenza di amore *per Dio*, non di amore *tout court* (altra banalizzazione molto diffusa: il demonio ama se stesso; si ama male, certo, ma si ama), come sempre Agostino ci spiega:

> «Quei due amori [*quello del prossimo e quello di sé*] sono preesistiti negli angeli, in un modo in quelli buoni e in un altro in quelli cattivi, e hanno distinto due città fondate nel genere umano riunite però sotto l'ammirabile e ineffabile provvidenza di Dio e che crea, amministra e ordina quella dei buoni, e tollera l'altra degli iniqui. Nel mondo si perpetua una certa commistione temporale delle due città, fino a che non saranno separate nell'ultimo giudizio: allora una, unita al suo Re con gli angeli buoni, guadagnerà la vita eterna; l'altra, unita agli angeli cattivi, sarà gettata nel fuoco eterno con il suo re»[55].

---

vamente da GIOVANNI CRISOSTOMO, *In Matthei evangelium homiliae*, hom.5, 3 (PG 57, 58; CTP 170, 113; rivista): «Perché (...) sono chiamati suoi (di Gesù) fratelli quelli della cerchia di Giacomo? Per lo stesso motivo per cui Giuseppe era ritenuto lo sposo di Maria; molti erano i veli, in modo che per il momento fosse messo in ombra un parto di tal genere».

52 AGOSTINO, *De civitate Dei*, XI, 11 (CCsl 48, 332; trad. it. 608).

53 AGOSTINO, *De civitate Dei*, IX, 20 (CCsl 47, 267; trad. it. 511). Agostino pensa ad un gioco di parole di PLATONE, *Cratilo*, 398b: «È perché essi sono saggi e dotti (*daêmones*) che Esiodo li ha chiamati demoni (*daímones*)».

54 AGOSTINO, *De civitate Dei,* IX, 22 (CCsl 47, 268; trad. it. 513). Quella della inferiorità della conoscenza priva di amore è tema fondamentale nell'angelologia agostiniana: cf. p.es. *De Genesi ad litteram*, IV, 26 (CSEL 28/II, 125); *De civitate Dei*, XI, 7 (CCsl 48, 327); *De Trinitate*, IV, 17, 23 (CCsl 50, 190).

55 AGOSTINO, *De Genesi ad litteram*, XI, 15 (CSEL 28/II, 347s; trad. it. nostra).

E perché non si creda che tale differenza 'saporosa' sia percepita compiutamente soltanto dopo il Giudizio finale, ecco cosa aggiunge:

> «Gli angeli santi non conoscono Dio per mezzo del suono di parole ma per la presenza stessa dell'immutabile Verità, ossia per il Verbo Unigenito. Essi conoscono il Verbo, il Padre e lo Spirito Santo; conoscono che questa Trinità è inseparabile; che in essa ogni Persona è un'unica sostanza e che tutte insieme non fanno tre ma un'unica sostanza e che tutte insieme non fanno tre dèi ma un solo Dio; e tutto questo è da essi conosciuto assai meglio di quanto noi conosciamo noi stessi. E nella sapienza di Dio - come nell'arte secondo la quale è stata fatta - essi vedono la creazione assai meglio che in se stessa. Di conseguenza essi si conoscono assai meglio nel Verbo che in se stessi, pur conoscendosi anche in se stessi»[56].

Siamo quindi riportati ai versetti già letti (*Mt* 6,24; *Lc* 16,13):

> «Nessuno può servire due padroni: [CEI08: perchè] o odierà il primo e amerà l'altro, o preferirà [CEI08: si affezionerà] l'uno e disprezzerà l'altro. Non potete servire Dio e mammona [CEI08: ricchezza]»,

dove stavolta, più in generale rispetto a prima, la contrapposizione è tra l'amore 'per Dio' e l'amore 'per il mio Io'. Solo chi ama Dio Lo conosce, e quindi può *fare* teologia, cioè 'contemplazione': gli altri possono *parlare* di Dio, *studiare* quel che si dice di Lui, ma non *fare* teologia, perché non Lo contemplano[57]. Grazie a Dio, però, in questa vita non è dato di conoscere con certezza chi appartiene a questa o quella categoria: così la presunzione di essere giusti e santi è stroncata alla radice.

Questa serie di osservazioni è stata compendiata da Tommaso d'Aquino così:

> «L'atto di fede si può considerare da tre punti di vista. Infatti, poiché credere è l'atto di un intelletto mosso all'assenso dalla volontà, l'oggetto della fede può essere considerato dal punto di vista dell'intelletto o da quello della volontà che muove l'intelletto. Dalla parte dell'intelletto, poi, due elementi possono essere considerati oggetto di fede [...]. Uno è l'oggetto materiale, e da questo punto di vista l'atto di fede è credere Dio (*credere Deum*), poiché niente ci è proposto di credere se non ciò che riguarda Dio. Un altro è la ragione formale di tale oggetto, che è come il mezzo a causa del quale si da l'assenso a tale oggetto di fede, e da questo punto di vista l'atto di fede è credere a Dio (*credere Deo*), poiché l'oggetto formale della fede è quella verità prima alla quale aderisce l'uomo per poter assentire, per suo mezzo, a ciò che crede. Se poi si considera il terzo modo di essere oggetto di fede, quello cioè secondo il quale l'intelletto è mosso dalla volontà, da questo punto di vista atto di fede è credere in Dio (*credere in Deum*): la verità prima infatti si rapporta con la volontà diventandone il fine»[58].

---

[56] AGOSTINO, *De civitate Dei,* XI, 29 (CCsl 48, 349; trad. it. 638).

[57] Perciò TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones disputatae de malo*, q.16, a.3, *resp.* (Marietti, II, 667; trad. it. F. Fiorentino, Milano 2001, 1155) scrive: «Il diavolo non peccò desiderando un determinato male ma desiderando un determinato bene, vale a dire la beatitudine finale, ma non secondo l'ordine dovuto, cioè da conseguire per mezzo della grazia di Dio»; poco prima Tommaso ha escluso che il demonio abbia voluto 'farsi dio' o non obbedire a Lui. Quindi il punto centrale, la causa della beatitudine o della dannazione, è *amare Dio come Lui vuole essere amato*: per questo EVAGRIO PONTICO, *De oratione*, 61 (trad. it. *La Filocalia*, I, Torino 1982, 279), scrive: «Se sei teologo pregherai veramente. E se preghi veramente, sei teologo».

[58] TOMMASO, D'AQUINO, *Summa theologiae*, II-II, q.2, a.2, *resp.* (Marietti, 16; trad. nostra).

Il testo non è di facile comprensione, sia perché abbiamo voluto conservare la terminologia originale, più precisa di quella diffusa dalle traduzioni moderne, sia perché adopera categorie di pensiero non molto note oggi. Tommaso spiega che l'atto di fede è un movimento della volontà che vuole credere ciò che conosce; ma prima di volere qualcosa si deve conoscerlo: così, il primo oggetto dell'atto di fede è sapere che Dio è (*credere Deum*) ed il secondo voler credere a Dio (*credere Deo*). Ma perché la volontà vuole credere ciò che l'intelletto gli mostra, cioè Dio? Perché nell'atto di fede la volontà si pone come fine la verità prima, che è proprio quel Dio che l'intelletto gli ha mostrato: così il terzo oggetto della fede è tendere verso Dio (*credere in Deum*). Ed ecco allora che Dio è conosciuto dall'intelletto come oggetto e dalla volontà come fine. Ai nostri orecchi moderni però suona male dire che il fine dell'atto di fede è una verità: ci hanno insegnato (giustamente) che si ha fede in una Persona, Gesù Cristo, mentre la 'verità' è un concetto, una idea, per chi sa di logica, l'attributo di una proposizione; di più: non capiamo come si possa provare entusiasmo per qualcosa che, come la verità, è freddo, distaccato, quasi antipatico nella sua lontananza.

Ora, queste perplessità sono più che fondate perché attualmente l'idea di verità si incarna nella matematica; e la matematica, si sa, non tiene in gran conto il pensiero del singolo: come si dice, 'la matematica non è un'opinione'. Così, dire che il fine dell'atto di fede è la verità suona un po' come dire che il fine dell'atto di fede è un teorema di geometria. Ma, a prescindere dal fatto che la matematica è altra cosa (un'arte che esige forte senso estetico oltre che fantasia e rigore logico), l'identificazione della 'verità' con la 'verità matematica' è restrizione non ratificata né dai Padri, né dai medievali né, a dirla tutta, neanche dal Concilio Vaticano II; con 'verità' tutti questi soggetti intendono la realtà più profonda di qualcosa, ciò che ne esprime la costituzione, il funzionamento, il fine; in metafisica si direbbe 'l'essenza' di un ente. E che Tommaso non pensi ad un fine algido si ha leggendo ciò che scrive poco prima:

> «Alla fede appartengono essenzialmente solo le cose di cui godremo la visione nella vita eterna, e che ad essa ci conducono. Ora, due sono le cose che là ci saranno presentate, il mistero della divinità, la cui visione ci fa beati, e il mistero della umanità di Cristo, mediante il quale abbiamo accesso alla "libertà della gloria dei figli di Dio" (*Rm* 5,2). Perciò sta scritto (*Gv* 17,3): "La vita eterna è questa, che conoscano te, vero Dio, e colui che hai mandato, Gesù Cristo"»[59].

E si deve anche ricordare che, per tutti i Padri come per Alberto Magno o Tommaso, la visione di Dio non ha niente a che vedere con la visione di una pera o di un qualunque altro oggetto.

> «Si deve sapere che una cosa si può vedere in tre modi. Uno è attraverso l'essenza dell'oggetto; un altro è attraverso un certo effetto dell'oggetto che si esercita sull'intelletto del vedente; il terzo è attraverso un certo effetto esterno all'intelletto del vedente, nel quale la divina somiglianza appare (*resultat*). […] Al primo modo di visione, che compete solo a Dio per stato di natura, l'angelo e l'uomo sono elevati per mezzo della gloria; da ciò viene la visione dei beati, che l'uomo non aveva nel primo stato [*cioè prima del peccato originale*]. Al secondo modo di visione, che è naturale all'angelo e sopra la natura umana, l'uomo è elevato per grazia anche dopo il peccato originale (*status culpae*), come appare negli uomini contemplativi, che meritano le rivelazioni divine; e questo modo valeva molto più nel primo stato

[59] TOMMASO, D'AQUINO, *Summa theologiae*, II-II, q.1, a.8, *resp.* (Marietti, 11; trad. nostra).

> per mezzo della grazia della giustizia originale. Il terzo modo di visione invece è comune agli uomini in questa vita, anche dopo il peccato originale (*status culpae*). Da ciò appare che il modo di visione di Adamo nel primo stato era a metà (*medium*) tra entrambi [*cioè tra la visione attraverso l'essenza e quella attraverso un effetto esterno*]»[60].

In realtà, noi vedremo Dio perché saremo per grazia come Lui è per natura; infatti scrive Tommaso:

> «La grazia non è la capacità (*dispositio*) di ciò che è perfetto a divenire ottimo, come la virtù, poiché non considera in primo luogo l'operazione come suo effetto prossimo, ma è piuttosto un essere che conferisce all'anima un qualcosa di divino»[61].

e subito dopo spiega:

> «La capacità (*bonitas*) che conferisce la virtù del possessore è una capacità (*bonitas*) di perfezione in rapporto (*comparatio*) all'azione; ma la grazia conferisce all'anima una perfezione non solo rispetto all'azione ma anche rispetto a un certo modo di essere divino, secondo il quale coloro che hanno la grazia sono in qualche modo costituiti deiformi, motivo per il quale sono detti graditi a Dio come figli»[62].

Ma non è una questione che riguardi soltanto la escatologia, i tempi ultimi. Nella Liturgia della Ordinazione al Diaconato permanente infatti vi è un rito, la consegna del libro dei Vangeli, nel quale il Vescovo accompagna il gesto con queste parole:

> «Ricevi il Vangelo di Cristo del quale sei divenuto l'annunziatore: credi sempre ciò che proclami, insegna ciò che hai appreso nella fede, vivi ciò che insegni».

Qualcuno vorrà forse sostenere che questi impegni riguardano solo i diaconi? Al contrario, ci insegna Diadoco di Foticea:

> «Chi ama Dio crede autenticamente e compie santamente le opere della fede; ma chi crede solamente e non è nell'amore non ha neppure la fede stessa che crede di avere. Infatti crede con una certa leggerezza dell'intelletto, come chi non agisce sotto il peso di gloria dell'amore. Dunque, "la fede operante mediante l'amore" (*Gal* 5,6) è il grande culmine delle virtù»[63].

La evidente sintonia tra Diadoco e Tommaso è ancor più rilevante perché l'Aquinate non sa della esistenza del grande Padre neptico, e tantomeno conosce i suoi scritti.

A questo punto ci sembra chiaro che ridurre il problema dell'ateismo, e più a monte quello del 'senso', al credere o meno alla esistenza di Dio è completamente errato. Che

---

[60] TOMMASO D'AQUINO, *in II sent.*, d.23, q.2, a.2, a.1, *resp.* (Mandonnet, II, 572s; trad. nostra). L'Aquinate qui fonde molti spunti di Alberto Magno, cf. p.es. *Summa de creaturis*, I (*de homine*), q.32, a.1, *resp.* (Borgnet, 34, 509; c/a 1243); a.2, q.la 1, *resp.* (*ibid.*, 513); q.35, a.3, ad 1 (*ibid.*, 535); *De resurrectione*, tr.IV, q.1, a.9 (ed. Colon., 26, 326-331; c/a 1244); *Quaestio de dotibus sanctorum in patria*, a.4, *per totum*; a.6, ad 6 (ed. Colon., 25/2, 106ss.111; *ante* 1244); *Quaestio de visio Dei in patria*, *per totum* (ed. Colon., 25/2, 96-101; *ante* 1244); *in I sent.*, d.1, a.15, q.la 1; d.3, a.7, *per totum* (Borgnet, 25, 35ss.97ss; c/a 1246); *in II sent.*, d.4, a.1; d.16, a.6, *resp.* (Borgnet, 27, 105.293; c/a 1247); *in IV sent.*, d.36, a.5, ad 3; d.49, a.5 (Borgnet, 30, 635.670; c/a 1248-49). Ed a questi si aggiungono quelli, anch'essi numerosi, che si trovano nei commenti albertini a Dionigi.

[61] TOMMASO D'AQUINO, *in II sent.*, d.26, q.1, a.4, ad 2 (Mandonnet, II, 679; trad. nostra).

[62] TOMMASO D'AQUINO, *in II sent.*, d.26, q.1, a.4, ad 3 (Mandonnet, II, 679; trad. nostra).

[63] DIADOCO DI FOTICEA, *Asceticon in C capita*, c.21 (SCh 5bis, 95; trad. it. *La Filocalia*, I, Torino 1982, 356).

invece entrambi ruotino intorno alla questione di ciò che si ama, ebbene questo lo afferma Gregorio di Nissa:

> «L'amore è l'inclinazione spontanea verso ciò che è desiderabile, la quale si esplica attraverso il piacere e la passione; l'odio invece è l'avversione verso ciò che è sgradito e la ripulsa di ciò che è molesto. È possibile usare di ciascuna di queste due affezioni dell'animo o in modo da trarne utilità o, al contrario, in modo dannoso, e per lo più la vita virtuosa e quella dedita al vizio dipendono e traggono origine proprio da questo. Aderiamo infatti strettamente con l'anima a ciò che amiamo, e ci allontaniamo invece da ciò che suscita in noi un sentimento di odio. Sia che l'anima si volga al bene sia che si rivolga al male, ciò che è amato si attacca all'anima e ciò invece è oggetto d'odio provoca in lei ripulsa e allontanamento, sia che si tratti di cosa buona o di cosa cattiva»[64].

Gregorio qui semplicemente amplifica ciò che è scritto (*Mt* 6,21; *Lc* 12,34):

> «Là dove è il tuo tesoro, là sarà anche il tuo cuore».

Agostino a questo proposito è addirittura icastico:

> «Ciascuno è ciò che ama»[65].

Ed altrove aggiunge una precisazione quanto mai preziosa per noi:

> «I nostri costumi di solito vengono giudicati non in base a ciò che sappiamo, ma a ciò che amiamo, e sono resi buoni o cattivi dai buoni o cattivi affetti»[66].

Quindi il demonio è quel che è non perché ignori qualcosa ma perché non è disposto ad amare Dio; l'ateismo degli uomini, come negazione dell'esistenza di Dio, sorge dalla mancata percezione dell'amore di Dio, deficienza che in certa misura dipende dal singolo che rifiuta ma più ancora dipende dalla testimonianza di chi si dice cristiano, perché la dimostrazione dell'amore che questi ha per Dio è il solo mezzo valido per capire che Dio esiste. Se infatti Dio non esistesse sarebbe impossibile amarlo, ed ogni tentativo di farlo si risolverebbe in un nulla o in una finzione; così, ogni volta che non si dimostra amore per Dio o si finge di averlo, si proclama al mondo che Dio non esiste. Banalizzando il rapporto con Dio, riducendolo a oggetto di mera conoscenza e non d'amore, si svuota di significato la parola 'senso' e si concede ciò che è inconcedibile: mettere l'amore per Dio allo stesso livello dell'amore per il potere, o per il denaro o per la gloria, (in quanto 'amore per...'). Il rapporto con Dio diventa uno dei tanti possibili 'sensi' della vita, finendo così con il porre Dio al di sotto del livello cui molti 'atei' pongono i loro figli o le loro compagne/i, o anche la giustizia o la solidarietà umana con chi soffre.

La prova che quanto andiamo dicendo è vero si ha leggendo ciò che il Concilio Vaticano II afferma a proposito dell'ateismo. Nella *Gaudium et spes* infatti è scritto:

---

[64] GREGORIO DI NISSA, *In Ecclesiasten homiliae*, VIII, 1 (SCh 416, 390; trad. it. S. Leanza, CTP 86, Roma 1990, 161).

[65] AGOSTINO, *In epistolam Iohannis ad Parthos*, *sermo* II, 14 (PL 35, 1997; trad. it. G. Reale, Milano 1994, 167). Il latino recita: «Talis est quisque, qualis eius dilectio est», il che, a seconda del senso che dà a quel 'qualis', si può intendere o come identificazione tra amato e amante o tra l'amante e il grado del suo amore per l'amato. Un famoso sonetto di Leonardo da Vinci recita: «Muovesi l'amante alla cosa amata; se l'amato è vile, l'amante si fa vile».

[66] AGOSTINO, *Epistulae*, ep.155, 4, 13 (CSEL 44, 443ss NBA 21, 575).

> «Il rimedio all'ateismo lo si deve attendere sia dalla esposizione conveniente della dottrina della chiesa sia da tutta la vita di essa e dei suoi membri. La chiesa infatti ha il compito di rendere presenti e quasi visibili Dio Padre e il Figlio suo incarnato, rinnovando se stessa e purificandosi senza posa sotto la guida dello Spirito santo. Ciò si otterrà innanzitutto con la testimonianza di una fede viva e matura, vale a dire opportunamente educata alla capacità di guardare in faccia con lucidità alle difficoltà per superarle. Di una fede simile hanno dato e danno testimonianza sublime moltissimi martiri. Questa fede deve manifestare la sua fecondità col penetrare l'intera vita dei credenti, anche quella profana, col muoverli alla giustizia e all'amore specialmente verso i bisognosi. A rivelare la presenza di Dio contribuisce infine moltissimo la carità fraterna dei fedeli, che unanimi nello spirito lavorano insieme per la fede del vangelo e si mostrano quale segno di umiltà»[67].

Si noti come il rimando alla dottrina si trovi solo nella prima riga; come non vi sia mai un cenno alla 'lotta' contro l'ateismo; come il *remedium* indicato (lo stesso termine che si usa per una medicina: l'ateismo è considerato una 'malattia dell'animo') sia una vita santa e, nel caso, il martirio, tutte cose pensabili, prima ancora che possibili, soltanto se si ama Dio e non se ci si limita a credere che esista, come il demonio. Ulteriore conferma si può avere leggendo cosa il Concilio dice sulle 'forme e cause dell'ateismo' (così la versione italiana intitola *Gaudium et spes*, 19; l'originale ha solo i numeri). Dopo aver elencato molti e diversi atteggiamenti negativi verso Dio, tutti indicati con 'ateismo', il Concilio spiega:

> «Senza dubbio coloro che *volontariamente* cercano di tenere lontano Dio dal proprio cuore e di evitare i problemi religiosi, non seguendo l'imperativo della loro coscienza, non sono esenti da colpa; tuttavia in questo anche i credenti spesso hanno [lat. *ferunt*, 'portano'] una certa responsabilità. Infatti l'ateismo, considerato nella sua interezza [lat. *integre*] non è qualcosa di originario bensì deriva da cause diverse, e tra queste va annoverata anche una reazione critica contro le religioni e, in alcune regioni, proprio contro la religione cristiana. Per questo nella genesi dell'ateismo possono avere una parte non piccola quei credenti che, o per aver trascurato l'*educazione della fede*, o per una *presentazione fallace* della dottrina o anche per le *mancanze della loro vita religiosa*, morale e sociale, si deve dire che piuttosto *nascondono il genuino volto di Dio* e della religione invece che manifestarlo»[68].

Come si vede, anche in questo passo il Concilio mette al centro non tanto l'atteggiamento dell'ateo bensì le sue cause, e tra queste sottolinea molto il contributo della non testimonianza dei cristiani. Abbiamo sottolineato alcuni termini a nostro avviso importanti e degni di attenzione particolare. Il primo è 'volontariamente': per il Concilio l'ateismo è un atteggiamento conscio, pensato, scelto dopo aver riflettuto, frutto perciò del libero arbitrio; la colpevolezza esiste, ma il Concilio adopera un tono lieve a questo riguardo e soprattutto non afferma mai che l'ateo deve essere convinto, convertito, 'costretto ad rientrare nella Chiesa', come si diceva anni fa. Gli altri lemmi riguardano invece la controtestimonianza. Il primo è 'educare la fede': per il Concilio non basta accogliere la proposta di Dio ma è necessario anche 'coltivarla', ossia mettere in atto tutte quelle azioni e quelle cautele che sono indispensabili per portare frutto; ma per 'coltivare' qualcosa bisogna prima di tutto che ci sia detto che è necessario fare qualcosa, poi che ci venga insegnato cosa, come e quando fare quel che deve essere fatto. In comunità come le nostre, dove la fede è ancora 'bambina', non soltanto non si sa cosa bisogna fare per 'coltivare' la fede, ma la

---

[67] CONCILIUM VATICANUM II, cost. past. *Gaudium et spes*, n.21 (EV 1, n.1382).

[68] CONCILIUM VATICANUM II, cost. past. *Gaudium et spes*, n.91 (EV 1, n.1375; con lievi modifiche; corsivi orig.).

grandissima parte dei nostri fratelli non ha neanche idea che lo si debba fare: fermi a ciò che hanno imparato alla catechesi dei fanciulli, pensano che essere buoni credenti consista nel credere che Dio esiste, nell'andare a messa la domenica e nel comportarsi 'bene' con gli altri. Questo ci porta subito alla seconda radice dell'ateismo che il Concilio individua, la 'presentazione fallace' della dottrina; ci soffermeremo a lungo su questo argomento: qui rileviamo solo che è a causa di questa fallacia che la fede delle nostre comunità è più 'rachitica' che 'bambina'. La terza radice consiste nelle mancanze della vita religiosa, e qui ci limitiamo a notare che, con una fede spiritualmente così poco evoluta, è impossibile che tali mancanze non esistano: semmai, bisognerebbe chiedersi di chi sia la responsabilità di tale scarsa o nulla educazione, ma su questo torneremo a lungo più avanti. L'ultima radice è la più importante: l'ateismo nasce anche dalla presentazione di una errata immagine di Dio. Per la verità il Concilio non parla di 'immagine errata' di Dio (espressione invece diffusa tra i teologi, specie quelli moralisti), bensì di 'nascondere' (lat. *velare*) o 'manifestare' (lat. *revelare*) il genuino volto di Dio e della religione. In effetti, non si può dare una 'immagine errata' di Dio: o si conosce per esperienza Chi è Dio, come agisce e perché, ed allora riveliamo il genuino volto di Dio e della religione, o tale esperienza non l'abbiamo, e allora non diamo un'immagine *di Dio*, poiché quel che trasmettiamo è solo *il nulla che sappiamo* di Lui. Si può dare solo quel che si ha: se non si ha nulla, nulla possiamo dare. Se non conosco per esperienza Dio, tale nulla può venir scambiato per immagine *di Dio* solo da chi è nella mia stessa situazione. Cioè da chi di Dio non sa proprio nulla.

Come si vede, il Concilio pone la radice dell'ateismo nella libera scelta dell'uomo, facilitata però da colpevoli mancanze dei credenti: dedicheremo ogni attenzione in queste pagine alla illustrazione di ciò che, a nostro sommesso parere, è necessario per eliminare questo 'concorso di colpa'.

1.4. *Il problema delle 'teologie naturali'*

Dello stesso tenore di quella sull'ateismo ci sembra anche la banalizzazione che ruota intorno alla teologia naturale. Essa segue due direzioni: la prima confonde la teologia naturale con la teodicea, l'altra sottovaluta la portata salvifica della rivelazione extra-biblica. Iniziamo dalla prima.

1.4.1. *La differenza tra 'teologia naturale' e teodicea*

Dal momento che, per certa filosofia e certa scienza, dallo studio della natura si può arrivare a postulare l'esistenza di un 'dio', alcuni pensano che questo sia Dio, e l'insieme di quei ragionamenti viene abitualmente indicato come 'teodicea', letteralmente 'ciò che si dice su Dio'. Ora, a parte il fatto che il punto non è provare l'esistenza di Dio ma amarlo, nessuno pare aver notato che non si ama mai 'una ragazza' ma Anna, Maria, Carla. Il 'dio' della teodicea perciò, nella misura in cui è generico, *non* è il Dio cristiano, che è amore ed ama me, mi/ci crea perché vuole farsi amare da me/noi e mi/ci lascia liberi di corrisponderGli o meno. Questo Dio io lo chiamo per nome, ci parlo, ci discuto, Gli faccio le mie confidenze, insomma lo conosco; e quando racconto queste cose ai miei fratelli, loro capiscono, ed io capisco che loro capiscono. Invece di quel 'dio' ho sentito parlare dai libri; è un postulato che serve a tenere in piedi il castello delle dottrine razio-

nali e/o scientifiche, come il *Grande orologiaio* di Newton o il *Grande Architetto Dell'Universo* dei massoni. Ma a noi, più che Dio, questo pare un 'tappabuchi'. Soprattutto, non mi fa affatto venir voglia di parlarci: mi sentirei stupido, come se discutessi con il teorema di Pitagora! La differenza tra 'dio' e Dio appare già nella Scrittura; da un lato infatti si legge (*Rm* 1,19-21a CEI[08]):

> «Ciò che di Dio si può conoscere è loro [agli uomini] manifesto; Dio stesso lo ha manifestato a loro. Infatti le sue perfezioni invisibili, ossia la sua eterna potenza e divinità; vengono contemplate e comprese dalla creazione del mondo attraverso le opere da Lui compiute. Essi dunque non hanno alcun motivo di scusa perché, pur avendo conosciuto Dio, non gli hanno glorificato né ringraziato come Dio»[69].

È un brano spesso riportato a proprio supporto dai sostenitori della possibilità di conoscere Dio attraverso la sola ragione. Però esso non esaurisce affatto la questione, dato che Giovanni, posteriore a Paolo (*Gv* 1,18 CEI[08]), scrive invece:

> «Dio nessuno l'ha mai visto: il Figlio Unigenito, che Dio ed è nel seno del Padre, è lui che lo ha rivelato»[70].

Ora, poiché la Scrittura non mente né si contraddice (se lo facesse, come sapremmo se e quando dice la verità? e su cosa?), evidentemente o vi sono due tipi diversi di conoscenza di Dio, oppure il 'dio' della sola ragione non è il Dio della fede. I Padri approfondirono la questione, propendendo per una fondamentale non conoscibilità di Dio, anche se non assoluta[71]; scrive infatti Gregorio il Teologo:

---

[69] Ben diversa era CEI[73]: «Ciò che di Dio si può conoscere è loro manifesto; Dio stesso lo ha loro manifestato. Infatti, dalla creazione del mondo in poi, le sue perfezioni invisibili possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da Lui compiute, come la sua eterna potenza e divinità; essi sono dunque inescusabili perché, pur conoscendo Dio, non gli hanno dato gloria né gli hanno reso grazie come a Dio». In generale il tono di CEI[08] è assai più assertorio di CEI[73]: p.es. la contemplazione delle perfezioni di Dio non è più possibile ma certa; scompare poi l'accenno all'intelletto, e così non si sa di quale contemplazione si parli, se quella razionale, come vogliono gli apologeti, o quella intellettuale, come vogliono i mistici. Al v.20 vi è un participio, *nooúmena* (vulg. *intellecta*), che non si può rendere, come CEI[73], con 'intelletto' e CEI[08] non traduce proprio; la versione letterale di v.20 è «le cose invisibili di Lui dalla creazione del mondo per mezzo di quelle cose che sono fatte intellegibili vengono contemplate, cioè l'eterna di Lui potenza e la divinità, perché siano indifendibili (gr.) *oppure* inescusabili (lat.)».

[70] Ma cf. CEI[73]: «Dio nessuno l'ha mai visto: proprio il Figlio Unigenito che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato».

[71] È questa la differenza tra 'teologia negativa' e 'teologia apofatica'. La *teologia negativa* sostiene che *non sappiamo niente su Dio*; tipica della riflessione pagana greco-romana, è in contrasto con la Scrittura, cf. *Gv* 1,18b sopra riportato. La *teologia apofatica* invece afferma che *non abbiamo le parole per descrivere quel che sappiamo di Dio*, e dà due ragioni. La prima è che l'essenza di Dio è 'avvolta nella tenebra', anche se questa oscurità è analoga a quella che capita a chi fissa troppo il sole; per questo TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, 49, scrive: «Deus penitus manet ignotum», "Dio rimane totalmente ignoto". La seconda è che, in generale, dell'essenza di Dio è meglio tacere che parlare perché quel che si dice vale solo in negativo: p.es., si può dire che Dio è perfetto, ma in Lui la perfezione supera infinitamente quella che vediamo nel creato. Questa doppia accezione di 'teologia apofatica' è molto diffusa nei Padri poiché tra di loro è abituale distinguere tra ciò che Dio è in sé e ciò che Dio manifesta a noi.

> «Tu sei più filosofo di un altro nei discorsi? Sicuramente però sei inferiore a Dio. Sei più intelligente di un altro? Ma sei lontano dalla verità tanto quanto il tuo essere è lontano da Dio. Ci è stato annunciato che un giorno noi conosceremo quanto siamo conosciuti. Se non è possibile conseguire in questa vita la conoscenza completa di tutto, che cosa mi manca? Qual'è l'oggetto delle mie speranze? Il regno dei cieli, tu forse dirai. Ma io ritengo che questo non sia niente altro che il raggiungimento della purezza divina assoluta e della perfezione massima. E la più perfetta tra le cose che esistono è la conoscenza di Dio»[72].

Giovanni Crisostomo scrive addirittura un'opera intitolata *Sull'incomprensibilità di Dio*. Quando, nel secolo XIII, Tommaso indica cinque 'vie' per conoscere 'dio', fu assai deciso nell'escludere due cose: la Trinità e l'Incarnazione. In effetti sono molte le caratteristiche che questo 'dio naturale' non ha, e che lo metterebbero in imbarazzo se le avesse: non è persona, non ha volontà se non *in nuce*, non si occupa troppo delle cose umane e così via. Già Cicerone, nel *De natura deorum* (*Sulla natura degli dèi*), confutava e irrideva argomenti di questo tipo. Kant, a suo tempo, fece notare contro sant'Anselmo che l'esistenza di un ente non è predicabile allo stesso modo in cui se ne predica il colore, o la forma, o la dimensione o qualsiasi altro attributo. Purtroppo invece è abituale, tra gli studiosi di filosofia medievale ma anche tra i teologi, veder indicate queste tesi come 'teologia naturale', e ciò provoca due gravi distorsioni: una storiografica, poiché non sono state pensate con questo scopo e in questa ottica, ed una teoretica, poiché la loro portata euristica e cogenza metafisica non sono quelle che si vuol attribuire loro[73]. Adoperando come 'prove dell'esistenza di Dio' dei ragionamenti che invece *non lo sono né intendono esserlo*, la (ovvia) debolezza del risultato si riverbera sulla verità dell'esistenza di Dio: poiché le 'prove' non reggono, si dice, allora Dio non esiste. Questa distorsione però può nascere soltanto da due cause: o dalla ignoranza, e allora basta imparare, oppure dalla malafede, ed allora non c'è niente da fare, perché al mondo non c'è nessuno più sordo di chi non vuol sentire. Infatti, il valore reale delle cosiddette 'prove dell'esistenza di Dio', che siano di Tommaso o di chiunque altro, è tale non *a priori* ma *a posteriori* rispetto all'incontro con Dio: *prima* io incontro la Persona di Dio, quando, come e dove Lui ha scelto, *poi* accetto liberamente di stabilire con Lui una relazione, *quindi*, quando questa relazione comincia ad assumere peso e connotazioni piuttosto importanti, mi domando

---

[72] GREGORIO DI NAZIANZO, *Orationes*, or.20, 12 (SCh 270, 32; trad. it. 507).

[73] Un solo esempio potrà bastare. N. KRETZMANN, uno dei più noti studiosi di Tommaso, ha pubblicato tre saggi, *The metaphysics of theism. Aquinas's natural theology in Summa contra Gentiles I*, Oxford 1997; IDEM, *The metaphysics of creation. Aquinas's natural theology in Summa contra Gentiles II*, (Oxford 1999); IDEM, «The metaphysics of theism. Aquinas's natural theology in *Summa contra Gentiles* II», *Medieval philosophy and theology* 9 (2000) 91-213, nei quali afferma che Tommaso è un *teista*, ossia che i suoi argomenti sono la miglior prova dell'esistenza di Dio ma non del Dio cristiano. È vero che si deve distinguere tra *deismo* (prova razionale dell'esistenza di un ente supremo) e *teismo* (prova razionale della esistenza di un ente supremo personale e creatore), la cui sistemazione teorica risale a I. KANT, *Critica della ragion pura*, *Dialettica trascendentale*, II, c.3, sez.7, ma come si può pensare e affermare che *questa* sia la posizione di Tommaso? Come si può trasformare l'Aquinate in un massone *ante litteram*? Né si creda che si tratti di appannaggio esclusivo di Kretzmann. P.es. l'anonimo estensore della voce «teismo» in *Enciclopedia Garzanti di Filosofia* (Milano 1993, 1131s) scrive (1132): «Oltre che caratterizzare il pensiero patristico e scolastico, il teismo è presente nel pensiero moderno…»; interessante scoprire che un Giovanni Crisostomo o un Basilio Magno erano dei teisti e non dei teologi. Lo spessore scientifico globale dell'*Enciclopedia* è minimo (ma non quello dei suoi curatori, o degli estensori di molte voci), però rivela quanto sia e venga diffusa tale idea. Queste distorsioni hanno quasi dell'incredibile, e se non le si fosse lette con i nostri occhi le crederemmo delle bufale.

se per caso non stia sognando o non sia impazzito. È ora, è a questo punto del mio percorso spirituale che la razionalità delle 'prove' di Dio mi aiuta, perché mi dimostra che quel che *io ho già scoperto* non è frutto della mia fantasia o di percezioni esaltate ma del tutto coerente con il ragionamento; che ho ragione a sentire quel che sento perché è così che devo sentire, perché è così che Lui è; che è giusto che io pensi certe cose di Lui perché è vero che Lui è così. Ed a chi obiettasse che *a posteriori* non si hanno prove ma constatazioni, sarebbe banale rispondere che *a priori* non si può provare nulla, ma solo fare ipotesi o proposte (teorie, si direbbe in fisica o in matematica); da sole queste non valgono molto ma, se suffragate dall'esperienza, diventano incontestabili. Due esempi. Se qualcuno conosce mia moglie, non avrà alcuna difficoltà a riconoscerla in fotografia; ma non sarà altrettanto facile per gli altri capire che quelle foto sono di mia moglie, ed anche se io lo dicessi potrebbero benissimo non credermi. Eppure le foto sono le stesse. Ancora. Poniamo che io mostri delle fotografie di mia moglie e dica 'Ecco mia moglie': se chi mi ascolta è anch'egli sposato, oltre l'immagine ritratta sulla carta, potrà indovinare molte cose di noi che chi non è sposato non può immaginare. Nel nostro caso, guardare le fotografie corrisponde a ciò che la teodicea ci può dire di Dio: sono cose vere, ma da esse nessuno potrà mai ricavare chi sia quella donna per me, né cosa significhi essere mia moglie, sia per me che per lei. La teologia invece fornisce esattamente questo genere di informazioni: sapere che la donna ritratta nelle foto è mia moglie non mi dice solo cose vere ma anche diverse cose su lei e anche su noi. La teologia è perciò più che un semplice complemento della teodicea: se così fosse, basterebbe guardare le foto (teodicea), sentirmi dire che quella è mia moglie (teologia) ed il gioco sarebbe fatto; ma chi potrà mai garantirmi che dico la verità? Falsificare la propria identità è un giochino molto diffuso nei *social network* e non solo, ma è impossibile a farsi con chi già ti conosce. La teodicea è possibile solo se prima c'è la teologia, e senza di essa non è veramente teodicea, perché *a rigori* non riguarda Dio ma 'dio': il che è tutt'altra cosa.

Ora, la differenza tra teodicea (discorso solo razionale su 'dio') e teologia (contemplazione di Dio) in linea di principio è ammessa da tutti: di fatto invece ci pare (ma può essere una nostra impressione) che spesso in teologia si argomenti come in teodicea. Il punto che qui ci preme non è certo il rifiuto degli strumenti razionali ma, per parafrasare Kant, quello della 'cattiva argomentazione in teologia'. A nostro avviso, la teologia guadagnerebbe moltissimo dall'abbandono di un'idea di ragione asettica, che rinuncia o rimuove l'elemento affettivo, e dall'iniziare ad usare una ragione più 'umana', più 'compromessa' con la vita. Non si tratta, è ovvio, di fare una 'teologia dell'affettività' (magari 'scientifica', cioè senza emozioni), ma di fare teologia *affettivamente*: il teologo si deve spendere, rischiare opinioni, cercare sapendo che si può sbagliare, *non soltanto* dal versante della ragione (questo è abbastanza frequente: in certi ambienti anzi va di moda 'essere contro'...) *ma anche* da quello personale (e questo invece, se non andiamo errati, ci pare meno diffuso e anche meno gradito). L'innamorato che, per paura di dire sciocchezze o non essere capito, tacesse con la sua amata o le raccontasse soltanto banalità, a nostro avviso forse non è poi così innamorato; e con buona probabilità finirà anche con il perdere chi crede di amare. Il 'senso' della vita è il 'sapore' della vita. Senza contare poi che tale idea sterile di ragione ormai è respinta anche dallo scienziato più illuminista, come vedremo avanti. Quindi esaltare il valore della razionalità al fine di semplificare il rag-

giungimento del 'senso' della vita come credenza nell'esistenza di Dio ci pare operazione due volte sbagliata.

La teologia da sempre però ha affiancato a questa conoscenza razionale quella per rivelazione, poiché i limiti qui evidenziati sono noti sin da quando si è cominciato a riflettere sulla propria fede, anche se non esposti come si è fatto noi. È ovvio che la rivelazione di cui stiamo parlando è quella cristiana, ossia quella avvenuta in Gesù Cristo, vero Dio e vero uomo; dalla fede in Lui si ricava anche la verità della rivelazione precedente, quella cioè consegnata al popolo ebraico. Ora, il punto delicato è che la nostra fede è assolutamente storica, ossia parte da date precise; il che crea difficoltà quando si cerca di conciliarla con l'indiscutibile volontà salvifica di Dio, che sicuramente non è ristretta al solo popolo ebraico o ai cristiani e quindi va al di là di quelle date. Questo solleva il problema della rivelazione extra-biblica e della sua capacità di salvare gli uomini.

1.4.2. *La portata salvifica della 'teologia naturale'*

Il primo passo da fare per capire se e in che modo la salvezza possa giungere anche dalle religioni non cristiane, più in generale dalle rivelazioni extra-bibliche, è chiarire cosa si intende con il lemma 'teologia naturale'. Ora, in questo capitolo noi lo adoperiamo in una accezione molto semplificata e non tecnica; più avanti avremo modo di specificare meglio cosa sia conveniente intendere con questa espressione. Parlando quindi in generale, e seguendo il vocabolario più usuale, il lemma 'teologia naturale' è formula imperfetta che spesso indica le credenze di quelle popolazioni che, per vari motivi, non hanno ricevuto l'annuncio di Gesù Cristo. Sin dalla antichità l'interrogativo sulla salvezza o meno di queste genti si è posto ai credenti, dal momento che nella Scrittura[74] e per i Padri il culto degli dèi è sempre e inequivocabilmente equiparato al culto dei demoni[75]. A

---

[74] Cf. p.es. *Sal* 96 (95), 4s (LXX, *vulg.*): «Grande è il Signore e molto lodabile, è terribile sopra tutti gli dèi, | perché tutti gli dèi sono demoni, il Signore invece (è Colui che) fece i cieli». Cf. anche *Sal* 115,4-8 CEI[73]: «Gli idoli delle genti sono argento e oro, opera delle mani dell'uomo. Hanno bocca e non parlano, hanno occhi e non vedono, hanno orecchi e non odono, hanno narici e non odorano. Hanno mani e non palpano, hanno piedi e non camminano; dalla gola non emettono suoni. Sia come loro chi li fabbrica e chiunque in essi confida». La Scrittura spiega come è nata l'idolatria (*Sap* 14,12-21 CEI[73]): «L'invenzione degli idoli fu l'inizio della prostituzione, la loro scoperta portò la corruzione nella vita. Essi non esistevano al principio né mai esisteranno. Entrarono nel mondo per la vanità dell'uomo, per questo è stata decretata per loro una rapida fine. Un padre, consumato da un lutto prematuro, ordinò un'immagine di quel suo figlio così presto rapito, ed onorò come un dio chi poco prima era solo un defunto, ordinò ai suoi dipendenti riti misterici e di iniziazione. Poi l'empia usanza, rafforzatasi con il tempo, fu osservata come una legge. Le statue si adoravano anche per ordine dei sovrani: i sudditi, non potendo onorarli di persona a distanza, riprodotte con arte le sembianze lontane, fecero un'immagine visibile del re venerato, per adulare con zelo l'assente, quasi fosse presente. All'estensione del culto anche presso quanti non lo conoscevano, spinse l'ambizione dell'artista. Questi infatti, desideroso di piacere al potente, si sforzò con l'arte di renderne più bella l'immagine; il popolo, attratto dalla leggiadria dell'opera, considerò oggetto di culto colui che poco prima onorava come uomo. Ciò divenne un'insidia ai viventi, perché gli uomini, vittime della disgrazia o della tirannide, imposero a pietre o a legni un nome incomunicabile».

[75] Cf. p.es. TEOFILO DI ANTIOCHIA, *Ad Autolicum libri tres*, I, 10 (SCh 20, 80; trad. it. C. Burini, CTP 59, Roma 1986, 374): «Non sono dèi ma sono idoli, come abbiamo detto prima, opera di mano d'uomo e demoni impuri. E di tal fatta sono coloro che lo fabbricano e che sperano in loro»; TERTULLIANO,

(*segue*)

De anima, 46, 12 (CCsl 2, 852s; trad. it. M. Menghi, Venezia 1988, 185ss, rivista): «Per quanto riguarda gli altri oracoli, a proposito dei quali nessuno sogna che altro dire se non che è demoniaca la natura di quegli spiriti che fin da allora (*i.e. dai tempi dei pagani*) hanno abitato negli uomini stessi o che hanno desiderato impossessarsi delle tombe di questi per completare l'inganno inscenato dalla loro malvagità? Di quegli spiriti, cioè, che sotto queste spoglie fingono anche di essere divinità e con uguale solerzia ci ingannano attraverso i benefici delle cure, dei consigli, delle profezie, con le quali aiutandoci ci danneggiano ancora di più, poiché le cose attraverso cui ci aiutano ci portano lntano dalla ricerca della vera divinità insinuandone una falsa?»; stessa idea si legge in CIPRIANO DI CARTAGINE, *Quod idola dii non sunt*, 7 (CSEL 3/1, 14; trad. nostra): «Questi spiriti si nascondono sotto lr statue e le immagini consacrate, con il loro influsso ispirano gli animi dei vati, animano le fibre delle viscere, governano i voli degli uccelli, determinano le sorti, dànno oracoli, circondano sempre di verità le loro menzogne; infatti, mentre sono ingannati ingannano, turbano la vita, inquietano i sonni ed insinuandosi celatamente nei corpi, spiriti che sono, terrorizzano gli animi, contorcono le membra, debilitano la salute, creano malattie per costringere al culto di sé, al modo che, pasciuti dle fumo degli altari o dai roghi degli animali, una volta lasciato libero ciò che avevano avvinto, sembrano averlo curato»; ORIGENE, *In Isaiam homiliae*, hom.7, 2 (PG 13, 248; trad. it. M.I. Danieli, CTP 132, Roma 1996, 151): «Badate dunque che non cada in inganno l'anima di qualcuno di voi ed ancora non resti nell'ambiguità e nel dubbio quando sentirà dire di un uomo o di un altro: il demonio ha guarito la tale malattia ad opera del tale idolo, ha predetto questo o quello; tutti questi sono idoli di demoni e di uomini che non conoscono la verità»; cf. anche ORIGENE, *In Canticum canticorum commentaria*, prol.2 (SCh 375, 116; CTP 1, 47): «Non tanto impropriamente quanto erroneamente i demoni sono detti dèi dai gentili, secondo quanto dice la Scrittura (*Sal* 95,5 LXX): "Tutti gli dèi dei gentili sono demoni"».

La prospettiva più ampia del delicato rapporto che esiste tra demoni, malattie ed idolatria ci è mostrata ancora da ORIGENE, *Commentariorum in Mattheum series*, XIII, 6 (PG 13, 1133-1137; trad. it. R. Scognamiglio, CTP 151, Roma 1999, 30-33): «Chiediamoci in che senso si dica epilettico (*Mt* 17,15, che Origene sta commentando, ha *selêniázetai*, lett. 'lunatizza'; da qui 'lunatico') chi è vessato da uno spirito sordo e muto, ed a qual titolo si chiami 'mal di luna' dal grande luminare celeste, secondo dopo il sole, stabilito da Dio per dominare la notte (cf. *Gen* 1,16). I medici si attengano pure alla fisiologia, dal momento che non ritengono che in questo passo si tratti di uno spirito impuro bensì di sintomo fisico e, stando alla fisiologia, spieghino pure che gli umori liquidi della testa fluiscono in base ad una certa 'simpatia' con la luce della luna, di natura liquida. Noi, che da un lato crediamo al vangelo, che considera questa malattia prodotta nei soggetti ammalati da uno spirito impuro, muto e sordo, e d'altra parte constatiamo che coloro che sono soliti promettere guarigione a tali persone, a somiglianza dei maghi egiziani sembrano a volte riuscirci (cf. *Es* 7,1-8,11), diremo che forse, per stravolgere le creature di Dio "perché proclamino iniquità contro l'alto e levino la loro bocca contro il cielo" (*Sal* 72,8s LXX), questo spirito impuro segue alcune fasi della luna, così fa in modo che, a partire dalla osservazione che gli esseri umani soffrono a seconda delle fasi lunari, da far credere che un così grave morbo avvenga per colpa non del demonio mto e sordo bensì del grande luminare che è nei cieli, stabilito per regolare la notte, che non ha alcun potere nel determinare tra gli uomini un male del genere. Ma tutti quelli che individuano nella posizione degli astri il motivo di tutti i disordini che si verificano sulla terra (sia nel loro insieme che nei casi singoli) "proclamano iniquità contro l'alto". Questi tali veramente "hanno levato contro il cielo la loro bocca" (*Sal* 72,9 LXX), asserendo che tra gli astri alcuni hanno influssi malefici ed altri benefici, mentre il Dio dell'universo non ha creato nessun astro per produrre del male, secondo Geremia, come è scritto nelle sue *Lamentazioni* (3,38): "Dalla bocca del Signore non procedono bene e male". ma può anche darsi che, come questo impuro che causa il cosiddetto 'mal di luna' osserva le fasi lunari per agire su colui che per alcuni morìtivi gli è affidato e non ha meritato di avere una protezione angelica, allo stesso modo alcuni spiriti e demoni si adeguino alle configurazioni di altri astri, perché non solo la luna ma anche gli altri astri vengano vituperati da coloro che "proclamano iniquità contro l'alto". Si può certo dare ascolto agli esperti di oroscopi, i quali fanno risalire il motivo di ogni manìa e possessione diabolica alle fasi lunari. Ora, che i soggetti che soffrono il cosiddetto 'mal di luna' cadano a

(*segue*)

fianco di questa domanda, antica, ve n'è una più moderna: perché *oggi* tali credenze vengono indicate con lo stesso nome di 'religione' che si usa per il cristianesimo, l'ebraismo e l'Islam? Ora, ricercare le motivazioni storiche, teoretiche ed anche politiche (perché ci sono anche queste), di tale 'accorpamento' terminologico esula dai nostri obiettivi, ragion per cui non diremo niente al riguardo se non far notare che questa è l'idea di 'religione' dei positivisti alla Compte e dei razionalisti alla Odifreddi: la 'credenza religiosa' è tipica del primo stadio della vita dell'umanità, un periodo infantile dominato da ignoranza scientifica e credulità, che appunto originano ogni sorta di 'credenze'. È chiaro che, in linea generale, questo discorso è vero: nell'ignoranza si è incapaci di distinguere il vero dal falso ed anche dal verosimile, si è portati a credere realizzabile ciò che si desidera, o ritenere giusto quel che a noi piace o torna comodo. Ma non è possibile estendere questa valutazione ad ogni credenza, o meglio, lo si può fare solo se non si crede alla esistenza di Dio: in altri termini, si è atei, il che è appunto il caso di Compte e di Odifreddi. Sull'ateismo però ci si è già soffermati e non è il caso di ripeterci. Accenniamo qui invece un po' più ampiamente a ciò che *de facto* un tale infondato e pericoloso 'accorpamento' provoca nei nostri fratelli e in chiunque lo accetti acriticamente.

In primis, il rinchiudere in unico paniere teoretico le credenze dei Greci, dei Maya, degli Egizi con il cristianesimo, l'ebraismo e l'Islam suggerisce l'idea che anche queste fedi siano credenze inventate da uomini ignoranti e creduloni allo stesso modo in cui furono inventate le credenze dei Greci, degli Egizi, dei Maya. Da qui l'idea che, come quelle credenze cercavano di colmare le loro lacune conoscitive, così queste fedi cercano di colmare le nostre lacune esistenziali[76]. Ma questo è falso, come si è visto.

In secundis, servirsi dell'identico termine 'religione' per indicare queste e quelle insinua il sospetto che, come quelle credenze tramontarono a causa dei rivolgimenti scientifici, storici e culturali dei popoli che le professavano, così accadrà anche a coloro che oggi sono cristiani, ebrei, o musulmani: basta aspettare. Ma anche questo è falso. Innazitutto perché cristianesimo, ebraismo ed Islam hanno alle spalle millenni di rivolgimenti storici, geografici e culturali, e non sono affatto scomparse, anzi, sono di gran lunga le religioni maggioritarie nel mondo. È falso poi perché, come le conoscenze scientifiche aumentano di giorno in giorno e senza sosta, così cristianesimo ed Islam si diffondono sempre più invece di contrarsi, anche fra gli scienziati (l'ebraismo ha base etnica, quindi il discorso è diverso; ma non l'esito).

In tertiis, poiché le credenze pagane si occupano poco o punto di ciò che accade dopo la morte, per accomunarle anche solo terminologicamente alle religioni è necessario innanzitutto almeno sminuire, se non annullare, l'enorme tensione escatologica che invece le distingue dal paganesimo. Dobbiamo constatare che è proprio quel che è successo

volte nell'acqua è un fatto; che cadano anche nel fuoco è fenomeno che avviene anch'esso, ma più di rado. Ed è questo un morbo così difficile da guarire che coloro che hanno il dono di guarire indemoniati a volte ci rinunciano, a volte invece non ci riescono se non con digiuni e preghiere e parecchi sforzi». La attualità di queste parole ci pare evidente, e rivela che la guerra agli idoli è lungi dall'essere finita secoli fa. Ma avremo modo di tornare più volte su questi argomenti.

[76] *En passant*, a questo livello distinguere tra 'religioni naturali' e 'religioni rivelate' è inutile: se le 'religioni' sono credenze scaturite dall'ignoranza o dall'ingenuità, che alcune pretendano di essere 'rivelate' non cambia nulla. Come l'odierno valore di verità delle credenze dei Greci non cambia anche questi se affermassero che sono state rivelate loro da Zeus.

nelle presentazioni manualistiche di discipline come la sociologia della religione, la filosofia della religione, la psicologia della religione e così via; si può discutere sulla correttezza o meno di tale approccio, ma *de facto* il cosiddetto 'integralismo islamico' dimostra che invece la tensione escatologica è centrale nella vita dei musulmani, almeno tanto quanto lo è il martirio per i cristiani di molti paesi o che davvero difendono i poveri: semplicemente i primi godono di una 'attenzione' mediatica che ai secondi invece è negata. È la percezione netta di questa tensione escatologica che rende insopportabile l'impostazione sociale, politica ed economica di questo mondo, dove i poveri sono sempre più derisi e sfruttati mentre i ricchi diventano sempre più arroganti e prepotenti; è ovvio perciò che l'escatologia risulti sgradita ai potenti ed ai loro servi. Per questo stesso motivo, la fedeltà a Dio diventa difficile, se non impossibile, a causa della incapacità o impossibilità di cogliere la centralità *della nostra vita oltre la morte*, incapacità o impossibilità in parte provocate dall'accorpamento, in parte dal peccato. Infatti, se scompare questa tensione per e verso l'aldilà, perché mai dovremmo comportarci in maniera diversa da chi crede che dopo questa vita non c'è niente? Se è così, perché rinunciare ai soldi, al potere, alla gloria, al piacere? L'aver sminuito se non annullato la tensione escatologica ha fatto sì che questi diventassero semplici 'peccati veniali' e non fossero più i veri nemici dell'amore per Dio.

Senza dubbio queste parole susciteranno in qualcuno sgradevoli sensazioni, quelle provocate di solito da chi alimenta la cultura del complotto e grida continuamente alla persecuzione: ed in effetti i vittimisti di professione non ispirano simpatia neanche a noi. Tuttavia qui non stiamo denunciando una di quelle fantomatiche congiure mondiali ordite dalla pluto-massoneria internazionale per distruggere la santa Chiesa di Dio, che tanto piacciono a certi tradizionalisti. Abbiamo esposto quella che ci pare una banale constatazione, nata dalla abituale consultazione di tanti manuali per l'insegnamento della religione cattolica: tenendo a mente che per i Padri il paganesimo è idolatria, ossia culto demoniaco, si dovrà ammettere che porre sullo stesso piano le religioni rivelate e le credenze dei Fenici o degli Egizi non è in accordo con quanto insegna la Tradizione. È quanto cerca di chiarire la Congregazione per la Dottrina della fede con la dichiarazione *Dominus Iesus* del 2000, un testo magisteriale che fu accolto come se fosse "la campana a morte per il dialogo ecumenico", nonostante l'approvazione di un papa come Giovanni Paolo II, certo non incline a tradizionalismi retrogradi, e per di più con parole che a nostra conoscenza sono un *unicum* tra tutte le approvazioni analoghe:

> «Il Sommo Pontefice Giovanni Paolo II, nell'udienza concessa il giorno 16 giugno 2000 al sottoscritto cardinale prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, con certa scienza ed autorità apostolica ha ratificato e confermato questa *Dichiarazione*, decisa nella Sessione Plenaria, e ne ha ordinato la pubblicazione»[77].

[77] CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, dich. *Dominus Iesus*, n.23 (*approbatio*) (EV 19, n.1199). Forse non tutti i nostri fratelli sanno (noi lo vedremo nel capitolo ottavo) che ogni dichiarazione, nota, istruzione o pronunciamento di questo o quella Congregazione o Ufficio Romano viene sì elaborato e redatto da quella Congregazione o Ufficio, ma la sua validità ed efficacia pratica e giuridica dipende dalla approvazione esplicita e diretta del papa, senza la quale non il documento non pubblicabile negli *Acta Sanctae Sedis*, organo ufficiale della Chiesa cattolica, il cui ruolo è del tutto analogo a quallo della Gazzetta Ufficiale italiana. Quella che abbiamo letto è l'*approbatio* della dichiarazione *Dominus Iesus*.

Il lemma "con certa scienza ed autorità apostolica" non ci risulta adoperato altrove, e questo conferisce ulteriore forza ad un atto già di per sé importante: a questo punto certe affermazioni non sono più del cardinale Joseph Ratzinger, che firma la dichiarazione, ma del successore di Pietro, papa Giovanni Paolo II, che la fa sua "con certa scienza e autorità apostolica". Ma torniamo alle nostre osservazioni.

Dopo aver preso coscienza di questo strano 'accorpamento', ci siamo chiesti il perché di tale equiparazione: e quelle che si sono esposte sopra sono le risposte che abbiamo trovato. Naturalmente il peso teologico di esse è incomparabilmente minore di quello della *Dominus Iesus*; tuttavia, se ci si concede il dirlo, non sono poi così ingenue, né tantomeno allarmiste. L'essere umano è fatto per amare, e soltanto se ama è felice e si sente realizzato: se gli si rende poco o punto attraente l'amore per Dio, allora troverà più interessante amare qualcos'altro. Quindi, distinguere tra credenze e religioni è di primaria importanza nel presentare la religione cristiana, almeno tanto quanto porsi il problema della salvezza degli uomini che aderivano alle prime senza poter aver accesso alle seconde. Infatti distinguere tra credenze è religioni esprime il lato per così dire 'oggettivo' del rapporto con Dio, mentre porsi il problema della salvezza di ogni essere umano creato da Dio è sollevare il lato 'soggettivo' di tale rapporto. Se ci si concede una semplificazione brutale, distinguere tra credenze e religione coglie il contesto esterno in maniera razionale, scientifica e teologica, porsi il problema della salvezza universale coglie la dinamica affettiva, interiore del singolo uomo nel suo rapporto d'amore per e con Dio. Chiaramente, da sola, né l'una né l'altra prospettiva può cogliere il tutto; però sia l'una che l'altra, se assolutizzate, hanno un potere distorcente davvero grande; e come l'uomo che guardasse solo alla bellezza fisica, o la donna che cercasse solo la dolcezza, non saranno mai persone felici ma solo degli illusi alla continua ricerca di un fantasma, così chi pretende di scrutare i disegni di Dio solo dall'esterno o solo dall'interno si rivela semplicemente un povero sciocco che non sa ciò di cui parla. Quella della distinzione tra contesto oggettivo e contenuto soggettivo esprime in prima battuta e malamente una duplicità di piani sommamente rilevante per una vita di fede correttamente impostata e fruttuosamente vissuta. Ma non precorriamo i tempi.

Poiché prima della rivelazione mosaica era impossibile non avere credenze che per la Scrittura ed i Padri non fossero culti demoniaci, è giusto anzi doveroso domandarsi: ma, allora, Dio condanna alla perdizione coloro che Egli fa nascere prima di Mosè e Cristo? Dato che nostro Signore si è incarnato e si è fatto uccidere sulla croce per salvare *tutti* gli uomini, chiaramente la risposta è stata sempre ed unanimemente negativa: Dio è buono, e perciò non condanna alla perdizione chi ha fatto nascere pagano. Già l'Antico Testamento lo afferma, per bocca del profeta *Isaia* (56,3ss):

> «Non dica lo straniero che ha aderito al Signore: "Certo mi escluderà il Signore dal suo popolo!" Non dica l'eunuco: "Ecco io sono un albero secco!" Poiché così dice il Signore: "Agli eunuchi che osservano i miei sabati, preferiscono le cose che io preferisco [CEI^{08}: quel che a me piace] e restano fermi nella mia alleanza, io concederò nella mia casa e dentro le mie mura un posto [CEI^{08}: monumento] e un nome migliore [CEI^{08}: più prezioso] di 'figli' e 'figlie'».

Così dicendo Isaia estende la salvezza anche ai convertiti all'ebraismo che non appartengono per nascita al popolo eletto. La stessa idea, espressa in termini ancor più chiari, è in *Marco*, 9,38ss:

> «Giovanni gli disse. "Maestro, abbiamo visto uno che scacciava i demoni nel tuo nome e glielo abbiamo vietato, perché non è dei nostri [CEI[08]: volevamo impedirglielo perché non ci seguiva]". Ma Gesù gli disse: "Non glielo proibite [CEI[08]: impedite], perché non c'è nessuno che faccia un miracolo nel mio nome e subito dopo possa parlare male di me. Chi non è contro di noi è per noi»,

mentre assolutamente inequivocabile è ciò che si legge in *Atti* 10,34ss:

> «Pietro prese la parola e disse: "In verità sto rendendomi conto che Dio non fa preferenza di persone, ma chi lo teme e pratica la giustizia, a qualunque popolo appartenga, è a lui accetto. Questa è la parola che Egli ha inviato ai figli d'Israele, recando la buona novella della pace [CEI[08]: annunciando la pace] per mezzo di Gesù Cristo, che è il Signore di tutti [CEI[08]: questi è il Signore di tutti]».

Non è certo a caso che la Liturgia cattolica romana della Festa del Battesimo del Signore (ciclo A) affianchi questo passo al racconto matteano del Battesimo di Gesù (*Mt* 3,13-17):

> «Gesù dalla Galilea andò [CEI[08]: venne] al Giordano per farsi battezzare da Giovanni. Giovanni però voleva impedirglielo dicendo: "Io ho bisogno [CEI[08]: sono io che ho bisogno] di essere battezzato da te e tu vieni da me?" Ma Gesù gli disse: "Lascia fare per ora, poiché conviene che così adempiamo ogni giustizia". Allora Giovanni acconsentì [CEI[08]: egli lo lasciò fare]. Appena battezzato, Gesù uscì dall'acqua, ed ecco si aprirono [CEI[08]*add.*: per lui] i cieli ed Egli vide lo Spirito santo scendere come in forma di colomba e venire su di lui. Ed una voce dal cielo disse: "Questi è il Figlio mio prediletto, nel quale mi sono compiaciuto"».

Non è un caso perché nelle Solennità, nelle Feste e nei tempi forti le letture sono scelte secondo il tema enunciato nella *Colletta*, e non sono, come nel tempo Ordinario, la lettura quasi continua di un vangelo o di una epistola paolina. Non è un caso soprattutto perché la Liturgia consiglia di mantenere *Atti* 10 anche nei cicli B e C, prescrivendo solo di cambiare il brano evangelico. Non è possibile perciò avere dubbi sull'importanza che il passo di *Atti* ha nello spiegare il senso del Battesimo del Signore nella prospettiva teologica scelta dalla Liturgia. E si ricordi che *lex orandi lex credendi*.

Ora, affiancando *At* 10 e *Mt* 3, sorge la questione di cosa significhi il termine 'giustizia'. Il greco ha sempre *dikaiosýnê* e il latino *iustitia*: a livello testuale quindi non si riceve alcun aiuto; in *Atti* si può pensare che 'giustizia' sia adempiere i precetti ma in *Matteo* no, poiché nell'ebraismo non vi è battesimo. 'Giustizia' è perciò da interpretare in senso lato, come 'fare il volere di Dio': osservare i precetti è un caso particolare[78], tanto che i maestri ebrei insegnano che ai Gentili spetta solo osservare i comandi noachici (quelli elencati in *Genesi* 9,1-11). Ed a chi vuole divenire ebreo si domanda: osservi i comandi della religione in cui Dio ti ha fatto nascere? Se sì, sei già a posto con Dio. Se no, perché

[78] Cf. MARIA FAUSTINA KOWALSKA, *Diario. La misericordia divina nella mia anima*, quad.I, nn.443s (Roma 2007, 311s): «Quel giorno c'era la confessione della comunità. Quando andai a confessarmi, dopo che mi ero accusata dei peccati, quel sacerdote mi ripetè le stesse parole che poco prima mi aveva detto il Signore. Quel sacerdote mi disse queste parole profonde, che ci sono tre gradi nell'adempimento della volontà di Dio: il *primo* si ha quando l'anima fa tutto ciò che notoriamente è compreso nei comandamenti e nei precetti; il *secondo* si ha quando l'anima ascolta le ispirazioni interiori e le mette in pratica; il *terzo* grado è quello in cui l'anima, abbandonatasi alla volontà di Dio, lascia a Dio la libertà di disporre di lei e Dio fa con lei quello che Gli piace; in breve è uno strumento docile nelle mani di Lui».

vuoi caricarti di 613 precetti quando ti basta non uccidere e non mangiare bestie soffocate? La Tradizione cristiana non si scosta da questa visione; così si esprime Ambrogio:

> «Dio chiama coloro che si degna [di chiamare], e fa religioso chi vuole che lo sia»[79],

e più precisamente,

> «Cristo ha chiamato tutti, tutti possono mettersi in cammino per seguirlo, a tutti è stato offerto il regno e la vita eterna»[80].

Ambrogio certamente pensa a san Paolo, che scrive (*Rm* 9,18):

> «Dio usa [CEI[08]: ha] misericordia a chi vuole e indurisce [CEI[08]: rende ostinato] chi vuole»,

perciò poi continua così:

> «Dio insegna ed illumina l'intelletto di ciascuno e vi infonde la luminosità della conoscenza, purché si apra la bocca del proprio cuore e si accolga la luminosità della grazia celeste. [...] È buono Dio che suscita in noi la capacità di amarlo, grazie alla quale noi possiamo trovare merito al suo cospetto. [...] (Cristo) per questo non ricercava la gloria in questo mondo, perché egli era venuto non per una parte ma per soccorrere tutto il genere umano»[81].

Il suo quasi contemporaneo Cirillo di Alessandria non la pensa diversamente:

> «Guarda ancora e osserva. Ha detto [*Rm* 11,25s] che 'la totalità dei gentili' entrerà e 'tutto Israele sarà salvato'; ma se qualcuno vorrà obiettare: "Eppure molti tra i gentili sono morti senza la fede: come dunque si potrà dire che è entrata la totalità dei gentili? Anzi, neppure tutto Israele sarà salvato, se è vero che i giudei accoglieranno il figlio dell'iniquità, respingendo l'amore per Cristo [...]", che cosa risponderemo? Diciamo che, poiché Dio offre a tutti generosamente la grazia mediante la fede, senza escludere nessuno, non si può negare che sia entrata la totalità dei gentili, almeno per quanto riguarda l'intenzione di Colui che ha chiamato. Se poi qualcuno volontariamente è caduto e non ha accettato il dono, non per questo la parola della Scrittura risulterà menzognera: se a tutti era permesso di partecipare dei doni concessi una volta per tutte, perché vi hanno rinunciato volontariamente?»[82]

Però questi testi affermano senza spiegare come. Giustino dà qualche spunto in più:

---

[79] AMBROGIO, *Expositio in evangelium Lucae*, 7, 27 (SAEMO XII, 114s): «Deus quos dignatur vocat et quem vult religiosum facit». È un'idea particolarmente interessante da sviluppare. Ad esempio, AGOSTINO, *Contra Iulianum opus imperfectum*, I, 135 (CSEL 85/I, 151; trad. it. NBA 19/1, 187) vi ricorre per replicare a Giuliano d'Eclano che afferma che l'unica fonte di premio o colpa è il libero arbitrio umano, e dice: «Ti rispondo con le parole non di un qualsiasi manicheo ma di sant'Ambrogio: "Dio chiama chi si degna di chiamare e fa religioso chi vuole". Questo lo fa Dio in verità, questo ha inteso Ambrogio nella verità delle Scritture, ma il giudizio per cui lo fa con alcuni e non con altri rimane occulto. [...] Togli la tue foschie dalla serenità di queste parole, che indicano un giudizio di Dio certamente occulto ma che per se stesse sono tanto chiare». Lo ripropone anche nel *De dono perseverantiae*, 19, 49 (PL 45, 1024; trad. it. NBA 20, 375), per dimostrare che anche la perseveranza, così come la fede, è dono di Dio; contesto analogo anche nel *De gratia Christi et peccato originalis*, I, 46, 51 (CSEL 42, 162; trad. it. NBA 17/2, 197).

[80] AMBROGIO, *De fuga saeculi*, 2, 6 (SAEMO IV, 76-79).

[81] AMBROGIO, *Expositio psalmi CXVIII*, 8, 59; 13, 2; 14, 33 (SAEMO IX, 374s; X, 58s.118-121).

[82] CIRILLO D'ALESSANDRIA, *In epistulas ad Romanos fragmenta*, XI, 25s (PG 74, 849-852; trad. it. V. Ugenti, CTP 95, Roma 1991, 117s).

> «Tutto ciò che è stato affermato sempre in modo eccellente e ciò che scoprirono coloro che fanno filosofia o che istituiscono leggi, è stato compiuto da loro attraverso la ricerca o la contemplazione per mezzo di una parte del Verbo. Ma poiché non conobbero il Verbo nella sua totalità, cioè il Cristo, spesso dissero cose contraddittorie. [...] Tutti gli scrittori, attraverso il seme che è innato nel Verbo, poterono vedere le cose che sono nell'oscurità. Ma il seme è cosa diversa dall'imitazione data secondo la possibilità e altra cosa il seme stesso la cui partecipazione e imitazione si verifica grazie ad esso»[83].

Questi brani offrono in sintesi la famosa dottrina patristica dei 'semi del Verbo', posti da sempre da Dio in tutta l'umanità perché potesse accogliere al momento opportuno la sua rivelazione. Ciò è espresso in maniera meno tecnica, ma certo più pregnante, da Agostino, che scrive:

> «Dallo stesso Abele, il primo giusto ucciso dal fratello scellerato, e di seguito fino alla fine del tempo, la Chiesa si evolve pellegrina tra le persecuzioni del mondo e le consolazioni di Dio»[84];

e altrove ribadisce il concetto così:

> «Mai la Chiesa ha cessato di esistere sulla terra a cominciare dai primordi del genere umano, la cui primizia è Abele il santo, immolato anche lui a testimonianza del sangue del Mediatore futuro, che sarebbe stato versato dall'empio fratello»[85].

Questa insistenza sull'essere parte della Chiesa di chiunque faccia il bene spiega e conforta le espressioni piuttosto forti che adopera a questo proposito Giustino:

> «Affinchè alcuni, fuori di mente, non parlino distorcendo quello che viene insegnato da noi, per il fatto che affermiamo che il Cristo è nato 150 anni fa sotto Quirinio e poco tempo dopo, sotto Ponzio Pilato, ha insegnato ciò che noi affermiamo d'insegnare, e affinchè non contestino il fatto che tutti gli uomini vissuti prima sarebbero stati irresponsabili, noi, anticipandoli, scioglieremo la difficoltà. Ci è stato insegnato che il Cristo è il primogenito di Dio e abbiamo dimostrato che è il Verbo, di cui partecipò tutto il genere umano. Coloro che hanno vissuto secondo secondo il Verbo sono cristiani, anche se furono ritenuti atei, come tra i greci Socrate e Eraclito e quanti furono simili a loro; tra i barbari Abramo, Anania, Azaria, Misaele, Elia e molti altri dei quali in questo momento tralasciamo le opere e i nomi sapendo che è cosa lunga farne l'elenco. Cosichè anche quelli che erano nati prima, vivendo senza il Verbo furono cattivi e nemici di Cristo e uccisori di coloro che vivevano secondo il Verbo; coloro che avevano vissuto e vivono invece secondo il Verbo sono cristiani, non hanno paura e non si turbano»[86].

Non è affatto un'idea isolata o senza implicazioni dogmatiche o spirituali, come mostra Doroteo di Gaza, uno dei più profondi tra i Padri neptici (letteralmente 'vigilanti', in senso spirituale):

> «Quando Dio creò l'uomo pose in lui come un seme divino e lo dotò di una facoltà calda e luminosa come una scintilla, che illumina la mente e le mostra il bene distinto dal male. Essa si chiama coscienza, ed è la legge naturale. Questi sono i pozzi scavati da Giacobbe, co-

---

[83] GIUSTINO, *Apologia secunda*, 10, 2s; 13, 5s (ed. A. Wartelle, Paris 1987, 211.217; trad. it. C. Burini, CTP 59, Roma 1986, 161.165). Questa dottrina costituisce l'ossatura speculativa e mistica dell'intera teologia di Massimo il Confessore.

[84] AGOSTINO, *De civitate Dei*, XVIII, 51, 2 (CCsl 48, 650; trad it. 1117).

[85] AGOSTINO, *Enarrationes in psalmos*, *sal.*118, 29, 9 (CCsl 40, 1767; trad. it. nostra).

[86] GIUSTINO, *Apologia prima*, 46, 1-4 (Wartelle, 161; trad. it. 125s).

> me hanno detto i Padri, e otturati di nuovo dai Filistei. Con la docilità a questa legge, cioè alla coscienza, i patriarchi e tutti i santi vissuti prima della Legge scritta piacquero a Dio. Ma quando essa fu otturata e calpestata dagli uomini con l'avanzare del peccato, abbiamo avuto bisogno della Legge scritta, abbiamo avuto bisogno dei santi profeti, abbiamo avuto bisogno della venuta stessa del Signore nostro Gesù Cristo per rimetterla a nudo e ridestarla, per rivivificare quella scintilla sepolta per mezzo della osservanza dei suoi santi comandamenti»[87].

Doroteo commette una svista quando attribuisce i pozzi a Giacobbe e non ad Isacco, poiché in realtà è a questi che intende riferirsi, sulla scia del grande Origene:

> «Poi Isacco scavò un pozzo e (*Gen* 26,22) "Chiamò quel luogo con il nome di Ampiezza dicendo: Ora il Signore ci ha dilatati e ci ha fatti crescere sopra la terra". Davvero ora si è dilatato Isacco e il suo nome è cresciuto su tutta la terra, poiché ha portato a compimento per noi la conoscenza della Trinità. [...] Ma anche ognuno di noi che amministra la parola di Dio scava un pozzo e cerca "l'acqua viva" (cf. *Gen* 26,19; *Gv* 4,10) mediante la quale ristorare gli ascoltatori»[88],

il quale poi prosegue così, appunto come si è letto in Doroteo:

> «Considera dunque che, forse, anche nell'anima di ciascuno c'è un "pozzo di acqua viva" (*Gen* 26,19), c'è come nascosto un certo senso celeste e l'immagine di Dio, e questo pozzo i Filistei, cioè le potenze avverse, lo hanno riempito di terra. Di quale terra? Di sentimenti carnali e di pensieri terrestri, e per questo (1*Cor* 15,49) "abbiamo portato l'immagine del terrestre"; allora appunto, mentre portavamo l'immagine del terrestre, i Filistei hanno riempito i nostri pozzi. Ma, poiché ora è venuto il nostro Isacco, accogliamo la sua venuta e scaviamo i nostri pozzi, svuotiamoli dalla terra, purifichiamoli da ogni bruttura e da tutti i pensieri fangosi e terrestri, e troveremo in essi l'acqua viva, quella della quale il Signore dice (*Gv* 7,38): "Chi crede in me, dal suo ventre scaturiranno fiumi d'acqua viva"»[89].

---

[87] DOROTEO DI GAZA, *Preaecepta spiritualia*, III, 40 (SCh 92, 208; trad. it. M. Paparozzi, CTP 21, Roma 1979, 81s). Si tratta di una idea molto presente nell'ambito monastico, il che ne accentua sia la importanza spirituale che il rilievo dogmatico, vista l'altissima considerazione di cui gode lo stato di vita il monaco nell'Ortodossia. Scrive infatti BARSANUFIO DI GAZA, *Epistolarium*, ep.518 (SCh 451, 654; trad. it. M.F.T. Lovato-L. Mortari, CTP 93, Roma 1991, 433): «Mediante le divine Scritture Dio ci ha dato l'intelligenza spirituale per essere condotti sulla via diritta (cf. *Sal* 142,10). Perciò l'Apostolo dice (1*Tess* 5,21): "Provate tutto, ritenete ciò che è buono". L'uomo non ha bisogno d'altro se non di prendere o fare qualcosa senza passione»; e prima, ep.158 (*ibidem*, 214): «Dio ha dato all'uomo l'intelletto per discernere le cose». Scrive MARCO L'ASCETA, *De lege spirituali*, cc.186s (SCh 445, 122; trad. it. *La Filocalia*, I, Torino 1982, 186, cc.185s; questa traduzione segue una numerazione diversa da quella di SCh, che qui seguiamo): «Chi non persevera nello scrutare la coscienza neppure accetta le fatiche del corpo per amore della vita pia | La coscienza è un libro naturale. Chi vi legge attivamente ne riceve l'esperienza dell'aiuto divino»; e anche (c.199; *ibidem*, 187, c.198): «La coscienza buona la si trova mediante la preghiera, e la preghiera pura mediante la coscienza. Secondo natura infatti una cosa ha bisogno dell'altra». Sul significato dell'espressione tecnica 'secondo natura' ci soffermeremo ampiamente in seguito.

[88] ORIGENE, *In Genesim homiliae*, XIII, 3 (SCh 7bis, 318; trad. it. CTP 14, 202).

[89] ORIGENE, *In Genesim homiliae*, XIII, 3 (SCh 7bis, 318; trad. it. CTP 14, 205). L'idea si trova anche in BASILIO MAGNO (Evagrio Pontico?), *Epistularium*, ep.8, 2 (PG 32, 247; trad. it. A. Regaldo Taccone, Alba 1966, 66): «Voi, o uomini eletti e carissimi fra tutti, guardatevi dalle greggi dei Filistei affinchè nessuno ostruisca di nascosto i vostri pozzi e non intorbidi la purezza della conoscenza della fede». Anche se questa lettera probabilmente è di Evagrio, il fatto che sia stata inserita dentro l'epistolario di Basilio testimonia che se ne percepiva l'importanza.

Quindi è assodato che per la Scrittura e per i santi Padri la rivelazione ha certo il culmine in Cristo ma non il suo inizio, così come la Chiesa comprende ma non si limita ai battezzati: secondo un adagio medievale, "Deus non alligatur sacramentis", Dio non è vincolato ai/dai sacramenti. E poiché quel Dio che si è incarnato ed è risorto dai morti duemila anni fa è lo stesso che confida il Suo disegno a noi credenti del secolo XXI ed è anche Colui che ha creato l'uomo primitivo, anche questi, pur nella sua rozzezza e pochezza culturale, deve aver avuto una sua vocazione, con tutti i mezzi necessari per realizzarla e quindi il modo di giungere alla salvezza, naturalmente se voleva. Ovviamente tutto questo vale ancor più per quei pagani che disponevano di strumenti culturali più raffinati e che quindi erano in grado di elaborare sentimenti e cognizioni più sottili: pensiamo ad esempio ad un Plotino ed alla sua profonda vita interiore, una autentica 'contemplazione mistica' che però si muove entro le categorie del paganesimo più puro e che deride la dottrina cristiana della resurrezione della carne tanto quanto sbeffeggia le favole degli gnostici. Ma, allora, le rivelazioni extra-bibliche sono davvero una specie di rivelazione secondaria, accessoria ed inferiore, come spesso ci sembra di percepire che credano molti nostri fratelli?

Il Concilio Vaticano II ci offre, nella costituzione dogmatica *Dei Verbum*, un testo molto bello che la traduzione italiana purtroppo sminuisce; eccone una versione più corretta dall'originale latino:

> «Dio, che crea e conserva tutte le cose per mezzo del Verbo [cf. *Gv* 1,3], nelle cose create perennemente offre agli uomini una testimonianza di sé e, volendo aprire la via della salvezza superiore, dall'alto manifestò Se stesso, sin dall'inizio, ai protogenitori. Dopo la loro caduta, promessa la redenzione, li risollevò nella speranza della salvezza [cf. *Gen* 3,15]» e si prese cura senza tregua del genere umano, per dare la vita eterna a tutti coloro che cercano la salvezza secondo la pazienza della buona opera [cf. *Rm* 2,6s]. A suo tempo chiamò Abramo per fare di lui un grande popolo [cf. *Gen* 12,2s] che istruì, dopo i Patriarchi per mezzo di Mosè e dei Profeti, a riconoscere Lui come il solo Dio vivo e vero, Padre provvidente e giudice giusto, e ad aspettare il Salvatore promesso, e così attarverso i secoli preparò la via al vangelo»[90].

Alla luce di queste parole ci pare di poter interpretare ciò che il nostro santo Padre Cipriano di Cartagine scrive nel suo opuscolo *Sull'unità della Chiesa cattolica*:

> «Spezza un ramo dall'albero: il ramo spezzato non potrà dare germogli. Interrompi un ruscello alla sua sorgente: il ruscello interrotto inaridisce. Così anche la Chiesa, ricoperta dalla luce del Signore, estende i suoi raggi per tutto il mondo; tuttavia una sola è la luce che si diffonde ovunque e non si spezza l'unità del corpo. La Chiesa estende i suoi rami per tutta la terra con abbondante fecondità; espande ampiamente e generosamente i suoi ruscelli ricchi di acqua, tuttavia una sola è la guida e una sola l'origine, una sola la madre feconda e ricca di figli: nasciamo dal suo grembo, ci nutriamo del suo latte, siamo vivificati dal suo Spirito»[91].

È vero che Cipriano si riferisce allo scisma di Novaziano e al suo rigorismo contri i *lapsi*, coloro che avevano abiurato sotto le persecuzioni, ma ci sembra che alcune sue e-

---

[90] CONCILIUM VATICANUM II, cost. dogm. *Dei Verbum*, n.3 (EV 1, n.874).

[91] CIPRIANO DI CARTAGINE, *De catholicae ecclesiae unitate*, 5 (CCsl 3, 253; trad. it. A. Cerretini, CTP 175, Roma 2004, 236).

spressioni vadano al di là di questo orizzonte immediato. In effetti il Concilio Vaticano II si esprime in altri termini:

> «La chiesa cattolica non rigetta nessuna di quelle cose vere e sante che sono in quelle religioni [non cristiane]. Con sincero rispetto considera quei modi di vivere e di agire, quei precetti e quelle dottrine, le quali, sebbene differiscano in molti [punti] da quelle che essa tiene e propone, tuttavia non raramente riflettono un raggio di quella Verità che illumina tutti gli uomini. [La chiesa cattolica] però annuncia ed è tenuta ad annunciare senza desistere il Cristo, che è "via, verità e vita" (*Gv* 14,6), nel quale gli uomini trovano la pienezza della vita religiosa, nel quale Dio ha riconciliato a sé tutte le cose»[92].

Prima di ogni altra osservazione, si noti che il Concilio si riferisce soltanto alle *odierne* religioni non cristiane, e non dice niente riguardo al *paganesimo* antico. Non vi è quindi contrasto tra l'unanime identificazione patristica di quello con il culto dei demoni da un lato e l'apertura al dialogo interreligioso del Concilio dall'altro. Questa nota è molto importante, perché non è raro leggere o sentir dire, apertamente o fra le righe, che il Magistero più recente, "al passo con i tempi", sconfessa o contraddice quello anteriore, più "vecchio ed arretrato". Ed invece è un'accusa del tutto falsa, sia che a muoverla siano i cosiddetti 'progressisti' che gli autoproclamatisi 'conservatori'.

Ciò detto, secondo un'opinione che ci pare molto diffusa tra i nostri fratelli, quel che di vero esiste nelle religioni non cristiane sarebbe tale solo perché nella Chiesa cattolica vi sono affermazioni identiche: quella delle religioni non cristiane sarebbe quindi una 'verità riflessa'. Ora, questa è senz'altro l'idea della Chiesa cattolica pre-conciliare e anche di certa parte di quella post-conciliare. Ma a nostro avviso ci pare che i Padri della Chiesa sopra letti ed il decreto conciliare *Nostra Aetate* qui citato dicano esattamente il contrario: nelle religioni non cristiane vi sono elementi veri e santi *anche se differiscono in molti punti da ciò che afferma la chiesa cattolica*. E si noti che il testo (sia latino che italiano) ha l'indicativo, il modo della certezza, non il condizionale, il modo del dubbio o della possibilità: quindi non è lecito trasformare quel 'vi sono' in un 'vi possono essere', come fa chi cerca di mediare tra le due visioni, perché questa non è un semplice eccesso di libertà nella traduzione ma un mutamento di dottrina. Teologicamente, 'vi sono' e 'vi possono essere' sono espressioni molto lontane, perciò chi opera questo slittamento volutamente trasforma il testo, in modo filologicamente insostenibile e dogmaticamente non accettabile. È un abuso ed un arbitrio.

Del resto, la interpretazione opposta alla nostra, ossia che non c'è salvezza senza una adesione esplicita alla Chiesa cattolica, fu già sostenuta negli anni 1940-50 dal cardinale arcivescovo di Boston Leonard Feeney, al quale il santo Uffizio (ora Congregazione per la Dottrina della fede), su indicazione e approvazione di Pio XII, indirizzò una lettera l'8 agosto 1949. Poiché la questione è fondamentale e la sua esatta comprensione è indispensabile per il nostro lavoro, leggiamone uno stralcio ampio:

> «Fra le cose poi che la Chiesa ha sempre predicato e mai cessa di predicare è contenuta anche quella infallibile sentenza che ci insegna che "Fuori della Chiesa non vi è nessuna salvezza". Tuttavia questo dogma deve essere compreso nel senso in cui lo comprende la Chiesa stessa. Il nostro Salvatore infatti non ha affidato le cose che sono contenute nel deposito della fede, per la loro spiegazione, ai giudizi privati ma al Magistero ecclesiastico. E

[92] CONCILIUM VATICANUM II, dich. *Nostra aetate*, n.2 (EV 1, n.857; trad. it. corretta).

> in primo luogo la Chiesa certamente insegna che in questo caso si tratta di un rigorosissimo precetto di Gesù Cristo. Lui stesso infatti, con chiare parole, ha ordinato ai suoi discepoli di insegnare a tutte le genti di osservare tutte le cose che Lui stesso aveva comandato. Fra i comandamenti di Cristo, poi, non occupa un posto minore quello che ci comanda di essere incorporati con il battesimo nel Corpo Mistico di Cristo, che è la Chiesa, e di aderire a Cristo e al suo Vicario, mediante il quale Lui stesso governa in terra in modo visibile la Chiesa. Per questo motivo non si salva colui che, sapendo che la Chiesa è stata divinamente istituita da Cristo, rifiuta tuttavia di sottomettersi alla Chiesa o rifiuta la obbedienza al pontefice romano, vicario di Cristo in terra. Il Salvatore poi non solo ha predisposto in un precetto che tutte le genti dovessero entrare nella Chiesa ma ha pure stabilito che la Chiesa fosse il mezzo di salvezza senza il quale nessuno può entrare nel Regno della gloria celeste. Nella sua infinita misericordia Dio ha voluto che, di quei mezzi per la salvezza che, solo per divina istituzione e non per intrinseca necessità, sono disposti al fine ultimo, gli effetti necessari alla salvezza possano essere ottenuti, in certe circostanze, anche dove siano applicati soltanto con il voto o il desiderio. Questo lo vediamo enunciato con chiare parole nel sacrosanto Concilio di Trento, sia riguardo al sacramento della rigenerazione sia al sacramento della penitenza (cf. DS nn.1524-1543). A suo modo, la stessa cosa deve dirsi riguardo alla Chiesa, dato che essa è mezzo generale di salvezza. Poiché non si richiede sempre, affinchè uno ottenga l'eterna salvezza, che sia realmente incorporato come un membro nella Chiesa, ma questo almeno è richiesto, che egli aderisca alla stessa con il voto e il desiderio. Questo voto, poi, non è necessario che sia sempre esplicito, come accade per i catecumeni, ma dove l'uomo soffre di ignoranza invincibile, Dio accetta pure un voto implicito, chiamato con tale nome perché è contenuto in quella buona disposizione d'animo con la quale l'uomo vuole che la sua volontà sia conforme alla volontà di Dio. Queste cose sono chiaramente insegnate (cf. Pio XII, *Mystici corporis*, n.20), riguardo al corpo mistico di Gesù Cristo. In questa infatti il sommo pontefice distingue chiaramente tra quelli che sono realmente incorporati nella Chiesa come membra e quelli che solo in voto aderiscono alla Chiesa. [...] Verso la fine della medesima lettera enciclica poi, invitando alla unità, con animo ricolmo di amore, quelli che non appartengono alla struttura della Chiesa cattolica, ricorda quelli (n.102) "che da un certo inconsapevole desiderio e anelito sono ordinati al mistico corpo del Redentore"; non li esclude affatto dalla salvezza eterna, d'altra parte asserisce che si trovano in uno stato tale "in cui non possono sentirsi sicuri della propria salvezza... dal momento che sono privi di quei tanti doni e aiuti celesti che solo nella chiesa cattolica è dato di godere". Con queste prudenti parole disapprova sia coloro che escludono dalla salvezza eterna tutti quelli che aderiscono alla Chiesa soltanto con un voto implicito, sia coloro che falsamente sostengono che gli uomini possono essere salvati in ogni religione. E non si deve neppure pensare che sia sufficiente un qualsiasi voto di entrare nella Chiesa perché l'uomo sia salvato. Si richiede infatti che il voto, mediante il quale qualcuno è ordinato alla Chiesa, sia modellato mediante la perfetta carità; e il voto implicito non può avere effetto se l'uomo non ha una fede soprannaturale»[93].

La lettera distingue due elementi, il contesto oggettivo e il contenuto soggettivo: il primo riguarda la possibilità o meno di aderire alla Chiesa cattolica così come la si può conoscere nel tempo in cui si vive, il secondo riguarda il modo interiore in cui il singolo si pone nei confronti di Dio. Quindi esistono due tipi di appartenenza alla Chiesa. Il primo è quello esplicito; lo si consegue con il battesimo e un comportamento coerente. Il secondo è quello di desiderio o di voto; riguarda chi è in stato di ignoranza invincibile (p.es. l'uomo primitivo o gli Amerindi prima del 1492), consiste nel voler conformare la propria volontà a quella di Dio, in perfetta carità e con fede, e quindi suppone che in qualche modo misterioso sia dato loro di conoscere tale volontà e di desiderare di ade-

[93] DS nn.3866ss (trad. it. 1383ss).

rirvi. È però evidente che queste condizioni valgono anche per i battezzati, che così risultano essere non dei privilegiati ma, piuttosto, dei chiamati a due generi di impegni diversi. Uno è comune a chiunque si voglia salvare, e consiste nel custodire puro il cuore, come è scritto (*Salmo* 39,2):

> «Ho detto: "Veglierò sulla mia condotta per non peccare con la mia lingua; porrò un freno [CEI[08]: metterò il morso] alla mia bocca mentre [CEI[08]: finchè] l'empio mi sta dinanzi"»,

ed anche (*Salmo* 119,11 CEI[08]):

> «Ripongo nel cuore la tua promessa per non peccare contro di te »[94].

L'altro invece è proprio soltanto dei battezzati e, in breve, consiste in ciò che scrive l'apostolo Pietro (1*Pt* 2,15s):

> «Questa è la volontà di Dio: che, operando il bene, voi chiudiate la bocca all'ignoranza degli stolti. Comportatevi [CEI[08] *om.*] come uomini liberi, non servendovi della libertà come di un velo per coprire la malizia ma come servitori di Dio».

Poiché il cardinal Feeney continuò a sostenere che nessuno dei non battezzati si poteva salvare, il 4 febbraio 1953 venne scomunicato, e con lui tutti i membri del Boston College e del St. Benedict Center che condividevano le sue idee. Ma ancor più importante per noi è capire come il cardinale Feeney sia potuto giungere ad una conclusione così drastica e, ci si conceda di dirlo, poco intelligente oltre che del tutto contraria alla Tradizione della Chiesa. Ebbene, quando il santo Uffizio menziona l'adagio 'Fuori della Chiesa nessuna salvezza' (*extra ecclesiam nulla salus*), lo definisce un dogma di fede perché si legge nel *Simbolo* di fede del Concilio Lateranense IV (1215):

> «Una, inoltre, è la Chiesa universale dei fedeli, fuori della quale nessuno assolutamente si salva e nella quale lo stesso Gesù Cristo è sacerdote e vittima»[95],

che a sua volta riprende Cipriano di Cartagine, che nella lettera 73 a Iubaiano scrive:

> «Se all'eretico non può giovare il battesimo della pubblica confessione e del sangue, perché la salvezza non esiste fuori della Chiesa (lett. *salus extra ecclesiam non est*), quanto più a lui niente gioverà se, bagnato con il contagio dell'acqua adultera nella tenebra e nella spelonca dei ladroni, non solo non esporrà i peccati antichi ma anzi ne accumulerà di nuovi e più grandi? Per questo motivo il battesimo non può essere in comune tra noi e gli eretici, perché non sono comuni né Dio Padre, né Cristo Figlio né lo Spirito Santo né la fede né la Chiesa. E perciò è necessario battezzare coloro che vengono dalla eresia alla Chiesa...»[96].

---

[94] Ben diversa era CEI[73]: «Conservo nel cuore le tue parole per non offenderti con il peccato».

[95] CONCILIUM LATERANENSIS IV, c.1 *de fide catholica* (DS n.802; trad. it. 455).

[96] CIPRIANO DI CARTAGINE, *Epistulae*, *ep.*73 *ad Iubaianum*, c.21, 2 (CCsl 3/C, 555; trad. nostra). È bene ricordare però che la prassi della Chiesa latina non seguì questa indicazione di Cipriano: il battesimo degli eretici fu considerato valido da papa Stefano e da tutte le Chiese eccetto quelle d'Africa, d'accordo con Cipriano. Ora, secondo i criteri di Cipriano stesso, egli dovrebbe essere considerato un eretico, e di conseguenza anche il detto *Extra ecclesiam nulla salus* dovrebbe essere respinto. Ed in effetti, nella accezione che si legge nella lettera 73, lo è. Ma nella interpretazione che ne dà il Concilio Lateranense IV la restrizione agli eretici cade, e i membri della Chiesa sono i 'fedeli', un termine che si può interpretare in vari modi. Per di più l'enciclica *Mystici corporis* e l'esegesi che ne dà la Congregazione del Santo Uffizio nel 1949 ratificano un'interpretazione ampia, mentre quella restrittiva di Feeney gli frutta una scomunica nel 1953. In definitiva, *Nostra aetate*, 2, si rivela la prosecuzione di

(*segue*)

Ora, questa lettera ed il passo sopra riportato dal *De ecclesiae unitate* non si riferiscono ai non credenti ma agli eretici; poiché essi pensano di poter raccogliere con Cristo andando contro la Chiesa da Cristo fondata, allora sono condannati al fallimento. La non salvezza di cui parla Cipriano è causata dal *rifiuto* di ciò a cui già si era stati incorporati, la Chiesa cattolica, e non dal fatto di non averne mai fatto parte; tantomeno dalla impossibilità pratica di potervi essere incorporati. Queste estensioni, anche a prescindere dal fatto che vanno tanto oltre il senso dei passi citati da metterli in contraddizione con altri, sono in realtà il frutto di una immagine di Dio non cristiana ma eretica, quella di un Dio 'cattivo' sempre pronto a punire chi trasgredisce; e siccome questo Dio è poi lo stesso che ha fatto nascere gli uomini di Neanderthal così tanto tempo prima di Cristo, così facendo in definitiva non si fa altro che riproporre ancora una volta la vecchia e stantìa eresia di Marcione e dei Manichei

Quindi, sminuire in qualunque modo o misura la portata salvifica della rivelazione extra-biblica è contrario all'insegnamento della Chiesa. Ma è anche che pericoloso, perché suggerisce una idea malvagia di Dio, che avrebbe creato interi popoli senza dar loro i mezzi per la salvezza. Per questo, in un passo della *Gaudium et spes* molto famoso ma, crediamo, anche poco meditato, si legge:

> «Nell'intimo della coscienza l'uomo scopre una legge che non è lui a darsi, ma alla quale invece deve obbedire e la cui voce, che lo chiama ad amare e fare il bene, e a fuggire il male quando occorre, chiaramente dice alle orecchie del cuore: fa questo, evita quest'altro. L'uomo infatti ha una legge scritta da Dio dentro al suo cuore: obbedire ad essa è la dignità stessa dell'uomo, e secondo questa egli sarà giudicato. La coscienza è il nucleo più segreto e il sacrario dell'uomo, dove egli si trova solo con Dio, la cui voce risuona nell'intimità propria. Tramite la coscienza si fa conoscere in modo mirabile quella legge che trova il suo compimento nell'amore di Dio e del prossimo. Nella fedeltà alla coscienza i cristiani si uniscono agli altri uomini per cercare la verità e per risolvere secondo verità tanti problemi morali, che sorgono tanto nella vita dei singoli quanto in quella sociale. Quanto più dunque prevale la coscienza retta, tanto più le persone ed i gruppi sociali si allontanano dal cieco arbitrio e si sforzano di conformarsi alle norme oggettive della moralità. Non di rado succede che la coscienza sia erronea per ignoranza invincibile, ma senza che per ciò perda la sua dignità. Ciò invece non si può dire quando l'uomo poco si cura di cercare la verità ed il bene, e quando la coscienza diventa quasi cieca in seguito alla abitudine del peccato»[97].

Non vi è alcun dubbio quindi che, per il Concilio, seguire i dettami di una retta coscienza equivale a seguire la volontà di Dio e quindi, come si è letto in *Dignitatis humanae*, 3, a raggiungere Dio stesso. Questa è l'affermazione della indipendenza di quello che abbiamo chiamato 'contenuto soggettivo' del rapporto personale con Dio da quello che si è detto 'contesto oggettivo' di tale relazione.

---

una linea di lettura che il Magistero inizia nel 1215, e perciò non solo non è una novità ma, al contrario, ripristina l'autentica Tradizione. Da queste note traspare, crediamo, come la individuazione del vero senso di un pronunciamento magisteriale appaia solo dopo che se ne sono individuati i fondamenti biblici e/o patristici e si sia studiato con attenzione se e come il Magistero antecedente le abbia recepite e ripensate. Come per la Scrittura, l'idea che basti leggere il testo di un documento magisteriale (magari in traduzione) per capire quel che significa altro non è che un gesto di profonda presunzione intellettuale. L'umiltà della ricerca invece paga sempre; e in abbondanza...

[97] CONCILIUM VATICANUM II, cost. past. *Gaudium et spes*, n.16 (EV 1, n.1369; con piccole correzioni). È importante sottolineare, contro chi si ostina a vedere in questa idea di coscienza una 'novità', che in realtà la sosteneva già Pio XII, nel 1952, come si evince consultando EV 1, n.1369, nota 10.

Altrettanto contrario però è difendere le rivelazioni extra-bibliche sminuendo la portata della rivelazione in Cristo, come la seconda parte del testo appena citato ribadisce e altri documenti magisteriali ribadiscono (cf. ad esempio la dichiarazione *Christus Dominus*). E questa è l'affermazione della indipendenza di quello che abbiamo chiamato 'contesto oggettivo' del rapporto con Dio da quello che si è detto 'contenuto soggettivo'. Negare tale indipendenza implica esaltare oltre misura ed al di là del vero il fatto reale che Dio opera la salvezza dell'uomo sia prima che dopo l'Incarnazione, con il risultato che questa finisce con il risultare se non accessoria certo non decisiva ai fini della salvezza. È abbastanza evidente il rischio di questa posizione: da un lato sminuire la centralità di Cristo è un attacco diretto all'identità cristiana del cristianesimo, e dall'altro suggerisce l'idea che essere cristiani o meno non faccia poi molta differenza. Purtroppo non è opinione rara tra i nostri fratelli, e non tanto perché non è frequentissimo che considerino quello con Dio un rapporto d'amore, quanto perché non sempre si sa o si vuole distinguere i due versanti di ogni rapporto affettivo: solitamente o si bada solo al sentimento soggettivo che si prova qui ed ora, oppure si fa caso solo ai possibili frutti (oggettivi) di una relazione; ma il primo è atteggiamento infantile, il secondo è indizio di una forte aridità. Una persona affettivamente adulta che ama cura certamente il suo sentimento, ma sa anche capire se e quando quella relazione fa crescere o fa regredire, quando difenderla è giusto o è sbagliato. Insomma, ama con il cuore e con la mente, e non è solo attratto dall'altro o da ciò che egli sogna che l'altro sia o da quel che questi gli possa dare o far sentire. Quindi, per essere fedeli al Magistero della Chiesa cattolica è necessario sforzarsi di imparare ad amare Dio restando fedeli sia al nostro contesto oggettivo che a quello soggettivo: quindi affermare la centralità della salvezza in Cristo (verità oggettiva) senza però negare la valenza salvifica delle religioni extra-bibliche (verità soggettiva).

Da questa contemporanea assunzione sembrerebbe però derivare una contraddizione, poiché o ci si salva in Cristo, e allora le altre rivelazioni non salvano, oppure anche queste salvano, e allora il cristianesimo è una religione come tante altre. In apparenza, per il principio di non contraddizione, è impossibile che siano contemporaneamente vere due affermazioni una in contrasto con l'altra; né è possibile rinunciare a una delle due, poiché il decreto *Nostra Aetate* le tiene entrambe, affermando sia la verità e la santità che i forti contrasti. La difficoltà perciò sembrerebbe non risolvibile.

Un autore molto stimato dai nostri fratelli ortodossi ci può aiutare a risolvere questo problema, che per la verità esiste anche a proposito di molte altre questioni poiché è di metodo prima ancora che di contenuto. Il testo che stiamo per leggere infatti riguarda la teologia trinitaria dei Padri della Chiesa; ecco cosa suggerisce Gregorio Palamas (monaco greco del secolo XIV):

> «Vedi che dai venerabili teologi [*scil.* Atanasio, Basilio, Gregorio di Nissa, Giovanni Crisostomo, Massimo, citati in precedenza] ci sono state trasmesse entrambe le cose, sia che l'essenza di Dio è impartecipabile sia che è in qualche modo partecipabile? Che abbiamo comunione con la natura di Dio e che non l'abbiamo in nessun modo? Bisogna dunque che noi le custodiamo entrambe ponendole come metro per la pietà religiosa, e rigettiamo come empi e stolti quelli che vaticinano che una è contro l'altra e che entrambe si riferiscono nello stesso modo alla stessa cosa, non concedendo in nessun modo a nessuno di affermare che i santi contraddicono se stessi o gli uni gli altri su cose tanto importanti e sapendo che

> questa impressione (*dóxa*) di contraddizione è propria di uomini di dottrina davvero scarsa. Per chi ha intelletto e riflette con intelligenza e con Dio, tutte sono in accordo e armonia»[98].

In realtà, e questo valga come regola generale, il principio di non contraddizione non ha valore assoluto in teologia: ad esempio, abitualmente Dio è definito come *coincidentia oppositorum*, 'coincidenza degli opposti', il che contrasta con il principio di non contraddizione. Però questa conclusione si è ottenuta adoperandolo (non è contraddittorio affermare che Dio è la coincidenza degli opposti), quindi in teologia può capitare che dal principio di non contraddizione derivino delle contraddizioni...

Merita aprire una piccola parentesi per chiarire un po' questo punto importante.

EXCURSUS: *il valore del principio di non contraddizione in teologia*

A dire il vero questo brano di Palamas, così come i precedenti dei Padri della Chiesa, non attacca la ragione *tout court* ma solo l'idea nata e diffusasi nell'Occidente illuminista (1700 circa). Secondo questa visione, la ragione è una facoltà dell'animo umano il cui modo di procedere, rigoroso ed assimilabile a quello matematico, è incompatibile con l'elemento sentimentale ma anche con le semplici opinioni personali: ogni commistione è da evitare nel modo più assoluto. Il miglior esponente di questa visione è Christian Wolff (1679-1754). Già Kant (†1804) è meno rigido a motivo della sua attenzione per l'uomo nella sua interezza: Kant scrive tre 'critiche' diverse, 'della ragion pura', 'del giudizio' e 'della ragion pratica', evidenziando la diversità di oggetto, metodo e fini tra i diversi 'usi' della ragione, ma senza escludere il ruolo di altri elementi, ad esempio il piacere. L'atteggiamento illuminista è ribaltato nell'800: i romantici pongono al primo posto il sentimento e ridicolizzano la 'fredda' ragione. Tutte queste posizioni assumono una spaccatura tra 'ragione', 'sentimento' ed 'opinione' del tutto fantasiosa.

Si è già avuto modo di accennare al fatto che la razionalità contemporanea, anche quella degli scienziati[99] meno disponibili ad accettare ciò che non è 'verificabile', è ben lungi *in primis* dal negare qualsiasi ruolo ad assunzioni aprioristiche del tutto personali. A ciò si può aggiungere *in secundis* che questi stessi scienziati ammettono pacificamente la non dimostrabilità di queste 'assunzioni metafisiche' (come le chiama Popper) senza per questo cedere di un millimetro sulla rigorosità delle deduzioni che traggono anche da esse. *In tertiis*, tale situazione *de facto* è diventata principio assiologico e valutativo al momento in cui la falsificazione è stata assurta a metodo principe per verificare la sostenibilità di una teoria scientifica: questa infatti deve specificare con la massima precisione i limiti entro i quali intende operare dimostrando che al di fuori di essa valgono altre regole, altre teorie, anche se l'oggetto e il momento dell'indagine è lo stesso.

Da queste semplici suggestioni (per ora non sono niente di più), è evidente che assolutizzare il principio di non contraddizione è completamente fuori luogo in un panorama speculativo come quello contemporaneo. Un esempio tanto banale quanto decisivo: le moderne lavatrici lavorano adoperando programmi informatici che non si basano sull'alternativa 'vero'/'falso' ma ne comprendono molti altri (lo-

[98] GREGORIO PALAMAS, *Theophanes*, 13 (PG 150, 932; trad. it. nostra). È la norma esegetica fondamentale per i testi dei Padri; cf. GEROLAMO, *Apologia adversus Rufinum*, II, 13 (PL 23, 456): «Origene non è un sciocco, lo so: non può dire cose che si contraddicono» (Non est fatuus Origenes et ego novi: contraria sibi loqui non potest). È atteggiamento diffuso anche nel medioevo: p.es. BONAVENTURA, *In* II *Sent.*, d.4, a.3, q.1, re (Quaracchi, II, 140) dice di Agostino: «Non si deve credere che un uomo così grande contraddica se stesso, soprattutto in ciò che non ritratta» (Non est credendum quod tantus homo sibi contradicat, maxime in his quae non retractat). Questo principio è stato ben sintetizzato da H. DE LUBAC, *Il mistero del soprannaturale*, Milano 1979, 247: «Una cosa è non veder noi la conciliazione, un'altra cosa è supporre che sia sfuggita a lui [l'autore]». Tutto questo vale ancora di più se si tiene presente che la contraddizione potrebbe non essere nei testi ma nel modo in cui li si è letti: per questo qui riporteremo dei brani di norma più ampi di quelli che sarebbero stati sufficienti.

[99] Quella dello 'scienziato' è tra l'altro categoria molto vaga: qual è il limite oltre il quale si è 'scienziati' e prima no? Qual è la differenza tra docente universitario e 'scienziato'? La storia di Guglielmo Marconi non ha niente da insegnare?

gica *fuzzy*). Ma il punto è che il principo di non contraddizione era assai meno assolutizzato anche nel contesto precedente.

Infatti l'idea che il principio di non contraddizione abbia un valore assoluto altro non è che l'acritica ed esasperata riproposizione di un'affermazione metodologica di Aristotele. Se è vero infatti che lo Stagirita sostiene che la non contraddizione è un principio fondamentale, è anche vero che poi lui stesso si guarda bene dall'attribuirle valore assoluto; basta leggere le sue opere per rendersi conto del reale peso che Aristotele attribuisce a tale 'assioma' e in generale all'idea 'sillogistica' di scienza[100]. Ciò vale massimamente per le opere biologiche e fisiche, tutte basate sull'esperienza (anche se non sperimentale) ma non mancano esempi anche in quelle più 'logiche', come gli *Analitici*; quanto ai dialoghi ora perduti, quei lavori che gli valsero grande fama presso gli antichi, certo non erano costruzioni sillogistiche, dal momento che Cicerone li chiama 'fiumi di eloquenza'[101]. Quindi assolutizzare il principio di non contraddizione è come minimo voler essere più aristotelici di Aristotele[102].

Ma vi è di più. Aristotele vive per diciannove anni nell'Accademia platonica e conosce benissimo lo studio delle geometrie non euclidee che vi si compiva abitualmente[103]: lui stesso vi fa riferimento; ora, se c'è mai un elemento che accomuna tutte le geometrie non euclidee, questo è proprio il rifiuto del principio di non contraddizione, e lo Stagirita afferma che voler provare i principi è assolutamente stupido[104]. Ancora: praticamente tutti i passi non euclidei contenuti nel *corpus aristotelicum* non hanno niente a che fare con la matematica o la geometria, bensì con l'etica; il rifiuto dell'assolutizzazione del principio di non contraddizione è alla base della concezione etica dello Stagirita[105]. Quindi, assolutizzare il principio di non contraddizione è non solo essere più aristotelici di Aristotele, ma porta addirittura ad esiti in contrasto con i suoi.

Dovremo tornare a lungo, dettagliatamente ma in separata sede, sul problema del rapporto tra ragione e fede, soprattutto per evidenziare che, a nostro sommesso avviso, spesso in teologia purtroppo non si tiene sufficientemente conto di tutti i progressi teoretici della scienza contemporanea; per di più ci pare che in più di un caso siano valutati adoperando categorie assolutamente inadeguate. Ciò che interessa per ora è solo rilevare che queste non sono indebite sovrapposizioni. Noi moderni conosciamo solo le opere di scuola di Aristotele, alcune delle quali effettivamente affermano che il principio di non contraddizione è fondamentale, ma non possediamo i dialoghi. Invece i Padri della Chiesa, autori della tarda antichità, conoscono bene i dialoghi aristotelici ma ignorano le opere di scuola: non fa meraviglia quindi che abbiano idee analoghe a proposito della non contraddizione. Tantomeno stupirà rilevare

---

[100] Provare quest'affermazione esigerebbe un *excursus* sulla logica aristotelica qui eccedente: rimandiamo a V. SAINATI, «La sillogistica modale aristotelica: problemi storici e teorici», *Teoria* 2 (1981) 25-69; IDEM, «Per una nuova lettura della sillogistica modale aristotelica», *Teoria* 3 (1983) 53-66; IDEM, «La teoria aristotelica dell'apodissi. Introduzione ad An. Post., A», *Teoria* 10 (1990) 3-47; IDEM, «Aristotele. Dalla topica all'analitica», *Teoria* 13 (1993) 1-117; M. MARIANI, «Semantica aristotelica e sillogistica modale», *Teoria* 10 (1990) 59-83. Ma, come è noto a tutti gli studiosi di logica, la sillogistica modale di ogni genere ignora la non contraddizione.

[101] Non possiamo far altro, per ora, che rimandare ad E. BERTI, *La filosofia del 'primo' Aristotele*, Milano 1997²; l'opera però è del 1962, a riprova del ritardo documentale e teoretico di certi 'pensatori'.

[102] Anche a questo proposito non possiamo far altro che rimandare a A.P. BOS, *Teologia cosmica e metacosmica. Per una nuova interpretazione dei dialoghi perduti di Aristotele*, Milano 1991 (or. 1989).

[103] Cf. p.es. gli studi di V. HÖSLE, «Platons Grundlegung der Euklidizität der Geometrie», *Philologus* 126 (1982) 180-197; IDEM, «Zu Platons Philosohie der Zahlen und deren matematischer und philosophischer Bedeutung», *Theologie und Philosophie* 59 (1984) 321-355; IDEM, *I fondamenti dell'aritmetica e della geometria in Platone*, Milano 1994.; I. TOTH, *Aristotele e i fondamenti assiomatici della geometria. Prolegomeni alla comprensione dei frammenti non-euclidei nel "Corpus Aristotelicum"*, Milano 1997; IDEM, *Il locus mathematicus del "Menone" (82b-86c)*, in G. REALE (ed.), *Platone. Menone*, Milano 1999, 218-243. Come si vede, le nostre affermazioni non sono l'ultimo grido: infatti il tema è arcinoto agli studiosi di geometria e matematica, oltre che di filosofia platonica. Non altrettanto, spiace dirlo, vale per i teologi dogmatici.

[104] Cf. p.es. ARISTOTELE, *Analytica posteriora*, I, 23, e tutti gli studi di V. Sainati sopra ricordati.

[105] Cf. p.es. ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, VI, 5, 1140b 11-20; *Ethica magna*, I, 9, 1187a 29s.b 20; *Ehica Eudemia*, II, 6, 1222b 15-42. Per i particolari cf. a HÖSLE, *op. cit.*, 105-113; TOTH, *op. cit.*, 45-66.

che anche i medievali si guardano dall'assolutizzare il principio di non contraddizione, il quale è sì uno strumento tecnico della logica medievale ma non impedisce che in due opere diverse uno stesso autore scriva due cose molto lontane se non opposte[106]. E in ogni caso per noi i Padri della Chiesa non sono solo autori della tarda antichità bensì fonte normativa della riflessione dogmatica al fianco della Scrittura e del Magistero.
In definitiva, ci sembra che dal punto di vista storico il valore assoluto del principio di non contraddizione si riveli solo frutto di un atteggiamento recente e decisamente parziale, per di più ormai desueto: è un buon esempio di 'cosa che ha fatto il suo tempo'. Purtroppo la pubblicistica divulgativa continua a riproporlo e quindi chi non può o non vuole approfondire è condannato a considerare universalmente valido ciò che in realtà lo è stato solo per pochi pensatori di due-tre secoli fa.

In conclusione, la sottovalutazione della teologia naturale, sia riducendola alla teodicea che considerando quelle extra-bibliche rivelazioni di serie 'B', a nostro avviso si rivela un equivoco molto pericoloso e in forte contrasto con la dottrina della Chiesa.

A questo punto, esaurito l'esame delle due possibili direzioni interpretative della espressione 'la fede è il senso della vita', in specie da queste ultime considerazioni ci pare sorga una domanda: questa espressione, oltre essere intrinsecamente ambigua, non è forse anche discutibile dal punto vista grammaticale? Ossia: concesso per amor di discussione che descriva in modo sufficiente il rapporto dell'uomo con Dio, la espressione 'senso della vita' non andrebbe comunque declinata al plurale? In questo modo Dio sarebbe *i sensi* della vita, non 'il senso' della vita. Con ciò intendiamo dire che i modi (i 'sensi') con i quali si arriva a/si conosce/si ama Dio sono molti, diversi tra loro e forse anche contrapposti (in apparenza, perché Dio non si contraddice; e poi 'contrapposto' non significa 'contraddittorio') ma certo non riducibili *ad unum*. Come è scritto (*Is* 60,3s):

> «Cammineranno i popoli alla tua luce, i re allo splendore del tuo sorgere. Alza gli occhi intorno e guarda: tutti costoro si sono radunati, vengono a te. I tuoi figli vengono da lontano, le tue figlie son portate in braccio».

Del resto, pensare che Dio abbia un solo 'senso' ci pare una idea piuttosto riduttiva della sua onnipotenza; non è forse scritto (*Is* 55,8s):

> «I miei pensieri non sono i vostri pensieri, le vostre vie non sono le mie vie, dice il Signore [CEI08: Oracolo del Signore]. Quanto il cielo sovrasta la terra, tanto le mie vie sovrastano le vostre vie, i miei pensieri sovrastano i vostri pensieri»?

Soprattutto forse nasce dal dimenticare l'amore di Dio per gli uomini, che son tutti suoi figli, credenti o no, buoni o cattivi, saggi e stolti, poveri o ricchi. È la lezione che dovette imparare il profeta Giona, che alla fine Dio rimprovera così (*Gn* 4,10s):

> «Tu ti dai pena [CEI08: hai pietà] per quella pianta di ricino per cui non hai fatto nessuna fatica e che tu non hai fatto spuntare, che in una notte è cresciuta ed in una notte è perita: e Io non dovrei aver pietà di Ninive, quella grande città, nella quale sono più di centoventimila persone che non sanno distinguere tra la mano destra e la sinistra, e una grande quantità di animali?»

[106] Teniamo a ribadire, casomai l'espressione 'assolutizzazione del valore...' non sia sufficiente, che il problema non è il *valore* del principio di non contraddizione, per noi fuori discussione, quanto la sua *assolutizzazione*, cioè il farne un criterio valido e vero sempre e comunque, a prescindere dai contesti e dagli oggetti cui è applicato, cosa che noi invece discutiamo.

In realtà ci pare che l'unica cosa importante non sia tanto il cercare se la vita abbia uno o più 'sensi', quanto piuttosto scegliere di viverla 'secondo la pazienza del buon agire', come insegna *Dei Verbum*, 3. E il 'buon agire' significa, per i credenti come per chi non crede, seguire il dettato della propria coscienza, rettamente formata, perché essa è il sacrario dell'incontro del tutto privato e personale tra Dio e il singolo uomo. È ciò che preghiamo con la Preghiera Eucaristica quarta.

Con queste osservazioni abbiamo introdotto diverse note teologiche importanti, sulle quali dovremo tornare più e più volte per approfondirle, raffinarle, e così in una certa misura ridurre, se non proprio eliminare, il rischio di ambiguità. Queste prime formulazioni infatti non possono essere da subito esaustive e precise in ogni dettaglio, poiché, come si è anticipato nella Introduzione, ogni ambito della teologia dogmatica in realtà dipende dagli altri: qualunque sia il punto di partenza che si sceglie, in realtà si è sempre a metà del cammino. Ci resta però ancora un'ultima importante precisazione terminologica da fare.

1.5. *Che cosa è una 'eresia', chi dice 'eresie'*

Il termine 'eresia' non è presente solo nel linguaggio ecclesiale ma anche in quello comune, e come già visto a proposito di 'chiesa', 'religione', 'comunione' e così via, anche in questo caso ciò che si intende nei due ambiti è sostanzialmente diverso.

Nell'uso comune del termine 'eresia' possiamo distinguere in buona sostanza due generi. Uno è quello più colloquiale e immediato: 'eresia' sta semplicemente per 'sciocchezza', 'enormità', come nella frase 'Ora dico una eresia'; però la frase potrebbe suggerire anche il fatto che chi parla non è sicuro della sua opinione, e prevede una certa opposizione da parte di chi ascolta. Un secondo uso è più sottile, meno spontaneo, e di solito si nota in momenti il cui il tono è 'più elevato'. Per sempio, quando l'oratore dice 'Ora sto per dire una eresia', chi ascolta percepisce che sta per fare una affermazione che a molti, prevede, potrà sembrare errata, e per smorzare in anticipo eventuali tensioni etichetta la propria espressione come 'eretica'; così in certa misura l'oratore dà ragione ai supposti avversari, perché una 'eresia' è una opinone errata, ma allo stesso tempo gli dà anche torto, perché la fa comunque. È insomma un artificio retorico, del genere della *captatio benevolentiae* (ricerca di consenso); ed ottiene lo scopo adoperando il termine 'eresia' in modo ironico-scherzoso, allo stesso modo dell'uso colloquiale.

Ora, nel linguaggio ecclesiale 'eresia' è un termine tecnico, come 'palla' o 'manutergio': questi riguardano l'ambito liturgico, quello invece l'ambito dogmatico, e nel senso più stretto. In quanto termine tecnico, ad 'eresia' non si può collegare nessun risvolto scherzoso o figurato: per secoli gli eretici sono stati uccisi, e la morte non è né una metafora né argomento sul quale giocare. Tale accezione 'seria' è stata mutuata anche da molte ideologie, che bollavano (e bollano) ogni tentativo di modificarle come 'eretico'; e là dove tali ideologie sono al governo, ciò in genere significa la morte. L'uso ideologico e sistematico della 'eresia' nasce durante la Rivoluzione francese[107], con il *Terrore* instaurato

[107] Ricordiamo che stiamo parlando dell'applicazione *fuori della Chiesa* di una accezione del termine 'eresia' tipica della Chiesa; ossia di una specie di 'imitazione' da parte del potere politico di un comportamento peculiare della comunità ecclesiale. È infatti pacifico e storicamente ben provato che, nella misura in cui il potere religioso e quello politico si supportano l'un l'altro, ogni deviazione dottrinale (cioè definita tale in base ad accuse teologiche) è anche fonte di potenziali avversari politici (ossia:

(*segue*)

da Robespierre, ma da allora l'ideologizzazione della 'eresia' è divenuta abituale. La Rivoluzione russa è il primo tragico esempio di applicazione sistemica extra-ecclesiale dell'idea cristiana di 'eresia': prima, negli anni 1917-23, vi è l'eliminazione di chi si oppone all'adeguamento leninista del marxismo, poi, dopo la morte di Lenin, iniziano i 'processi' stalinisti. Lo stesso accade più volte in Cina, prima con l'eliminazione dal movimento rivoluzionario di Sun Yat-sen e dei suoi sostenitori, poi con quella degli oppositori alla Lunga Marcia, quindi con quella della 'Banda dei quattro' (tra i quali la stessa moglie di Mao Tse Dong). Al di qua della ex 'cortina di ferro' si pensi solo alla serie di *golpe* militari nell'intera America Centro-Meridionale negli anni '60-'70, o a quelli ancora non terminati in Africa. Tutta la 'guerra fredda' si è giocata proprio sul filo di queste 'fedeltà infedeli' ad un certo modello; quando si passava il limite, da una parte o dall'altra, la sorte era sempre la stessa: al singolo capita l'incidente mortale, allo Stato il *golpe*. Il terrorismo odierno, non solo quello di matrice araba ma anche quello delle *Brigate Rosse* e di *Ordine Nuovo* negli anni '70-'80, tanto per restare in Italia, colpisce soprattutto i moderati del *proprio* schieramento, bollati come 'traditori' sia a destra come a sinistra.

Questi agganci storici erano indispensabili per evidenziare che, quando oggi sentiamo la parola 'eresia', ad essa associamo comportamenti ed atteggiamenti che ormai poco hanno a che fare con la originaria idea cristiana di 'eresia'; e neanche con quella della Chiesa odierna. Per recuperare questa, innanzitutto si deve *separare* l'idea di 'eresia' da quella di 'infedeltà ad una dottrina preconfezionata' (ideologia), per *ristabilire* il legame originario con la ricerca della verità. Poi, dobbiamo far vedere che la ricerca della verità esige una attenta *valutazione della propria libertà*, perché la ricerca non trovi quel che vogliamo ma quel che è vero, ci piaccia o no, aspettato o inatteso. Per evitare di perderci in molti discorsi, lasciamo parlare chi fa della tecnicità delle espressioni teologiche l'uso più vincolante, ossia il *Codice di Diritto Canonico*; al can. 751 si legge:

> «Viene detta eresia la ostinata negazione, dopo aver ricevuto il battesimo, di una qualche verità che si deve credere per fede divina e cattolica, o il dubbio ostinato su di essa; aposta-

---

ogni eretico è un sovversivo), ma, e questo talvolta si mette in secondo piano, non necessariamente gli avversari politici professano dottrine teologiche deviate (ossia: non tutti i sovversivi sono eretici). È un fatto storico che in Occidente questo supporto vicendevole tra potere politico e potere religioso resta in piedi fino all'Illuminismo, cioè al '700, pur con scontri, alti e bassi, modalità diverse a seconda delle congiunture storiche. Quando il potere politico e quello religioso non si supportano più a vicenda, l'eresia teologica e la sovversione politica diventano due faccende separate; è ora che nasce l'uso 'ideologico' del termine 'eresia'. Si continua ancora, come in passato, a condannare gli avversari politici *anche* come 'eretici': cf. p.es. la soppressione della Compagnia di Gesù, decretata nel 1773 da papa Clemente XIV a causa del suo servilismo nei confronti dei governi di Francia, Spagna e Portogallo, ma su basi politiche del tutto estranee alla dogmatica. D'altro canto, 'eretici' come i massoni o (più tardi) i modernisti non incorrono in nessuna persecuzione politica, mentre non mancano 'sovversivi' politici assai graditi alla Chiesa, p.es. quei cristiani che si oppongono con le armi alla Rivoluzione Francese. Quindi, dal punto di vista storico conviene innanzitutto distinguere ciò che nasce *dopo* il Settecento da ciò che avviene *prima*. In questo secondo periodo, poi, bisogna distinguere l'Alto Medioevo (sec.VI-XI) dalla Scolastica (sec.XII-XIV) e dalla situazione dei sec.XIV-XVI. Nell'Alto Medioevo il rapporto tra potere religioso e potere politico è di solito pensato in termini di sostegno reciproco, anche se c'è il problema del primato: in pratica, tutti gli eretici sono sovversivi ma non tutti i sovversivi sono eretici; nel periodo della Scolastica tale rapporto si complica, e raggiunge il culmine nel sec.XVI, con lo scoppio delle guerre di religione tra protestanti e cattolici.

> sia, il ripudio totale della fede cristiana; scisma, il rifiuto della sottomissione al Sommo Pontefice o della comunione con i membri della Chiesa a lui soggetti».

Il canone offre tre definizioni che illustrano le conseguenze esterne (religiose) di atteggiamenti interiori (di fede) diversi: sono quella di *eresia*, in greco 'scelta', di *apostasia* ('allontanamento') e di *scisma* ('divisione'). Si noti che il *Codice* restringe la applicazione *solo ai battezzati*; chi appartiene ad altre fedi non può e non deve essere giudicato con i criteri della nostra.

Tra i battezzati, il più grave dei tre atteggiamenti elencati è chiaramente la *apostasia*, poiché indica la *abiura dalla fede cristiana*, cioè la negazione delle dottrine professate nel *Simbolo di fede* ed il rifiuto dello stesso battesimo, se ricevuto da bambino. È ciò accade, ad esempio, a chi diventa 'testimone di Geova': prima di ricevere il nuovo 'battesimo', il neofita invia una lettera alla propria parrocchia con la quale chiede di essere tolto dalle liste dei battezzati. Purtroppo le apostasie sono tutt'altro che infrequenti: ad esempio, solo nel 2009 nella diocesi di Firenze sono state un centinaio, e non riguardano certo solo i 'testimoni'; però di solito l'apostasia non arriva a simili estremi 'formali': moltissimi battezzati di fatto adorano altri dèi, il piacere, il denaro, il potere o la gloria, ma ufficialmente non abiurano, anzi, più di altri tendono ad attribuirsi l'etichetta di 'cristiano d.o.c.' e per questo è difficile rifiutare loro i sacramenti. Così, è bene distinguere la *apostasia formale*, che ha riti e formule precise e che di solito crea scandalo, dalla *apostasia materiale*, che consiste nel seguire di fatto altri dèi, senza formalità, di solito accettata serenamente dai benpensanti.

In ordine di gravità al secondo grado si pone la *eresia*, che il *Codice* distingue in due tipologie: la negazione ostinata e il dubbio ostinato. La chiave di lettura è nell'aggettivo 'ostinato'. Cosa sia una dottrina di fede divina o cattolica si vedrà nel capitolo ottavo: per ora leggiamo la definizione che ne dà il *Codice di Diritto Canonico*, can.750, § 1:

> «Per fede divina e cattolica sono da credere tutte quelle cose che sono contenute nella parola di Dio scritta o tramandata, vale a dire nell'unico deposito della fede affidato alla Chiesa, e che insieme sono proposte come divinamente rivelate, sia dal Magistero solenne della Chiesa, sia dal suo Magistero ordinario e universale, ossia quello che è manifestato dalla comune adesione dei fedeli sotto la guida del sacro magistero; di conseguenza tutti sono tenuti ad evitare qualsiasi dottrina ad esse contraria»[108].

Questo equivale a dire che la eresia riguarda dottrine del tipo che Gesù è vero Dio e uomo, che la Penitenza è un sacramento o che il papa è infallibile quando parla *ex cathedra*. Negare o dubitare ostinatamente su queste dottrine è sempre 'eresia'; più propriamente, rinnegare la prima è apostasia, chi nega la seconda cessa di essere cattolico o ortodosso, chi respinge la terza cessa di essere cattolico. Se si continua a professare una dottrina dichiarata eretica si provoca uno *scisma*, poiché si rompe la comunione con il Papa e il collegio episcopale, cui spetta il compito di dichiarare eretica una dottrina. Ora, si noti che il negare o dubitare di una dottrina non è automaticamente una eresia: per questo il *Codice* ha inserito l'aggettivo 'ostinato'; e tantomeno è apostasia. Se infatti nessuno ci spiega quando, come, perché e in che senso una certa dottrina appartiene al *depositum fidei* (è cioè una dottrina di fede divina o cattolica), è naturale avere dei dubbi o che la si neghi: per esempio, se non si mette bene il legame tra il dogma della Immacolata

[108] *Codex Iuris Canonici* (d'ora in poi CIC), can.750, § 1.

Concezione di Maria (cioè il suo non avere peccato originale) e il fatto che Gesù, pur essendo vero uomo nato da lei, è senza peccato, si potrebbe pensare che con tale dottrina si sia voluto fare di Maria una specie di semidèa, il che non è. Quindi dubbio e negazione in sé altro non sono che stimolo a spiegare sempre più e sempre meglio ciò in cui crediamo. Il punto è non ostinarsi nell'errore e non cercare di rafforzare le nostre idee diffondendole. Come ci spiega Cipriano di Cartagine:

> «Sicuramente imitano e seguono costoro [*i sacrileghi figli di Aronne*] quelli che, disprezzata la tradizione di Dio, ricercano dottrine strane e diffondono insegnamenti derivanti dalla educazione degli uomini. Nel suo vangelo il Signore li biasima e li riprende dicendo (*Mc* 7,9): "Voi rifiutate il comandamento di Dio per stabilire la vostra tradizione". Questo è un delitto peggiore di quello che sembra essere la piena confessione [di colpa] degli apostati della fede, che si impegnano nella riparazione del loro misfatto e che pregano Dio con giusti lamenti. Da una parte si cerca e si invoca la Chiesa, dall'altra si combatte contro la Chiesa; da una parte può esserci stata necessità, dall'altra la volontà è decisa a compiere delitti; da una parte chi è caduto ha danneggiato solo se stesso, dall'altra chi ha cercato di provocare una eresia o uno scisma ha ingannato e trascinato molti con sé; da una parte il danno riguarda un'anima sola, dall'altra il pericolo tocca moltissimi. Certamente chi è caduto comprende, si addolora e piange; l'altro invece si insuperbisce per il suo peccato, si compiace dei suoi misfatti, allontana i figli dalla madre, separa le pecore dal pastore, sconvolge i sacramenti di Dio. Se l'apostata ha peccato una volta sola, quello pecca ogni giorno, Infine, l'apostata che ha in seguito subito il martirio può ricevere il regno promesso; se quello è stato ucciso fuori della Chiesa, non può ottenere le ricompense della Chiesa»[109].

La ostinazione (e quindi la eresia) nasce al momento in cui, dopo aver avuto una o più spiegazioni ampie, serie e fondate, si continua ad avere dubbi o a negare quella certa dottrina di fede divina o cattolica; e se l'atteggiamento non muta dopo ulteriori discussioni, si è di fronte ad un caso di eresia. Questo perché, per restare nell'esempio sopra addotto, negare la Immacolata concezione di Maria significa affermare che ha il peccato originale; e poiché questo, da Adamo in poi, si propaga per mezzo della generazione carnale, per così dire di madre in figlio, allora delle tre l'una: o si sosterrà che Maria non ha realmente partorito l'uomo Gesù, e questo è l'errore di Nestorio, condannato ad Efeso nel 431, o si dirà che, essendo privo del peccato originale, Gesù non è vero uomo, e questo è l'errore di Apollinare, condannato a Calcedonia nel 380, oppure si ammetterà che Gesù, in quanto uomo, ha il peccato originale, e ciò contraddice la Scrittura, che dice che Gesù non ha peccato alcuno (cf. 2*Cor* 5,21; 1*Gv* 3,5) e il Concilio di Nicea che lo dice vero Dio (325). Davanti a queste alternative, una peggio dell'altra, o ci si convince che Maria è senza peccato originale, ed allora appare il vero significato del dogma della Immacolata concezione, o ci si ostina a negarlo e quindi si cade inevitabilmente in una delle eresie indicate.

Questa ultima evenienza ha alla sua radice due dinamiche di fondo sulle quali ci soffermeremo con agio nel capitolo terzo, ma alle quali qui dobbiamo comunque accennare. La più profonda ce la illustra il nostro Padre Ottato di Milevi, che tanto ebbe da combattere contro di essa:

> «La mente semplice e verace tende a comprendere la natura della Chiesa cattolica, come pure quell'unico e verissimo sacramento [*il battesimo*] e la necessità dell'unità degli animi. Lo

[109] CIPRIANO DI CARTAGINE, *De catholicae ecclesiae unitate*, 19 (CCsl 3, 263; CTP 175, 250s).

> scisma nasce invece con lo spezzarsi del legame della pace, quando si dissolve l'unione dei sentimenti, si alimenta tale divisione con il livore e si rafforza per l'invidia e con le liti, sicché, una volta abbandonata la vera madre, la Chiesa cattolica, quei figli empi, mentre ne escono fuori e se ne separano come avete fatto voi donatisti, tagliati via con la falce dell'invidia dalla radice della madre Chiesa se ne staccano e vanno errando come ribelli. Non riesce loro di compiere più qualcosa di nuovo e di diverso, ma si attengono a rifare quello che già prima avevano imparato dalla loro vera madre»[110].

E che non si tratti solo della sua opinione ce lo testimonia Basilio il Grande:

> «Presso coloro nei quali non si realizza la concordia, non è conservato il vincolo della pace, non viene custodita la mitezza dello Spirito e anzi si trova discordia, contesa e gelosia. Sarebbe veramente molto audace chiamare questi tali membra di Cristo o dire che sono governati da lui! Proprio invece della mente semplice è dire con franchezza (*parrhesia*) che qui domina e regna il sentire dela carne, secondo la parola dell'Apostolo che definisce (*Rm* 6,16): "Offrendosi a qualcuno come schiavi, per ubbidirgli, siete schiavi di colui al quale ubbidite"; ed esamina anche chiaramente le peculiarità di un tale sentire, come quando dice (1*Cor* 3,3): "Dal momento che vi sono fra voi gelosia, contesa e discordie, non siete forse carnali?" E contemporaneamente egli insegna in modo categorico la gravità della loro deviazione e come essa non abbia nulla in comune con la pietà, dicendo (*Rm* 8,7): "Il sentire della carne è nemico di Dio: non si sottomette infatti alla legge di Dio, e neppure lo può"; perciò il Signore dice (*Mt* 6,24): "Nessuno può servire a due padroni"»[111].

In definitiva quindi l'eresia non nasce tanto o soltanto da una divergenza di opinioni, per quanto tenacemente difesa, quanto da una mancanza di amore. E ciò innesca la seconda dinamica, che ci lasciamo descrivere dal grande Atanasio, vescovo di Alessandria, nella sua ultima lettera a Serapione vescovo di Thmuis, contro quegli eretici che negavano la divinità dello Spirito santo:

> «Ho letto anche l'ultima lettera scritta dalla tua riverenza, ed essendomi molto stupito per la impudenza degli eretici, ho capito che nulla si può dire su di loro in modo più adatto di quello prescritto dall'Apostolo (*Tt* 3,10s): "L'uomo eretico, dopo un primo ed un secondo ammonimento, evitalo, sapendo che tale individuo si è pervertito e pecca, essendosi condannato da se stesso". Avendo infatti la mente pervertita, non si informa per ascoltare e lasciarsi persuadere, né per imparare e ravvedersi, ma solo per riguardo a coloro che sono stati da lui ingannati, con la preoccupazione che, non avendo di che rispondere, venga sconfessato pure da essi. Bastavano dunque le cose dette in precedenza [*cioè nelle altre tre lettere*]: bastavano perché essi, accogliendo tante e tali dimostrazioni, cessassero dal loro oltraggio contro lo Spirito Santo. Ma non sono bastate; essi anzi si comportano di nuovo impudentemente, come se volessero mostrare che, abili a combattere con le parole e in particolare contro lo Spirito, saranno ben presto dei cadaveri per la loro mancanza di ragione. Così, anche se uno rispondesse alle loro nuove domande, nondimeno essi saranno sempre capaci di inventare malvagità, volendo solo cercare ma non trovare (cf. *Mt* 7,7s), ascoltare ma non capire (cf. *Mt* 13,14)»[112].

La fine analisi psicologica di Atanasio rammenta da vicino la moderna educazione all'ascolto, ed illustra bene la psicologia dell'eretico ostinato. La radice spirituale di que-

---

[110] OTTATO DI MILEVI, *De schismate donatistarum*, I, 11 (SCh 412, 196; trad. it. L. Dattrino, CTP 71, Roma 1988, 71).

[111] BASILIO MAGNO, *Moralia*, *prologus* II, *de iudicio*, (PL 31, 660; trad. it. U. Neri, Roma 1996, 62s).

[112] ATANASIO, *Epistulae ad Serapionem episcopum Thmuitiensem*, ep.IV, 1,1ss (PG 26, 637; trad. it. E. Cattaneo, CTP 55, Roma 1986, 135s).

sto atteggiamento la vedremo a suo luogo. Quello che ci preme illustrare adesso è il modo concreto in cui questa ostinazione si traduce, ossia in un vero e proprio pervertimento dei dati su cui si discute e della prospettiva che li contiene. Ecco la descrizione che dà Tertulliano della distorsione eretica a proposito di un tema ancora oggi scottante, la resurrezione della carne. Questa era negata da Marcione ed altri perché ritenevano la carne fisica responsabile del peccato, e quindi non ammettevano che potesse condividere la beatitudine che spetta ai santi; le conseguenze cristologiche di una resurrezione della sola anima sono evidenti, ed ecco la replica di Tertulliano aala concezione di Marcione e degli altri gnostici non cristiani:

> «La fede nella resurrezione, prima di codesti parenti dei Sadducei [*cioè Marcione, Valentino e gli altri docetisti*], non era sottoposta ad alcuna controversia. È logico che coloro che si sforzano di turbarla, e pretendono che questa speranza non riguardi anche la carne, lacerino con le loro questioni persino la carne di Cristo, sostenendo o che non esiste affatto o che la sua natura è tutt'altro che umana: qualora infatti fosse stabilito che si tratta di carne umana, sarebbe per essi una obiezione insuperabile, poiché sarebbe dimostrato che la carne risorge comunque, dal momento che risorgerà in Cristo. È necessario dunque che noi muniamo di difese le legittime aspirazioni della carne, cominciando proprio dal punto in cui esse cercano di distruggerle. Prendiamo pertanto in esame la sostanza corporale del Signore, visto che per quella spirituale non vi è alcun dubbio. È a proposito della carne che sorgono dei problemi: si discute della sua realtà e della sua qualità, della sua esistenza, della sua origine e della sua natura. Quello che proclameremo a suo riguardo stabilirà la norma della nostra resurrezione. Marcione, per negare la carne di Crsito, ha negato anche la nascita; o, al contrario, per negare la nascita ha negato anche la carne. È facile capire il motivo: voleva evitare che la nascita e la carne si dessero reciprocamente testimonianza, dal momento che non vi è nascita senza carne né carne senza nascita. Tuttavia lui pure avrebbe potuto, con la disinvoltura tipica degli eretici, ammettere la realtà della carne negando la nascita: così ha fatto Apelle, che dapprima era un suo discepolo ed in seguito lo ha rinnegato. Oppure avrebbe potuto riconoscere sia la carne sia la nascita, attribuendogli però un significato totalmente diverso: così ha fatto Valentino, suo compagno di scuola e di tradimento. Chi ha avuto la fantasia di escogitare un Cristo dalla carne apparente avrebbe potuto completare ugualmente l'opera inventando anche una nascita fantomatica, così che la sua concezione, la gestazione ed il parto della Vergine, il successivo sviluppo del bambino apparissero come un puto miraggio, avendo ingannato questi stessi occhi e questi stessi sensi che, erroneamente, avevano creduto alla realtà della sua carne»[113].

Una volta assunto *a priori* il nesso 'corporeità uguale peccaminosità' (ed è proprio questo assumere *a priori* che genera ogni eresia), è evidente che Gesù Cristo, se è senza peccato come afferma la Scrittura, non potrà avere un corpo vero; e quindi si dovrà negare anche la resurrezione della sua come della nostra carne, perché altrimenti dovremmo ammettere che da risorti continueremo a peccare. È però altrettanto evidente che, così ragionando, Gesù Cristo sarà forse vero Dio ma certo non è un vero uomo; e se non è vero uomo, allora non ha redento la nostra natura umana, che quindi è ancora schiava del peccato. Ma, allora, per far cosa è disceso il Verbo?

La conclusione di Tertulliano è coerente con il suo carattere, come dire?, esuberante:

---

[113] TERTULLIANO, *De carne Christi*, I, 1-4 (CCsl 2, 873s; trad. it. C. Micaelli, Milano 1984, 348-351; ritoccata). Si noti che non credere alla resurrezione della carne, tipico degli gnostici dei secc.II-III, è assai meno grave del rifiuto della vita eterna *tout cort*, diffusissimo ai nostri giorni.

> «È con questi bei ragionamenti, Marcione, che tu hai osato eliminare una tale quantità di autentiche testimonianze su Cristo per impedirci di provare la realtà della sua carne. Con quale autorità lo hai fatto? Sei apostolo? Predica pubblicamente! Sei compagno degli apostoli? Impara la loro dottrina! Sei un semplice cristiano? Accontentati di professare la fede ricevuta! Non sei niente di tutto questo? E allora, posso ben dirtelo, crepa!»[114]

Al di là dell'invettiva, il passo dimostra che l'eretico non si limita a difendere le sue convinzioni a dispetto delle conseguenze assurde, ma per difenderle non esita a rinnegare la autorevolezza delle testimonianze in contrario; in altri termini, si modella una 'rivelazione' a suo uso e consumo. Lutero arrivò persino a disconoscere interi libri della Scrittura, pregati e considerati sacri per secoli e secoli prima di lui da generazioni e generazioni di santi e di fratelli come noi. Ciò che quindi distingue l'eretico autentico da chi dubita, o semplicemente non capisce, è il negare quel che si chiama *assenso di ragione*, cioè la ammissione onesta e sincera che le motivazioni addotte e il significato della dottrina in questione (per esempio il dogma della Immacolata concezione) sono sostenibili e vere in considerazione del resto della dottrina cristiana o cattolica. La convinzione interiore della verità di tale dottrina, il *credere* ad essa (*assenso di fede*), è invece un dono da chiedere senza requie a Dio, come è scritto (*Lc* 17,5s):

> «Gli apostoli dissero al Signore: "Aumenta la nostra fede" [CEI^{08}: accresci in noi la fede]».

A questo proposito il Concilio Vaticano I (1870) è molto chiaro:

> «L'assenso della fede mai è un moto cieco dell'animo: nessuno infatti può "acconsentire alla predicazione evangelica", come pure è necessario per conseguire la salvezza, "senza la illuminazione e la ispirazione dello Spirito Santo, che dà a chiunque soavità nel credere e nell'acconsentire alla verità" [conc. d'Orange II, can.7 (529); DS n.377]. Perciò la fede è dono di Dio, anche se non opera senza l'amore, e il suo atto è opera pertinente alla salvezza, nel quale l'uomo dà a Dio libera obbedienza, "acconsentendo e cooperando con la sua grazia, cui potrebbe resistere" [conc di Trento, *sessio* VI, c.5 (1547); DS n.1525]. Perciò sono da credersi di fede divina e cattolica tutto ciò che è nella parola di Dio scritta o tramandata e che la chiesa invita a credere con giudizio solenne o con magistero universale e ordinario»[115].

Spesso invece si oppone ciò che si può raggiungere con la ragione a ciò che si deve credere per fede, come se la ragione conducesse per forza all'ateismo o all'agnosticismo ed invece la fede alla stupidità o alla ignoranza; e questa infondata presunzione di contrasto crea tante e inutili difficoltà a chi, per vari motivi, ha a che fare con i progressi della scienza. Per evitare il perpetuarsi del malposto problema del contrasto tra fede e ragione[116], ecco cosa ne dice lo stesso Concilio Vaticano I:

---

[114] TERTULLIANO, *De carne Christi*, II, 2s (CCsl 2, 874s; trad. it. 353ss). Noi qui non possiamo farlo, ma invitiamo i nostri lettori a seguire l'appassionato discorso di GREGORIO DI NAZIANZO, *Orationes*, or.27, *per totum*, che descrive molto bene non solo l'atteggiamento degli eretici del tempo (gli eunomiani) ma anche il ben più delicato lavoro richiesto ad un vescovo, pastore d'anime, per fronte alle dottrine da loro diffuse. Infatti, non è certo dicendo 'crepa!' all'eretico che si estirpa il danno spirituale arrecato dalle sue dottrine ai fratelli più deboli.

[115] CONCILIUM VATICANUM I, cost. dogm. *Dei Filius*, c.3 (DS n.3010; trad. nostra).

[116] In matematica si dice 'malposto' un problema enunciato in modo tale da renderne impossibile la soluzione, p.es.: "Escluso il 2, qual è il numero naturale che sommato a 2 fa 4?" Avendo esclusa l'unica soluzione, tutte le risposte si equivalgono nell'essere sempre e comunque errate. A nostro avviso, il rapporto fede/ragione attualmente continua ad essere 'malposto', e quindi a fare problema, perché si

(*segue*)

«La chiesa cattolica ha sempre unanimente creduto e ancora crede che esistono due ordini di conoscenza, distinti non solo per il loro principio ma anche per il loro oggetto: per il loro principio perché nell'uno conosciamo con la ragione naturale, nell'altro con la fede divina; per l'oggetto, perché oltre la verità che la ragione naturale può capire ci è proposto di vedere i misteri nascosti in Dio, che non possono essere conosciuti se non sono rivelati dall'alto. È questo il motivo per cui l'apostolo, che pure testimonia che Dio è stato conosciuto dai pagani "attraverso le cose create" (*Rm* 1,20), quando parla della grazia e della verità venuteci da Cristo (cf. *Gv* 1,17) dichiara: "Parliamo di una sapienza divina misteriosa, che è rimasta nascosta e che Dio ha preordinato prima dei secoli per la nostra gloria. Nessuno dei dominatori di questo mondo ha potuto conoscerla. Ma a noi Dio le ha rivelate per mezzo dello Spirito: lo Spirito infatti scruta ogni cosa, anche le profondità di Dio" (1*Cor* 2,7s.10). E lo stesso Unigenito benedice il Padre "perché ha nascosto queste cose ai sapienti e agli intelligenti e le ha rivelate ai piccoli" (cf. *Mt* 11,25). Quando la ragione illuminata dalla fede cerca con zelo, pietà e moderazione, per il dono di Dio arriva a una certa conoscenza molto feconda dei misteri, sia grazie all'analogia con ciò che unisce naturalmente sia per il nesso degli stessi misteri tra loro e con il fine ultimo dell'uomo. Mai però essa è stata capace di penetrarli come le verità che formano il suo oggetto proprio. Infatti i misteri divini per loro intrinseca natura sorpassano talmente l'intelligenza creata che, anche se trasmessi per divina rivelazione e ricevuti mediante la fede, rimangono avvolti nel velo della fede e quasi avviluppati in una caligine fino a quando, in questa vita mortale, "siamo in esilio lontani dal Signore, camminiamo nella fede e non ancora in visione" (2*Cor* 5,6). Ma anche se la fede è sopra la ragione, non vi potrà mai essere vera divergenza tra fede e ragione, poiché lo stesso Dio che rivela e comunica la fede ha anche deposto nello spirito umano il lume della ragione; questo Dio non potrebbe negare se stesso né il vero contraddire il vero. Questa inconsistente apparenza di contraddizione nasce specialmente dal fatto che i dogmi della fede non sono stati compresi e esposti secondo il pensiero della chiesa o che opinioni false sono state scambiate per conclusioni della ragione. Noi definiamo dunque che tutte le affermazioni contrarie alla verità attestata da una fede illuminata sono false senz'altro [cf. conc. Lat. V, *sessio* VIII; DS n.1441]. Quindi la chiesa, che sola ricevette l'incarico di custodire il deposito della fede insieme con il dono apostolico di insegnare, ha il diritto e il dovere divini di proscrivere "la cosiddetta scienza" (1*Tm* 6,20), perché nessuno sia ingannato per mezzo della filosofia o di fallaci errori (cf. *Col* 2,8). Per questo motivo tutti i fedeli cristiani sono tenuti in ogni modo a rigettare opinioni che sanno essere contrarie alla dottrina della fede, specialmente se riprovate dalla chiesa, e a difendere le conclusione della scienza autentica, in primo luogo per evitare gli errori che produce una scienza fallace. E non solo la fede e la ragione non possono mai essere in contrasto tra loro ma possono darsi un aiuto scambievole: infatti la retta ragione dimostra i fondamenti della fede e, illuminata dalla sua luce, può coltivare la scienza delle cose divine; la fede invece libera e protegge la ragione dagli errori e la arricchisce di molteplici cognizioni. Perciò la chiesa, ben lungi dall'opporsi

---

insiste a mantenere *a)* una idea di 'ragione' decisamente 'vecchia': da quasi un secolo la mentalità normalmente diffusa tra gli scienziati non è più quella quella illuminista e positivista contro la quale invece certa apologetica miope continua a scagliarsi; *b)* una idea di 'fede' decisamente rachitica: nei confronti dei suoi strumenti e dei calcoli matematici un fisico compie atti di fede filosoficamente non molto diversi da quelli 'religiosi'; *c)* si intende per forza *contrapporre* l'esito *pro fide* a quello *contra fidem*, invece di indagare se tale diversificazione (seppur reale e talvolta anche radicale, sia ben chiaro) non sia provvidenziale. Infine, nel cap.V speriamo di mostrare come le pretese opposizioni fede/ragione o fede/scienza siano davvero tali soltanto se la strumentazione tecnica adoperata non va oltre il livello di un manuale da liceo. O se nasca da altre questioni, personali però e non universali. Per intuire come impostare la questione in termini nuovi e costruttivi ci permettiamo di raccomandare caldamente la lettura di P. BENVENUTI, *In saecula saeculorum. Il tempo della fisica ed il tempo dello spirito*, Livorno 2012: l'autore, fisico di altissimo livello e docente universitario, è anche docente presso la Facoltà Teologica del Triveneteo (PD) e collabora con altre Università Pontificie.

> allo studio delle arti e delle discipline umane, le favorisce e le promuove in ogni maniera. Essa infatti non ignora e non disprezza i vantaggi che ne derivano per la vita degli uomini; riconosce anche che esse, venute in qualche modo da Dio, Signore delle scienze, possono condurre a Lui con l'aiuto della grazia, se usare come si deve. E certo non proibisce che tali discipline, ciascuna nel proprio ambito, utilizzino propri principi e un proprio metodo; ma, pur riconoscendo questa legittima libertà, cerca di evitare che, in contrasto con la dottrina divina, accolgano in sé degli errori o che, sorpassando i propri limiti, invadano e sconvolgano il dominio della fede. Infatti la dottrina della fede che Dio ha rivelato non è stata proposta come scoperta filosofica perfezionabile dall'intelligenza umana ma tramandata come divino deposito di Cristo alla Sposa, da custodire fedelmente e dichiarare senza sosta [*infallibiliter*]. Da ciò si deve trarre il senso perpetuo dei sacri dogmi che la santa madre chiesa ha dichiarato una volta per tutte e dal quale mai si deve recedere in nome e specie di una più alta intelligenza: "Cresca dunque, e molto e veementemente progredisca l'intelligenza, la scienza, la sapienza, a suo tempo e modo, nei singoli e in tutti, in ogni uomo come in tutta la chiesa: ma nel suo stesso genere, cioè nella stessa verità [*dogma*], nello stesso senso e nella stessa espressione" [*sententia*]. (VINCENZO DI LÉRINS, *Commonitorium*, I, 23)»[117].

Ed infine, perché qualcuno non presuma di credere che con 'retto uso della ragione' o espressioni simili il Magistero abbia in mente una certa scuola di pensiero (opinione non poi troppo rara tra i teologi), ecco cosa scrive Giovanni Paolo II in una enciclica dedicata proprio a questo tema:

> «La Chiesa non propone una propria filosofia né canonizza una qualsiasi filosofia particolare a scapito di altre. La ragione profonda di questa riservatezza sta nel fatto che la filosofia, anche quando entra in rapporto con la teologia, deve procedere secondo i suoi metodi e le sue regole; non vi sarebbe altrimenti garanzia che che essa rimanga orientata verso la verità e ad essa tenda con un processo razionalmente controllabile. [...] Questo pluralismo pone il Magistero di fronte alla responsabilità di esprimere il suo giudizio sulla compatibilità o meno delle concezioni di fondo, a cui queste scuole si attengono, con le esigenze proprie della Parola di Dio e della riflessione teologica»[118].

Chiarito che tra assenso di ragione e assenso di fede non può esservi *mai* opposizione di diritto ma solo di fatto, riprendiamo ad esaminare la categoria dogmatica di 'eresia'.

Per capire quanto importante *in pratica* sia questa categoria dogmatica per autovalutare bene la propria comprensione della fede cui diciamo di appartenere, si pensi a quanta informazione si ha di solito sul dogma della verginità di Maria prima, durante e dopo il parto, se e come venga spiegata, in che modo sia intesa e giustificata; oppure come lo sia la dottrina della infallibilità del Papa in materia di fede e di morale; o la non ammissibilità delle donne al sacerdozio, la resurrezione della carne, la esistenza del Purgatorio, la dottrina sulle indulgenze ed altri dogmi ancora. Si pensi a quale *assenso di ragione* si riesce a dare a queste dottrine di fede, se è sufficiente o se, invece, non siamo anche noi dei cripto-eretici, cioè persone che non sanno che negare o avere dei dubbi ostinati su certe dottrine porta ad una credenza non più pienamente cristiana, oppure veramente poco cristiana. E ci si chieda quante delle persone che negano o dubitano di queste dottrine continuerebbero a farlo se qualcuno spiegasse loro la bellezza della nostra fede, e mostrasse loro come tutto in essa si tiene, non in modo statico e rigido ma in un plastico equilibrio dinamico che tende verso il suo Fine: come una cascata che non si muove mai ma la sua acqua è sempre nuova, o come il sole che è sempre lo stesso ma non porta

---

[117] CONCILIUM VATICANUM I, cost. dogm. *Dei Filius*, c.4 (COD, 808s; DS nn.3015-3020).

[118] GIOVANNI PAOLO II, litt. enc. *Fides et ratio*, 49.50 (EV 17, nn.1276.1278).

mai lo stesso calore. Tutto ciò, per poter essere detto e venire compreso, deve essere conosciuto da chi parla o scrive ma anche da chi ascolta o legge: lo si è già detto, chi ama Dio *fa teologia* perché Lo contempla; gli altri possono *parlare* di Dio, *studiare*, *commentare* quel che si dice di Lui, ma non *fare* teologia, perché non Lo amano. Di chi *fa teologia* contemplando è detto (*Mt* 13,52):

> «Ogni scriba divenuto discepolo del regno dei cieli è simile ad un padrone di casa che estrae dal suo tesoro cose nuove e cose vecchie [CEI[08]: antiche]».

Ma di chi si definisce 'teologo' senza amare Dio, scrive Gregorio di Nazianzo:

> «Quando la disputa riguarda Dio, cioè il più grande di tutti gli esseri, e riguarda proprio la salvezza e la speranza per tutti più importante, quanto più gli ascoltatori sono ardenti nella fede, tanto più sono ostili alla parola, e pensano che il farsi persuadere sia un tradimento della verità e non un atto di devozione, e abbandonerebbero tutto piuttosto che quei ragionamenti che camminano insieme a loro fin dalla nascita e l'abitudine alle dottrine con le quali hanno sempre vissuto. E dico ancora che questo è l'atteggiamento delle persone medie, di quelli non completamente cattivi, che, anche se non raggiungono la verità, poiché comunque si comportano con zelo anche se privo della luce della conoscenza, si troveranno ad essere fra coloro che non riceveranno un giudizio troppo duro e che non saranno castigati con troppe percosse, come invece toccherà a coloro che abbandonano la volontà del Maestro per cattiveria e malvagità. E forse questi [*cioè i 'medi'*] potrebbero essere anche dissuasi e cambiare opinione grazie a quello stesso timor di Dio a causa del quale facevano opposizione, se una qualche parola li toccasse, colpendo opportunamente dall'interno o dall'esterno questo intelletto che è gravido di luce, come il ferro colpisce la pietra focaia: forse anche da una piccola scintilla divamperebbe in essi il fuoco della verità»[119].

Ci sembra che, oltre a rammaricarsi per il fatto che spesso ad essere traviati sono proprio i più ardenti, il Teologo lamenti anche la mancanza di parole capaci di far scoccare 'piccole scintille' nel cuore. E questa nota ci insegna a tenere conto della realtà a cui effettivamente è diretta la riflessione teologica, queste pagine, la semplice e quotidiana testimonianza di vita. Ora, ci pare che in questo contesto esistenziale il problema della 'eresia' non sia percepito come lo si è descritto, e per diverse ragioni. Per illustrarle conviene riprendere la distinzione tra 'religione' e 'fede'.

Si ricorderà senz'altro che si è definita la teologia come 'religione', cioè come una manifestazione esteriore di una percezione interiore. Confermiamo quella descrizione, confortati anche dal Concilio Vaticano I; però adesso dobbiamo trarne le conseguenze.

Da quella definizione di teologia infatti sembrano derivare due corollari. Il primo è che, essendo la religione *protestatio fidei* (manifestazione della fede), senza essere credenti non è possibile fare teologia (si noti: *fare*, non *studiare* né *parlare di*); il secondo è che, essendo *protestatio*, cioè manifestazione esteriore, la teologia non può mai entrare in quello che il diritto chiama 'foro interno'.

Contro il primo corollario, però, la teologia avanza la pretesa di scientificità; questa, nel senso comune del termine, significa, implica ed esige obiettività, a sua volta intesa come indipendenza del ricercatore dalle proprie opinioni: poiché la fede è una libera risposta personale, o si separa la fede dalla teologia o la teologia non è scientifica. A questa pseudo-aporia si può facilmente replicare in primo luogo che si assume la contrapposizione tra fede e ragione tipica dell'illuminismo e del positivismo, in secondo luogo

[119] GREGORIO DI NAZIANZO, *Orationes*, or.2, 40 (SCh 247, 142ss; trad. it. 35, con lievi ritocchi).

che adopera una idea di 'ragione' che nessuno scienziato accetta più e che, per di più, forse è esistita soltanto nella mente dei primi illuministi e di Kant[120].

Contro il secondo corollario, la teologia esige l'*assenso di fede* a ciò che la Chiesa ritiene dogma, e anche l'*assenso di ragione* deve esser onesto e sincero, non falso. Ora, se la fede è adesione personale e la teologia *protestatio* (manifestazione) di questa fede, sorgono due domande, diverse ma in contatto: *a*) se un teologo non è convinto di una tesi alla quale è tenuto a dare l'assenso, per questo cessa di essere teologo? *b*) come può un teologo insegnare ciò di cui nell'intimo non è convinto? Le due domande si implicano a vicenda, ma la prima è logicamente anteriore: il punto di partenza infatti è esaminare il tipo di assenso in questione. Come vedremo a proposito del Magistero, vi sono infatti diverse tipologie di dottrine: *de fide divina* o *revelata*, *de fide catholica*, *theologice certae* (teologicamente certe), *communes*, *probabiles* e così via. Nei confronti di queste dottrine il teologo si trova nella stessa situazione degli altri battezzati: se nega o dubita ostinatamente dei dogmi essenziali al cristianesimo (Tri-Unità di Dio, Gesù Cristo vero Dio e vero Uomo), come tutti fa apostasia; se nega solo quelli essenziali al cattolicesimo (p.es. il primato di Pietro) passa ad un'altra confessione cristiana; in entrambi i casi però il battezzato (teologo o meno) non è più cattolico, e nel primo neanche più cristiano. A livello di 'foro interno' la questione è tutto sommato abbastanza semplice: ancora come per tutti i battezzati, o l'*assenso di fede* ad un certo dogma c'è o non c'è; Dio misericordioso giudicherà se tale mancanza è colpevole o no. A livello di 'foro esterno' la cosa è invece più complessa. Se il rifiuto dell'assenso è onestamente ammesso, tutto sommato il problema è relativo: riconosciuta l'apostasia, si prova dolore per il fratello che rinnega la fede ma in definitiva non si può non rispettarne le scelte. Se invece, e purtroppo accade molto più spesso, non si ammette apertamente il rifiuto di assenso ma si ricorre a giochi di parole, a cortine di fumo o al più efficace silenzio, allora non è facile rimediare agli errori che tale atteggiamento ambiguo diffonde: la sola difesa che si ha consiste nell'affinare il proprio 'naso' spirituale, per scoprire le mere ammissioni verbali o gli assensi di ragione ma non di fede. Come insegna Basilio il Grande,

> «Chi non ha grande conoscenza delle Scritture deve riconoscere i caratteri distintivi dei santi dai frutti dello Spirito, e accogliere chi è veramente santo respingendo invece chi non lo è»[121].

Purtroppo non è raro vedere i nostri fratelli accogliere e stimare chi scrive o vive in modo opposto a quanto la Chiesa insegna: i libri di Vito Mancuso ne sono un triste esempio. E si noti che l'ipocrisia di questo atteggiamento è più frequente tra di noi che non tra chi si fa vivo solo per sposarsi in chiesa e 'far fare la comunione' ai propri figli.

Fin qui, nonostante questo sia evidentemente tema a dir poco delicato, tutto sommato non si è fatta nessuna scoperta particolare: ed è anche facile concludere che l'essere teologo richieda sia l'*assenso di ragione* che l'*assenso di fede* alle dottrine *de fide divina* e *catholica*

---

[120] Cf. G. GIORELLO, *Introduzione alla filosofia della scienza*, Milano 1994, 13-70, che riporta numerosi testi di Popper, Duhem, Poincaré ed altri. La semplice scorsa dei titoli riportati nella bibliografia di quel volume è già una lettura assai istruttiva. Il loro studio permetterebbe di confermare le nostre affermazioni sulla 'ragione' scientifica odierna, ma solo approfondendo con umiltà una disciplina scientifica ci si può fare un'idea di quanto ingiusto sia affiancare la fatica e gli sforzi della ricerca odierna alla improvvisazione illuminista o all'ideologismo positivista.

[121] BASILIO MAGNO, *Moralia*, reg.72, 2 (PG 31, 848; trad. it. 181).

che insegna. E poiché la teologia è un 'fatto religioso', come a tutti battezzati gli è chiesto di fare quel che insegna. La Liturgia della Ordinazione diaconale, alla consegna del Libro del Vangelo, esprime questo con una splendida formula sulla quale è bene meditare a fondo, perché in realtà vale per noi tutti:

> «Ricevi il Vangelo di Cristo | del quale sei divenuto l'annunziatore: | credi sempre ciò che proclami, | insegna ciò che hai appreso nella fede, | vivi ciò che insegni».

Le cose invece si complicano molto riguardo alle tesi appartenenti alle altre categorie.

In teoria, poiché le *theologice certae* (teologicamente certe) sono quelle dottrine che derivano logicamente da un dogma, è facile intuire la pericolosità della loro negazione o del dubitare su esse: la Immacolata Concezione, prima di essere proclamata dogma, era una dottrina *theologice certa*. Le obiezioni però sono lecite, perché non esse ma solo il dogma dal quale derivano è stato definito: si possono dunque avere dubbi legittimi sulla correttezza del legame tra il dogma e quella certa conseguenza, o anche negarla, se si crede, ovviamente con attenzione e documentandosi bene. Il dissenso a proposito delle *communes* e delle *probabiles* poi non fa problema, purchè sia fondato.

Come vedremo nel capitolo ottavo, eccettuati i dogmi, spesso anche il 'teologo professionista' ha difficoltà a capire quale qualifica teologica spetti ad una certa dottrina, e quindi ad individuare le dottrine cui si riferisce il *Codice di Diritto canonico*, can.750 § 2:

> «Si devono pure fermamente accogliere e ritenere anche tutte e singole le cose che vengono proposte definitivamente dal magistero della chiesa circa la dottrina della fede o dei costumi, quelle cioè che sono richieste per custodire santamente ed esporre fedelmente lo stesso deposito della fede; si oppone dunque alla dottrina della Chiesa cattolica chi rifiuta le medesime proposizioni da tenersi definitivamente»[122].

Cosa significa 'dottrina richiesta per esporre il deposito della fede'? Sembrerebbe doversi intendere un insieme più ampio delle *theologice certae*, perché queste *derivano* dal dogma, e non tutto ciò che deriva da qualcosa ne è anche una sua spiegazione e tantomeno una giustificazione. E siccome il primo primo periodo le qualifica come 'dottrine proposte definitivamente', si potrebbe pensare che, poichè le *theologice certae* non sono definitive, il canone qui stia parlando di altro. Non si può pensare che si riferisca ai dogmi, perché di essi parla il § 1, già letto ma che conviene riportare:

> «Per fede divina e cattolica sono da credere tutte quelle cose che sono contenute nella parola di Dio scritta o tramandata, vale a dire nell'unico deposito della fede affidato alla Chiesa, e che insieme sono proposte come divinamente rivelate, sia dal Magistero solenne della Chiesa, sia dal suo Magistero ordinario e universale, ossia quello che è manifestato dalla comune adesione dei fedeli sotto la guida del sacro magistero; di conseguenza tutti sono tenuti ad evitare qualsiasi dottrina ad esse contraria»[123].

Ora, scartati i dogmi, non si riesce a capire (ma forse è un limite della nostra intelligenza) quali siano queste 'dottrine proposte definitivamente', tanto più che, come si è

[122] CIC, can.750, § 2. Il § 2 è aggiunto da GIOVANNI PAOLO II, m.p. *Ad tuendam fidem*, n.4, del 18/5/1998, dopo che nel 1992 il CCC, n.88, scrisse: «Il Magistero della Chiesa si avvale in pienezza dell'autorità che gli viene da Cristo quando definisce un dogma, cioè quando, in una forma che obbliga il popolo cristiano ad un'irrevocabile adesione di fede, propone verità contenute nella Rivelazione divina, oppure *verità che a quelle sono necessariamente collegate*».

[123] CIC, can.750, § 1.

letto, neanche le *theologice certae* possono essere chiamate in causa. E non è questione da poco, perché altrove il *Codice di Diritto canonico*, giustamente, prevede delle sanzioni; si legge infatti nel can. 1371, n.1:

> «Sia punito con giusta pena chi, oltre al caso di cui nel can.1364 § 1, insegna una dottrina condannata dal Romano Pontefice o dal Concilio Ecumenico o respinge pertinacemente la dottrina di cui nel can.750 § 2 o nel can.752, ed, ammonito dalla Sede Apostolica o dall'Ordinario, non ritratta»[124].

Il *Codice* non specifica la pena, a testimonianza che una certa accezione di eresia è uscita addirittura dal Diritto, ma comunque prevede una sanzione; ed a chi viola gli altri canoni menzionati viene di solito comminata la scomunica. Quindi in teoria nei confronti delle dottrine *theologice certae* si è abbastanza liberi di assentire o meno, ma in pratica un certo rischio esiste, e non da poco.

Oltre a queste difficoltà tecniche, che riguardano soprattutto gli addetti ai lavori, ve ne sono poi altre che derivano da un atteggiamento nei confronti della ricerca teologica assai più diffuso tra i nostri fratelli, e che per questo motivo merita qualche parola.

Nel suo commento al *Cantico dei Cantici*, a proposito del difficile passo di *Ct* 2,15:

> «Prendeteci le volpi, le volpi piccoline che guastano [CEI^{08}: devastano] le vigne, perché [CEI^{08} *om.*] le nostre vigne sono in fiore»,

il nostro santo Padre Origene l'Adamantino scrive:

> «Se poi dobbiamo interpretare questo passo in riferimento a Cristo ed alla Chiesa, il discorso sembra indirizzato ai dottori della chiesa, cui si comanda di catturare le volpi che distruggono le vigne. Come volpi intndiamo i malvagi dottori di dottrine eretiche, che con la astuzia degli argomenti seducono i cuori degli innocenti e distruggono la vigna del signore perché non fiorisca nella retta fede. Perciò, finchè queste volpi sono ancora piccole e non hanno ancora ingannato molte anime ma la loro cattiva dottrina è solo agli inizi, si dà mandato ai dottori ortodossi di affrettarsi a confutarli e a raffrenarli, a superarli controbattendoli con la parola di verità e a catturarli con veritiere affermazioni. Se infatti all'inizio avranno usato con loro indulgenza e larghezza, il loro discorso serpeggerà come un cancro (cf. 2*Tm* 2,17) e diventerà insanabile, e si troveranno molti che, ingannati da loro, cominceranno addirittura a combattere in loro favore e a difendere gli autori dell'errore da loro accettato. Perciò è opportuno catturare le volpi ancora piccole, e confutare con veritiere affermazioni, subito agli inizi, gli ingannevoli sofismi degli eretici»[125].

Questo tono forse avrà fatto problema agli orecchi di più di uno dei nostri lettori; e questo perché, ci sembra, si crede che di eretici ormai non ce ne siano più. Forse tutto questo punto avrà suscitato l'idea di un discorso un po' ammuffito, roba d'un tempo passato che, a dirla proprio tutta, non c'è più. Persino il *Codice* esita a parlare di eresia...

Ora, se al termine 'eresia' si collegano torture, roghi ed altre piacevolezze grandguignolesche, siamo assolutamente d'accordo con queste impressioni: Giovanni Paolo II ha chiesto perdono di queste cose, quindi si può anche dire che rimpiangerle è essere infedeli al Magistero. Se al termine 'eresia' si dà l'accezione della teologia pre-conciliare, che tendeva a scorgerla in ogni 'novità' che in qualche modo scuoteva quel sistema di pen-

---

[124] CIC, can.1371 n.1.

[125] ORIGENE, *In Canticum canticorum commentaria*, IV, 3, 8ss (SCh 376, 724; trad. it. M. Simonetti, CTP 1, Roma 1976, 269).

siero chiuso, impermeabile, autoreferenziale, 'senza aria', come disse Giovanni XXIII, ebbene anche in questo caso non possiamo che condividere l'impressione di asfissia. Ma il punto è che queste accezioni di 'eresia', ben note ai nostri fratelli, non sono le uniche né, e questo rattrista molto, sono sorpassate. Spieghiamoci meglio.

La Chiesa non vive più, da molto tempo, principalmente in Europa; la grande parte dei nostri fratelli vive in altri continenti, e segnatamente in America Centrale e Meridionale. Ora, in questi continenti il proliferare di sette pseudo-cristiane ha dell'incredibile: il nome di Gesù è sulla bocca di tutti e si legge ovunque, sui muri, sulle auto, sulle magliette; ma ciò non significa che sia inteso in senso cristiano. E non ci riferiamo ai nostri fratelli riformati, che pure formalmente sono eretici, né a sette 'blasonate' come i testimoni di Geova, che in fondo cristiani non sono, ma a quel brulicare di gruppetti e settucole inventate dal primo che sa mettere due parole in croce e abbindola chi è senza formazione e enso critico: naturalmente per spillare loro dei bei soldini. Ancora. Il fenomeno del sincretismo, ossia mescolare la religione cristiana o anche cattolica (non la fede, si badi) con i riti di altre religioni o anche pagani, è anch'esso molto diffuso e difficile a distinguersi dalla corretta inculturazione o da traduzioni incaute. In questi continenti poi la presenza delle altre confessioni cristiane, protestanti soprattutto, obbliga ad un confronto ecumenico continuo che non potrà evitare all'infinito i problemi dogmatici che hanno portato allo scisma: prima o poi si divrà affrontare realmente, e non solo diplomaticamente, i nodi della giustificazione, delle ordinazioni, dei sacramenti e così via.

Ma la necessità di recuperare la categoria dogmatica della 'eresia', alla luce del Vaticano II, con calma e intelligenza, senza isterismi iconoclasti, ci sembra evidente anche se vogliamo continuare a guardare egoisticamente solo nell'orto di casa. E questo per due ordini di considerazioni.

Il primo ruota intorno al fatto, semplice ed incontestabile, che le sette sono molte anche qui in Occidente: e non ci riferiamo alle più note, come *Scientology* o i testimoni di Geova, ma a quella pletora di gruppetti più o meno nutriti che spesso agiscono al limite del codice penale. Per vari motivi, queste sette di solito sono quasi invisibili, ma di fatto la nostra situazione non è molto diversa da quella della America Centrale o Meridionale: soltanto, il numero di persone coinvolte qui è assai minore perché i veri dèi degli Occidentali ormai sono altri: il denaro, il potere, la gloria ed il piacere.

Il secondo ordine di considerazioni è più complesso. Quando il Vaticano II di fatto respinse le vecchie accezioni di 'eresia' e 'censura', non si cercò quale fosse il loro nuovo significato ma ci si limitò a 'mettere in mora' termini e concetti. Questa lacuna fa ritenere ancor oggi a molti che ogni opinione sia lecita, distorsione che i *mass-media* accentuano 'selezionando' gli interventi del Magistero da enfatizzare (quelli sulla morale sessuale) e quelli da occultare (gli altri). Si è così giunti al paradosso che, riguardo a temi come l'uso del denaro, la dottrina sociale, la opzione preferenziale per i poveri, il modo comune e più diffuso di concepirli è considerato 'legittimo' e 'cristiano' nonostante sia a dir poco lontano da ciò che insegna il Magistero[126], mentre chi difende la integrità di tale dottrina

[126] Si pensi, p.es., a chi vuole difendere la 'cristianità' dell'Europa cannoneggiando i barconi degli immigrati o li accusa di ogni misfatto prima ancora che le indagini siano iniziate; a chi, per eliminare il 'fenomeno', invoca una maggior cooperazione internazionale e poi vota contro ogni proposta in tal senso. Ora, che ciò accada non meraviglia, perché il credente sa che molti sono coloro che adorano il denaro, il potere e la gloria; né è uno scandalo se queste persone si vantano di essere credenti e

(*segue*)

è visto come 'comunista', un 'nemico' della Chiesa. Di fronte ad un pervertimento di tale portata, chi vuole essere fedele a Dio ed al suo volere deve innanzitutto prendere coscienza che vi sono opinioni o interpretazioni *non in linea con il Magistero*; poi, dovrà capire quali sono e perché; quindi farà le sue scelte in libertà di coscienza, assumendosene la responsabilità. Ma, per far questo, è inevitabile recuperare il concetto di 'eresia', con calma e intelligenza; senza isterismi, come si diceva, ma anche senza compromessi.

Per chiudere queste ampie note sul termine 'eresia', ci pare di poter dire che, nella misura in cui la si intende, con il *Codice di Diritto canonico*, can. 751, "la negazione o il dubbio ostinati a proposito di qualche dottrina di fede divina o cattolica", essa non sia scomparsa di mezzo alle nostre comunità ma abbia invece assunto vesti diverse. Al fianco della accezione classica di 'eresia', che chiamiamo *esplicita* e che prevale nei continenti non europei (ma non manca neancheda noi), ve ne è una più moderna, che chiamiamo *implicita*, che consiste da un lato nel pensare ed agire in modo contrario a ciò che insegna il Magistero e dall'altro nello isolare chi cerca di evidenziare tale scollamento. Sia l'*eresia esplicita* che quella *implicita* poggiano innanzitutto sulla insufficiente preparazione teologica dei nostri fratelli: specie la seconda è spesso frutto solo di ignoranza o di tentativi lodevoli ma maldestri di dare risposta ai propri dubbi; in secondo luogo, si deve sottolineare la diffusione dell'idea che curare il versante intellettuale e culturale della fede (ortodossia) non sia importante: quel che conta è 'comportarsi bene' (ortoprassi); come se fosse possibile coltivare un orto senza zappare o ignorando la differenza tra agli e cipolle[127]. È vero che il rifiuto di questa

praticanti, perché da sempre nelle nostre comunità vi sono stati falsi fratelli (cf. p.es. 1*Gv* 2,18s). Più antipatica è l'accusa che le *Caritas* 'favoriscano la delinquenza', e che chi fa volontariato sia un 'servo dei vescovi'; qualche presa di posizione chiara e decisa da parte dell'episcopato, senza paura delle conseguenze, ristabilirebbe verità e carità, confortando chi si prodiga generosamente per gli altri.

[127] A questo proposito si noti che il termine greco *airesis*, da cui deriva l'italiano 'eresia', significa 'divisione'. In realtà il primo effetto dell'eresia è dividere la comunità, una volta su questioni dogmatiche, oggi nell'esaltare la importanza di alcuni insegnamenti, nei quali si vede l'*essenziale* del Magistero, e nel considerare come accessori, facoltativi, *supererogatori*, gli altri. Il motivo per cui si opera tale 'selezione' ci pare evidente: non potendo, non riuscendo o non volendo osservare l'*intero insegnamento magisteriale*, se ne sceglie una parte e si concentrano gli sforzi su essa, tralasciando le altre e mettendo in pace la propria coscienza considerandole accessorie, non indispensabili. Ora, a proposito di questo atteggiamento ci piace ricordare che è detto (*Mt* 23,23): «Guai a voi, scribi e farisei ipocriti, che pagate la dècima della menta, dell'anèto e del cumino, e trasgredite le prescrizioni più gravi della legge: la giustizia, la misericordia e la fedeltà. Queste cose bisognava praticare senza omettere quelle». I farisei sanno benissimo che pagare la dècima di piante aromatiche non esaurisce affatto la Legge, e che il comandamento più importante (cf. *Mc* 12,31s) è "Amerai il Signore Dio tuo ed il prossimo come te stesso"; però non hanno capito il nesso intimo tra dècima e giustizia, tra prescrizione e misericordia, tra osservanza e fedeltà. Gesù li rimprovera dicendo: «Queste cose bisognava praticare senza omettere quelle» perché i farisei sono convinti che pagare le dècime comprende in sé anche l'adempiere agli altri precetti, o meglio che questi si risolvono concretamente in quelli. L'utilità di questo versetto appare se notiamo che l'eretico moderno più insidioso non è tanto l'*apostata formale*, chi contesta apertamente e magari anche in modo violento la nostra fede: non mancano neanche questi, certo, ma li si riconosce facilmente; l'eretico moderno più insidioso e diffuso è l'*apostata materiale*, chi non fa ciò che dovrebbe ma conserva l'apparenza di credente praticante. Ma l'*apostasia materiale* è possibile soltanto se all'interno del Magistero si 'seleziona' tra essenziale e accessorio e, ammettendo la buona fede, si pensa che, se si è fedeli in ciò che è essenziale, si adempe anche a ciò che è accessorio; perché se ciò che è accessorio lo si considera inutile o peggio ancora lo si individua in base a ciò che ci piace, allora non si è più neanche un apostata materiale ma un *ipokritês*, cioè un 'attore'. In ogni caso, poiché l'apostata materiale continua ad osservare determinate prescrizioni, non si può dire che sia al

(*segue*)

dimensione è generalizzato nella nostra società, ma colpisce il fatto che attecchisca anche nei luoghi deputati alla formazione teologica dei futuri pastori, i quali dovrebbero essere lì perché amano Dio e vogliono conoscerlo per servirLo come Lui vuole. La miglior conclusione di questo punto ce la fornisce Agostino, che scrive:

> «Per quanta attenzione possiamo porre nell'evitare l'errore non solo nelle cose maggiori ma anche nelle minori, e per quanto l'errore sia possibile proprio per ignoranza delle cose, non ne segue immediatamente che sbagli chi ignora qualcosa, bensì chi crede di sapere quel che non sa: costui infatti accetta il vero al posto del falso, il che è proprio dell'errore. Nondimeno la materia dell'errore conta moltissimo; infatti è secondo un giusto principio che in una unica e identica cosa si preferisca chi sa a chi non sa e chi non erra a chi erra. Prendiamo invece cose diverse, come quando uno conosce una cosa ed un altro ne conosce una altra, il primo conosce una cosa utile e il secondo una cosa meno utile o addirittura dannosa: rispetto alle cose conosciute da quest'ultimo, chi non preferirebbe uno che le ignori? Ci sono cose infatti che è meglio ignorare che conoscere. Ugualmente ad alcuni tornò utile errare, ma nella via da percorrere a piedi, non in quella dei propri costumi. A noi stessi infatti capitò di sbagliare dinanzi ad un bivio e di non prendere la strada dove s'erano appostatai a mano armata i Donatisti, attendendo il nostro passaggio; ci accadde così di raggiungere la mèta dopo una lunga deviazione e, venuti a conoscenza del loro agguato, ci rallegrammo dell'errore ringraziandone Dio. Chi potrebbe esitare ad anteporre un viandante che commette questo errore al bandito che non lo commette? Per questo, forse, quel grande poeta fa dire ad un amante infelice (VIRGILIO, *Eclogae*, VIII, 41): "Vidi, mi sentii perduto e un cattivo errore mi travolse", poiché c'è anche un errore buono, che non solo è innocuo ma può addirittura essere di qualche utilità. Tuttavia, ad una considerazione più attenta della verità risulta che errare non è altro che ritenere vero quello che è falso e falso quello che è vero, oppure prendere il certo per l'incerto e l'incerto per il certo, sia esso vero o falso, e questo in una anima è indecoroso e sconveniente nella misura in cui avvertiamo che è bello e degno il "Sì, sì; no, no" (cf. *Mt* 5,37) con cui si parla o si approva. Di conseguenza la infelicità di questa nostra vita che stiamo vivendo dipende proprio dal fatto che qualche volta l'errore è necessario per non perderla. Non sarà così però quella vita in cui la verità in persona è vita della nostra anima (cf. *Gv* 14,6), una vita nella quale nessuno inganna e nessuno è ingannato. Qui invece gli uomini ingannano e sono ingannati, e sono più infelici quando ingannano con la menzogna di quando sono ingannati credendo ai mentitori. Una natura dotata di ragione rifiuta tuttavia la falsità ed evita l'errore per quanto possibile, al punto che nemmeno quanti amano ingannare vogliono essere ingannati. Colui che mente, infatti, non pensa di essere nell'errore ma di spingere nell'errore l'altro che gli crede. E l'errore non riguarda certamente quella cosa che egli ha avvolto nella menzogna, se egli sa quale sia la verità; s'inganna tuttavia proprio in quanto suppone che la menzogna non gli nuoccia, mentre ogni peccato nuoce più a chi lo commette che non a chi lo subisce»[128].

---

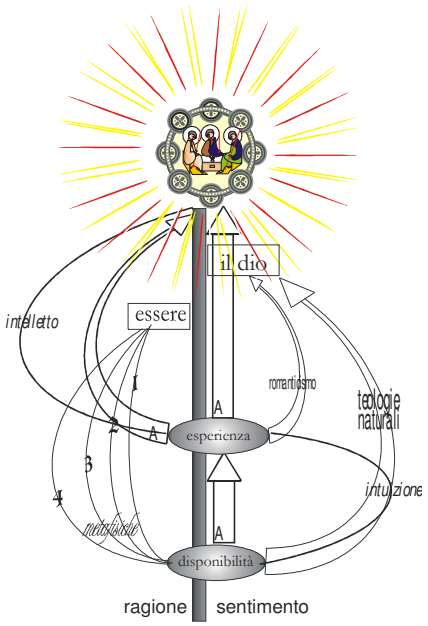
di fuori della comunità; a maggior ragione se si comporta così in buona fede.

Ora, questa 'selezione' tra essenziale e accessorio è tipica degli *integralismi*, posi tratta sempre di atteggiamenti che cercano di semplificare le scelte riducendo il tutto alla parte; e questo a prescindere da cosa si intenda per essenziale o accessorio: ecco perché vi sono integralismi di destra e di sinistra, clericali e laicisti e così via. Opposto al movimento di pensiero dell'integralismo è quello del *cristiano integrale*, che rifiuta in linea di principio di operare 'selezioni' entro il Magistero, prende il suo insegnamento così come è ed ordina le varie dottrine in base alle qualifiche teologiche, che studieremo nel cap.VIII. Non è un modo semplice ed agevole di vivere la fede, perché non fugge le complicazioni ma le affronta, facendosi carico delle tante ambiguità delle situazioni storiche e fronteggia continuamente la debolezza ed incapacità umana, ma è il modo in cui i santi hanno vissuto la fede: non cercando scorciatoie ma, come si dice, "senza se e senza ma".

[128] AGOSTINO, *Enchiridion de fide, spe et caritate*, 5, 17 (CCsl 46, 57s; trad. it. L. Alici, Roma 2001, 59ss).

1.6. "Primo explicatio terminorum": conclusioni

Questo primo capitolo intendeva fornire alcune coordinate di fondo per la prosecuzione del nostro discorso. Tutto ciò che si è letto è quindi solo un primo approccio, la base per ulteriori riflessioni. Possiamo ricapitolare i tanti modi intravisti di dichiarare vera la rivelazione con questo schema:



«Dio insegna ed illumina l'intelletto di ciascuno e vi infonde la luminosità della conoscenza, purchè si apra la bocca del proprio cuore e si accolga la luminosità della grazia celeste. [...] È buono Dio che suscita in noi la capacità di amarlo, grazie alla quale noi possiamo trovare merito al suo cospetto. [...] (Cristo) per questo non ricercava la gloria in questo mondo, perché egli era venuto non per una parte ma per soccorrere tutto il genere umano»[129].

«Conosco un'anima abitata, conosco un'anima deserta. Se non ha Dio, se non ha il Cristo che dice (*Gv* 14,23): "Io e il Padre mio verremo a lui e faremo dimora presso di lui", [...] è deserta; è invece abitata quando è stata rempita di Dio, quando ha il Cristo, quando lo Spirito Santo è in lei»[130].

Lo schema esemplifica i possibili itinerari dell'uomo verso Dio, così come li ricostruisce la sociologia della religione. Tutti prendono le mosse da una certa disponibilità verso Dio o comunque verso la esperienza della religione, atteggiamento profondo che potrebbe essere considerato radicato nel dono della 'fede informe' che Dio dà a tutti gli uomini: infatti, se tale disponibilità non si dà l'intero schema abortisce. Tuttavia, anche esiste una identica e generica disponibilità verso dio (non è ancora il caso di scrivere 'Dio'), è evidente che non sono percorsi equivalenti.

Alcuni di questi itinerari si muovono entro il solo l'ambito del razionale e giungono all'idea di un 'essere': nello schema sono rappresentati da quattro linee curve e sottili, accomunate sotto il nome di 'metafisiche'. Certamente questi percorsi possono essere dei buoni guadagni da un punto di vista filosofico, ma equiparare o addirittura identificare il loro punto di arrivo con 'dio' è passo molto arduo, poiché ciò suppone che questo 'essere' sia cosciente e volitivo senza però poterlo dimostrare. Quanto poi ad identificarlo con la Santissima Trinità, è un azzardo che mai nessuno ha osato compiere, perché che Dio sia insieme Uno e Tri-personale non è dato accessibile alla sola ragione; se così fosse, la 'fede' non sarebbe un dono ma un ragionamento[131].

---

[129] AMBROGIO, *Expositio psalmi CXVIII*, 8, 59; 13, 2; 14, 33 (SAEMO IX, 374s; X, 58s.118-121).

[130] ORIGENE, *In Hieremiam homiliae*, hom.8, 1 (SCh 232, 354; CTP 123, 103).

[131] Cf. p.es. ciò che scrive MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambigua*, prob.10, 38 (PL 91, 1180s; trad. it. C. Moreschini, Milano 2003, 319): «Tutte le cose rientrano nella categoria del 'dove', perché sono nel

(*segue*)

Altri itinerari invece si muovono solamente sul versante del sentimento, dell'irrazionale; nello schema sono rappresentati da una freccia vuota (o bianca). A seconda che prendano le mosse dalla semplice disponibilità o da una pretesa 'esperienza' di Dio, danno luogo a quelle che si sono chiamate 'teologie naturali' oppure esprimono l'itinerario romantico. Nella migliore delle ipotesi, cioè quando non nascono da ignoranza né sono provocate da sostanze chimiche, questi itinerari colgono del vero Dio solo l'aspetto fascinoso, estatico. Ma il rischio insito in questi atteggiamenti e pratiche è enorme: troppo facile è confondere le proprie sensazioni e meraviglia con un contatto divino; come minimo, si rischia di scambiare Dio con ciò che Egli ci dona. Questa ambiguità è il motivo per cui i Padri non vedono di buon occhio le esperienze di tipo estatico, specie quando si cerca di farle passare come veicolo di informazioni su Dio[132]; la cosa più prudente, se non la sola vera, è certamente ricordarsi sempre che sta scritto (1*Cor* 3,16):

---

luogo. [...] E così anche tutte le cose rientrano nella categoria del 'quando', perché sono assolutamente nel tempo: infatti tutte le cose che hanno l'essere venendo dopo Dio posseggono l'essere non in modo semplice ma in modo determinato, e per qusto motivo non sono senza inizio. Ogni cosa infatti, che in qualunque modo riceva la parola 'come', anche se adesso è (prima) comunque non era. Per cui, quando affermiamo che Dio esiste, noi non affermiamo di Lui l'essere in un determinato modo, e per questo motivo anche l'essere e l'era noi li diciamo semplicemente e senza definizione e in modo trascendente. La realtà divina infatti non ammette parola né pensiero, per cui nemmeno quando di lei predichiamo che è, noi diciamo che è. L'essere infatti proviene da Dio ma Dio non è l'essere; infatti è al di sopra anche dell'essere stesso, di quello che è detto e pensato in un certo modo e anche di quello che lo è in modo semplice». Come ormai tutti gli studiosi ammettono senza difficoltà, persino le famose 'cinque vie' di Tommaso d'Aquino non intendono 'provare' l'esistenza di Dio, ma solo fondare una teodicea (descrizione razionale degli attributi di 'dio'): Tommaso infatti afferma più volte che sia la Uni-Trinità di Dio che la Incarnazione del Figlio in Gesù non sono dottrine razionalmente dimostrabili, ma solo accettabili per fede.

[132] Quello della diffidenza patristica per la mistica estatica è un tema delicato che, per essere compreso a fondo, necessità di molti approfondimenti. Per il momento cf. p.es. quanto scrive DIADOCO DI FOTICEA, *Asceticon in C capita*, 36 (SCh 5bis, 105; trad. it. 361s): «Nessuno che sente parlare di senso dell'intelletto speri che gli appaia visibilmente la gloria di Dio. Infatti diciamo che l'anima percepisce, certo nella misura in cui è pura, la consolazione divina con un gusto indicibile, ma non le appare nessuna delle cose invisibili, poiché ora - come dice il beato Paolo - (2*Cor* 5,7) "Camminamo per fede e non per visione". Se dunque a qualcuno dei lottatori [*cioè di chi si sforzano di purificarsi*] appare o una luce o una figura di fuoco o una voce, non accolga in alcun modo tale visione. Infatti è una manifesta illusione del nemico; cosa che molti, avendola subita, sono stati fuorviati per ignoranza dalla via della verità. Ma noi sappiamo che, fi chè abitiamo in questo corpo corruttibile, siamo esuli da Dio, cioè non possiamo vedere visibilmente né Lui né qualunque altra delle sue meraviglie celesti». Il perché di questa diffidenza lo esprime bene GREGORIO DI NISSA, *Vita Moysi*, II, 316 (ed. M. Simonetti, Milano 1984, 248): «Quando avrai intagliato il tuo cuore così da imprimervi le parole divine, quando avrai distrutto l'idolo d'oro, cioè avrai cancellato dalla vita la brama di possedere, quando ti sarai innalzato tanto da apparire invincibile alla magia di Balaam (ad udire magia, intendi il variegato inganno di questa vita, per il quale gli uomini, come incantati da una coppa di Circe, estraniatesi (*ekstántes*) dalla propria natura assumono l'aspetto degli animali irragionevoli); quando sarai passato attraverso tutte queste esperienze ed in te sarà germogliato il bastone del sacerdozio, senza trarre per te alcun umore dalla terra ma avendo dentro di te la capacità di dar frutto, [...] allora ti sarai avvicinato alla fine (*tô télei*)». Si noti che il *Vita Moysi* forse il più famoso trattato mistico della antichità: eppure il termine *ekstásis* si legge solo qui. In positivo, l'atteggiamento dei Padri è esemplificato al meglio da AGOSTINO, *Confessiones*, VII, 10 (CCsl 27, 103; trad. it. 317ss, con lievi ritocchi): «Portato da quelle letture [*i libri dei Platonici*] a rientrare in me stesso, mi raccolsi nel mio intimo dietro la Tua guida, e, poiché Tu ti eri fatto mio sostegno, ci riuscii. Entrai in e, e con l'occhio della mia anima, quale che si

(*segue*)

«Non sapete che siete tempio di Dio e che lo Spirito di Dio abita in voi?»

Quindi, chi vuole incontrare Dio rientri in sé invece di cercare di uscire fuori[133].

Anche i sociologi della religione non vedono di buon occhio questi itinerari; naturalmente non danno giudizi di merito come abbiamo fatto noi, perché il loro intento è 'fotografare' la realtà, non giudicarla, però rilevano sia l'insufficienza dell'itinerario solo razionale sia la potenziale patologicità di quello solo sentimentale. Inoltre notano che, comunque, per queste strade si giunge solo ad un aspetto della esperienza religiosa, che nel suo complesso è ben più vasta ed articolata della semplice giustapposizione di ragione e sentimento. Come dire: questi itinerari non colgono la interezza di quella rivelazione che Dio dona a tutti gli uomini, in modi e misure diverse.

L'itinerario ideale per la sociologia della religione è quello che nello schema è rappresntato da una linea curva spessa. Questo percorso religioso sociologicamente ideale parte dalla disponibilità e, dopo un cammino più o meno lungo nel quale prevale il 'sentimentale', giunge ad una più o meno forte esperienza di Dio, dalla quale prosegue poi, in ambito 'razionale', in direzione di 'dio'. Certo è un itinerario più equilibrato degli altri, e per questo motivo il suo vertice è posto, nello schema, al di sopra di 'dio'. Tuttavia questo percorso suppone uno iato tra un 'prima' sentimentale ed un 'dopo' razionale, che dal punto di vista teologico non è accettabile. Abbiamo visto infatti che la 'fede' non è né solo sentimentale né solo intellettuale, bensì è AMORE per Dio nutrito e vissuto *come* Lui vuole; la 'fede' è uno stato d'animo affettivo che si riverbera e si esprime anche a li-

---

fosse, al di là di quell'occhio della mia anima, al di là della mia mente, vidi una luce immutabile: non questa, comune e visibile ai nostri sensi, o una più intensa ma della stessa natura, come se risplendesse molto, molto più chiara e si estendesse dilagante per tutto lo spazio. No, no, non quella; altra cosa, ben diversa da tutte le altre. E non stesa sulla mia mente come olio su acqua o come il cielo sulla terra, ma essa superiore, perché mi aveva creato, ed io inferiore, in quanto sua creatura. Chi conosce la verità la conosce, e chi la conosce conosce l'eternità: la conosce l'Amore (*caritas novit eam*)». Torneremo con agio più volte su questi temi.

133 Cf. AGOSTINO, *Confessiones*, X, 27, 38 (CCsl 27, 175; trad. nostra): «Tardi ti ho amato, o bellezza tanto antica e tanto nuova, tardi ti ho amato! Ecco, Tu eri dentro di me, ed io fuori: là Ti cercavo e, deforme, mi gettavo sulle cose belle che Tu creasti!». In realtà l'atteggiamento estatico nasce dalla ignoranza delle dinamiche più elementari della vita spirituali; scrive a questo proposito DIADOCO DI FOTICEA, *Asceticon in C capita*, 83 (SCh 5bis, 143; trad. it. 383s): «Il cuore produce anche da se stesso pensieri buoni e non buoni, non perché per natura fruttichi i pensier non buoni ma perché esso ha per tendenza acquisita (*exis*) il ricordo del male, a causa di quel primo e decisivo inganno [*cioè il peccato originale*]. Ma nella maggior parte dei casi esso concepisce i pensieri cattivi dalla amarezza dei demoni. Noi tuttavia li sentiamo tutti come provenienti dal cuore ed è perciò che alcuni suppongono che nell'intelletto vi sia, con la grazia, anche il peccato; perciò, dicono anche, il Signore ha detto (*Mt* 15,18s): "le cose che vengono dalla bocca provengono dal cuore e sono quelle che contaminano l'uomo: dal cuore infatti vengono i pensieri cattivi, adulterii ecc.". Ma non sanno che il nostro intelletto, con la attività di un senso sottilissimo, fa propria la attività di quegli stessi pensieri che gli vengono insinuati dagli spiriti maligni, come attraverso la carne, poiché l'arrendevolezza del corpo la porta a ciò - come, non sappiamo - per via della loro mescolanza; poiché la carne ama senza misura la adulazione dell'inganno. Per questo sembrano uscire dal cuore anche i pensieri seminati dai demoni nell'anima. Ma noi li facciamo realmente nostri quando vogliamo compiacere ad essi, ed è questo che il Signore rimprovera quando, come mostra la stessa parola divina, si è servito della espressione citata sopra. Infatti colui che si compiace dei pensieri insinuatigli dalla malizia di satana, quasi scrivendo il loro ricordo nel proprio cuore, è chiaro che poi li produce come frutti del suo stesso pensiero [*in quanto li ricorda e si compiace in ciò che ricorda*]».

vello razionale, diventando prima un 'fatto di fede' e poi una vera e propria 'esperienza religiosa'. In effetti la più grande distanza tra l'itinerario religioso cristiano e quello sociologicamente equilibrato è che in questo a muoversi è l'uomo, nel primo invece chi agisce per primo e guida il percorso è Dio, come vedremo nei dettagli nel capitolo quarto; per questo il vertice dell'itinerario sociologico nello schema è al di sotto della rappresentazione della Santissima Trinità.

L'itinerario religioso cristiano è rappresentato nello schema da frecce con all'interno la lettera 'A'; la prima di queste muove dalla generica disponibilità verso Dio, come l'itinerario sociologico, ma tenendosi più vicino alla dimensione razionale; dopo la esperienza di Dio, la freccia si sdoppia e prosegue *contemporaneamente* sia in ambito affettivo, evitando però l'eccesso romantico, sia in ambito razionale, evita l'eccesso razionalista. In questo modo si evidenzia graficamente che la interpretazione della rivelazione ricevuta da Dio non è compito demandato alla sola ragione, come per la sociologia religiosa, né una questione di 'sensazioni', come per i romantici o le teologie naturali, bensì un marcato e potente uso della ragione combinato con un coinvolgimento affettivo forte e netto. E di questa conoscenza Tommaso d'Aquino scrive:

> «Alla presenza (*missio*) di una Persona (della Trinità) in noi non si addice una qualunque conoscenza, bensì solamente quella che si ha in seguito ad un qualche dono appropriato a quella Persona, per mezzo del quale avviene in noi la congiunzione a Dio secondo il modo peculiare a quella stessa Persona, e cioè per mezzo dell'amore, quando ad essere donato è lo Spirito santo. E così quella conoscenza è come per esperienza (*cognitio quasi experimentalis*)»[134].

Così l'interpretazione di ogni rivelazione, e quindi anche della Scrittura, altro non è se non l'uso amoroso della propria ragione, che attraverso di essa arriva d esse cosciente di ciò che è già nel suo cuore in virtù della 'fede informe'; per questo è scritto (*Rom* 5,5):

> «L'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito santo che ci è stato dato»;

e quando poco più avanti si legge (*Rom* 8,16 CEI[08]):

> «Lo Spirito stesso, assieme al nostro spirito, attesta che siamo figli di Dio»[135],

l'Apostolo dimostra che vi è un vero e proprio dialogo tra lo Spirito e l'anima dell'uomo. Non ci paiono conclusioni così sconvolgenti; non è forse scritto nella Legge (*Dt* 6,5):

> «Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima e con tutte le tue forze»?

Quindi, se un uomo di qualunque epoca, cultura e religione ama Dio come Lui vuole, a prescindere dal modo in cui Egli gli si è manifestato, ebbene quell'uomo interpreterà la rivelazione che lo Spirito gli dona servendosi in modo amoroso della propria ragione, e

---

[134] TOMMASO D'AQUINO, *in I Sent.*, d.14, a.3, ad 3 (Mandonnet, I, 326; trad. nostra). Si noti la modernità del lemma *cognitio experimentalis*: esso esprime il conferimento di un dono da parte di Dio, diverso da Persona a Persona: nel caso dello Spirito queto dono è l'amore (*caritas*). È la dinamica della *visio Dei*, che approfondiremo tra poco.

[135] Molto meno fedele al greco era CEI[73]: «Lo Spirito attesta al nostro spirito che siamo figli di Dio».

non come se dovesse sciogliere dei *rebus* o degli indovinelli[136]. Ma su questa dimensione personale ed insieme universale del rapporto con Dio ci soffermeremo a lungo nei capitoli dal quinto al nono.

La riflessione deve quindi proseguire approfondendo i temi già affrontati e, se il caso, affiancandone di nuovi. Ora, dalle pagine che abbiamo appena letto emergono due possibili direzioni di sviluppo. Una è quella che privilegia le questioni più attinenti o comunque riconducibili all'ambito esteriore, quello della religione come manifestazione esteriore di una adesione interiore, ed è la linea seguita dai tanti manuali di teologia fondamentale che privilegiano l'aspetto più 'dogmatico'. L'altra è invece più attenta a quei temi o dinamiche inerenti o almeno riconducibili principalmente all'ambito interiore, alla fede come adesione interiore che guida la manifestazione esteriore, ed è la linea seguita da quei manuali che privilegiano l'aspetto più 'spirituale', quello della testimonianza.

Non è difficile capire che queste due direzioni esprimono impostazioni teologiche, metodologiche e persino didattiche che non possono essere seguite in contemporanea. Altrettanto chiaro ci pare il fatto che ognuna di queste sottolinei una dimensione effettiva e reale, e che, di conseguenza, la loro parzialità vada di pari passo con la loro correttezza. In definitiva, la prosecuzione di queste pagine potrebbe seguire indifferentemente l'una o l'altra linea di sviluppo, portando a risultati comunque corretti anche se parziali. Questo risultato, lo ammettiamo, ci lascia molto insoddisfatti.

In primo luogo, infatti, non vediamo perché si debba scegliere una linea piuttosto che un'altra in assenza di una vera motivazione, dal momento che entrambe sono correttte, e di vantaggi effettivi, poiché in definitiva entrambe sono parziali. Inoltre, qualunque sia l'opzione, accettando questa alternativa si ratificherebbe di diritto uno iato tra adesione interiore e manifestazione esteriore che, là dove si desse nei fatti, sarebbe invece da combattere con tutte le forze, mentre, là dove non si desse, bisognerebbe in ogni modo evitare di introdurre o anche solo di spianargli la strada. In sostanza, la opzione per una delle due direzioni di sviluppo ci pare comunque poco raccomandabile, mentre di grande interesse potrebbe essere sondare la possibilità di una 'riconciliazione' tra le due visioni.

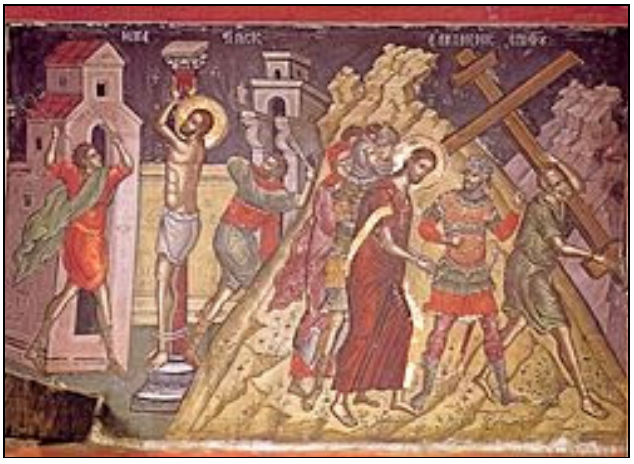
Il primo passo per iniziare la progressiva messa a fuoco 'a due piani' dei temi qui in pratica solo sfiorati ci pare sia chiarire ciò che di solito si indica con il termine 'fede'.

---

[136] È idea ben nota ai Padri: cf. GIUSTINO, *Apologia prima*, 46, 1-4; 59, 1; CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata*, I, 1, 10; 21, 101 (GCS 2, 7s.64s); TAZIANO, *Oratio ad graecos*, 31.36.40s; TEOFILO DI ANTIOCHIA, *Ad Autolicum*, I, 14; III, 20; TERTULLIANO, *Apologeticum*, 19; PSEUDO-GIUSTINO, *Cohortatio ad graecos*, 9; ORIGENE, *De principiis*, III, 6, 1, e tanti altri ancora. Ora, per valutare questa come le altre tesi che si trovano in situazioni simili, bisogna distinguere tra *l'idea* che i Padri (ma anche il Magistero) intendono esprimere (qui, che tra la rivelazione contenuta nella Scrittura e quella delle rivelazioni extra-bibliche o nella filosofia non vi è opposizione ma sinergia) e lo *strumento* del quale si servono per dimostrare la verità di tale concezione (qui, la tesi che la filosofia greca abbia plagiato quella mosaica). Come in ogni affermazione di fede, la dogmatica considera *vincolante l'idea*, a condizioni ben determinate che vedremo più avanti, ma *mai lo strumento* del quale ci si serve per dimostrarla o esprimerla. Di conseguenza non fa problema ammettere, p.es., che la tesi di un 'plagio' operato della filosofia greca ai danni della rivelazione mosaica è del tutto errata: questo dato incontrovertibile infatti non intacca *l'idea* che con essa si vuole esprimere, ossia che tra la Rivelazione contenuta nella Scrittura e quella della filosofia non vi è contrasto. Semplicemente la si dovrà argomentare in altro modo: cf. CONCILIUM VATICANUM I, cost. dogm. *Dei Filius*, 4 (COD, 808s; DS nn.3015-3020, cit.).

PARTE PRIMA

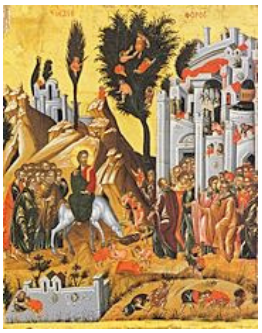
IL FATTO RELIGIOSO COME DISARMONIA



flagellazione e crocifissione
di N.S. Gesù Cristo

CAPITOLO SECONDO

L'ESPERIENZA RELIGIOSA COME "FATTO DI FEDE"



L'esperienza religiosa, come si è visto nel capitolo precedente, è qualcosa di assai vario e, allo stesso tempo, nella misura in cui è 'esperienza', è esprimibile con un solo termine, appunto quello di 'esperienza'. Ma si fa esperienza solo di ciò che accade, ossia dei 'fatti'; e ciò che accade può avvenire in tre modi: o nasce dentro di noi e ci resta, o nasce dentro di noi ma si manifesta fuori di noi, oppure nasce fuori di noi e giunge dentro di noi attraverso i sensi o altre vie che adesso non è il caso di approfondire. A noi qui interessano però solamente quei 'fatti' che sono collegati in qualche maniera con la fede e la religione; così, i 'fatti' che nascono e restano dentro di noi potremmo chiamarli 'fatti di fede', mentre potremmo chiamare 'fatti di religione' sia quelli che nascono dentro di noi e si manifestano fuori di noi, sia quelli che nascono fuori di noi ed entrano in noi: infatti, la 'religione' ha precisamente questa caratteristica, di poter essere cioè sia la manifestazione esteriore di una adesione interiore che una semplice manifestazione esteriore, in quanto tale conoscibile come tutto ciò che viene a noi dall'esterno.

Ora, questa distinzione non può essere applicata rigidamente perché l'uomo, per grazia di Dio e nostra fortuna, non è costituito da compartimenti stagni, per cui non vi è niente di interiore all'uomo che non abbia rapporti con l'esterno, così come non esiste niente di esterno all'uomo che, in qualche misura, non ne influenzi l'interno. Ora, tenendo presente continuamente che qui si sta solo distinguendo e non separando, possiamo osservare che, se tre sono i generi dei 'fatti', allora tre sono anche i generi di esperienza: una è di 'fede', cioè di quei 'fatti' interiori che costituiscono il nostro AMARE Dio, due sono di 'religione', una intesa come manifestazione esteriore del nostro amore per Dio e l'altra come comunicazione dall'esterno di noi verso l'interno. La 'esperienza di fede' sarà oggetto di questo capitolo; la 'esperienza di religione' come manifestazione sarà investigata nei capitoli dal terzo al sesto, la 'esperienza di religione' come comunicazione verrà approfondita nei capitoli dal settimo al nono.

Ristretto in questo modo il campo di interesse di questo capitolo solamente alla 'esperienza' di quei 'fatti' che nascono e restano dentro di noi e costituiscono la 'esperienza della fede', dobbiamo compiere un ulteriore passo in avanti. La 'religione', come si è visto, è la manifestazione esteriore di una adesione interione, la 'fede'; ma questa, senza ta-

le manifestazione, è del tutto inconoscibile, sia all'esterno, e questo già lo sappiamo, sia all'interno, cioè allo stesso uomo nel quale tale amore si dà. Questa osservazione forse potrà lasciare un po' perplessi, ma in realtà si limita a fotografare un dato di fatto crediamo ben noto a tutti. Si pensi a ciò che accade quando una persona si innamora di un'altra: ad un certo momento, questa si accorge di provare dentro di sè una spinta, una attrazione forte per un'altra persona; non sa ancora dare un nome a questa sensazione ma sa che era lì anche *prima* che se ne rendesse conto. Dopo aver preso consapevolezza di questa spinta verso l'altra persona, il passo ulteriore consiste nell'accettare o meno questo sentire, e ciò passa attraverso un certo 'studio' di questa attrazione, per capire di che genere sia: solo allora, se è il caso, si concluderà che ci si è innamorati[1]. Ma, come si

[1] Siamo perfettamente consapevoli che questa descrizione sembrerà fredda e 'razionale' a più di uno dei nostri lettori. Certamente ciò è dovuto in parte sia ai limiti espositivi di chi scrive che alla necessità di esporre con ordine ciò che invece non ama simili sistemazioni, traendo infatti essa la gran parte del suo fascino e bellezza proprio dal suo essere travolgemente imprevedibile e dis-ordinante. Nella misura in cui l'impressione di freddezza dipende da questi limiti, essa è giustificata e chi scrive non può far altro che prenderne atto con rammarico. Tuttavia non ci possiamo nascondere il fatto che tale sensazione potrebbe anche avere origine da una concezione di 'vita affettiva' che considera l'innamoramento come 'sconvolgimento' della vita, come pura attrazione passionale, quasi violenta, a-razionale, e così via. Ora, una tale forte, quasi esclusiva accentuazione dell'elemento 'sentimentale', tipica della sensibilità romantica, in realtà è propria più della età adolescenziale che non di quella della maturità. In sé i due modi di amare non hanno niente di negativo. Infatti, vi è un tempo per ogni cosa, e quindi all'adolescente spetta, anzi, compete amare da adolescente; chiunque, crediamo, sarà d'accordo ad ammettere che, se un diciottenne si comportasse come un quarantenne, ciò sarebbe indizio sicuro di qualche difficoltà. Il punto è che il contrario non è così pacifico: nel modo diffuso di sentire, ci pare, non sempre il fatto che un quarantenne si comporti come un diciottenne è considerato indizio sicuro di difficoltà: il successo dei *reality show* televisivi come minimo suggerisce il contrario. Questa non reciprocità avviene perché, mentre il bisogno fondamentale del diciottenne è conoscere se stesso, e per far questo non può certo trascurare l'ambito affettivo, con il passare degli anni gli interessi diventano altri, si moltiplicano e si sommano, e ciò che ieri era fondamentale oggi non lo è più. Così, se ci passa la generalizzazione sbrigativa, di solito l'impostazione della vita affettiva di un quarantenne medio in pratica resta quella della adolescenza: il tempo e le esperienze vi si sovrappongono ma non lo spingono a ripensarla *ex novo*. Questa affettività adolescenziale, applicata a questioni da adulti, crea forti disagi e conflitti interiori; lo dimostrano tanti indicatori sociali: gli *identikit*-tipo dei clienti di prostitute o travestiti, la incidenza del tradimento all'interno delle coppie o dei cosiddetti 'scambisti', la diminuzione del numero dei figli e la scarsa cura della loro educazione, l'aumento di separazioni o consulenze psicologiche di sostegno alla coppia, l'aumento vertiginoso dei *single*. Questo 'blocco affettivo' si diffonde a cascata sulle nuove generazioni e ha molti padri, che qui non possiamo neanche enumerare: per ora possiamo solo anticipare che questa insufficiente educazione affettiva si riverbera in modo fortissimo sul modo di essere religiosi, poiché credere è AMARE Dio. Ora, va da sè che la persona affettivamente adolescente non può amare in modo adulto; è questa immaturità affettiva la radice della difficoltà di capire come si possa AMARE Dio che non si vede, non si sente, non si tocca, non ti parla: il proverbio "Lontano dagli occhi, lontano dal cuore" esprime benissimo questo atteggiamento. Altro punto delicato è il significato e il valore del SACRIFICIO: per l'adolescente è difficile accostarlo all'amore perché per lui questo è soprattutto gioia, felicità, serenità, mentre il sacrificio è dolore; così, dire che (*Gv* 15,13 gr.): «Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la propria vita per coloro che lo amano» è uno *slogan* bello ma lontano, difficile da capire; così ben pochi si sognano di metterlo in pratica, il martirio diventa un atto da esaltati o integralisti fanatici e la croce di Cristo diventa tutto men che un atto di amore. La persona affettivamente adulta invece ama con il cuore e con la mente: con il cuore sente e gusta l'attrazione verso l'amato, con la mente ne scopre sempre nuovi aspetti, che glielo fanno diventare ancor più bello e desiderabi-

(*segue*)

vede, ciò è l'esito finale di un cammino lungo, del quale si ha coscienza solo da un certo punto in poi, il quale discrimina tra 'attrazione inconsapevole' e 'innamoramento consapevole'. Ciò che distingue il 'prima' ed il 'dopo' consiste nel fatto che tale 'attrazione' si manifesta esteriormente a se stessa, pur restando entro l'intimità della persona; e tale 'automanifestazione' la rende conosciuta, indagabile e valutabile. E, lo si noti, non è scontato che tale attrazione inconsapevole, una volta manifestatasi, venga accettata come positiva, o che, pur essendo stata approvata, venga anche riconosciuta come 'amore': perché sappiamo bene che vi sono attrazioni che consideriamo lecite o convenienti e altre no, attrazioni che nascono da amore ed attrazioni che nascono da altre cause... Infine, non si deve dare per scontato neanche che una attrazione, accettata e riconosciuta come amore, lo sia davvero: specie agli inizi, non è facile distinguere tra amore ed infatuazione, e dal canto suo questa può anche prolungarsi per un tempo sorprendemente lungo; e poi è luogo comune fra i poeti l'affermare che molta gente 'ama' senza saper cosa voglia dire...

Trasportando queste osservazioni psicologiche nel campo che qui ci interessa, possiamo facilmente supporre che anche l'AMARE Dio avvenga dapprima in modo inconsapevole e in seguito giunga ad essere cosciente. La 'esperienza di fede' quindi non può che essere anch'essa una certa 'esperienza di religione', perché per essere 'esperienza di fatti' ha bisogno di una consapevolezza la quale, in quanto manifestazione esteriore di una adesione interiore, appartiene al genere della 'religione'. Solamente, tale 'manifestazione' non giunge fino all'esterno della persona ma rimane al suo interno, 'spostandosi', per così dire, da un livello più profondo, nel quale esiste in modo indistinto, oscuro e poco o niente conoscibile, ad uno meno profondo, acquistando così distinzione, chiarezza e conoscibilità. Questa emersione costituisce il 'fatto di fede' in 'esperienza di fede', anche se si deve continuamente tenere presente che si rimane sempre all'interno della singola persona; invece, ciò che a questo punto non siamo ancora in grado discernere è se la 'fede' divenuta in questo modo un 'fatto' sia vera o presunta oppure, per essere un po' più chiari, se tale 'fede' sia veramente amore per Dio e non, poniamo, amore per la gioia che Egli ci dona, o per la nuova 'configurazione psicologica' che ci regala, o per il nuovo 'senso della vita' scoperto e così via. In effetti, è molto facile e frequente confondere l'amore per Dio con l'amore per i doni che Egli ci fa: se non si ha cura veramente dalla propria vita spirituale è fin troppo facile applicare a noi stessi ciò che satana dice a Dio nel libro di *Giobbe* (1,8-11):

> «Il Signore disse a satana: "Hai posto attenzione al mio servo Giobbe? Nessuno è come lui sulla terra: uomo integro e retto, teme Dio ed è alieno dal male [CEI[08]: timorato di Dio e lontano dal male]". Satana rispose al Signore e disse [CEI[08] *om.*]: "Forse che Giobbe teme Dio per nulla? Non hai forse messo [CEI[08]: Non sei forse tu che hai messo] una siepe intorno a lui e alla sua casa e a tutto ciò che è suo? Tu hai benedetto il lavoro delle sue mani e

---

le; l'azione congiunta di mente e cuore amanti trasformano la attrazione in qualcosa di stabilmente soddisfacente, che non limita ad uno stretto lasso di tempo quel piacere che, se lasciato alla sola sensazione, si rivela volatile ed ombroso. Parafrasando il poeta Miguel de Unamuno, in *Credo poético* («Piensa el sentimiento, siente el pensamiento»), potremmo dire che la persona affettivamente adulta ama pensando e pensa amando: e ciò non viene mai spontaneamente ma è frutto di una educazione impartita e accettata, insieme a una lunga, paziente ed attenta azione su se stessi. Senza questo lavoro è impossibile amare Dio da uomini e donne adulti: restare infantili è troppo più facile e comodo.

> il suo bestiame abbonda [CEI[08]: i suoi possedimenti si espandono] sulla terra. Ma stendi un poco la tua [CEI[08] *om.*] mano e tocca quanto ha, e vedrai come ti benedirà in faccia! [CEI[08]: come ti maledirà apertamente]"».

Senza conoscere ed applicare questa distinzione tra Dio e 'dono' è impossibile estendere a noi ciò che si legge dopo l'elenco di ciò che satana procura a Giobbe (*Gb* 1,22):

> «In tutto questo Giobbe non peccò e non attribuì a Dio nulla di ingiusto».

Discernere tra 'amore per Dio' e 'amore per i doni di Dio', che in sostanza altro non è se non un sofisticato modo per amare se stessi, è però questione troppo complessa per essere affrontata in un solo capitolo e per di più iniziale come questo. Perciò si è scelto di assumere *a priori* la sincerità della adesione a Dio della cui manifestazione esteriore ci occuperemo.

Ora, se per comodità assumiamo che tale adesione interiore sia vera, allora la esperienza religiosa si configura come un vero e proprio 'fatto della fede'. È un 'fatto' perché, essendo esteriore, è constatabile, descrivibile, verificabile, al limite anche ripetibile, a prescindere dal fatto che una tale esteriorità resti confinata entro la singola persona o raggiunga anche l'esterno; è 'di fede' perché si è assunto che tale manifestazione esteriore esprima un'autentica adesione interiore. Ecco quindi che l'oggetto di questo capitolo, così ristretto e definito, diventa l'esperienza religiosa in quanto 'fatto di fede' autentico. Per riprendere l'esempio di sopra, qui esamineremo solo il 'come' della attrazione di una persona per Dio ed il 'come' tale attrazione giunga ad essere cosciente. Il resto lo rinviamo ai prossimi capitoli, pur sapendo che si tratta di una amputazione arbitraria e che viola la realtà delle cose, poiché percezione, valutazione ed accettazione o rifiuto della attrazione per Dio sono tre momenti distinti ma inscindibili in noi. Ma la didattica e la carta stampata hanno le loro esigenze, che non permettono di dire tutto, bene e subito.

Da un punto di vista puramente teorico queste note non ci pare facciano problemi. Il punto è che il lemma 'fatto della fede', sia in quanto tale che per ciò che indica, non è in linea con la abituale e diffusa percezione di cosa sia e significhi il termine 'fede'. Vediamo meglio come e perché.

2. IL FATTO DELLA FEDE

Abitualmente, nei manuali di teologia si trova il sostantivo 'fede' invece della espressione 'fatto della fede', e lo stesso vale anche per il comune modo di esprimersi. Da un lato ciò è assolutamente ovvio: il primo termine infatti indica la ben nota virtù teologale, e può vantare una tradizione praticamente bimillenaria a suo favore; l'espressione 'fatto di fede', invece, è stata coniata da noi per evidenziare alcuni aspetti particolari, e quindi non può leggersi altrove. Se quindi è banale che tale lemma non si trovi nei manuali di teologia fondamentale, non altrettanto agevole è spiegarsi perché in essi manchi anche ciò che con esso si vuole indicare: è vero che in parte figura sotto altre voci, ma è sufficiente dare una scorsa agli indici di quei volumi per accorgersi che la loro impostazione metodologica è tale da non poter includere distinzioni e concetti quali quelli sopra esposti. Ciò è diretta conseguenza dello stato piuttosto confuso nel quale si trova la teologia fondamentale al giorno d'oggi, già descritto nella Introduzione.

Abbiamo scelto di coniare questo nuovo lemma, 'fatto della fede', non per veicolare contenuti nuovi: come abbiamo spiegato nella Introduzione, si è programmaticamente escluso questo scopo perché ci sembra che un corso introduttivo abbia soprattutto il dovere di porre delle basi solide su cui poi gli altri possano edificare con tranquillità e sicurezza i loro edifici, naturalmente anche attraverso opinioni ed ipotesi. Tuttavia, a causa del linguaggio specifico della teologia fondamentale non ancora ben maturo, anche i concetti più tradizionali e pacifici rischiano di essere fraintesi al momento in cui vengono indicati con espressioni o termini il cui significato è divenuto ambiguo, oggettivamente e senza alcuna malafede, ma fuori di ogni dubbio.

Nel caso della 'fede', a nostro personale avviso non è possibile affrontare correttamente e in modo sufficientemente compiuto il concetto di 'fede' come virtù teologale senza aver prima posto alcune note fondamentali di ecclesiologia, esegesi, cristologia e teologia trinitaria, oltre che di dinamica spirituale. Anche se qualche spunto si è già dato nel capitolo precedente, solo i successivi forniranno tutti gli elementi necessari a tratteggiare una descrizione generale ma completa della 'fede 'come virtù teologale. Questo perché intendiamo evitare di suggerire l'idea che la virtù teologale 'fede' sia esprimibile in termini che riducano l'importanza dell'apporto 'esteriore', cosa che, se ci riuscirà, rivelerà quanto pericoloso e fuorviante sia il significato teologico del detto 'Uno per sé e Dio per tutti', ed ancor più quello della frase 'Credo in Dio ma non nella Chiesa'.

È evidente che, se si decide di parlare del 'fatto della fede', sarà difficile non dare per scontate molte cose. È un esempio della circolarità cui si accennava nell'Introduzione: da qualunque punto si parta con la esposizione, di fatto si è comunque a metà cammino. Il fatto stesso che si sia dovuto adoperare il termine 'concetto' per indicare quella che invece è una 'virtù' ci sembra dimostrare che parlare di 'fede' adesso, al secondo capitolo, è per certi versi prematuro; infatti il significato tecnico e spirituale del termine 'virtù' lo rende preferibile a 'concetto', però questo, ora, è comprensibile a tutti mentre 'virtù' lo è a molti di meno. D'altro canto, avendo già evidenziato diversi atteggiamenti in contrasto o non compatibili con la fede, non è possibile proseguire senza dare almeno qualche indicazione positiva. Infatti, lo scopo dell'indicare un errore è la correzione; ma per far questo è necessario sapere come e in che direzione volgere i nostri sforzi, altrimenti riusciremo solo a cambiare tipo di errore, un risultato da non disprezzare in assoluto, per la verità, ma obiettivamente un po' magro.

Ora, una indicazione molto forte e precisa della direzione in cui muoverci noi la abbiamo dalla Preghiera Eucaristica IV, che recita (ecco un altro elemento che dobbiamo giocoforza dare per scontato: ma quanti sanno che esiste una Preghiera Eucaristica IV, il che presuppone che prima ce ne sono altre tre? E quanti sanno che dopo ce ne sono addirittura altre sei?):

Prefazio

È veramente giusto renderti grazie,
è bello cantare la tua gloria,
Padre Santo,
unico Dio vivo e vero:
prima del tempo
e in eterno tu sei,
nel tuo Regno di luce infinita.
Tu solo sei buono
e fonte di vita,
e hai dato origine all'universo
per effondere il tuo amore
su tutte le creature
e allietarle con gli splendori della tua luce.
Schiere innumerevoli di angeli
stanno davanti a Te per servirTi,
contemplano la gloria del tuo volto
e giorno e notte cantano la tua lode.
Insieme con loro anche noi,
fatti voce di ogni creatura,
esultanti cantiamo
Santo, santo, santo è il Signore
Dio dell'universo.
I cieli e la terra sono pieni della tua gloria
Osanna nell'alto dei cieli,
Benedetto Colui che viene
nel nome del Signore.
Osanna nell'alto dei cieli.

Anafora

Noi ti lodiamo, Padre santo,
per la tua grandezza:
Tu hai fatto ogni cosa con sapienza ed amore.
A tua immagine hai formato l'uomo,
alle sue mani operose hai affidato l'universo
perché nell'obbedienza a Te, suo Creatore,
esercitasse il dominio su tutto il creato.
E quando, per la sua disobbedienza,
l'uomo perse la tua amicizia,
tu non l'hai abbandonato in potere della morte,
ma nella tua misericordia
a tutti sei venuto incontro,
perché coloro che Ti cercano
Ti possano trovare.
Molte volte hai offerto agli uomini
la tua alleanza,
e per mezzo dei profeti
hai insegnato a sperare nella salvezza.
Padre Santo,
hai tanto amato il mondo da mandare a noi,
nella pienezza dei tempi,
il Tuo unico Figlio come salvatore.
Egli si è fatto uomo
per opera dello Spirito santo
ed è nato dalla Vergine Maria;
ha condiviso in tutto,
eccetto il peccato,
la nostra condizione umana.
Ai poveri annunziò il vangelo di salvezza,
la libertà ai prigionieri,
agli afflitti la gioia.
Per attuare il Tuo disegno di redenzione
si consegnò volontariamente alla morte,
e risorgendo distrusse la morte
e rinnovò la vita.
E perché non vivessimo più per noi stessi
ma per Lui che è morto e risorto per noi,
ha mandato, o Padre, lo Spirito Santo,
primo dono ai credenti,
a perfezionare la sua opera nel mondo
e compiere ogni santificazione.

Memoriale

Ora ti preghiamo, Padre...

Il Prefazio (la parte della Preghiera Eucaristica che precede il canro del *Sanctus*) descrive lo scopo della creazione: rendere lode a Dio, perché l'ha creata, perché si rivela e si lascia contemplare da noi, perché così facendo ci ricopre di amore. Come si vede, la Preghiera Eucaristica IV suggerisce una idea di 'salvezza' un po' diversa da quella crediamo più diffusa, ossai scampare all'inferno. Al centro di questa preghiera, lo si noti, non vi è la credenza nella esistenza di Dio, bensì la lode per ciò che ha fatto per noi: il che suppone che si sia consapevoli del fatto che realmente Dio ha fatto grandi cose per noi, come dice il Salmista. Questo è un primo punto importante: la Liturgia non afferma qualcosa su Dio, come che esiste o che è eterno o onnipotente e così via, ma che tra Lui e noi vi è un determinato *rapporto esistenziale*, e per la precisione che noi amiamo Lui come Lui ama noi. Per questo il demonio non partecipa alla Liturgia, non perché non crede all'esistenza di Dio ma perché non riesce a lodarlo; e non lo loda perché non lo ama.

La anafora (la parte della Preghiera Eucaristica che segue il *Sanctus* e precede il memoriale della cena) ci illustra come questo sia possibile: nonostante il peccato, il nostro Signore ha organizzato una serie di strumenti di redenzione, perché chi volesse potesse rimediare e ritornare alla sua amicizia; è questa la ratifica più indiscutibile di ciò che abbiamo letto nel primo capitolo a proposito del valore salvifico delle rivelazioni extra-

bibliche, ma è anche la dimostrazione che non si tratta di un ragionamento o opinione sulla quale si possa avere dubbi o incertezze. Se così fosse, sarebbe come dire che si hanno dubbi o incertezze sulla verità espressa dalla Preghiera Eucaristica IV, il che è come dire che si hanno dubbi ed incertezze sulla validità di tutte le celebrazioni eucaristiche nelle quali è adoperata. L'anafora elenca una serie di 'fatti' operati da Dio perché in noi si possa stabilire quella relazione esistenziale di cui parlavamo sopra: l'espressione 'fatto della fede' è quindi meno artificiale di quanto poteva sembrare finora, perché se la si applica a ciò che Dio ha fatto finisce con l'indicare l'intera Storia della Salvezza.

Purtroppo la Preghiera Eucaristica IV non è molto adoperata nelle celebrazioni eucaristiche; le nostre assemblee, normalmente, conoscono solo la Preghiera Eucaristica II:

«Padre veramente Santo, | fonte di ogni santità, | ora ti preghiamo umilmente...»[2].

[2] La Liturgia è, con la Scrittura, la Tradizione ed il Magistero, uno dei quattro 'luoghi teologici propri' nei quali si devono cercare le argomentazioni necessarie per difendere questa o quella dottrina di fede: si ricorderà l'adagio medievale *lex orandi lex credendi*, 'ciò che guida la preghiera guida la fede'. L'uso dei dati fornitici dai luoghi teologici propri deve essere guidato dalla ragione e dalla storia (luoghi teologici impropri), nel senso che se ne deve fare un uso logicamente coerente, completo e cogente, in armonia con i dati forniti da ciò che sappiamo a proposito di date, nomi, fatti e circostanze storiche. Di fatto, la Liturgia è il luogo teologico proprio meno adoperato.

Dal punto di vista pastorale, anche se la Liturgia è la parte della dogmatica con il quale i nostri fratelli sono più a contatto, la preoccupazione della 'semplicità' spinge i pastori da un lato ad usare quasi solo la Preghiera Eucaristica II, quanto mai breve, dall'altro a non spiegare il senso delle formule liturgiche, per timore di essere troppo 'razionali'. Questo atteggiamento nasce da un diffuso pregiudizio contro l'uso della dogmatica nelle celebrazioni liturgiche, dogmatica spesso scambiata per verbosità concettuosa e lambiccata. Anche se con buone intenzioni, così facendo essi riversano le loro personali sensazioni sui fratelli, per di più sottovalutandone le capacità: in generale infatti chi ascolta le omelie è molto più attento e capace di comprendere di quanto si suole credere. In realtà, questa diffusa prassi liturgica finisce con il privare il popolo di una fonte molto ricca di dottrina e con il rendere incomprensibile il significato di ciò che viene detto e fatto: sentendo adoperare sempre le stesse parole, si rischia di ingenerare l'idea malsana che le Preghiere Eucaristiche siano come 'formule magiche', una specie di *mantra* che, ripetute al modo giusto, provocano l'effetto desiderato. E preferiamo tacere sui rischi che tale assenza di formazione sulla preghiera liturgica induce in pratiche antiche e degne di stima come la recita del Rosario.

Dal punto di vista dogmatico invece tale scarso uso di solito si spiega innanzitutto perché la Liturgia non usa formule tecniche accurate, il che offre la possibilità di interpretarle un po' liberamente; poi, perché quasi mai il contenuto delle preci pare rilevante dal punto di vista dogmatico, abituato a questioni sottili e ad un linguaggio del tipo 'l'affermazione x è vera' o 'è falsa'; infine, perché le preci liturgiche non sono ordinate secondo una chiara 'gerarchia', ragion per cui al teologo dogmatico, che ama le sequenze precise e rigorose, diviene difficile servirsi delle affermazioni che contengono. Ora, è indubbio che il contributo liturgico alla dogmatica si presenti in questi termini; non altrettanto condivisibile, ci sembra, è la valutazione che se ne dà. Per prima cosa perché la pluralità di letture di una prece liturgica, essendo questa sempre vera (*lex orandi lex credendi*), significa varietà e non ambiguità, tanto meno pericolosità: se questa si dà, non è per colpa della prece ma di chi la interpreta male, appunto perché *lex orandi lex credendi*; poi, perché la teologia non è un insieme di proposizioni ma una via alla contemplazione di Dio, alla quale giova più il linguaggio evocativo ed immaginifico della Liturgia che non un riduttivo 'vero' o 'falso'; infine, perché il preteso dis-ordine liturgico non è maggiore di quello della dogmatica, la quale si fregia sì del nome di 'sistematica' ma, a ben vedere, tale non lo è poi molto: si pensi solo alla difficoltà di determinare la 'gerarchia delle verità' a cui improntare il dialogo ecumenico, 'gerarchia' ancora in alto mare nonostante sia stata espressamente richiesta dal CONCILIUM VATICANUM II, decr. *Unitatis redintegratio*, n.11 (EV 1, n.536). Nella misura

(*segue*)

Anche questa formula, pur nella brevità, è ricca e bella: certo però richiede uno sforzo intellettuale maggiore per riuscire ad indovinarvi in essa tutta la dinamica salvifica; e se si tiene presente la diffusa renitenza dei presbiteri a dare spiegazioni durante le celebrazioni, possiamo ragionevolmente supporre che la brevità della formula la faccia passare in secondo piano ripstto a ciò che la segue, vale a dire l'epiclesi consacratoria.

A prescindere da questo dato di pastorale liturgica, del quale ci occuperemo a suo luogo, il testo della Preghiera Eucaristica IV è ben chiaro. La nostra fede non è in meditazioni trascendentali (come per i buddhisti ed in genere nelle religioni orientali), non è semplicemente in una Parola (come per i musulmani) e neanche nel ricordo di un evento accaduto molti secoli fa ai nostri padri (come per gli Ebrei), ma in una serie di *fatti* che iniziano con la creazione del mondo, culminano nella Incarnazione, Morte e Resurrezione di nostro Signore Gesù Cristo, vero Dio e vero uomo, e si prolungano fino ad oggi. E se il buddhismo e in genere le religioni orientali cercano il retto pensare per giungere al retto agire, se i musulmani ritengono sufficiente credere che *Allah* (che poi in arabo significa semplicemente 'Dio') sia uno solo e Muhammad il suo Profeta, se per gli ebrei il loro compito consiste nell'osservare i 613 precetti della Legge, per i cristiani scopo della fede è giungere alla santificazione, per realizzare quel che è scritto (*Lv* 19,2):

> «Siate santi perché Io, il Signore Dio vostro, sono santo».

Ma per essere santi come Dio bisognerebbe essere in qualche modo come Dio. E poiché nessuna creatura ha in sé il potere di diventare identica al suo Creatore, non foss'altro perché Egli esiste prima di lei, ecco che si intuiscono esattezza e profondità di ciò che dice il grande Origene:

> «Coloro che ci criticano però debbono sapere che Colui che noi crediamo essere sino dall'inizio Dio e Figlio di Dio è anche il Logos in persona (*autológos*), la Sapienza in persona (*autosofía*), e la Verità in persona (*autoalétheia*). E diciamo che il corpo mortale e l'anima umana che sono presso di Lui sono stati elevati alla più alta dignità non soltanto per questa comunione ma soprattutto per la unione e la miscela (*anakrásis*) con Lui e, comunicanti alla sua stessa divinitrà, sono stati trasformati facendoli diventare dio (*kekoinônêkóta eis theòn*)»[3].

---

del possibile, qui cercheremo di coinvolgere anche la Liturgia nello sviluppo del nostro discorso.

[3] ORIGENE, *Contra Celsum*, III, 41 (SCh 136, 97; trad. nostra). Si è reso con 'miscela' un termine greco di solito tradotto con 'mescolanza', e questo per sottolineare l'ortodossia del passo. Infatti la *definitio fidei* del Concilio di Calcedonia del 451 descrive l'unione tra la natura umana e quella divina in Cristo con quattro avverbi: *asynchytôs*, in-con-fusamente, *atréptôs*, in-mutabilmente, *adiairétôs*, in-divisamente, e *achôrístôs*, in-separabilmente (cf. COD, 86). Ora, in greco *sýnchysis* indica un insieme disordinato e instabile di elementi, senza proporzioni precise e tenuto insieme da una forza o elemento esterno, come p.es. i ciottoli di un fiume: il motivo dell'esclusione di tale genere di 'unione' tra nature in Cristo è evidente, e ci sembra che proprio queste caratteristiche siano prevalenti nel significato del termine italiano 'mescolanza'. Invece *synkrásis* è un insieme proporzionato e stabile di elementi che, così uniti, ne formano uno diverso con una stabilità propria: p.es. idrogeno e ossigeno sono due gas che, mescolati in ragione di 2 a 1, a certe condizioni di pressione e temperatura, originano un terzo composto, l'acqua, liquido con notevole stabilità fisico-chimica. In italiano un'unione simile si chiama 'miscela'. Perciò, per quanto sia termine ben poco adoperato in teologia, descrivere così la 'unione' tra nature in Cristo non è errato, né terminologicamente (*sýnchysis* non è *synkrásis*) né teoreticamente (una esclude, l'altra implica proporzione e stabilità), anche se metodologicamente non è bene valutare un testo del 250 alla luce di un pronunciamento del 451.

Quindi, non potendo esimerci dall'affrontare il tema della 'fede' e dovendolo esporre in modo adeguato, per ora preferiamo adoperare ed esaminare l'espressione 'fatto della fede'. Questa infatti ci pare sottolineare meglio e più chiaramente la *fattualità* della fede (cioè l'essere un fatto, un accadimento), in contrapposizione a una diffusa percezione piuttosto evanescente, disincarnata e anche un po' intellettualoide (fede come 'credere a'). Inoltre si deve tenere presente che la 'fede' è sempre unita alla speranza e dalla carità, con le quali forma un tutto unico, esprimendo il lato per così dire più 'spirituale', mentre la speranza tiene il luogo più 'psicologico' e la carità quello più 'pratico'. Quindi non è possibile parlare della 'fede' soltanto, ma è necessario affrontare tutte insieme le tre virtù teologali. E poiché ciò non è possibile in questo momento iniziale, ci limitiamo qui a dare le linee di fondo di una impostazione complessiva che (speriamo) emergerà nella sua completezza solo alla fine del percorso previsto in queste pagine. Ma vi sono anche due altre ragioni, più strettamente collegate all'idea di rivelazione, o meglio alla sua ampiezza: vediamole.

2.1. *Il fatto della fede: il soggetto*

La prima ragione per la quale preferiamo l'espressione 'fatto della fede' è che la fede, in quanto virtù giustificante di origine divina, *per se* è nota solo a Dio, nemmeno al singolo in cui pure sussiste. Per questo è scritto (*Rm* 3,23s):

> «Tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio, ma sono giustificati gratuitamente per la sua grazia, in virtù [CEI[08]: per mezzo] della redenzione realizzata da [CEI[08]: che è in] Gesù Cristo»,

ed anche (*Rm* 5,1s; tra parentesi tonde un inciso dubbio ma riportato da CEI[73,08]):

> «Giustificati dunque per la fede, noi siamo in pace con Dio per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo; per suo mezzo abbiamo anche ottenuto [CEI[08] *om.*] (mediante la fede) di accedere [CEI[08]: l'accesso] a questa grazia nella quale ci troviamo e ci vantiamo [CEI[08] *add.*: saldi] nella speranza della gloria di Dio».

Tuttavia si legge anche (*Eb* 11,6):

> «Senza la fede però è impossibile essere graditi a Dio; chi infatti s'accosta [CEI[08]: s'avvicina] a Dio deve credere che egli esiste e che egli [CEI[08] *om.*] ricompensa coloro che lo cercano»,

dal che sembrerebbe seguire che senza una fede esplicita e chiara (*Ebrei*) non c'è giustificazione (*Romani*). Ora, questa interpretazione è assurda: se così fosse, ogni persona nata (almeno) prima di Abramo sarebbe condannata, e poiché è Dio che fa nascere prima o dopo, Egli è anche il solo responsabile di questa pretesa condanna. Ma così si fa di Dio un essere tanto ingiusto che qualunque uomo riuscirebbe a comportarsi più equamente di Lui. Per questo motivo, come si è visto, i Padri e il Magistero rifiutano di sminuire la valenza salvifica delle rivelazioni extra-bibliche. Ciò però non significa affatto ridimensionare e tantomeno annullare il valore dell'azione salvifica di Cristo: semplicemente, dopo la sua Incarnazione e Resurrezione diventa visibile e comprensibile ciò che avviene sin dall'inizio della Creazione e coinvolge tutti gli uomini, ma in segreto e misteriosamente. Il nostro Padre Agostino esprime questa idea in un passo famoso che propone

la sua dottrina dei 'quattro stadi' della umanità e descrive la intera Storia della Salvezza; è un testo un po' complesso e delicato, che conviene leggere per intero:

> «Vivere secondo la carne, nelle più profonde tenebre della ignoranza [*spirituale*], senza alcuna resistenza della ragione, è lo stato originario dell'uomo. Successivamente, quando grazie alla Legge è stata acquistata la conoscenza del peccato (cf. *Rm* 7,7), mancando ancora l'aiuto dello Spirito divino, chi vuole vivere secondo la Legge viene vinto e pecca coscientemente sottomettendosi alla schiavitù del peccato: essere vinto da qualcuno significa infatti essere suo schiavo (cf. 2*Pt* 2,19); la conoscenza del comandamento in effetti fa in modo che il peccato produca ogni concupiscenza e si compia, per la prevaricazione che vi si è assommata, quel che sta scritto (*Rm* 5,20): "È sopraggiunta la Legge perché abbondasse il peccato". È questo il secondo stadio dell'uomo. Se invece Dio si rivolge a noi perché si creda che è Egli stesso che aiuta a portare a compimento i suoi comandamenti, e l'uomo comincia ad agire grazie allo Spirito di Dio, allora egli ha desideri contrari alla carne per la forza superiore della carità (cf. *Gal* 5,17); e così, benchè ci sia ancora qualcosa da parte dell'uomo che si oppone all'uomo finchè non sia stata risanata tutta la sua infermità, il giusto può nondimeno vivere di fede (cf. *Rm* 1,17; *Gal* 3,11; *Eb* 10,38) e giustamente, in quanto non cede alla cattiva concupiscenza poiché [in lui] prevale il gusto della giustizia. È questo il terzo stadio: la buona speranza delll'uomo; e chi riesce ad avanzare in esso con religiosa perseveranza, da ultimo resta nella pace, che dopo questa vita sarà colmata nella quiete dello Spirito e quindi anche nella resurrezione della carne. Di questi quattro diversi stadi, il primo è anteriore alla Legge, il secondo è sotto la Legge, il terzo sotto la Grazia, il quarto nella pace piena e compiuta. Il popolo di Dio è stato ordinato secondo questi intervalli di tempo, come è piaciuto a Dio che tutto dispone con misura, calcolo e peso (cf. *Sap* 11,21). Esso visse anzitutto prima della Legge; in un secondo tempo sotto la Legge data per mezzo di Mosè; quindi sotto la Grazia, data per mezzo della prima venuta del Mediatore (cf. *Gv* 1,17). Questa grazia certamente non mancò nemmeno prima, a coloro ai quali doveva essere concessa, anche se in forma adombrata e nascosta secondo la economia temporale. Nessun giusto fra gli uomini antichi avrebbe potuto trovare la salvezza fuori della fede in Cristo, o comunque non sarebbero giunte sino a noi profezie più o meno esplicite attraverso il loro ministero, se Cristo fosse restato sconosciuto anche a quelli»[4].

In questo brano le preoccupazioni antipelagiane di Agostino (la controversia esplode nel 415, noi si è letta una opera del 421) si sommano alla volontà di restare fedele alla visione che ha ricevuto da Ambrogio e dagli altri Padri. La autentica tradizionalità di questa prospettiva è garantita infatti, tra gli altri, dal nostro Padre Ireneo di Lione che, commentando il racconto genesiaco del paradiso terrestre (*Gen* 2,8-14), scrive:

> «Affinchè l'educazione e lo sviluppo [di Adamo] avvenissero con gioia e letizia, gli fu preparato un posto migliore di questo mondo, superiore per l'aria, la bellezza, la luce, il vitto le piante, i frutti, le acque e tutte le altre cose necessarie alla vita, e il suo nome è Paradiso. Dunque, così bello e riposante era il paradiso: il Verbo di Dio vi si recava abitualmente, vi passeggiava (cf. *Gen* 2,8) e si intratteneva con l'uomo prefigurando le cose future che sarebbero accadute, coabitava e conversava con gli uomini insegnando loro la giustizia. Ma l'uomo era [ancora] un bambino, non aveva ancora una volontà [*boulé*] perfetta, per questo fu facilmente ingannato dal seduttore»[5].

---

[4] AGOSTINO, *Enchiridion de fide, spe et charitate*, 31, 118 (CCsl 46, 112s; trad. it. L. Alici, Roma 2001, 180s).

[5] IRENEO DI LIONE, *Demonstratio apostolicae fidei*, 12 (SCh 406, 100; trad. it. nostra). L'idea che Adamo ed Eva in paradiso fossero bambini è anche in *Demonstratio*, 14; *Adversus haereses*, III, 22,4; 23,5.

Il conferimento della giustizia da parte del Verbo ad Adamo nel giardino di Eden, prima del peccato originale, è ripreso nel commento alla parabola dei vignaioli (*Mt* 20,1-16), a proposito della quale Ireneo scrive:

> «Con la parabola di quegli operai che in diverse ore venivano mandati alla vigna, l'unico e identico Signore dimostra che alcuni chiama tosto all'inizio della creazione del mondo, altri alla fine dei tempi, cosicchè molti sono operai secondo i vari tempi, unico il Padre di famiglia che li chiama. Una è la vigna perché perché una è la giustizia, uno l'amministratore perché uno è lo Spirito di Dio che tutto dispone, e una ancora la mercede perché ciascuno ebbe un denaro, con l'effige e la iscrizione del re, cioè la gnosi del Figlio di Dio che è incorruzione. Cominciò a pagare dagli ultimi perché negli ultimi tempi si manifestò il Signore presentandosi a tutti»[6].

Quindi, alla fine dei tempi i giusti riceveranno tutti la stessa ricompensa, 'una buona misura scossa, pigiata e traboccante' (cf. *Lc* 6,38a): ma forse questo significa che allora saremo tutti eguali? No, spiega Ireneo, perché la ricompensa sarà proporzionata ai nostri meriti, come è detto (*Gv* 14,2):

> «Nella casa del Padre mio vi sono molte dimore»;

e commentando la parabola del seminatore (*Mt* 13,1-8), Ireneo ci spiega cosa significa:

> «Trattandosi di veri uomini [*quelli significati dalla parabola*] si deve ritenere vera anche la loro piantagione, senza eccedere nell'irreale ma restando nel reale. [...] Passata questa maschera [*del mondo*] e rinnovato l'uomo e maturato all'incorruzione così che non possa più invecchiare, vi sarà cielo nuovo e terra nuova, nei quali rimarrà il nuovo uomo conversando sempre di cose nuove con Dio. [...] Vi sarà questa differenza di abitazione tra quelli che fruttificarono cento e quelli che portarono sessant e quelli di trenta: alcuni saranno ricevuti nel cielo, altri vivranno in paradiso e altri abiteranno nella città. In questo senso il Signore disse che vi sono molte dimore presso il Padre suo; tutto infatti è di Dio, che a tutti dà la sua abitazione. Il Verbo afferma che a ciascuno il Padre distribuirà secondo il merito presente o futuro»[7].

Lo scioglimento dell'immagine è ancor più istruttivo. Quelli che producono cento sono elevati nel 'seno stesso' di Dio: assimilati al massimo grado possibile al Verbo, conoscono perfettamente lo Spirito, nella misura che è accessibile ad una creatura; sono il vertice della creazione. Quelli che producono sessanta dimorano invece nel paradiso dove furono posti a loro tempo Adamo e i patriarchi; al sicuro da ogni tentazione, godranno senza fine e limite dell'incessante compagnia della Tri-Unità. Quelli che invece producono trenta possiederanno lo splendore e la bellezza della città rinnovata, la Gerusalemme celeste; sono al livello più basso del Regno di Dio[8]. Se ricordiamo che nella parabola la tripartizione nasce da una sola semina, è chiaro che la diversità di raccolto non dipende dalla scansione temporale bensì dal duplice mistero del dono di Dio e della misura con la quale l'uomo lo accoglie. Per questo la parabola conclude (*Mt* 20,16):

> «Così gli ultimi saranno primi e i primi ultimi»,

---

[6] IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses*, IV, 36, 7 (SCh 100/II, 910ss; trad. it. II, 132).

[7] IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses*, V, 36, 1-2 (SCh 153, 452-458; trad. it. II, 246s).

[8] Cf. E. PERETTO, *Il Verbo eterno si è fatto ciò che siamo noi per farci come lui (Ireneo, Contro le eresie, V, prologo*, in «Grazia divina e divinizzazione dell'uomo nei Padri della Chiesa», DSBP 31, 137-178, 144s.

mentre poco prima si legge invece (*Mt* 19,30):

> «Molti dei primi saranno gli [CEI[08]*om.*] ultimi e [CEI[08]*add.*: molti de]gli ultimi [CEI[08]*add.*: saranno] i primi».

La ricompensa dunque è identica perché tutti riceveranno da Dio ciò che Egli ha promesso, e nella più ampia misura possibile: non ci sarà dunque recriminazione perché sarà impossibile pensare a qualcosa in più di quel che già si avrà. D'altra parte, poiché Dio dona a tutti liberamente e secondo il suo disegno talenti diversi, non tutti avranno le stesse ricompense ma solo quelle convenienti ai doni e ai meriti conseguiti in questa vita. Per usare un esempio, si pensi ad una botte, a una bottiglia e ad un bicchiere: evidentemente le capacità sono diverse, e del resto una botte non ha certo lo stesso scopo di un bicchiere. Eppure una botte piena è tanto piena quanto un bicchiere pieno: se infatti proviamo ad aggiungere un po' di vino ad un bicchiere pieno o ad una botte piena, in entrambi casi finirà fuori. Quindi, sia che Dio ci chiami a far da bicchieri sia che ci chiami a far da botti, la ricompensa sarà tale che non potremo desiderare di più, nel senso che 'non ci sarà possibile pensare che vi sia qualcosa di più da desiderare'. A questo punto però è necessario fermarsi un attimo per approfondire meglio queste osservazioni, ponendole in collegamento anche con la conclusione del capitolo precedente.

EXCURSUS: *il rapporto fede esplicita/fede implicita e l'idea di tempo*

La difficoltà ad accettare il fatto che non sia necessaria la fede esplicita in Gesù Cristo per essere salvi ci pare avere la sua radice non tanto in una idea sbagliata di Dio (in genere è sufficiente far notare le cose appena dette perché le persone comprendano il problema e la soluzione), bensì in primo luogo nella perdita del concetto fondamentale di 'fede informe', sul quale però torneremo più avanti, perdita che a sua volta ha dato origine alla distinzione tra 'fede esplicita' e 'fede implicita', presente ancora in qualche manuale di morale della vita religiosa ma, ci pare, non molto diffusa tra i nostri fratelli. Soprattutto, però, la difficoltà ad accettare l'idea che la salvezza non richieda una fede esplicta ci pare sorga dalla immagine di tempo diffusa nella grande maggioranza delle persone, per la quale gli eventi si susseguono l'uno all'altro come i punti su una retta. Secondo questa immagine, ciò che viene prima non si può paragonare a ciò che segue perché per sua natura (in realtà solo in virtù dell'immagine) questo lo comprende e lo eccede, così come il 4 comprende e supera il 2. Quindi la rivelazione in Cristo non è paragonabile a quelle extra-bibliche, anche se non si può dire che quelle siano completamente erronee. Il fatto però che Cristo sia la *pienezza* della rivelazione sembra voler dire anche che, perciò, le altre rivelazioni sono come minimo imperfette.

Ora, quello del rapporto tra rivelazione biblica ed extra-biblica è problema già affrontato a più riprese nel capitolo precedente; tuttavia, ogni volta ne abbiamo evidenziato un aspetto diverso: prima il rapporto con l'idea di Chiesa, poi il risvolto escatologico, quindi quello antropologico, ulteriori aspetti emergeranno attraverso il recupero del concetto di 'fede informe': adesso è la volta di mostrarne le connessioni con l'idea di tempo e più in generale con quella di 'mondo'. Per far questo è bene premettere alcune osservazioni di portata più ampia.

In primo luogo si deve tenere presente, a nostro sommesso avviso, che Dio non si rivela per il gusto di fare o dire, ma per salvare: così, ogni volta che un uomo accetta di farsi salvare da Lui, a prescindere da quale sia la rivelazione cui egli (l'uomo) aderisce, tale rivelazione raggiunge il suo scopo; e ciò che raggiunge il suo scopo è perfetto, nel senso greco del termine, ossia completo. In secondo luogo, se ci si consente di paragonare le religioni ai numeri, ci sembra opportuno far notare che il 2 non è un numero imperfetto o incompleto, né in sé ma neanche se paragonato al 4: sono due numri diversi, uno più grande dell'altro, ma uguali in dignità, se ci si passa questa espressione. Uscendo dalla metafora, è quindi assolutamente vero e incontestabile che in Cristo è la pienezza della rivelazione: se non credessimo questo non saremmo cristiani. Da ciò però non segue né che le altre rivelazioni siano di 'serie B' né che il cristianesimo sia una delle religioni tra le tante, poiché sarebbe come dire

che il 2 è uguale al 4. Per riprendere l'idea di Ambrogio e Agostino, preferiamo dire che Dio sceglie, nella sua infinita bontà, di far nascere alcune persone prima di Cristo ed altre dopo di Lui, di far credere alcune persone al cristianesimo, altre a religioni diverse, ad altre ancora decide di non donare la fede (nel rispetto assoluto del libero arbitrio del singolo, sia chiaro), perché in quel modo esse possono servirLo meglio che in altri, se lo vogliono[9].

Di conseguenza ci sembra che ben più importante dell'indagare tempi, modi e possibilità della salvezza o meno di chi non crede sia il preoccuparci di essere *noi* fedeli a Dio, noi che siamo stati chiamati a vivere *ora*, dopo la sua venuta, da *cristiani* e nella chiesa *cattolica romana*. A chi è stato dato di vivere altrimenti sarà stato certamente dato anche il modo di salvarsi ugualmente: oppure si pensa di essere in grado di insegnare a Dio il suo mestiere? Quindi, dal punto di vista soteriologico (cioè della salvezza) a nostro avviso le cose son piuttosto semplici. Da quello disciplinare forse lo sono anche di più: sappiamo già che chi sostenne il contrario, cioè il card. Feeney, fu scomunicato, e ben prima del Concilio Vaticano II. La questione quindi è teologicamente esaurita dal punto di vista dogmatico, ma invece ci pare ancora molto interessante se la si affronta dal lato speculativo, e precisamente dal lato della idea di tempo che esige il suo professarla.

Se si accetta l'immagine lineare di tempo di cui si parlava prima (e vedremo che non è molto precisa), è però necessario dire che alla retta degli eventi storici (quelli con nomi, luoghi e date) se ne deve

---

[9] L'espressione 'decide di non donare la fede' va intesa bene. Riprendiamo alcune osservazioni già fatte nel cap.I a proposito della rivelazione extra-biblica e sviluppiamole da altra prospettiva. Abitualmente siamo portati a considerare peccaminoso *ogni atto* di non-credenza, e questo non senza motivo, perché nella nostra esperienza quotidiana ci troviamo spesso di fronte a non credenti che sono tali o per disinteresse o perché hanno scelto il denaro, il potere, la gloria, il piacere. Ma questa situazione contingente non esaurisce tutti i tipi di non credenza.

Al fianco della non credenza sopra descritta, colpevole, vi è infatti una *incredulità senza colpa*, p.es. quella di chi non ha mai avuto il messaggio di Cristo, come gli uomini primitivi o i pre-colombiani. Questa incredulità non solo non è peccaminosa ma non è di ostacolo alla salvezza, naturalmente se quegli uomini scelgono di servire Dio, in qualunque modo o misura Egli abbia deciso di rivelarsi loro. In questi casi la 'fede' consisterà perciò nell'adesione personale e libera di quegli uomini a quella rivelazione disposta da Dio per essi; su queste problematiche ci siamo già soffermati a sufficienza nel cap.I. Vi è poi una *incredulità colpevole* che consiste anch'essa nel rifiuto cosciente del dono di Dio, qualunque esso sia e a qualunque tipo di rvelazione ci si riferisca; ma che dipende da esperienze personali negative, da influenze esterne negative, da vicende dolorose ecc, cose queste che inficiano la libertà di scelta in una misura difficile da stabilire. Comunque, ammesso che tale rifiuto sia assolutamente libero, in questo caso da parte di Dio 'donare la fede' significa solo rispetto della scelta del singolo, e non il respingerlo positivamente: la predestinazione alla condanna, come vedremo nel cap.IV, è eresia condannata più volte. Vi è infine anche una *incredulità subìta*, quella di chi vorrebbe credere ma non ci riesce. Il motivo di questa situazione è abbastanza semplice: la fede è un dono di Dio, ed un dono è qualcosa di libero, non di dovuto; in linea di principio perciò si può dare il caso che a qualcuno Dio non lo dia. Però, tenendo presente che in ogni sua azione Dio cerca solo la salvezza dell'uomo, dobbiamo concludere che, a fronte di questo suo non-dono, sta o il conferimento di qualche altra grazia in virtù della quale la salvezza sarà ugualmente conseguita (e solo questo conta), oppure vi è una ricerca non corretta da parte dell'uomo, che chiede e non riceve perché chiede male, come direbbe *Giacomo*. In entrambi i casi parlare di peccato ci sembra piuttosto difficile. Nel primo caso anzi pare proprio fuori luogo: si pensi alla richiesta di Paolo in *Atti* di essere liberato dalla malattia e la risposta che ricevette da Dio; più che di non-credenza peccaminosa conviene pensare al conferimento di altre grazie. Nel secondo invece bisognerebbe sapere se tale errata richiesta è frutto di errata valutazione di cosa sia bene o male chiedere, appunto come Paolo che chiede di esser guarito, o di malafede, come nel caso di Simon mago: nel caso di errata valutazione si è di fronte o al semplice differimento del dono della fede oppure ancora al conferimento di altre grazie; in ogni caso non si può parlare di incredulità peccaminosa. Lo si può invece fare a pieno diritto nel caso della richiesta in malafede, ma allora il non 'donare la fede' ne è la retribuzione, non la predestinazione alla condanna.

affiancare almeno un'altra, quella della Storia della Salvezza. Questa seconda retta comprende tutti i fatti non-storici che però contribuiscono ugualmente alla realizzazione del Regno di Dio, come le conversioni, le illuminazioni, i miracoli; si tratta di fatti non-storici perché non sono sempre provabili dal punto di vista scientifico con documenti, testimonianze, prove di altro genere: sono però fatti reali, quindi è lecito includerli nella categoria 'fatto storico'. In questo modo il tempo finisce con il somigliare più ad un binario con due rotaie che non ad una sola retta; e si può supporre facilmente che in realtà di rotaie ve ne siano più di due. Sulla scorta di queste e altre osservazioni più cogenti e tecniche di queste, l'immagine lineare del tempo è ormai respinta all'unanimità dagli scienziati. Per esempio, la cosmologia contemporanea adopera la struttura di Minkowski, nella quale passato e futuro sono rappresentati da due coni, rovesciati e contrapposti uno all'altro al vertice, che rappresenta il presente; e, di coni come questo nell'universo ve ne sarebbero infiniti, ognuno dei quali esprime un sistema di spazio-tempo. Ma su questo torneremo più avanti.

Anche mettendo da parte l'opinione degli scienziati sulla struttura del tempo (ma non è buona teologia attaccare la ragione prima di aver esaurito ogni possibilità di dialogo o contatto...), è però certo che, dal punto di vista teologico, almeno in Cristo le due rette, quella dei fatti storici verificabili e quella dei fatti storici non verificabili, si sono incontrate, cosa impossibile in un binario e del tutto ipotetica in geometria: ciò ci permette di dire che l'immagine lineare del tempo è teologicamente inadeguata anche solo per esprimere la realtà storica del Gesù incarnato. E se una teoria non sa rendere giustizia all'evento fondamentale della nostra fede, forse è bene non seguirla in altri ambiti.

Comunque qui non interessa la questione cosmologica della *rappresentazione grafica* del tempo: importa invece sottolineare l'intrinseca riduttività della prospettiva lineare, tale da indebolire anche la correttezza delle affermazioni del Magistero a proposito del rapporto tra le religioni (cf. ad esempio il dibattito suscitato dalla dichiarazione *Dominus Iesus*). È fin troppo chiaro, a nostro avviso, che se si concentra l'attenzione sulla religione intesa come manifestazione esterna di professioni di fede, allora non soltanto la dinamica sopra illustrata sarà incomprensibile ma suonerà addirittura pericolosamente panteista: la rappresentazione lineare del tempo, e di conseguenza della successione di rivelazioni, diverrà lo strumento migliore per combattere queste pretesa deviazione. Se invece poniamo al centro dell'attenzione la fede, intesa come libera e amorosa risposta alla proposta di Dio, allora l'idea di un Dio che 'le studia tutte' per dare il massimo possibile a qualunque uomo non è scandalosa. Anzi, a nostro avviso, pare addirittura la più conveniente, se non altro perché è scritto (1*Tim* 2,4):

> «Dio vuole che tutti gli uomini siano salvati e arrivino [CEI[08]: giungano] alla conoscenza della verità».

L'esegesi che Ireneo fa della parabola del seme e del terreno[10], approfondita, suggerisce le immagini per una rappresentazione teologicamente più corretta del tempo. Per descrivere ciò che accade in un dato istante (sincronia) consiglia quella circolare: un identico annuncio si distribuisce allo stesso modo su terreni diversi che lo accolgono in modi diversi e fruttificano in misure diverse. Per descrivere la dinamica temporale diacronica invece la più adatta è quella della spirale concentrica tridimensionale: le diverse risposte, apparentate tra loro secondo le loro tipologie, costituiranno in verticale le dimore ireneane, di per sé ora moltiplicabili a piacimento (di Dio); la concentricità invece indica il cammino verso la manifestazione finale del Regno di Dio. Avremo comunque modo di tornare con agio sopra questi temi in seguito, nel capitolo sesto.

Il problema del soggetto dell'esperienza di fede però non si pone solo diacronicamente, ossia in relazione al passato, presente e futuro; in realtà, la dimensione che più ci arreca difficoltà, sia a livello spirituale che ha livello pratico, è quella sincronica, ossia del momento attuale, di ora.

---

[10] In realtà è visione non solo di Ireneo ma molto diffusa tra i Padri: cf. p.es. la *Praeparatio evangelica* di Eusebio. Ma è scontata anche nel Medioevo: cf. p.es. TOMMASO D'AQUINO, *in III Sent.*, d.29, a.1; d.31, q.2, a.3; *Quaestiones disputatae de virtutibus*, q.2 (*de caritate*), a.9, *resp.*; *Summa theologiae*, II-II, q.26, a.13, *resp.*

Come abbiamo già sottolineato, il problema della fede non si esaurisce nella professione esplicita di credenza in Dio ("Crediamo in un solo Dio, Padre onnipotente...") ma nell'amore che si ha per Lui. Ciò significa che il vero discrimine è tra chi ama Dio e chi non lo ama, a prescindere dalla misura con la quale lo si conosce (e quindi anche dall'origine o dalla causa di tale misura).

I Padri hanno sempre avuto presente il problema; così lo esprime Agostino:

> «Si ricordi (*la Città di Dio*) che tra i nemici si nascondono dei suoi futuri concittadini e perciò, mentre cammina a fianco loro, non giudichi infruttuoso sopportarli come nemici nell'attesa che si manifestino per quello che sono. Così, durante il suo terreno pellegrinaggio, la città di Dio ha nel suo seno alcuni a lei uniti nella comunione dei sacramenti ma che non saranno associati alla sua gloria nell'eterna felicità dei santi: di questi, alcuni sono nascosti ed altri sono conosciuti. Come i nemici, essi non esitano a mormorare contro quel Dio del quale portano il segno sacro, e ora frequentano i teatri con quelli, e ora gremiscono con noi le chiese. Tuttavia non c'è affatto da disperare dell'emendamento di alcuni di essi, se è vero che anche tra i nemici più dichiarati si nascondono - sia pure a loro stessa insaputa - anime predestinate ad esserci amiche»[11].

Perciò abitualmente si distingue tra *fides explicita* e *fides implicita*: la prima porta alla manifestazione e fonda la religione; la seconda è quella che permette a chi segue la sua coscienza onestamente di piacere a Dio, anche se non è cattolico, non è cristiano, non è credente. Poiché l'unico elemento in comune tra queste due è il *factum* della loro esistenza, ecco spiegato, a nostro parere, perché 'fatto della fede' è espressione più ampia del solo termine 'fede', pur indicando entrambe una sola cosa, ossia l'atteggiamento interiore con il quale si piace a Dio.

La Scrittura indica questo atteggiamento con l'immagine della veste. L'immagine (come sempre nella Scrittura, si badi) è costruita in modo graduale nei due Testamenti. In *Gen* 37,3, Giacobbe dona a suo figlio Giuseppe una 'tunica dalle lunghe maniche'; ma in ebraico il termine è *passim*, che significa 'cucita tutta d'un pezzo'. Ora, nella Scrittura l'unica altra veste 'tutta d'un pezzo' è quella di Gesù e, come quella, anche la tunica di Giuseppe non viene stracciata al momento in cui i fratelli decidono di ucciderlo. Quindi la veste pone un collegamento con Cristo. Più evidente è la trasformazione delle vesti di Gesù al monte Tabor: la loro bianchezza indica esattamente la divinità di Gesù. Quindi l'Antico Testamento pone un nesso tra la veste e il Cristo crocifisso, i vangeli quello con il Cristo Figlio di Dio. Ma per il nostro discorso è utile ricordare ciò che si legge in *Matteo* 22,11ss. Il racconto è noto; preparato il pranzo nuziale per suo figlio, un re invita i suoi amici: alcuni declinano l'invito con varie scuse, altri addirittura uccidono i suoi messaggeri; puniti questi, e avendo fatto entrare chiunque si fosse trovato per strada,

> «Il re entrò per vedere i commensali e, scorto un tale [CEI[08]: lì scorse un uomo] che non indossava l'abito nuziale, gli disse: "Amico, come hai potuto entrare [CEI[08]: come mai sei entrato] qui senz'abito nuziale"? Ed egli [CEI[08]: quello] ammutolì. Allora il re ordinò ai servi: "Legatelo mani e piedi e gettatelo fuori nelle tenebre; là sarà pianto e stridore di denti"»;

e l'evangelista conclude (v.14):

> «Poiché molti sono chiamati ma pochi eletti».

---

[11] AGOSTINO, *De civitate Dei*, I, 35 (CCsl 47, 33; trad. it. 90).

E la metafora è sciolta dall'*Apocalisse*, 19,7:

> «"Rallegriamoci ed esultiamo, rendiamo a Lui gloria, perché sono giunte le nozze dell'Agnello, la sua sposa è pronta; le hanno dato [CEI08: le fu data] una veste di lino puro splendente". La veste di lino sono le opere giuste dei santi».

La veste perciò rappresenta il legame del credente con il Cristo. La formula liturgica che accompagna la consegna della veste bianca al battezzato lo esprime simbolicamente: «[Nome] sei divenuto nuova creatura e ti sei rivestito di Cristo. Ricevi perciò la veste bianca e portala senza macchia fino al tribunale del nostro Signore Gesù Cristo, per avere la vita eterna». Paolo esprime questo con parole molto belle (2*Cor* 5,1-5.10 CEI08):

> «Sappiamo che quando sarà distrutta la nostra dimora terrena, che è come una tenda, riceveremo da Dio una abitazione, una dimora non costruita da mani d'uomo, eterna, nei cieli. Perciò, in questa condizione, noi gemiamo e desideriamo rivestirci della nostra abitazione celeste, purchè siamo trovati vestiti, non nudi. In realtà quanti siamo in questa tenda sospiriamo come sotto un peso, perché non volendo essere spogliati ma rivestiti, affinchè ciò che è mortale venga assorbito dalla vita. E chi ci ha fatti proprio per questo è Dio, che ci ha dato la caparra dello Spirito. [...] Tutti infatti dobbiamo comparire davanti al tribunale di Cristo, per ricevere ciascuno la ricompensa delle opere compiute quando era nel corpo, sia in bene che in male»[12].

Quindi è evidente che, nell'espressione 'fatto della fede', l'elemento fattuale, vale a dire la operosità della fede, è quello che deve essere messo al centro dell'attenzione.

2.2. *Il fatto della fede: la modalità*

Il secondo motivo che ci ha spinto a optare a favore dell'espressione 'fatto della fede' al posto del solo termine 'fede' è che il Concilio Vaticano II ha distinto:

> «L'economia della rivelazione avviene con gesti e parole intrinsecamente connesse tra loro, in modo che i fatti compiuti da Dio nella storia della salvezza manifestino e rafforzino la dottrina e le cose significate dalle parole, e le parole dichiarino i fatti e delucidino il mistero in essi contenuto»[13].

Quindi, per ricostruire la dinamica della storia della rivelazione la sequenza corretta pare duplice: dalla prospettiva dell'uomo, dalla dottrina e le parole ai fatti, poi dai fatti al mistero; dalla prospettiva di Dio, dal mistero ai fatti, poi dai fatti alle parole e alla dottrina. Ci soffermeremo su questi elementi nel capitolo sesto; per ora basta una descrizione sommaria della dinamica indicata dal testo conciliare, e per questo dobbiamo tratteggiare una quadripartizione della teologia in 'razionale', 'mistica' 'della storia' ed 'economica'.

---

[12] Sensibilmente diversa era CEI73: «Sappiamo che quando verrà disfatto questo corpo, nostra abitazione sulla terra, riceveremo un'abitazione da Dio, una dimora eterna non costruita da mani d'uomo, nei cieli. Perciò sospiriamo in questo nostro stato, desiderosi di rivestirci del nostro corpo celeste: a condizione però di esser trovati già vestiti, non nudi. In realtà quanti siamo in questo corpo sospiriamo come sotto un peso, non volendo essere spogliati ma sopravvestiti, perché ciò che è mortale venga assorbito dalla vita. È Dio che ci ha fatti per questo e ci ha dato la caparra dello Spirito. [...] Tutti infatti dobbiamo comparire davanti al tribunale di Cristo, ciascuno per ricevere la ricompensa delle opere compiute finchè era nel corpo, sia in bene che in male».

[13] CONCILIUM VATICANUM II, cost. dogm. *Dei Verbum*, n.2 (EV 1, n.875, corretta).

La 'teologia razionale', intesa come quella conoscenza di 'dio' (non Dio, si badi) che ogni uomo può avere con l'uso della ragione, da sola può al massimo arrivare all'idea di un dio ordinatore di un mondo eterno. Se però le si unisce l'illuminazione universalizzante della grazia, il suo orizzonte si allarga fino a costituire una 'teologia della storia' (intesa come percezione del proprio posto nella Storia della Salvezza), nel continuo aumento e miglioramento della percezione e conoscenza dell'azione salvifica della Santa Tri-Unità per noi.

La 'teologia mistica' invece, intesa come percezione 'saporosa' e 'amante' di Dio da parte del singolo, da sola non può esistere nell'uomo, perché 'mistico' è ciò che per sua natura è indipendente da noi e da ogni nostra possibilità esplicativa: è ciò che esiste prima e a prescindere da ogni nostra percezione[14]. Se però il 'mistico' è svelato dalla grazia, si unisce e completa la 'teologia razionale' dandole una universalità che svela la dimensione economica dell'azione salvifica, come dice il Concilio: diventa così 'teologia economica', intesa come contemplazione dell'economia salvifica di Dio, e come vedremo nel capitolo quinto[15].

Sia nella prima sequenza che nella seconda, l'aspetto più vicino al mistero (che per sé è immanente, cioè non autorivelantesi) è sempre quello dei fatti, delle *opera*, come si legge nel testo latino: l'espressione 'fatto della fede' è perciò a nostro avviso sempre più precisa e onnicomprensiva del semplice 'fede', anche quando questo indica la virtù teologale. E siamo confortati in questo dalla Preghiera Eucaristica IV, come si è letto.

Alla luce di queste osservazioni ci pare convienente quindi concludere che, propriamente, l'oggetto della speculazione teologica non è la fede ma il 'fatto della fede'.

Messo in chiaro questo, bisogna approfondire il significato della formula. Possiamo ricorrere ancora una volta all'aiuto di Tommaso d'Aquino, che scrive:

> «Nel simbolo si toccano quegli argomenti a proposito dei quali si fa fede, in quanto è ad essi che l'atto del credente è orientato, come appare dallo stesso modo di esprimersi. Tuttavia l'atto del credente non si esaurisce in ciò che si enunzia ma in ciò che è enunziato. Infatti non formiamo delle proposizioni se non per avere attraverso di esse una cognizione delle cose, nella scienza come nella fede»[16].

La questione cui egli deve rispondere è se l'oggetto di fede sia qualcosa di esprimibile in modo completo a parole, ossia, riprendendo la distinzione del Vaticano II, se passando dal 'fatto della fede' alla parola-dottrina si perda qualcosa o no. È problema fonda-

---

[14] Cf. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.45 (trad. nostra dall'ed. tedesca): «Il sentimento del mondo come di un tutto delimitato, [questo] è il mistico»; 6.522 (*ibid.*): «Esiste veramente ciò che è impronunciabile. Questo mostra se stesso, è ciò che è mistico». Si è scelto di descrivere il 'mistico' servendoci delle parole di un flosofo non credente come Wittgenstein per mostrare non solo che si può dare una 'mistica' priva di Dio ma che quel che costituisce qualcosa in 'mistico' non è l'essere 'fuori del comune', l'estatico o il meraviglioso (R. Otto lo chiamerebbe *fascinosum* o *tremens*), bensì la percezione che esiste qualcosa del tutto al di là di noi, poterlo indicare ma non aver parole per esprimerlo. Colui che poi tocca con la sua anima questo Tutto-Altro sa che è un Chi (*Wer ist*); chi invece si limita a 'sapere' che esiste non può dire altro se non 'cosa' è (*Was ist*), come Wittgenstein.

[15] I lemmi 'teologia razionale', 'teologia mistica', 'teologia della storia' e 'teologia economica' non vanno quindi presi nella accezione comune, pena il fraintedimento di tutto il nostro argomento. Saranno spiegati tutti nel cap.VI.

[16] TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, II-II, q.1, a.2, ad 2 (Marietti, 5; trad. nostra); cf. anche q.1, a.6, dal titolo: 'Se le cose da credere siano distinguibili per mezzo di articoli di fede distinti'.

mentale e non semplice a risolversi; se non si perde niente, ciò che dico, faccio, manifesto è identico alla mia fede; se invece si perde qualcosa, le parole hanno un contenuto minore del 'fatto', e non possono bastare a mostrare il mistero: anzi, ad ogni manifestazione esteriore la fede si impoverisce. Entrambe le soluzioni sono inaccettabili, la prima perché appiattisce la fede sulla religione riducendola a una prassi esteriore, la seconda perché espunge la religione e trasforma la fede in un intimismo privato.

Tommaso ci pare suggerire di distinguere tra il 'fatto della fede', che in quanto tale ha il suo compimento nella realizzazione del disegno salvifico di Dio su ognuno di noi, vale a dire la deificazione che ci attende nella *visio beatifica*, e il 'fatto della religione', cioè quella manifestazione esteriore, anche attraverso proposizioni, che ha lo scopo di rendere noto agli altri ciò che concerne il 'fatto della fede'. Tommaso sembra giustificare la presenza di entrambi i momenti con la costituzione dell'intelletto umano, che è in grado di comprendere le cose più semplici, incomposte, solo riproducendole attraverso cose più complesse, composte. L'oggetto di fede, anche se di per sé è semplice, è però troppo grande per la capacità dell'intelletto umano che non può com-prenderlo con un solo atto intuitivo. Quindi lo 'spezzetta' in tante proposizioni, ognuna delle quali è alla sua portata, e cerca di arrivare alla comprensione dell'insieme unendo le singole parti[17].

La positiva risposta personale alla chiamata salvifica di Dio, perciò, poiché implica una esteriorità necessita di una esprimibilità in proposizioni che, in termini tecnici, sono dette 'articoli di fede'. È bene distinguere ciò che è espresso da ciò che lo esprime: l'articolo di fede infatti a sua volta richiede una serie di mediazioni: lingua, cultura generale, conoscenze storiche e teoriche, altri strumenti minori. Se queste mediazioni mancano o non sono identiche a quelle in nostro possesso, bisogna tradurre gli articoli di fede usando quelli disponibili. Questa traduzione degli *articula fidei* è compito della teologia, in senso letterale (traduzione in altre lingue, inculturazione, aggiornamento) e traslato (adattamento, integrazione e, là dove ce ne sia bisogno, correzione).

Messi in chiaro alcuni elementi oggettivi a riguardo della fattualità del 'fatto della fede', possiamo ora aggiungere qualcosa a proposito della 'fede' in quanto causa di tale fattualità. La fede come virtù invece, molto più complicata a tratteggiarsi, la si vedrà nei prossimi due capitoli.

2.3. *Il fatto della fede: gli effetti* (cenni)

Un dibattito molto vivo tra i teologi della prima metà del secolo XIII era quello che cercava di satbilire se la teologia fosse una scienza pratica, ossia orientata alla guida dell'azione, o una teorica, ossia orientata principalmente alla comprensione intellettuale del dato di fede. Ai nostri tempi si distingue il momento 'morale' o 'etico' da quello più speculativo, e si affida il primo alla teologia morale, il secondo alla teologia dogmatica. Così però si 'aggira' il problema sollevato dai medievali, non lo si 'risolve': da un lato infatti si apre la porta alla dicotomia tra 'dire' e 'agire', tanto diffusa nelle nostre comunità, dall'altro si rischia di privilegiare solo uno dei due elementi: e, per vari motivi, è la morale che di solito ha la preminenza e l'attenzione maggiore. Naturalmente questo non è l'esito desiderato dai teologi moralisti né dai dogmatici, ma il contatto con la pastorale ci

[17] Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, II-II, q.1, a.2, *conclusio*.

pare mostri senza alcun dubbio una situazione di fatto di questo genere. Ora, la distinzione tra i due ambiti (che non di rado si traduce in separazione) si approfondisce significativamente più o meno nel sec.XVI, ma già nei secc.XII-XIII si inizia a scrivere opere di morale; fino a buona parte del sec.XIV però la morale non è separata dalla spiritualità, rispetta cioè ancora l'antico adagio che recita: 'l'agire segue dall'essere' (*agere sequitur esse*); ecco perché nei trattati del sec.XII si trovano affiancati elementi di diritto canonico ad ampi brani di teologia sacramentaria, ecclesiologia o angelologia.

Ora, il dibattito medievale è volto non tanto a ridurre l'importanza dell'azione o del pensiero nella teologia, tantomeno ad escludere uno dei due perché non si pensa che possano esistere separati, quanto piuttosto a capire se prevalga l'ambito dell'azione o quello del sapere: lo scopo è stabilire se l'agire vada guidato dal sapere o se il sapere sia da indirizzare all'azione. Per di più, con 'sapere' e 'azione', i Padri e i medievali non intendono quel che pensiamo noi ora: 'sapere' infatti è attività che presuppone il 'voler sapere', e perciò in qualche misura si radica nella volontà, così come 'agire' richiede la comprensione di ciò che si intende raggiungere, e questo è un atto intellettivo, non una azione. 'Sapere', 'volere' e 'agire' sono elementi strettamente collegati nella prospettiva patristica e medievale: si 'sa' solo se, volendo, si agisce di conseguenza; si 'fa' solo se si sa quel che si vuole e come ottenerlo, altrimenti è fatica sprecata.

Ci pare che l'esito di questo dibattito sia di grande utilità per noi credenti del secolo XXI. Con una buona approssimazione lo si può considerare concluso con la riflessione di Alberto Magno, santo, vescovo e Dottore della Chiesa; questi prende le mosse da uno dei capisaldi della dottrina dello pseudo-Dionigi Aeropagita, che afferma:

> «La fede è l'unico fondamento dei credenti, li colloca nella verità e [pone] la verità in essi»[18].

Per Dionigi la Verità non è un elemento intellettuale (quello è il 'vero') né un elemento tutto interno al credente, poiché questi è nella Verità e Questa è in lui. Il rapporto sapere/agire si traduce in una 'unione', per così dire: se sei unito alla Verità allora sai come agire in modo vero, e se agisci in modo vero allora sei unito alla Verità. A Dionigi si può affiancare Evagrio Pontico, che scrive:

> «Se sei teologo pregherai veramente. E se preghi veramente, sei teologo»[19].

Alberto Magno approfondisce l'idea. *In primis* vediamo cosa intende per 'unione':

> «La scienza teologica deve essere determinata a partire dal suo fine. Ora tale fine, come è detto in *Tito* 1,1s, è "Conoscenza della verità secondo l'essere pii (*secundum pietatem*) ed è orientata alla speranza della vita eterna". Questo equivale a dire che, se vi è una verità nelle

[18] PSEUDO-DIONIGI AEROPAGITA, *De divinis nominibus*, VII, 4 (ed. B.R. Suchla, Berlin-New York 1990, 199; trad. nostra). Nei sec.XII-XIII il *De divinis nominibus* è noto soprattutto nella versione di Scoto Eriugena, che rende così il passo (PL 122, 1156): «Fides est unicum credentium fundamentum, eis collocans veritati et eis veritatem». Questo testo è centrale nella concezione di teologia di Alberto: cf. ALBERTO MAGNO, *In III Sent.*, d.23, a.3 *resp.* (Borgnet, 28, Paris 1893, 409.410. 439); *Super Dionysii De divinis nominibus*, VII, 36 (ed. Colon., 37/I, ed. P. Simon, Münster i.W. 1972, 363); *Super Mattheum*, VI, 9 (ed. Colon., 21/I, ed. B. Schmidt, Münster i.W. 1987, 189); *Super Iohannem*, XX, 19 (Borgnet, 24, Paris 1892, 694); *Summa theologiae*, I, tr.1, q.1, ad 3; tr.3, q.15, c.3, ad 4 (ed. Colon., 34, ed. H.G. Vogels, Münster i.W. 1978, 7.77); *De sacrificio missae*, II, 8 (Borgnet, 38, Paris 1896, 58s); *De corpore Domini* (*de sacramento eucharestiae*), IV, 1 (Borgnet, 38, Paris, 1896, 323).

[19] EVAGRIO PONTICO, *De oratione*, 61 (PG 79, 1181; trad. it. *La Filocalia*, I, 279).

> arti liberali [*la cultura profana dell'epoca*], essa certamente non concerne la pietà cristiana. Viceversa, due cose appartengono alla verità secondo l'essere pii. La prima è il culto di Dio, in Lui stesso e nei suoi membri, ossia in tutto ciò che promuove tale culto. L'altra cosa è il fine cui tale culto tende, e cioè il congiungimento, mediante l'intelletto e l'affetto e la sostanza, con Colui che ne è l'oggetto nella misura in cui è Egli stesso il fine ultimo che produce beatitudine. Per questo tale scienza è dell'ordine di ciò che produce affetto (*scientia affectiva*), cioè scienza della verità che non fa astrazione dalla ragione del bene. Ed è per questo, inoltre, che essa produce perfezione per l'intelletto e per l'affetto. Tra le realtà create, oggetto della scienza dei filosofi, non si trova tale fine»[20].

Intanto rileviamo che Alberto non parla di 'religione' ma di 'esser pii' e di 'pietà': essere pii è un atto interiore mentre la pietà è la sua manifestazione esteriore. Non è quindi poi errato opporre la pietà, manifestazione esteriore di una adesione interiore, alla religione, manifestazione solo esteriore. Ma non è per questo che si è riportato il passo. La unione, per Alberto come già per Dionigi, non è un traguardo intellettuale quanto *un congiungimento con Dio dell'intelletto, dell'affetto e della stessa sostanza del credente*, e in Alberto è più netto che non in Dionigi. La teologia così è una scienza che provoca e nasce dall'amore del cristiano per il suo Dio, che non è fuori a lui, come la fisica o la letteratura, ma dentro di lui. La teologia, per Alberto, nasce da una specie di contemplazione di se stessi, non in quanto tali bensì come dimora di Dio. È quanto insegna Gregorio il Teologo in un passo già letto e che riportiamo:

> «Quando io vedo l'attuale prurito delle lingue, i saggi fattisi in un solo giorno, i teologi eletti per alzata di mano, ai quali basta volere per essere saggi, io bramo la filosofia che viene dall'alto, cerco la mia ultima dimora, come dice Geremia, e voglio restare solo come me stesso. [...] Ma se tu dai un po' di retta a me, che sono un teologo non sfrontato, allora hai già compreso qualcosa: prega per comprendere il resto. Ama ciò che è riposto in te: il resto rimanga nei tesori celesti. Elevati con la tua vita, conquista ciò che è puro con la purificazione. Vuoi, poi, diventare un teologo degno anche della divinità? Attieniti ai precetti, procedi attraverso i comandamenti: infatti l'azione è accesso alla contemplazione. Impegnati a favore della tua anima, discostandoti dal corpo»[21].

Ed uno degli autori mistici più amati del sec.XII, Ugo di san Vittore, scrive:

> «Credere è nell'affetto, ciò che è creduto è nella conoscenza»[22].

Quindi per i Padri come per i medievali (gli esempi si potrebbero moltiplicare) la teologia è ad un tempo di ordine intellettivo e di ordine volitivo, e perciò stesso anche 'pratico'. Però questo aggettivo non ha l'odierna connotazione 'attivistica' ma, al contrario, indica un effetto tutto interno al soggetto, tanto quanto per noi una 'azione' è invece essenzialmente volta alla modifica dell'esterno per mezzo di una azione fisica.

Messo in chiaro che la teologia nasce da una unione in intelletto, volontà e sostanza tra Dio e il credente, per Alberto è assolutamente centrale distinguere tra la Verità Prima, che dall'esterno si pone in noi e alla quale ci si congiunge, e il vero, che è interno a noi e che partecipa della Verità senza però essere quella. Scrive infatti il *Doctor universalis* (soprannome di Alberto Magno):

---

[20] ALBERTO MAGNO, *In I Sent.*, d.1, a.4, *resp.* (Borgnet 25, 14; trad. nostra).

[21] GREGORIO DI NAZIANZO, *Orationes*, or.20, 1.12 (SCh 270, 56.80s; trad. it. 495.505).

[22] UGO DI SAN VITTORE, *De sacramentis christianae fidei*, I, *pars*.10, 3 (PL 176, 331; trad. nostra).

> «Falsa è dunque l'opinione di quanti sostengono che la fede è riferita al vero sotto la modalità del bene: è una tesi impossibile da sostenere perché la fede si fonda (*fundatur*) sulla Verità Prima in quanto tale (*propter se*); se invece la fede tendesse al vero secondo la modalità del bene (*in ratione boni*), essa si fonderebbe non sulla Verità Prima in quanto tale ma in vista del bene, il che è falso»[23].

La fede, in questa prospettiva che poi è quella autentica di tutta la Tradizione, 'poggia' (questo significa in latino 'fundatur') nella Verità, in quella Verità che è Cristo, come è scritto (*Gv* 14,6):

> «Io sono la via, la verità e la vita. Nessuno viene al Padre se non per mezzo di me»,

ed anche (*Gv* 8,12):

> «Io sono la luce del mondo; chi segue me non camminerà nelle tenebre».

A proposito di questa Verità Prima che è luce scrive Alberto:

> «Quella luce è il fine dell'intelligenza toccata (*affecta*) da tale vero»[24].

Ed a questa Verità/luce non ci si congiunge alla lontana o comunque in un modo posposto nel tempo, perché poco dopo Alberto spiega che questa luce è:

> «La semplice luce che dà forma alla coscienza e all'intelletto»[25].

La fede è perciò effetto immediato della congiunzione di questa Verità con l'intelletto, l'affetto e la stessa sostanza del credente, congiunzione che modifica tutti e tre questi elementi: quando c'è la congiunzione, allora vi è anche la fede, non prima ma nemmeno dopo. Di conseguenza il vero rivelato, che suscita nell'intelletto affetto e beatitudine, cioè felicità, ha origine fuori di noi, in Cristo, ed è in noi perché Egli viene in noi e si congiunge al nostro intelletto, volere ed essere: la fede è conoscenza di Cristo Verità, ed è nell'affetto, come dice Ugo, mentre ciò che si crede, e che è nella conoscenza, come ancora dice Ugo, è il vero rivelato. Il vero rivelato, che suscita felicità nell'intelletto la felicità, è causato perciò fuori di noi ma nasce in noi.

Ciò che è soltanto vero, invece, anche se lo si conosce come buono e del tutto lodevole (p.es. l'amore per la propria moglie/marito o i figli) o nozione semplicemente vera (come 2+2=4), *partecipa* della verità (con la 'v' minuscula) ma non *è* la Verità (con la 'V' maiuscola), che è Cristo, non la moglie/marito e tantomeno il 4. Per di più, in quanto tale questo 'vero' può essere naturalmente condiviso anche da chi non crede, il che significa che non è ciò che *distingue* il credente dal non credente, ma è qualcosa di *comune* ad entrambi. In definitiva, Alberto suggerisce una tripartizione in *Verità*, che è il Cristo e al quale ci si congiunge nella fede, *vero rivelato*, che è l'effetto interiore di questa congiunzione, la beatitudine, e *semplicemente vero*, che è ciò che viene riconosciuto come tale da un certo gruppo di persone, più o meno ampio, ed è quello che oggi si chiama 'valore', con una trasposizione filosofica discutibile, e fonte di equivoci e scontri dolorosi[26].

---

[23] ALBERTO MAGNO, *In III Sent.*, d.23, a.2, ad 3 (Borgnet, 28, 408; trad. nostra).

[24] ALBERTO MAGNO, *In III Sent.*, d.23, a.2, ad 3 (Borgnet, 28, 408; trad. nostra).

[25] ALBERTO MAGNO, *In III Sent.*, d.23, a.18, ad 1 (Borgnet, 28, 439; trad. nostra).

[26] È quindi utile, a nostro avviso, recuperare il significato originario di questi termini per capire quanto enorme sia la distanza tra l'idea medievale di 'semplicemente vero' e quella moderna di 'valore'; se

(*segue*)

poi si vorrà continuare ad adoperare ugualmente una espressione al posto dell'altra sia pure: ognuno è libero di fare gli sbagli che crede.

Il medievale *simpliciter verum*, 'semplicemente vero', sta ad indicare un 'vero' che è tale a prescindere dall'ente o dalla proposizione a chi si riferisce. P.es., 2+2=4 è un *verum* non 'semplice', poiché si riferisce ad una proposizione, 2+2=4, e questo genere di proposizioni può anche essere falso, come nel caso di 2+2=5; medievalmente parlando, questo è un *verum secundum quid*, perché ora è così ma dopo potrebbe non esserlo. Esiste poi quel genere di *verum* che, p.es., spetta alla definizione 'l'uomo è un animale razionale': non è un *verum* semplice perché si riferisce alla definizione di uomo, però non è sottoposto a falsità, poiché un animale non razionale non è un uomo, e non esiste un uomo che non sia un animale razionale; medievalmente parlando, questo è un *verum secundum rationem* o *secundum rem* , cioè esprime la natura, l'essenza della cosa. Il *simpliciter verum* è invece un vero che non ha alcuna relazione con il contingente né con quel tipo di assoluto che è l'essenza, bensì con quel genere di assoluto dal quale dipende anche l'essenza: nel nostro caso, il *factum* che esiste l'uomo sta ad indicare che esiste un *simpliciter verum* che è la natura umana. L'esistenza della natura di un ente precede infatti logicamente l'esistenza del singolo ente, così come la natura umana esisteva prima che venisse al mondo chi scrive e chi sta leggendo; anzi, *a rigori* si possono concepire nature vere ma prive di enti reali, come p.es. quella della fenice o del liocorno, animali di fantasia ma la cui descrizione è nota a tutti: l'esistenza di tali nature inventate non sarà perciò in una fenice o in un liocorni veri *secundum quid* (perché non esistono), ma sarà nella mente di chi immagina tali animali. Il medievale *simpliciter verum* è quindi il predicato più universale che sia possibile concepire, e la sua verità non dipende nemmeno dalla esistenza di un ente che lo concretizzi.

Tutt'altra cosa significa invece il termine 'valore'. Il 'valore' infatti acquisdta spessore filosofico nella seconda metà del sec.XIX, in un effimero tentativo di ridare vita alla filosofia kantiana in opposizione all'hegelismo di maniera che imperava nelle università tedesche; prima, aveva solo significati economici (valori di mercato; prezzo). L'idea di 'valore' venne introdotta per colmare quello che pareva un vuoto teoretico nella riflessione etica di kant, ossia la mancanza di indicazioni concrete da seguire: il 'tu devi' kantiano è infatti un imperativo categorico formale, cioè non dice 'che cosa' fare. Per individuare questi contenuti si seguirono tre strade, quella psicologista (sulla scia di F. Brentano), quella fenomenologica (M. Scheler) e la filosofia dei valori vera e propria, ad opera di H. Windelband prima e H. Rickert poi. L'indirizzo psicologista, guidato da A. Meinong e Chr. von Ehrenfels, si esaurì rapidamente: considerava il 'valore' come il livello o quantità di 'desiderabilità' di una certa cosa o avvenimento, misura conoscibile in base alla intensità del 'desiderio'. Anche l'indirizzo fenomenologico non fece grandi progressi: M. Scheler considerà 'valore' la misura determinata del 'sentimento della coscienza' (?), N. Hartmann volle dare una sporgenza oggettiva e sovra-individuale (divina, addirittura) a tale percezione emozionale, ma non riuscì ad andare oltre la affermazione di principio (se anche tale sporgenza si desse, come sapere che la mia emozione coincide con quella divina?). Il terzo ed ultimo orientamento è anche il più approfondito. H. Windelband osservò che, se in un dato contesto un certo numero di persone avessero seguito onestamente le indicazioni kantiane, le loro azioni concrete non avrebbero potuto essere divergenti ma convergenti; questo convergere di molti verso una unica azione la avrebbe indicata come 'valore', come esempio da imitare da parte d coloro che non avesero compiuto tale percorso. In sostanza, il 'valore' della filosofia dei valori altro non è che l'accordo di un certo numero di persone nel cosiderer valido e appropriato un certo comportamento, anche se Windelband afferma che questa ricerca porta, in ultima analisi, a dei 'valori universali' che dovrebbero contraddistinguere l'uomo da ogni altro animale. Il lavoro di Windelband fu proseguito da H. Rickert, che elaborò un autentico 'sistema dei valori', elencandoli e classificandoli in 6 sfere, logica, etica, estetica, mistica, erotica, religione, e da E. Cassirer, che tentò una rilettura della storia alla ricerca della individuazione delle manifestazioni di tali 'valori' (*simbolismo*).

Ora, delineati brevemente i significati originari dei termini *simpliciter verum* e 'valore', ci si chiede: come è mai possibile considerarli sinonimi, o anche semplicemente accostabili? Poi: anche accettando di considerare solo la l'idea contenuta nel termine moderno 'valore' (ma con che diritto si abbandona un patrimonio di fede di 1800 anni? Queste non sono cose delle quali un teologo possa disporre a suo piacimento!), come lo si può applicare a contenuti di fede? Forse che la fede (ma anche la

(*segue*)

Quindi, per i Padri come per i medievali, la fede cristiana non è assolutamente una credenza in determinati valori (il *semplicemente vero*), bensì l'incontro personale con il Cristo; e questo non è un fatto culturale o addirittura qualcosa di 'libresco', bensì incontro del tutto intimo ed indicibile, se si vuole anche 'mistico', purchè si abbia cura di escludere mentalmente le accezioni 'estatiche', e che muove affettivamente l'intelletto e il volere perché nasce da una congiunzione sostanziale tra persone. Questa congiunzione non è algidamente razionale ma caldamente affettiva, talvolta con effetti analoghi a quelli della unione fisica tra un uomo e una donna, come testimoniano i racconti autobiografici di diversi 'mistici', sia antichi che medievali, rinascimentali o moderni.

I valori, cui tanto spesso oggi si riduce la nostra bella fede (che invece è *innamoramento per una persona, Cristo*!), sono invece quei 'veri' che partecipano della verità e possono essere condivisi con chi li ritiene tali; forse possono muovere il cuore di qualche persona, ma di certo non sono la fede né le appartengono per essenza: perché la fede è amore. La differenza è chiara tenendo presente anche che per il non credente questi 'valori' ovviamente non dipendono da una rivelazione mentre la fede cristiana ha bisogno della Scrittura, della Tradizione e del Magistero: perché ad amare Dio si impara continuamente, e senza sosta si rischia di cadere. Scrive Alberto a questo riguardo:

> «La sacra Scrittura ha una natura pratica che risiede nell'attività di suscitare una disposizione morale sia per mezzo delle virtù teologali sia per mezzo delle virtù cardinali. Anche se essa ricerca il vero nell'ordine di ciò che è oggetto di godimento o di utilità (*in re fruibili vel utili*), ciò si riferiscxe all'affetto, in modo che nella fede o in ciò che segue dalla fede vi è il godimento delòla Verità Prima mediante l'affetto o mediante l'intelletto affettivo; nella speranza o in ciò che ad essa segue, il godimento di ciò che è beatificante in modo supremo; e nella carità il godimento della suprema bontà. [...] Il vero che vi si ricerca non è quindi il semplicemente vero (*non est verum simpliciter*) ma il vero in quanto beatificante in modo supremo»[27].

Perciò, anche quando i 'valori' sembrano coincidere (p.es. l'amore per la moglie o il marito, la verità di 2+2=4), ciò vale solo materialmente, in prima battuta. Formalmente sono risultati identici, ma raggiunti attraverso due processi totalmente diversi: uno è solo razionale, l'altro è di congiunzione con un altro ente, Dio. La distanza formale di questi 'valori' materialmente identici è la stessa che c'è tra risolvere un problema sapendo la so-

---

retta religione, a ben vedere) è raggiungibile attraverso l'accordo di un certo numero di persone? Forse che la fede consiste in una serie di concetti? Ci sembra evidente che tra la fede e un sistema di valori vi sia una differenza di genere, non solo di grado. Ma la insufficienza di questo genere di argomentazioni diviene assolutamente palese se si tiene presente la misura in cui cambiano le relazioni tra le persone entro una stessa società, tra più società, nell'intero nostro mondo; e la incredibile velocità con la quale questi mutamenti avvengono impedisce di prevedere che cosa sarà tra dieci, quindici anni. In realtà, ci pare che in conseguenza della spaventosa accelerazione che la storia registra da mezzo secolo in qua, ogni strumento teorico che sia stato elaborato in precedenza, quando il mondo era enormemente più lento nei suoi cambiamenti, sia inutile, e quelli più vicini a noi ci sembra lo siano ancor più di quelli più lonatni, poiché di questi ultimi ormai già sappiamo distinguere il caduco. Stupisce invece il rilevare come, non solo in numerose dichiarazioni di esponenti importanti della nostra Chiesa ma anche in qualche documento del Magistero, si faccia riferimento ai 'valori cristiani'; non perché la nostra fede non contenga insegnamenti eterni ed irreformabili, ma perché questi, che sono i dogmi di fede, non sono 'valori', perché non sono stati stabiliti attraverso un consenso democraticamente ottenuto né sono conoscibili per mezzo della ragione rettamente adoperata.

[27] ALBERTO MAGNO, *Summa theologiae*, I, tr.1, q.3, c.3, *resp.* (ed. Coloniense 34, 13; trad. nostra).

luzione oppure sommando due errori, o tra il rispondere bene ad una domanda tirando ad indovinare o sapendo quel che si dice.

A questo punto è lecito chiedersi: ma qual è il fine della teologia? Alberto risponde insistendo sulla natura escatologica della felicità suprema, che però una teologia affettiva così descritta permette di pre-assaggiare già qui sulla terra:

> «[*In ogni scienza*] vi è il fine intrinseco (*finis intra*) e il fine estrinseco (*finis extra*). Il fine intrinseco è la scienza medesima; il fine estrinseco è nel soggetto che ha la scienza. [...] Questa scienza [*la teologia*] non può avere per fine le altre scienze, in quanto tutte si collegano ad essa come serventi (*ancillae*). [...] Tutte le altre scienze esistono per la nostra utilità, per nostro conforto e per le nostre necessità. La teologia deve invece essere ricercata una volta che sono state acquisite le altre scienze e tutte le altre realtà [necessarie]. Per questo motivo essa è ricercata per se medesima (*gratia sui quaeritur*): è dunque libera e padrona, sapienza, e superiore a tutte. [...] Il fine estrinseco che si trova in colui che è soggetto di scienza lo orienta più verso lo studio che verso il possesso della scienza. È un fine triplice. Nel suo primo aspetto è il fine immediato, che consiste nello operare per prendere possesso della scienza delle dottrine teologiche. Nel suo secondo aspetto si accosta alla perfezione come quando qualcuno giunge a compimento nell'atto della felicità contemplativa. Come fine ultimo è infine quello in cui si compie il possesso, per mezzo dell'abito della felicità creata, dell'accesso alla felicità increata nella Verità Prima»[28].

Quindi la scelta di esporre la teologia fondamentale in un modo diverso da quello abitualmente seguito dai manuali non è altro che un tentativo, senza pretese, di riuscire a far pre-gustare tale felicità ultraterrena. Ciò ovviamente non può avvenire a proposito del 'che cosa', poiché l'oggetto di tale beatitudine, come vedremo, è il divenire per grazia come Dio è per natura. Né può essere fatto a proposito del 'come', poiché scopriremo che la contemplazione dell'azione di Dio in noi non è una operazione razionale, frutta di ragionamento o studio, ma intellettuale, nasce cioè ed adopera il senso della intuizione profonda, del 'sapore esistenziale' che muove la mente e il ragionamento. Come già apparve chiaro ad Alberto Magno, il tentativo di pre-gustazione della felicità ultraterrena che qui proponiamo può soltanto partire dal 'è così', ossia dalla constatazione che le cose realmente stanno in una certa maniera e non in un'altra, e dalla umile accettazione del fatto che, fin che saremo qui, su questa terra, non si potrà mai andare oltre ad una visione confusa e imperfetta. Come scrive Paolo (2*Cor* 5,7):

> «Camminiamo nella fede e non ancora [CEI^{0}*om.*] in visione»;

però è anche vero che (*Eb* 11,1):

> «La fede è ipostasi [CEI: fondamento] delle cose che si sperano e prova di quelle che non si vedono»,

perciò si può concludere che (1*Cor* 13,12):

---

[28] ALBERTO MAGNO, *Summa theologiae*, I, tr.1, q.6, *resp.* (ed. Coloniense 34, 23; trad. nostra). L'"abito' (*habitus*) di cui Alberto parla nell'ultimo periodo si può intendere sia come 'abitudine', cioè ripetuto esercizio di una certa facoltà o possibilità (qui, della felicità) che diviene come una seconda natura in chi la acquisice, sia come 'abito' nel senso di vestiario, qui il rivestimento di quella felicità creata da Dio nell'animo dell'uomo.

> «Ora vediamo come in uno specchio, in maniera confusa; ma allora vedremo faccia a faccia. Ora conosco in modo imperfetto, ma allora conoscerò perfettamente, come anch'io sono conosciuto».

E con questo passo si è scivolati dalla questione della fede come fonte della teologia a quella della deificazione. Poiché avremo modo di restare a lungo su questa dottrina, per ora ci fermiamo qui; dobbiamo però sempre tenere presente che (2*Tess* 3,2b):

> «Non di tutti è la fede»,

perché (*Rm* 10,16a):

> «Non tutti hanno obbedito al vangelo».

La constatazione che la libertà dell'uomo non di rado frutta il peccato è vera ma amara. A questa amarezza però si oppone la dolcezza di quel che impariamo da un inno fra i più belli della nostra Liturgia, il *Veni Creator Spiritus*:

Vieni, o Spirito creatore,
visita le nostre menti,
riempi della tua grazia
i cuori che hai creato.
O dolce Consolatore,
dono del Padre altissimo,
acqua viva, fuoco, amore,
santo crisma dell'anima.
Dito della mano di Dio,
promesso dal Salvatore,
irradia i tuoi sette doni,
suscita in noi la parola.

Sii luce all'intelletto,
fiamma ardente nel cuore;
sana le nostre ferite
col balsamo del tuo amore.
Difendici dal nemico,
reca in dono la pace,
la tua guida invincibile
ci preservi dal male.
Luce d'eterna Sapienza,
svelacia il grande mistero
di Dio padre e del Figlio,
uniti in un solo Amore.
Amen

Il tema della libertà coniugato con quello del 'fatto della fede' ci obbliga però ad aprire una parentesi, per il momento non grande ma molto, molto seria e delicata.

Uno degli effetti più noti della fede dei grandi santi è, come è ben noto, la capacità di compiere miracoli; è un frutto così importante che, senza la prova di un avvenuto miracolo per sua intercessore, non vi può essere proclamazione di santità per nessuno. Da sempre la Chiesa ha adottato questo criterio, anche se non sempre ha potuto o saputo vigilare con ugual attenzione a proposito. Oggi, proprio per questa esigenza di sicurezza (la proclamazione di santità è atto di Magistero infallibile, quindi un dogma a tutti gli effetti), la quasi totalità dei miracoli confermati consiste in guarigioni, avvenute in ambienti ben controllati dal punto di vista medico, clinicamente inspiegabili ma dimostrate in modo inoppugnabile (referti, analisi, radiografie). Ma ciò che fa la differenza tra un evento scientificamente documentato ma inspiegabile ed un miracolo è l'esistenza di una chiara e dimostrabile intercessione, ossia il fatto che il miracolato ha chiesto pubblicamente e con insistenza l'intervento del santo poco tempo prima che l'evento si verificasse. Quando tale richiesta non si dà o non è sufficientemente provata, la guarigione resta un semplice fatto misterioso.

Ora, a noi il fatto miracoloso non interessa in questa direzione per così dire verticale, dall'alto, cioè come intercessione per il vivo da parte di una persona morta; a noi interessa in una direzione più orizzontale, da vivo a vivo, per intenderci. Questa tipologia ci interessa perché sappiamo che ne accadono parecchi, però sono eventi piuttosto delicati

da fronteggiare; è vero che tutti i santi fanno miracoli, ma non tutti i miracoli sono compiuti da santi. Perciò è detto (*Mt* 7,22s):

> «Molti mi diranno in quel giorno: "Signore, Signore, non abbiamo noi profetato nel tuo nome e cacciato demoni nel tuo nome e compiuto molti miracoli nel tuo nome?" Io però dirò [CEI08: dichiarerò] loro: "Non vi ho mai conosciuti; allontanatevi da me, operatori di iniquità! [CEI08: voi che oprate l'iniquità]"»

Il fatto che si possa operare portenti, addirittura scacciare demoni senza per questo essere graditi a Dio è una cosa profondamente inquietante; se nemmeno questi prodigi sono garanzia sufficiente della santità, come potremo capire se chi li opera è un servo di Dio o un ingannatore? Ora si capisce perché è detto (*Sir* 11,28):

> «Prima della fine non chiamare nessuno beato: un uomo si conosce veramente alla fine [CEI08: nei suoi figli]».

In verità non possiamo essere sicuri neanche della nostra propria posizione davanti a Dio, come è scritto (*Sal* 143,2b):

> «Nessun vivente davanti a Te è giusto».

Forse si crederà che stiamo caricando indebitamente questi versetti di significati originali o al di là di quel che vogliono dire. Magari così fosse! Scrive infatti il nostro Padre Basilio Magno:

> «Se qualcuno sembra confessare il Signore ed ascolta le sue parole ma non ubbidisce ai suoi comandamenti, è già condannato anche se, per una qualche disposizione di grazia (*diá tina oikonomia*), gli sono stati concessi carismi spirituali»[29];

Gregorio Magno lo ribadisce spesso nei *Dialogi*, quattro libri di racconti di miracoli:

> «Si deve ricercare il modo di vita e non i miracoli»[30],

e nei *Moralia in Iob* è ancora più netto:

> «La prova della santità non sta nel compiere miracoli ma nell'amare chiunque come se stessi, sentire per Dio un sentimento vere e stiamre il prossimo migliore di noi stessi»[31].

Ma come è possibile che questi doni di Dio, dei quali è detto (*Rm* 11,29):

> «I doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili»,

come è possibile, si diceva, che chi li riceve usi questi doni contro quella stessa chiamata divina in vista della quale sono stati conferiti? Ce lo spiega ancora Basilio il Grande:

> «È evidente che, se non si ha l'amore, si ha un bell'adempiere ai comandamenti, soddisfare la giustizia, osservare i precetti del Signore, esercitare i più grandi carismi; tutto questo sarà computato come opera d'iniquità, non perché nel loro principio carismi e doveri di giustizia siano tali, ma perché coloro che li praticano cercano le loro proprie volontà. L'Apostolo in effetti parla (1*Tim* 6,5) di "coloro che guardano alla pietà come ad una fonte di profitto" e

---

[29] BASILIO MAGNO, *Moralia*, reg.7 (PG 31, 712; trad. it. 102). Il nesso tra questa *regula* e *Mt* 7,22 lo pone Basilio, poiché nei *Moralia* egli elenca sotto ogni *regula* dei versetti biblici: e sotto reg.7 vi è *Mt* 7,22.

[30] GREGORIO MAGNO, *Dialogorum libri quatruor*, I, 12, 6 (SCh 260, 118; trad. nostra).

[31] GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XX, 7, 17 (CCsl 143A, 1016; trad. nostra).

dichiara che (*Fil* 1,15ss) "Certi annunciano il Cristo in uno spirito di gelosia e di rivalità, altri con uno spirto d'intrigo, per motivi che non sono puri, pensando di aumentare le mie catene". Altrove afferma (2*Cor* 2,17): "Noi non siamo come quei tanti che trafficano con la parola di Dio", ed esprime ancora la sua riprovazione quando dichiara (1*Tess* 2,5ss): "Mai ci siamo rivolti a voi con parole di adulazione, come sapete, né con pensieri segreti di cupidigia, Dio ne è testimone. Non abbiamo cercato la gloria degli uomini, né presso di voi né presso altri, pur potendo far sentire il peso della nostra autorità essendo apostoli di Cristo". Queste parole ed altre simili fanno vedere chiaramente la giustezza della risposta del Signore (*Lc* 13,27 gr.): "Allontanatevi da me, operatori della iniquità". Essi sono in effetti operatori dell'iniquintà poiché si servono dei carismi di Dio per realizzare le loro proprie volontà»[32].

Altrove Basilio si diffonde ancor più a lungo sulla cosa:

«*Domanda*: Come è possibile che qualcuno, privo della carità, possa avere tanta fede da muovere le montagne o dare tutti i suoi beni ai poveri o consegni il suo corpo perché sia torturato?

Risposta: Possiamo comprendere con sicurezza le cose che sono state dette se ci ricordiamo che il Signore disse (*Mt* 6,5): "Fanno questo pwer essere visti dagli uomini", e se ugualmente ricordiamo la sua risposta a quelli che gli avevano detto (*Mt* 7,22): "Signore, Signore, non abbiamo profetato nel tuo nome, e cacciato demoni nel tuo nome e compiuto miracoli nel tuo nome", ai quali replicò (*Lc* 13,27): "Non so di dove siete". Non rispose che avevano mentito, ma che avevano piegato i doni di Dio alle volontà loro proprie, la qual cosa è incompatibile (*allótrion*) con l'amore di Dio. Né c'è da meravigliarsi che il dono o grazia di Dio sia ricevuto anche da un indegno; Dio infatti, nel tempo della bontà e della pazienza, fa sorgere il sole sui buoni e sui cattivi (cf. *Mt* 5,45); e molte volte ciò accade ad utilità o di colui che riceve il dono stesso, se per caso rispetta la bontà di Dio e così stimolato si studia di compiacerLo, o anche di altri, secondo quanto è detto dall'Apostolo (*Fil* 1,15): "Alcuni predicano Cristo per invidia e contesa, altri invece per buona volontà"; dei quali poco dopo aggiunge (*Fil* 1,18): "In ogni modo ed occasione o verità Cristo venga annunziato, ed in questo gioirò".

Domanda: Chi sono coloro i quali dicono "Mangiammo e bevemmo davanti a te" e tuttavia si sentono dire "Non vi conosco"?

Risposta: Forse coloro che l'Apostolo, parlando in prima persona, descrisse con queste parole (1*Cor* 13,1ss): "Se parlassi le lingue degli uomini e degli angeli" e ciò che segue: "E se avessi tutta la fede... e se distribuissi tutte le mie ricchezze in cibo ai poveri; e se consegnassi il mo corpo perché fosse bruciato, ma non avessi la carità, a niente mi gioverebbe". Così era stato insegnato all'Apostolo dal Signore, che aveva detto ad alcuni (*Mt* 6,2). "Fanno queste cose per essere visti dagli uomini. In verità vi dico: hanno già ricevuto la ricompensa". Qualunque cosa infatti venga compiuta non per mezzo dell'amore che viene da Dio ma a causa della lode degli uomini, di qualunque genere essa sia, non riceve quella lode che spetta alla pietà ma viene disprezzata in quanto ricerca o di piacere, agli uomini o a se stessi, o di contesa o di invidia o di altre cose simili. Per questo motivo il Signore chiama ciò 'opera dell'iniquità' laddove, a coloro che gli dissero (*Lc* 13,27): "Mangiammo davanti a te" ecc., così replicò (*ibid.*): "Allontanatevi da me operatori dell'iniquità". E come infatti potrebbero non essere operatori dell'iniquità coloro i quali piegano i doni di Dio alla ricerca dei propri piaceri? Erano così quelli dei quali l'Apostolo disse (2*Cor* 2,7): "Noi non siamo come quei tanti che trafficano con la parola di Dio", e poi (1*Tim* 6,5): "Considerano la pietà come fonte di guadagno" e in tanti altri passi di questo genere. L'Apostolo ci dichiara di essere puro da tutte queste cose con queste parole (1*Tess* 2,4ss): "Non cercando di piacere agli uomini ma a Dio, che prova i nostri cuori. Mai infatti abbiamo pronunziato parole di adulazione, come sapete, né avu-

[32] BASILIO MAGNO, *De baptismo*, I, 25 (SCh 357, 181ss; trad. nostra).

> to pensieri di cupidigia, Dio ce n'è testimone; né abbiamo cercato la gloria dagli uomini, né presso di voi né presso altri"»[33].

Che cosa sia una 'volontà propria' lo vedremo tra poco, e nel prossimo capitolo approfondiremo la questione. Per ora conviene soffermarci sull'idea che i doni divini permangono anche se chi li ha ricevuti rifiuta Dio, oppure il suo piano. Quest'ultima distinzione non è capziosa. Il permanere dei doni spiega come fu possibile ai maghi d'Egitto compiere diversi dei prodigi operati da Mosè: trasformano i loro bastoni in serpenti, cambiano l'acqua in sangue, inviano le rane nel paese. Ma, quando non riescono più a seguirlo, riconoscono in Dio la fonte di tale potere (*Es* 8,14s CEI[08]):

> «I maghi cercarono di fare la stessa cosa con i loro sortilegi, per far uscire zanzare, ma non riuscirono e c'erano zanzare sugli uomini e sulle bestie. Allora i maghi dissero al Faraone: "È il dito di Dio!"»[34]

e così facendo finiscono con il dar ragione a quel Mosè che cercano di screditare; non si convertono e non seguono Mosè, ma riconoscono la mano di Dio in ciò che fa. Ma come è possibile riconoscere il piano di Dio come tale eppure rifiutarlo? La domanda è talmente seria che, per rispondere in maniera adeguata, dovremo dedicarci l'intero prossimo punto. Per il momento limitiamoci a prender atto del fatto che, come ha detto Basilio, vi è chi usa i doni di Dio per cercare il potere o la gloria; affidati come ogni altro dono al libero arbitrio di chi li riceve, se questi decide di non servire Dio, anche questi poteri sono usati contro di Lui. Ecco perché è giusto dire che, se ogni santo fa miracoli, non ogni miracolo è fatto da un santo; e perchè è sommamente prudente non cercare e non fidarsi degli eventi più o meno straordinari fatti dai vivi ma soltanto di quelli compiuti dai morti; e non di tutti, ma solo quelli riconosciuti dalla Chiesa come miracoli[35].

---

[33] BASILIO MAGNO, *Regulae brevius tractatae*, reg.179.282 (PG 31, 1201-1204.1280s; trad. nostra). Le *Regulae brevius tractatae* procedono per domande e risposte.

[34] Ben diversa era CEI[73]: «I maghi fecero la stessa cosa con le loro magie, per produrre zanzare, ma non riuscirono e le zanzare infierivano sugli uomini e sulle bestie. Allora i maghi dissero al Faraone: "È il dito di Dio!"»

[35] Da qui appare con evidenza la debolezza di chi apologeticamente usa i miracoli come 'dimostrazione' della divinità di Gesù Cristo. Non si pone minimamente in dubbio l'accadimento di fatti miracolosi, ossia al di là della umana possibilità e comprensibilità, tantomeno che l'autore di questi fatti sia proprio Gesù. I vangeli però ci dicono che, nonostante il Cristo compisse queste azioni bellissime e sananti davanti a moltissime persone, non tutti si convertivano, anzi, vi fu persino chi lo accusò di agire in nome del principe dei demoni. Ciò sta a significare da un lato che solo la fede è in grado di discernere la fonte, divina o demoniaca, dell'azione miracolosa, e dall'altro che questa, in quanto tale, non genera automaticamente la conversione. È per questo che i non credenti amano spiegare tali fatti, se anche li ammettono, o come esagerazioni o come licenze letterario o, nel migliore dei casi, come guarigioni. Che tale deriva venga non di rado ratificata dagli esegeti è invece dato preoccupante sul quale torneremo nei capp.VII-IX. Va da sé che affermare che il miracolo *non genera la fede* non significa non dar credito o importanza ai miracoli operati da Gesù: sarebbe innanzitutto dubitare della verità della Scrittura, che ce li attesta, e poi mettere in discussioen il fatto che, oltre che vero uomo, il Cristo fosse anche vero Dio. È però un invito a vedere in tali azioni meravigliose e sananti la *manifestazione* di tale divinità ma non la *radice* della nostra fede: noi non crediamo che Gesù Cristo è il Figlio di Dio fattosi uomo perché ha compiuto tanti bei miracoli ma perché è risorto dai morti; in quanto Figlio di Dio, poi, non vi è nessun problema ad affermare, con la Scrittura e la Tradizione, che ha certamente compiuto anche molte azioni meravigliose e sananti sia l'anima che il corpo. Ma finchè era in vita il senso di tali azioni rimase in parte sconosciuto ed inefficace: ecco perché non tutti si

(*segue*)

Il miglior commento a questi passi di Basilio, ed allo stesso tempo la miglior esposizione di ciò che cerchiamo di dire, si trova nelle parole di uno scrittore assai caro ai nostri fratelli ortodossi, Nicola Cabasilas (1322-1391), che in una delle sue opere più famose, *La vita in Cristo*, scrive:

> «Mettiamoci dunque davanti agli occhi un uomo che viva così [*cioè pienamente in Cristo*] ed esaminiamolo con grande cura per imparare a conoscerne la vigoria e la bellezza. Non badiamo tuttavia ai suoi doni esteriori, anche se ha ricevuto la grazia di risplendere per prodigi, ma semplicemente a lui ed alla bellezza interiore, la virtù dell'anima. Dai doni esteriori infatti si può arguire l'uomo virtuoso, ma essi sono solo un segno della virtù: per conoscere un uomo bisogna invece mettere alla prova i suoi costumi. Perché dunque dovremmo fare delle congetture o cercare dei segni, quando possiamo toccare direttamente la realtà? Tanto più che non sempre questi doni sono un segno sufficiente di virtù: non tutti gli uomini virtuosi ne sono forniti, né tutti quelli che li possiedono sono operatori di virtù. Infatti molti hanno potuto grandi cose agli occhi di Dio senza fare miracoli, mentre talvolta sono stati compiuti prodigi da uomini malvagi. Nulla è impossibile a chi invoca il Cristo; queste opere però non sono frutto dell'agire umano ma sono date affinchè si manifesti la potenza di Colui che è invocato. Perciò le sacre iniziazioni ed ogni fatica dell'uomo sono ordinate all'acquisto delle virtù ma, quanto alla potenza dei miracoli, nessun sapiente ha mai scoperto con quali fatiche sia possibile ottenerla. Che dico? Anzi, i sapienti non hanno alcun desiderio di tali doni, e pur possedendoli non li cercano, perché non è lecito rallegrarsi di averli (*Lc* 10,20): "Non godete perché vi stanno soggetti gli spiriti, godete piuttosto perché i vostri nomi sono scritti nei cieli". Dunque, quando si cerca la virtù è futile darsi tanto da fare per ciò che non produce la virtù e non può manifestarne la presenza. Se uno gode di visioni e rivelazioni, e conosce tutti i misteri, non per questo lo riconosceremo virtuoso e lo ammireremo. Certamente questi doni conseguono talvolta dalla vita in Cristo, ma non la costituiscono e non la producono; sicchè, chi bada solo ad essi non ne ricava alcun profitto per la virtù. Anche questo è spiegato dal beato Paolo nelle lettera ai Corinti (1*Cor* 13,1s): "Se conoscessi tutti i misteri e avessi tutta la scienza, ma non ho l'amore, io sono un niente, sono un bronzo sonante o un cembalo squillante". Dunque, lasciando da parte tutto il resto, guardiamo soltanto alla volontà dell'anima, poiché in essa risiede la bontà o la cattiveria dell'uomo, la salute o la malattia, anzi la vita o la morte»[36].

Questa diffidenza verso il potere di fare miracoli, unita al forte accento posto sulla disposizione della volontà, ci invita a riflettere a fondo sugli effetti della fede, o meglio sul tipo di relazione che lega i primi alla seconda. Certo non è un nesso di causa ed effetto, nonostante si sia intitolato questo punto proprio così: "il fatto della fede: gli effetti". Né è un legame per così dire 'ad arte': nessuno riesce ad avere questo potere anche se lo desidera o lo cerca. Non è neppure un legame casuale: ciò che va al di là della natura e però si manifesta in essa non può non avere una qualche radice in essa, e quindi non avviene a caso. In realtà, alla nostra esposizione sul fatto della fede mancano ancora due tessere di importanza fondamentale.

---

convertirono, e anche in chi si convertì, come gli apostoli, la fede basata sui miracoli non impedì di abbandonare Gesù al momento della passione. Dopo la risurrezione, invece, a chi credette fu perfettamente chiaro con quale potenza Egli avesse operato in precedenza ed il senso di tali azioni. Quindi il miracolo *dimostra* sì la divinità di Cristo, ma solo a chi già lo sa: *prima* si crede alla incarnazione e resurrezione di Gesù Cristo, vero Dio e vero uomo, *poi* alla verità dei miracoli da Lui operati in vita. Il miracolo *conferma* e *rafforza* una fede che però nasce e si radica altrove, appunto nel credere personalmente, qui ed ora, nella resurrezione dai morti del Cristo crocefisso.

[36] NICOLA CABASILAS, *La vita in Cristo*, VII, 1 (trad. it. U. Neri, Roma 2000^3, 322s).

2.4. *Il fatto della fede ed il caso serio degli angeli*

Questo esame sul soggetto, sulla modalità e sugli effetti della esperienza religiosa come 'fatto della fede' è incompleto: in realtà abbiamo ristretto in modo arbitrario sia i soggetti del 'fatto di fede' che il significato stesso del termine 'fede'. Era in qualche modo inevitabile far così per poter iniziare un discorso assai complesso con pochi o punti strumenti a disposizione, ma adesso si deve porre rimedio a questa parzialità, poiché può ingenerare pericolose distorsioni.

Anche se per semplicità all'inizio del capitolo si è assunta la presenza di una adesione interiore di fede per indagarne gli effetti esteriori, il 'fatto della fede' appunto, non si può tacere il fatto che la sequenza adesione/manifestazione vale solo per gli uomini, e quelli ancora in vita. È infatti ovvio, crediamo, che per i nostri fratelli già morti tale sequenza, come minimo, ha tutt'altro significato, uno per quelli *in patria* ed uno per quelli *in purgatione*; e, fra questi ultimi, altro sarà quello per coloro che sono morti progredendo di bene in meglio nel servire Dio e altro per coloro che invece son morti mentre passavano di male in peggio. Ma la lacuna più seria della nostra trattazione è il silenzio totale sugli angeli, ancor più grave se si pensa che la distinzione tra angeli e demoni, da noi adoperata pacificamente, è invece un 'fatto' che nasce proprio da questa accettazione o rifiuto della 'fede', e quindi quello angelico è il 'fatto di fede' più eclatante, importante ed allo stesso tempo più serio, perché irrimediabile, che si possa immaginare. Il quale, per completare il quadro delle insufficienze, illumina a fondo anche il quadro antropologico, perché rivela la presenza di alcuni elementi altrimenti non visibili. Ma si vada per ordine.

Nel capitolo precedente abbiamo già avuto modo di porre alcune note utili, proprio riguardo al retto significato del termine 'fede'. Conviene ripresentarle tenendo presente che allora premeva far vedere che il vero ateismo è non amare Dio, mentre ora interessa capire come sia possibile sapere che Dio esiste senza con ciò provare amore per Lui. Forse una delle cose che più avrà meravigliato i nostri venticinque lettori sarà stato scoprire che Dio dà, o almeno non impedisce, al demonio la conoscenza del suo piano eccetto tre cose; Ignazio di Antiochia ci spiegò quali:

> «E rimase nascosta al principe di questo mondo la verginità di Maria e il suo parto, e similmente la morte del Signore: tre misteri da proclamare ad alta voce ma che vennerono compiuti nel silenzio di Dio. [...] Di qui fu sconvolta ogni cosa per preparare l'abolizione della morte»[37].

Certamente stupisce che Dio permetta al demonio una conoscenza così vasta, perché è ovvio che ciò gli permetterà di ostacolare il Suo disegno. Per la verità non è proprio esatto dire che Dio doni al demonio una conoscenza perfetta e completa; scrive infatti il grande Ireneo di Lione:

> «Giustamente Giustino disse che Satana prima della venuta del Signore non osò bestemmiare Dio, non conoscendo ancora con certezza l'eternità della sua condanna, perché i profeti ne avevano parlato in parabole e allegorie. Ma alla venuta del Signore, apprendendo chiaramente dai discorsi di Cristo e dei suoi apostoli che per lui, allontanatosi volontariamente da Dio, e per tutti quelli che perseverano nella impenitenza della ribellione sta pre-

[37] IGNAZIO D'ANTIOCHIA, *Epistula ad Ephesios*, 13, 1.3 (SCh 10bis, 74; CTP 5, 106, rivista).

> parato un fuoco eterno, bestemmia per bocca di questi uomini Iddio che pronuncia la condanna, e come già dannato imputa al suo Creatore il peccato della sua ribellione e non alla sua libera volontà, come i trasgressori della legge se la prendono con il legislatore invece che con se stessi»[38].

Da questi passi emerge che non solo Dio non rivela ogni cosa al demonio, ma quello che gli dona di sapere, o gli permette di venire a conoscere, non è neanche così limpido ed inequivocabile. In questo senso va anche ciò che insegna il grande Origene:

> «Ho trovato, scritto con eleganza nella lettera di un certo martire - mi riferisco ad Ignazio, secondo vescovo di Antiochia dopo Pietro, che nella persecuzione combattè a Roma contro le bestie - che "il principe di questo modo ignorò la verginità di Maria", la ignorò a causa di Giuseppe, la ignorò a causa del suo matrimonio, poiché credeva che avesse un uomo. Se infatti non avesse avuto un fidanzato e, come si credeva, un marito, mai questa verginità si sarebbe potuta nascondere al 'principe di questo mondo'»[39].

E con lui sono Basilio il Grande:

> «Un antico autore presentò anche una altra ragione. Fu escogitato il matrimonio con Giuseppe perché la verginità di Maria rimanesse nascosta al principe di questo mondo. Infatti furono adottate per la Vergine le forme esterne delle nozze come per distrarre il Maligno, che da tempo osservava le vergini, da quando cioè aveva udito il profeta annunciare (*Is* 7,14): "Ecco la Vergine concepirà e partorirà un figlio". Con il matrimonio fu ingannato dunque l'insidiatore della verginità; egli sapeva infatti che la venuta del Signore nella carne avrebbe portato la distruzione del suo dominio»[40],

e il nostro santo Padre Giovanni, detto Bocca d'Oro:

> «Perché (...) sono chiamati suoi (di Gesù) fratelli queli della cerchia di Giacomo? Per lo stesso motivo per cui Giuseppe era ritenuto lo sposo di Maria; molti erano i veli, in modo che per il momento fosse messo in ombra un parto di tal genere»[41].

La cosa è così sintetizzata da Giovanni Damasceno (†750), l'ultimo Padre greco:

> «Né gli angeli né i demoni conoscono il futuro, e tuttavia gli angeli lo predicono perché a loro Dio lo rivela e ordina di predirlo: perciò avvengono tutte quante le cose che essi dicono. Ma da parte loro anche i demoni predicono, talvolta vedendo le cose che avvengono lontano, talvolta attraverso congetture, e per lo più mentiscono, anche di molto: ed ad essi non bisogna credere anche se più volte dicano la verità, nel modo che abbiamo detto. E conoscono anche le Scritture»[42].

Quindi la conoscenza demoniaca è certamente grande ma non completa né chiara e distinta: come dire che l'ingannatore può essere ingannato a sua volta; nei capitoli terzo

---

[38] IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses*, V, 26, 2 (SCh 153, 334; trad. it. V. Dellagiacoma, Siena 1984, II, 221). Non possediamo più il testo di Giustino, ma Eusebio di Cesarea conferma ciò che scrive Ireneo: cf. EUSEBIO DI CESAREA, *Historia ecclesiastica*, IV, 18 (SCh 31, 197; trad. it. S. Borzì, CTP 158, Roma 2001, 226).

[39] ORIGENE, *In Lucam homiliae*, hom.6, 3 (SCh 87, 144s; trad. nostra); cf. anche hom.14, 2s (SCh 87; 218); *De principiis*, III, 3, 1 (SCh 268, 182ss).

[40] BASILIO MAGNO, *Homilia 'In sanctam generationem Christi'*, § 3 (PG 31, 1464; trad. nostra).

[41] GIOVANNI CRISOSTOMO, *In Matthei evangelium homiliae*, hom.5, 3 (PG 57, 58; CTP 170, 113; rivista).

[42] GIOVANNI DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, II, 4 (ed. B. Kotter, Berlin-New York 1973, 47; trad. it. V. Fazzo, CTP 142, Roma 1998, 95s).

e quinto vedremo come sia possibile. Ma con questo la domanda sul perché Dio doni o permetta al demonio di avere una tale conoscenza è ancora senza risposta.

Ora, il primo passo verso una spiegazione del comportamento di Dio è evitare di attribuirgli qualcosa di malvagio, come potrebbe essere supporre che Egli approvi l'uso che il demonio farà di tale conoscenza, oppure insinuare che il demonio si comporti così perché Dio lo ha voluto o perché lo ha creato cattivo. Nella antichità, queste obiezioni trovarono il loro luogo nel racconto delle dieci piaghe d'Egitto, e precisamente nel fatto che la Scritura più e più volte afferma che il cuore del Faraone fu indurito da Dio perché non lasciasse partire Israele. Ora, noi torneremo più avanti, e precisamente nel capitolo quarto, su questo punto di importanza fondamentale; quello che però crediamo appaia subito è che, se questi versetti vengono letti senza alcuna prudenza (ad esempio senza leggere con attenzione il testo, anche nella pur deficitaria versione italiana), è ovvio concludere che Dio destina alcuni alla salvezza (Israele) ed altri alla perdizione (Faraone), il che porta a concludere o che Dio è ingiusto e malvagio o che la Scrittura mente. Al momento in cui scartiamo queste interpretazioni del modo di agire di Dio, tipiche della impostazione dualista gnostica e manichea[43], siamo però costretti a fornire una serie di

[43] Dal punto di vista teorico si chiamano 'dualiste' tutte quelle forme di pensiero il cui assioma principale consiste nell'assumere *a priori* la esistenza di due princìpi opposti che si scontrano in eterno senza che mai uno prevalga sull'altro. Storiograficamente, nella antichità di sistemi dualisti ve ne furono moltissimi, p.es. lo zoroastrismo, religione sorta prima di Cristo nell'altopiano dell'Iran, per il quale i due principi sono uno Ariman (il buio, la terra, il male) e l'altro Ahura Mazda (la luce, il fuoco, il bene), dal quale probabilmente derivarono tutti i sistemi gnostici che brulicano dal I sec. a.C. fino a tutto il IV sec. d.C. e che non è praticamente possibile elencare; uno dei più noti è senza dubbio quello dei manichei, perché Agostino, una volta membro di quella setta, li combattè in molti scritti esponendo quasi tutte le loro dottrine. Ma Ireneo menziona un numero di sistemi gnostici francamente enorme. Vi sono però anche dualismi che non hanno legami con lo zoroastrimo: p.es. Marcione, eretico cristiano del II sec. d.C., afferma che tutti i passi della Scrittura che narravano di morte, dolore, sofferenza o punizione divina, l'A.T. come nel N.T., sono opera di un Dio cattivo (il Padre), mentre attribuisce ad un Dio buono (il Figlio) tutto ciò che è positivo: il comandamento dell'amore, la volontà di salvezza ecc.; molto più in qua nel tempo, i Catari francesi ed i Patari lombardi dei secoli XII e XIII riprendono una idea di purità tipica del manicheismo, anche se non è corretto considerare Catarìa e Patarìa come filiazioni di tale setta.

Oggi il dualismo esplicito è praticamente scomparso dalla scena delle religioni, comprese quelle 'nuove'. Si deve però tenere presente che esiste un dualismo per così dire 'implicito', ossia che non afferma apertamente la esistenza di due principi irriducibili ed opposti, ma di fatto sviluppa il suo sistema come se così fosse. È il caso p.es. dei Testimoni di Geova, la cui dottrina è chiaramente cripto-dualista nella misura in cui vede nell'elemento corporeo qualcosa di sempre negativo, al punto da negare la vera umanità di Gesù (cioè: se interrogati affermano di non negarla perché per loro dire che Gesù aveva la sola anima è dire che era veramente un uomo; peccato che gli uomini abbiano anche un corpicino, e che Gesù sia risorto non come un fantasma ma con un corpo tangibile e capace di mangiare pesce...). Anche la cura con la quale i TdG evitano i contatti con chi non appartiene alla loro setta dimostra questa tendenza dualista (per la precisione, è atteggiamento tipico dello gnosticismo manicheo). Ma anche i Mormoni hanno non poche venature dualiste, ad esempio nella misura in cui esaltano oltre ogni buon senso l'importanza della genealogia al fine di riuscire a capire con 'certezza' a quale patriarca risaliamao e così 'stabilire' se e cosa dovremo fare per salvarci: atteggiamento questo molto simile a quello della gnosi alessandrina di Basilide e Valentino. Ciò che ci permette di escludere con certezza una parentela diretta tra queste 'nuove religioni' e i sistemi dualisti antichi è il fatto che la conoscenza del mondo gnostico antico è relativamente recente e sommaria, mentre i fondatori di queste sette sono notoriamente personaggi di cultura decisamente scarsa o nul-

(*segue*)

note ulteriori; e queste debbono formare una risposta coerente alla domanda sul perché Dio conceda al demonio tale conoscenza.

Per non perderci in molte parole, ecco come Origene risolve il problema dell'indurimento del cuore di Faraone nonostante i prodigi operati davanti ai suoi occhi:

> «Dio aveva bisogno che quello fosse disubbidiente al massimo per manifestare a salvezza dei molti la sua potenza; perciò indurì il suo cuore. Abbiamo detto questo per prima cosa per confutare coloro i quali asseriscono che il Faraone era di natura destinato alla perdizione. Le stesse considerazioni si possono avanzare contro di loro in merio alle parole dell'Apostolo [*"Dunque Dio ha misericordia di chi vuole ed indurisce chi vuole" (Rm 9,18), citato in precedenza*]. Dio chi indurisce? Quelli destinati alla perdizione? Ma allora avrebbero potuto ubbidire se non fossero stati induriti? O addirittura sarebbero stati salvati in quanto non appartenenti a natura destinata alla perdizione? E di chi ha misericordia? Di quelli destinati alla salvezza? Ma che bisogno hanno di ottenere misericordia per una seconda volta quelli che una volta per tutte erano stati costituiti in maniera tale da essere salvati e proprio per natura erano destinati ad essere beati? A meno che essi non siano tali da subire la perdizione se non ottengono misericordia; e ottengono misericordia per non ricevere ciò che possono subire, la perdizione, e per andare al luogo dei salvati. Tali cose diciamo contro quelli che con argomenti fallaci introducono le nature buona e cattiva, cioè spirituale e materiale, da cui dipende la salvezza di alcuni e la perdizione di altri»[44].

Il passo, come si è detto, riguarda l'indurimento di Faraone; ma è evidente che il rifiuto di Origene di ammettere che Dio crei qualche ente per condannarlo vale molto di più per il demonio, il quale, come si sa, è stato creato buono per natura ma è 'caduto' in virtù del libero arbitrio. Anche la questione del libero arbitrio, estremamente importante e complessa, è da rimandare: dedicheremo tutto il capitolo quarto ad essa, dove però esamineremo solo quello *umano*, non quello *angelico*. Comunque, ed in linea generalissima, il libero arbitrio umano ed angelico si esercita su un insieme di dati, su un certo *quid* che viene accettato o rifiutato. Ora, come si è visto, la 'fede' è la adesione interiore ad un dono di Dio, in sostanza la sua accettazione, mentre l'ateismo è il rifiuto di tale dono, che però, come si è scoperto, non scompare in seguito a questa sua non accettazione ma in qualche misura rimane. In altri termini, potremmo immaginare questo 'dono di Dio' come un qualcosa di non determinato, o, per meglio dire, determinabile in due direzioni opposte: quella per Dio genera la 'fede', quella contro Dio la 'non fede'. Tale duplice possibile atteggiamento nei confronti del 'dono di Dio', ci dice Origene, è dovuto al fatto che Dio ha deciso di servirsi della disubbidienza di alcuni per mostrare il suo essere misericordioso, perché se nessuno avesse disobbedito, aggiungiamo noi, Dio non avrebbe avuto modo di manifestare il suo essere misericordioso. Lasciando invece la creatura libera di accettare o rifiutare il suo 'dono', Egli consegue due fini, elargire Se stesso a chi lo sceglie e mostrare la sua infinità Bontà anche a chi Lo rifiuta. Ancora il grande Origene ci regala due immagini molto belle per descrivere questo duplice effetto della unica azione di Dio:

> «Una sola è la azione del piovere: ma pur essendo una sola questa azione, la terra coltivata porta frutto, quella trascurata ed incolta produce spine. Potrebbe sembrare riprovevole che colui il quale fa piovere dica: "Io ho fatto germogliare sia i frutti che le spine nella terra",

la, il che fa scartare ogni ipotesi di plagio. Oggettivamente però le vicinanze esistono.

[44] ORIGENE, *De principiis*, III, 1, 8 (SCh 268, 50ss; trad. it. M. Simonetti, Torino 1989², 375s).

> ma anche se sembra riprovevole, è vero. Infatti, se non ci fosse la pioggia non sarebbero nati né i frutti né le spine, mentre, quando la pioggia cade al momento opportuno ed in giusta misura, nascono gli uni e le altre. La terra che ha bevuto la pioggia caduta spesso su di lei, se produce spine e triboli è riprovevole e vicina ad essere maledetta; il beneficio della pioggia è venuto comunque anche sulla terra cattiva ma essa, trascurata e lasciata incolta, ha fatto germogliare spine e triboli. Così i segni che vengono da Dio sono come la pioggia: ma son diverse le inclinazioni, come la terra ora è incolta ora è coltivata: però è terra di una sola natura, anche se non coltivata allo stesso modo. Perciò accade che la volontà di qualcuno possa essere anche indurita dai prodigi e dai segni di Dio, se è ineducata, feroce e barbara, diventando così sempre più dura e piena di spine. Invece può succedere che si addolcisca e si volga tutta alla obbedienza, se sarà stata emendata dai vizi e ben educata»[45].

Il passo che ha ispirato questo brano ad Origene è chiaramente *Matteo*, 5, 45:

> «Siate figli del Padre vostro celeste [CEI[08]: che è nei cieli], che [CEI[08]: egli] fa sorgere il suo sole sopra i malvagi [CEI[08]: cattivi] e sopra i buoni, e fa piovere sopra i giusti e gli ingiusti»,

passo che gli ispira anche la seconda immagine, nella quale l'azione di Dio è opposta a quella della prima, pur sortendo sempre il solito duplice effetto; scrive Origene:

> «Per dimostrare meglio questo concetto non sarà inutile introdurre una altra immagine. Così, se il sole potendo parlare dicesse: "Io faccio liquefare e faccio seccare", pur essendo liquefarsi e seccarsi due azioni opposte una all'altra egli non direbbe una cosa falsa quanto alla sostanza, perché in conseguenza del medesimo calore la cera si liquefa ed il fango si secca, non perché il calore del sole agisca in una maniera sul fango ed in una altra maniera sulla cera ma perché la qualità della cera è diversa da quella del fango, pur essendo ambedue uguali per natura in quanto provenienti dalla terra. Così una sola azione, fatta per mezzo di Mosè, ha messo in evidenza l'indurimento del Faraone a causa della sua malvagità e la ubbidienza degli Egiziani che si erano mescolati agli Ebrei e che si mossero per partire insieme con loro (cf. *Es* 12,38; *particolare spesso trascurato*)»[46].

Dunque Dio fa il medesimo 'dono' sia a coloro che già sa che lo accetteranno sia a coloro che già sa che lo rifiuteranno (perché Dio è onnisciente, si ricordi); questo 'dono' è chiamato dai teologi medievali *fides informis*, 'fede in-forme', cioè priva di forma, per così dire 'incompleta', poiché assumerà la 'forma' definitiva solo dopo che chi la riceve avrà accettato liberamente di servire Dio. Così l'angelo, che sceglie di servire Dio, vede questa sua opzione dare 'forma' a questa 'fede senza forma' e trasformarla in conoscenza chiara e piena: un ulteriore dono di grazia da parte di Dio, poi, fa sì che la sua scelta divenga definitiva[47]. Il demonio invece liberamente rifiuta di servire Dio, non 'in-forma' la *fides informis* ricevuta e questa resta tal quale gli è stata donata, una conoscenza confusa e incompleta, imperfetta. È per questo, ci pare, che il grande Basilio, in una delle sue preghiere d'esorcismo, tanto importanti quanto ignorate, si rivolge al demonio così:

> «Trema, fuggi, svanisci, precipita, demonio impuro e malvagio, mondano, infernale, seduttore, *informe* (*amorfon*), visibile per l'impudenza, invisibile per la simulazione, ovunque tu sia...»[48].

---

[45] ORIGENE, *De principiis*, III, 1, 10 (SCh 268, 58ss; Simonetti, 378s, con lievi ritocchi).

[46] ORIGENE, *De principiis*, III, 1, 11 (SCh 268, 62ss; Simonetti, 379).

[47] Cf. AGOSTINO, *De civitate Dei,* XI, 29; BASILIO MAGNO, *De Spiritu sancto*, XVI, 38, che leggeremo.

[48] BASILIO MAGNO, *Orationes sive exorcismi*, or.2 (PG 31, 1681; trad. nostra). È un *hapax*.

Si potrebbe osservare, in parte a ragione, che propriamente parlando non è corretto indicare il dono di Dio alle creature spirituali prima della loro opzione con il termine 'fede', poiché è scritto (*Eb* 11,1s):

> «La fede è fondamento (*upóstasis*) delle cose che si sperano e prova di quelle che non si vedono. Per mezzo di questa fede gli antichi ricevettero buona testimonianza».

Dal momento che le creature spirituali conoscono il piano di Dio prima e come condizione previa per la loro opzione, è chiaro che per loro non si può parlare di 'fede' come 'ipostasi' di qualcosa di sperato o prova di qualcosa che non vedono, appunto perché sono in tutt'altra situazione; inoltre, è altrettanto evidente che non è attraverso questa 'fede' che essi ricevono testimonianza del piano di Dio, ma per rivelazione diretta e personale. Ora, queste osservazioni non sono contestabili in sé, perché è vero che il concetto medievale di 'fides informis' è elaborato pensando agli uomini ed alla loro vita spirituale e non alle creature spirituali *ante electionem pro aut contra Deum*; ed è anche fuor di dubbio che, così contestualizzata, il testo di *Ebrei* rafforza e non contraddice questa dottrina. Tuttavia, ci si deve guardare dal considerare identica la situazione delle creature spirituali *ante* e *post electionem*, come ci insegna Basilio:

> «Gli spiriti che hanno compiti ministeriali esistono per volere del Padre, dall'atto del Figlio sono condotti all'essere, dalla presenza dello Spirito ricevono la perfezione. La perfezione degli angeli poi è la santità e la stabilità (*diamonè*) in essa. [...] Tu comprendi dunque che sono Tre: il Signore che ordina, la Parola che crea, il Soffio che conferma (*stereoûn*). Che altro potrebbe mai essere la confermazione (*steréôsis*) se non il perfezionamento nella santità, dal momento che la parola significa fermezza, immutabilità e stabilità di quel bene che è la confermazione (*steréôsis*)? La santità non esiste senza lo Spirito. La potenze dei cieli non sono sante per natura: in tal modo non differirebbero affatto dallo Spirito santo; invece esse hanno dallo Spirito la misura della santità in proporzione alla loro relativa eccellenza»[49].

Avremo modo di tornare con agio su questo importante passo; per ora sottolineiamo solo il fatto che il nostro santo Padre Basilio ci dice che gli angeli sono tali in virtù di un dono di grazia che 'irrigidisce' (è questo infatti il significato letterale del verbo greco *steréô*) la loro opzione, un dono che invece non è elargito ai demoni. E questo dono, lo si è letto sopra, comporta un *plus* conoscitivo per i primi ed un *minus* per i secondi, quindi, rispetto a questo *plus* e *minus*, la conoscenza *ante electionem* si può correttamente dire 'informis'. Quanto al termine 'fides', pur premettendo che non intendiamo e non siamo interessati a far questione di parole, ci pare descriva in modo conveniente lo *status* conoscitivo delle creature spirituali *ante electionem*, dato che questo non è ancora perfettamente formato e soprattutto è incompleto: è sulla base di questa incompleta conoscenza che l'angelo compie la sua opzione ed il demonio quella opposta; è questa incompleta conoscenza a dare fondamento (lett. *ipostasis*, ossia sostanza, concretezza) alla possibilità di entrambe le scelte. In altre parole, questa incompleta conoscenza svolge nelle creature spirituali lo stesso ruolo che ha negli uomini, e perciò è corretto indicarla con il medesimo termine, cioè 'fides'; se poi si vuole rilevare che la conoscenza *ante electionem* delle creature spirituali non è assolutamente paragonabile a quella che gli uomini hanno *in statu viae*, questo è verissimo; ma ciò comporta solo il non poterlo considerare perfettamente sinonimo nei due casi ma, medievalmente parlando, 'equivoco', ossia capace di indica-

[49] BASILIO MAGNO, *De Spiritu sancto*, XVI, 38 (SCh 17bis, 378.380; trad. it. 139ss).

re quel che vi è di comune in due situazioni per altri versi distanti. Né si deve commettere il grave errore di considerare un termine 'equivoco' come se fosse 'ambiguo': in questo secondo caso, infatti, non vi è la possibilità di distinguere in modo netto tra ciò che è comune a due situazioni o significati e quel che invece le distingue, mentre noi abbiamo dimostrato che è possibile indicare con esattezza sia ciò che accomuna la situazione degli uomini *in statu viae* alle creature spirituali *ante electionem*, sia ciò che è peculiare ad entrambi gli *status* conoscitivi. Quindi, *sine praeiudicio melioris sententiae*, ci pare che indicare la situazione delle creature spirituali *ante electionem* con il lemma 'fides informis' sia conveniente per più motivi e che ad esso non si opponga alcuna seria difficoltà teorica.

In definitiva, l'angelo e il demonio sono quel che sono in virtù di un 'fatto di fede', positivo nel primo e negativo nel secondo; ed anche il loro modo di agire, ossia la loro 'religione', è conseguenza di tale 'fatto di fede'. Quella dell'angelo è la manifestazione esteriore della sua scelta per Dio, e frutta pace, benevolenza e conforto a chi procede di bene in meglio, come scrive Ignazio di Loyola; ma è rimprovero e fonte di agitazione per chi va di male in peggio. La 'religione' demoniaca è specularmente opposta: si manifesta odiosa e perfida nei confronti di chi va di bene in meglio, tentandolo continuamente al male, ma è pacifica, benevolente e di conforto per chi va di male in peggio: salvo lasciarlo al suo destino quando supera il punto di non ritorno, la morte.

Questo 'caso serio' demoniaco ci pernette poi di intravedere anche la risposta ad una domanda posta molto spesso ma alla quale si risponde tanto di rado: perché Dio non ci ha fatti tutti uguali? perché non ci ha fatti perfetti come gli angeli? Ora, da quel che abbiamo detto si comprende come Dio non abbia fatto né perfetti e beati gli angeli né imperfetti e dannati i demoni; però è vero che la conoscenza data ad entrambi prima della loro ozione, la *fides informis*, appunto, era molto grande: per l'esattezza abbracciava tutto ciò che potevano comprendere. Proprio per questo motivo il demonio non può cambiare idea, perché non vi è niente di nuovo che egli possa apprendere e che possa perciò fargli cambiare idea; e proprio in questa definitività, ci pare, sta la ragione per cui Dio non ci ha creati tutti come esseri spirituali. Scrive infatti Paolo (*Rm* 11,32):

> «Dio ha rinchiuso tutti nella disobbedienza per usare a tutti misericordia».

Quindi lo scopo per cui Dio permette il peccato è mostrare la sua misericordia: e questa consiste nel perdonare il peccato e rimettere la colpa; ma se noi peccassimo nella piena ed irreformabile consapevolezza che ciò che facciamo è male, se niente di nuovo ci potesse essere mostrato per farci cambiare idea, come potrebbe Dio esercitare la sua misericordia? Come potremmo scorgere il nostro errore, pentirci e quindi provocare il nostro buon Signore al perdono? Il demonio non è in grado di far questo, e perciò neanche Dio può perdonarlo senza violare la sua libertà. Se Dio ci avesse fatti tutti uguali agli esseri spirituali avrebbe rinchiuso noi nella limitatezza del nostro essere creati e Lui nell'impossibilità di esercitare la sua misericordia. Ecco allora che il nostro Signore non crea solo esseri perfetti, dotati di una capacità conoscitiva esaustiva, ma anche e soprattutto creature piccole, misere, meschine, incapaci e stupide come noi, così che Egli possa, a seconda del nostro volere e nella misura del suo benevolo disegno, innalzarci, nobilitarci, istruirci e, in conseguenza a questo aumento in conoscenza, se vorremo pentirci e chiedere perdono, rimettere a noi le colpe commesse a causa della nostra meschinità. E così il nostro buon Signore sarà ben felici di beatificarci. Appunto come è scritto:

> «Dio ha rinchiuso tutti nella disobbedienza per usare a tutti misericordia».

Avendo intravisto il ruolo importante di angeli e demoni nella nostra vita spirituale, i loro 'fatti di fede' non sono irrilevanti per noi; ecco come Massimo Confessore esprime questo rapporto:

> «Sono tre le cose che ci muovono al bene: i semi naturali, le sante Potenze e la volontà buona. I semi naturali, quando ciò che vogliamo che gli uomini facciano a noi, anche noi ugualmente lo facciamo a loro, oppure quando, vedendo qualcuno nell'angustia o nella necessità, ne proviamo pietà anche naturalmente. Le sante Potenze quando, per esempio, mossi verso una cosa buona, troviamo un buon aiuto e riusciamo a compierla. La volontà buona quando, discernendo il bene dal male, scegliamo il bene.
> Tre sono anche le cose che ci muovono al male: le passioni, i demoni e la volontà cattiva. Le passioni, come quando abbiamo concupiscenza contro ragione per una cosa, per esempio cibi fuor di tempo o senza necessità, oppure per una donna non allo scopo della procreazione e che non sia la moglie legittima; ed ancora quando ci adiriamo e rattristiamo irragionevolmente, ad esempio contro chi ci abbia disonorati o danneggiati. I demoni, come quando, spiando il momento opportuno mentre noi siamo nella negligenza, ci assalgono improvvisamente con grande violenza, eccitando le suddette passioni ed altre simili. La volontà cattiva quando, per esempio, pur conoscendo il bene scegliamo il male»[50].

E perché queste parole non ispirino l'idea che il peccato sia solo in parte responsabilità nostra, o che ci si scoraggi pensando che i nemici sono troppo forti, prosegue:

> «Di tutto ciò che noi facciamo Dio ricerca l'intenzione: se è fatto per Lui o per altro motivo.
> Quando odi la Scrittura che dice (*Sal* 61,13): "Tu renderai a ciascuno secondo le opere sue", non significa che Dio retribuisce quelle opere che non sono fatte con retta intenzione anche se sembrano buone, ma piuttosto, evidentemente, che Dio retribuisce quelle che sono compiute con retta intenzione. Il giudizio di Dio non guarda alle cose che si fanno ma all'intenzione»[51].

E qui appare la pericolosità del detto: "delle buone intenzioni è lastricato l'*inferno*".

Tornando al nostro discorso, la mancanza dell'idea di *fides informis* è ciò che, da un lato, spalanca le porte delle menti di tanti fratelli ad un atteggiamento criptodualista nei confronti della adesione a Dio, e dall'altro, combinato a ciò che è scritto in *Ebrei* 11,6:

> «Senza la fede è impossibile piacere a Dio [CEI[08]: esserGli graditi]»,

dà luogo ad una falsa alternativa: o la fede è esplicita oppure non è. Così, ad esempio, si è divenuti sempre meno capaci di comprendere perché Dio permetta il male, quale sia il valore salvifico del dolore, si è trasformato il sacramento della Unzione degli infermi in 'Estrema Unzione' e così via. Soprattutto si sono quasi cancellati ruolo e presenza del demonio nella nostra vita. Dall'altro lato, l'aver perso l'idea di una 'fede in-forme' ha praticamente spazzato via la percezione del bisogno di vivere una vera vita spirituale, perché ha ingenerato nelle persone la falsa sicurezza che bastasse semplicemente *credere* alla esistenza di Dio per far già parte della schiera degli eletti; e certo questo non sarebbe

---

[50] MASSIMO IL CONFESSORE, *Capita de caritate*, *centuria* II, cc.32s (PG 90, 993ss; trad. it. *La Filocalia*, II, 69).

[51] MASSIMO IL CONFESSORE, *Capita de caritate*, *centuria* II, cc.36s (PG 90, 995; trad. it. *La Filocalia*, II, 69s).

potuto accadere se non si fosse perso conttato con la realtà personale del maligno. Così, la santità è divenuta un *optional*, non la sola cosa che valga la pena cercare in questa vita troppo breve per poter pensare ad altro; la moralità delle azioni è divenuta idea ambivalente ed accessoria, al punto che molti esponenti della mafia vivono la loro latitanza in compagnia di Bibbie, santini e rosari, affiancando crimini efferati a 'preghiere'; in definitiva, il non aver più coscienza che la 'fede' deve essere continuamente 'formata' la fa passare da adesione esistenziale a Dio a mera ammissione intellettuale, che si fa una volta per tutte. Queste evidenti fallacie nella manifestazione esteriore hanno però la loro radice non in una *assenza* di adesione interiore, bensì in una *distorsione* di tale adesione, la quale *può essere* dovuta anche a cattiva volontà ma *certamente* segue dalla perdita di un concetto teologico assai importante, quello di 'fede informe'.

Queste forse sembreranno conclusioni forti con una base debole, e si può anche ammetterlo se ci si riferisce soltanto all'uomo. Ma è già possibile capire che in realtà le cose non stanno così se pensiamo che la 'fede informe' altro non è se non quel confuso insieme di conoscenze posseduto dal demonio. Lo abbiamo già letto in Agostino:

> «Gli spiriti che chiamiamo angeli non sono stati assolutamente mai tenebre, ma nell'istante stesso della loro creazione sono stati fatti luce. E non furono creati perché avessero un'esistenza qualsiasi, per vivere in qualsivoglia modo, ma furono anche illuminati per vivere nella sapienza e nella felicità. Alcuni di questi angeli, essendosi allontanati da quella luce, non hanno ottenuto l'eccellenza di quella vita saggia e felice che non è tale se non è eterna e certa della sua eternità. Ma essi possiedono la vita razionale, benchè privata della sapienza, e la possiedono in tal modo che non la possono perdere anche se volessero»[52].

E prima ancora, in modo forse più illuminante, avevamo letto che egli spiegava:

> «Se consultiamo i libri divini troviamo che l'origine del nome 'demonio' offre una particolarità degna di nota. Questi spiriti infatti sono chiamati δαίμονες, ossia demoni, per la loro scienza. Ma l'Apostolo divinamente ispirato dice [1*Cor* 8,1]: "La scienza gonfia e la carità edifica", parole il cui unico senso vero è che la scienza è utile solo quando è animata dalla carità; diversamente gonfia, cioè si leva in superbia come se fosse ripiena di vana ventosità. Nei demoni vi è la scienza senza la carità: perciò sono tanto gonfi, cioè superbi da arrogarsi gli onori divini e il culto che sanno essere dovuto al solo Dio»[53].

Agostino ci ha già insegnato nel primo capitolo che l'amore per Dio non è un 'di più' rispetto alla conoscenza, e che non agisce su essa come dall'esterno ma che davvero le stesse cose sono conosciute più e meglio da chi ama Dio rispetto a chi no[54], così come sappiamo anche che la malvagità demoniaca consiste proprio nel non avere amore *per Dio*, non nel non aver amore del tutto[55]. Qui impariamo che non consiste nemmeno nel

---

[52] AGOSTINO, *De civitate Dei*, XI, 11 (CCsl 48, 332; trad. it. 608).

[53] AGOSTINO, *De civitate Dei*, IX, 20 (CCsl 47, 267; trad. it. 511).

[54] Cf. p.es. AGOSTINO, *De civitate Dei,* IX, 22 (CCsl 47, 268; trad. it. 513): «La scienza delle cose visibili e temporali, di cui i demoni vanno orgogliosi, è una scienza disprezzabile e vile agli occhi degli angeli santi, non perché ne siano privi ma perché hanno caro l'amore di Dio che li santifica». La inferiorità della conoscenza priva di amore è centrale nell'angelologia agostiniana: cf. *De Genesi ad litteram*, IV, 26 (CSEL 28/II, 125); *De civitate, Dei* XI, 7 (CCsl 48, 327); *De Trinitate,* IV, 17, 23 (CCsl 50, 190).

[55] Cf. p.es. AGOSTINO, *De Genesi ad litteram*, XI, 15 (CSEL 28/II, 347s; trad. nostra): «Quei due amori [*quello del prossimo e quello di sé*] sono preesistiti negli angeli, in un modo in quelli buoni e in un altro in quelli cattivi, e hanno distinto due città fondate nel genere umano riunite però sotto l'ammirabile e ineffabile provvidenza di Dio e che crea, amministra e ordina quella dei buoni, e tollera l'altra degli

(*segue*)

non sapere o non vedere qualcosa di Dio, così che il suo rifiuto possa essere in qualche misura spiegato con una mancanza di conoscenza, ma proprio in un sapere non amante, in una conoscenza non saporosa del volere di Dio. E perché sia chiaro che a proposito dell'amore per Dio non vi sono vie di mezzo o sfumature, ecco come Massimo il Confessore descrive questa 'conoscenza':

> «Il beato Dionigi (Areopagita) dice che il male nei demoni è questo: ira irrazionale, stolta concupiscenza, fantasia sconsiderata. Ora, irrazionalità, stoltezza, sconsideratezza sono per gli esseri ragionevoli privazione di ragione, di intelletto e di circospezione. Ma la privazione è posteriore al possesso: c'è stato dunque un momento in cui vi era in essi ragione, intelletto e pia circospezione. Se è così, neppure i demoni sono cattivi per natura, ma lo sono divenuti per abuso delle potenze naturali»[56].

È dunque necessario cercare di capire come e perché dalla iniziale, comune e uniforme ragionevolezza e pietà, alcune creature spirituali siano divenute angeli ed altre demoni. È questione delicata e poco investigata; a nostro avviso, il contributo di chi, come l'esorcista, combatte il demonio quotidianamente potrebbe essere illuminante: ma certo qualcuno avanzerebbe dubbi sulla 'scientificità' di tali testimonianze. In ogni caso, si può estendere ai demoni quel che Massimo scrive riferendosi agli uomini:

> «La conoscenza senza la passione (dell'amore divino) non persuade l'intelletto a disprezzare fino in fondo le realtà materiali, ma assomiglia al pensiero semplice di una cosa materiale. È perciò possibile trovare molti uomini che hanno grande scienza e che si rotolano nelle passioni della carne come porci nel fango. Infatti, dopo essersi un poco purificati con la loro diligenza ed avere ottenuto la conoscenza, sono poi divenuti negligenti e si sono resi simili a Saul che, ritenuto degno del regno, si condusse indegnamente e ne fu scacciato con ira tremenda»[57].

Su Saul e l'insegnamento spirituale che si può trarre dalla sua storia torneremo più avanti; per ora basti dire che egli è l'unico uomo tormentato 'per ordine di Dio' (1*Sam* 16,14). L'importanza di sapere che non è vero che la 'fede' o la si ha o non la si ha, ma che invece Dio la dona in modo 'in-forme' a tutti, demonio compreso, e che ognuno ha poi il compito di darle forma attraverso una libera adesione a Lui (in che modo, non spetta a noi conoscere o sindacare) appare in tutta la sua drammaticità se pensiamo a come Tommaso d'Aquino spiega il perché della 'caduta' del demonio. Questa trattazione, sebbene contenga spunti fondamentali per la vita spirituale, è ignota al gran parte dei nostri fratelli; e poiché ciò che è nuovo o poco consueto viene facilmente equivocato, conviene leggerne una porzione un po' ampia. Scrive dunque Tommaso:

> «Bisogna dire che diverse autorità [*cioè passi biblici o di Padri*] sembrano propendere per la tesi secondo cui il diavolo abbia peccato con il desiderare disordinatamente la uguaglianza con

iniqui. Nel mondo si perpetua una certa commistione temporale delle due città, fino a che non saranno separate nell'ultimo giudizio: allora una, unita al suo Re con gli angeli buoni, guadagnerà la vita eterna; l'altra, unita agli angeli cattivi, sarà gettata nel fuoco eterno con il suo re». Da questo brano emerge anche la ricaduta ecclesiologica dell'idea di 'fede informe'.

[56] MASSIMO IL CONFESSORE, *Capita de caritate*, *centuria* III, c.5 (PG 90, 1017ss; trad. it. *La Filocalia*, II, 81s).

[57] MASSIMO IL CONFESSORE, *Capita de caritate*, *centuria* III, c.66 (PG 90, 1035ss; trad. it. *La Filocalia*, II, 91).

Dio. Ora, non è possibile che abbia desiderato l'uguaglianza con Dio in senso assoluto (*absolute*).

In primo luogo, la ragione di ciò è certo evidente dalla parte di Dio (*ex parte Dei*), a cui non solo è impossibile che qualcosa sia uguale, ma ciò sarebbe anche contro la natura della sua [*di Dio*] essenza. Infatti Dio, per sua essenza, è lo stesso Essere sussistente [*cioè un essere che ha in se stesso ciò che Lo fa esistere*] e non è possibile che ci siano due esseri d'una simile natura, come non sarebbe possibile che ci fossero due idee di 'uomo' o di 'bianco' separate e per se sussistenti [*se così fosse, infatti sarebbe impossibile dimostrare o che sono separate o che sono sussistenti*]. Perciò, qualsiasi cosa distinta da Lui è necessariamente qualcosa che partecipa dell'Essere e che non può essere uguale a ciò che è per essenza l'Essere stesso. Infatti, è naturale ad una intelligenza [*umana*] o ad un intelletto separato [*cioè un angelo*] intendere la propria sostanza. E così egli [*il demonio*] conosceva per natura che il suo essere partecipava d'un altro Essere superiore e questa conoscenza naturale in Lui certamente non era stata ancora corrotta dal peccato [*è questa conoscenza quella che qui chiamiamo 'fede informe', dell'angelo come del demonio*]. Per conseguenza, resta che il suo intelletto non poteva considerare la propria uguaglianza con Dio come qualcosa di possibile. Ora, nessuno tende verso ciò che conosce come impossibile [...]. Perciò, in senso assoluto è impossibile che il movimento della volontà del diavolo tenda al desiderio di una uguaglianza con Dio.

In secondo luogo, ciò è evidente anche dalla parte dello stesso angelo che desidera. Infatti, la volontà deidera sempre qualche bene o per sé o per un altro. Ora, non si dice che il diavolo abbia peccato per il fatto che abbia voluto la uguaglianza con Dio per un altro - avrebbe potuto, infatti, volere senza peccare che il Figlio fosse uguale al Padre - ma per il fatto che desiderò per sé la uguaglianza con Dio, Infatti, il Filosofo [*cioè Aristotele*] dice nel nono libro dell'*Etica* [*Etica Nicomachea, IX, 4, 1166a 19ss: "Ciascuno vuole per sé il bene, ma nessuno sceglie di avere tutto a condizione di diventare un altro ente"*] che ognuno desidera il bene per sé; invece, se uno diventa un altro ente, non si preoccupa di ciò che potrebbe accadere a quest'altro. Per conseguenza, è evidente che il diavolo non desiderò una cosa, realizzatasi la quale egli non sarebbe più stato lo stesso. Ora, se [*il demonio*] diventasse uguale a Dio, ammesso che ciò sia possibile, egli non sarebbe più lo stesso, poiché la sua specie [*di creatura*] sarebbe soppressa se egli fosse trasferito nel grado della natura superiore [*cioè in quella del Creatore*]. Perciò non rimane che concludere che egli non potè desiderare la uguaglianza con Dio in senso assoluto. E per la stessa ragione non potè desiderare, in senso assoluto, di non essere più sottomesso a Dio, sia perché ciò è impossibile - né ciò potè essere appreso da lui come cosa possibile, secondo quanto è stato detto sopra -, sia anche perché cesserebbe subito di esistere egli stesso, se non fosse totalmente sottomesso a Dio.

E qualsiasi altra cosa si possa menzionare e che appartenga all'ordine della natura, il male del demonio non potè consistere in essa. Infatti il male non si riscontra in quelle cose che sono sempre in atto ma solo in quelle la cui potenza può essere separata dall'atto, come è detto nel libro nono della *Metafisica* (cf. ARISTOTELE, *Metafisica*, IX, 9). Ora, tutti gli angeli sono stati creati in un modo tale che essi hanno avuto subito, sin dal principio, della loro creazione, tutto ciò che appartiene alla loro perfezione naturale. Tuttavia erano in potenza ai beni soprannaturali, che potevano conseguire per mezzo della grazia divina. Perciò non resta che concludere che il peccato del diavolo non fu in qualcosa che riguardava l'ordine naturale, ma fu secondo l'ordine soprannaturale.

Dunque il primo peccato del diavolo consistette nel fatto che, per conseguire la beatitudine soprannaturale, che consiste nella piena visione, non si innalzò verso Dio come uno che desidera la perfezione finale per la grazia di Lui, insieme agli angeli santi, ma volle conseguirla per mezzo della potenza della sua propria natura; non senza però quel Dio che opera nella natura, bensì senza quel Dio che conferisce la grazia [*non tamen sine Deo in natura operante sed sine Deo gratiam conferente; è il punto centrale del passo*]. Perciò Agostino, nel terzo libro del *Libero arbitrio* (cf. AGOSTINO, *De libero arbitrio*, III, 25), fa risiedere il peccato del diavolo nel fatto che si compiacque della sua potenza e nel quarto libro de *La Genesi alla lettera* dice (cf. AGOSTINO, *De Genesi ad litteram*, IV, 24): "Se la natura angelica si rivolgesse verso di sé e l'angelo si compiacesse di se stesso più che di Colui per la cui partecipazione è beato, tron-

> fio di superbia cadrebbe". E poiché possedere la beatitudine finale per virtù della propria natura e non per grazia d'un altro essere superiore è proprio di Dio, è evidente che, quanto a ciò, il diavolo ha desiderato l'uguglianza con Dio. E quanto a ciò, desiderò anche di non essere sottomesso a Dio, di modo chè, cioè, non avesse bisogno della grazia di Lui oltre la potenza della propria natura. E questo concorda anche con quanto è stato detto sopra: che il diavolo cioè non peccò desiderando un determinato male ma desiderando un determinato bene, vale a dire la beatitudine finale, ma non secondo l'ordine dovuto, cioè da conseguire per mezzo della grazia di Dio»[58].

Il punto fondamentale di questo passo lungo ma, ci sembra, assai stimolante, è che il peccato del demonio non è nel cercare di farsi come Dio, perché sa che non potrà diventarlo, ma nel credere di poter divenire beato senza la Sua grazia. Il che è certamente un po' un farsi dio, perché si crede di poterLo vedere da pari a pari per natura e non per grazia; ma questo vedere Dio è un desiderio buono, che il demonio condivide con gli angeli, i quali però hanno scelto di servire Dio e certo non pensano di essere come Lui. Perciò, insegna Tommaso, il peccato demoniaco consiste nel cercare cose buone in un modo non buono; e la non bontà di questa ricerca è tale non in rapporto all'ordine della natura creata, perché è vero che per ogni creatura la beatitudine consiste nel contemplare Dio così come Egli è, ma riguardo all'ordine soprannaturale, ossia in riferimento a quell'ordine in vista del quale Dio ha creato questa cosa in questo modo e non in un altro, qui ed ora invece che là e prima, o poi. E tale ordine, a prescindere dalle singole declinazioni, prevede che la beatitudine della creatura, essendo al di là delle sue capacità, non possa essere ottenuta con i suoi sforzi ma solo per dono di grazia.

Quindi, desiderare ciò che è buono, vero e giusto non basta: questa ricerca infatti è insita in ogni vivente, anche il più cattivo, perché Dio ha posto in tutte le creature la 'fede informe', che fa distinguere il bello, il vero ed il giusto da ciò che non lo è, sia pure in modo confuso ed indistinto. Come già insegnava Platone, anche i pazzi fanno quel che fanno cercando il bene ed evitando il male. Ora, il punto è che, se non desideriamo il bene, il vero ed il giusto *nei modi stabiliti da Dio*, questa conoscenza confusa ed indistinta finisce con il farci scambiare per bello, vero e buono ciò che non lo è: *crediamo* di cercare ciò che Dio vuole ma in realtà non è così, allo stesso modo in cui il pazzo crede ragionevolissime delle azioni del tutto folli ed il demonio si illuse di raggiungere la beatitudine[59]. E poiché il peccato demoniaco ha come conseguenza il restare senza 'forma' della

---

[58] TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones disputatae de malo*, q.16, a.3, *resp.* (Marietti, II, 667; trad. it. 1153ss; rivista).

[59] Affermiamo questo della autocoscienza demoniaca in base al testo di Tommaso riportato. Ad onor del vero però dobbiamo ricordare che le testimonianze di alcuni esorcisti vanno in senso contrario: nella loro esperienza il demonio sa perfettamente non solo che non avrà alcuna beatitudine ma, anzi, agendo come agisce, nel giorno del Giudizio la sua pena aumenterà; egli fa quel che fa per il puro piacere di far male. Riportiamo le affermazioni di un esorcista autorevole e noto, G. AMORTH, che nel suo libro *Un esorcista racconta*, Bologna 2000[20], 30.86s.137, scrive: «Quando un demonio esce da una persona e viene precipitato nell'inferno, è per lui come una morte definitiva. Perciò vi si oppone più che può. Ma dovrà pagare le sofferenze che causa alle persone con un aumento di pena eterna. S. Pietro è molto chiaro nell'affermare che il giudizio definitivo sui demoni non è stato ancora pronunciato, quando scrive (2*Pt* 2,4): "Dio non perdonò gli angeli che avevano peccato, ma condannandoli al Tartaro li confinò nelle fosse tenebrose perché vi fossero trattenuti fino al Giudizio". Anche gli angeli avranno un aumento di gloria per il bene che ci fanno; è perciò molto utile invocarli. [...] P. Candido (*padre Candido Amantini, il maestro di p. Amorth*) ha inquisito tante volte il demonio in

(*segue*)

'fede informe' donatagli da Dio, abbiamo che tra ricerca dis-ordinata e 'fede informe' vi è un nesso di causa ed effetto, e che tale 'informità' determina lo stato spirituale nel quale si trova il demonio e chi lo imita. Per dissolvere definitivamente i dubbi sulla condizione generata dal dis-ordine di questa 'fede informe', leggiamo cosa scrive Origene:

> «Come le membra del corpo disciolte e staccate dalla loro reciproca connessione ci fanno sentire il tormento di fortissimo dolore, così quando l'anima si sarà trovata fuori dell'ordine della connessione e dell'armonia con cui Dio la aveva creata per operare rettamente e nutrire buoni sentimenti, e non riuscirà più ad essere in sintonia con se stessa nella connessione dei movimenti razionali, allora possiamo pensare che essa sopporterà la pena ed il tormento della sua stessa lacerazione, e sentirà il supplizio del suo disordine e della sua volubilità»[60].

Quindi la 'fede informe', se resta tale, in quanto dis-ordine crea sofferenza; e si sarà intuito che questa descrizione l'Adamantino la applica all'inferno. Che tale pena nasca dal dis-ordine interiore che provoca una 'fede informe' altrettanto interiore lo si evince da un altro passo, che precede di poco quello appena letto. Scrive infatti Origene:

> «Ognuno dei peccatori accende da sé la fiamma del proprio fuoco, e non viene immerso in un fuoco già acceso prima da altri o che esisteva prima di lui. Esca ed alimento di questo fuoco sono i nostri peccati, che l'Apostolo definisce legno, fieno e paglia (cf. 1*Cor* 3,12). E ritengo che [...] la mente (o la coscienza) per facoltà divina accoglie nella memoria tutte le

---

persone di tutte le età; ma ama riportare l'interrogatorio ai bambini, perché è più evidente che non danno risposte alla portata della loro età, perciò è più sicura la presenza del demonio. Un giorno ha chiesto ad una ragazzina di 13 anni: "Due nemici, che durante la vita si sono odiati a morte e finiscono entrambi all'inferno, che rapporto hanno tra loro, dovendo stare insieme per tutta l'eternità?" Ecco la risposta: "Quanto sei stolto! Laggiù ognuno vive ripiegato su se stesso e dilaniato dai rimorsi. Non esiste nessun rapporto con nessuno; ciascuno si trova nella solitudine più assoluta, a piangere disperatamente il male che ha fatto. È come un cimitero". [...] A me è capitato varie volte di sentirmi dire dal demonio che soffre più durante le benedizioni che all'inferno. E quando gli chiedo: "Perché allora non vai all'inferno?" risponde: "Perché a me importa solo di far soffrire questa persona". Si vede qui la vera perfidia diabolica: il demonio sa di non trarre alcun vantaggio, anzi, di avere un aumento della pena eterna in punizione di ogni sofferenza che causa. Eppure, anche a costo di rimetterci, non rinuncia a fare del male per il solo gusto di far del male».

Poiché l'ambito è delicato, è bene ricordare che queste parole vengono dalla esperienza pluriennale di un uomo che esercita il ministero di esorcista su incarico dell'Ordinario della Diocesi di Roma, che da molti anni presiede la Associazione Internazionale degli Esorcisti, ha pubblicato diversi saggi al riguardo e gode di stima universale: non possono essere ignorate o sottovalutate a cuor leggero. Con ciò, resta il problema di come si concilino con quelle di Tommaso. Ora, per prima cosa è utile rilevare la diversità di tempi: Tommaso descrive cosa accadde *al momento della caduta*, Amorth descrive cosa avviene ora, *dopo la caduta*; Tommaso non parla della situazione attuale, Amorth non dice niente sul come e perché il demonio cadde. Il contrasto sembra ridursi. Si può obiettare che si pone con troppa facilità il passaggio dal desiderare male una cosa buona (perversione dei mezzi) al desiderare e compiere il male proprio ed altrui (perversione del fine e dei mezzi): possibile che la causa della caduta si perda nel cadere stesso? La soluzione si può forse esprimere con un'immagine: come l'alpinista che sbaglia sentiero prima o poi finisce con il perdere di vista la cima che vuol raggiungere e si trova a vagare per lande ignote, così il demonio, smarritosi nel cercar male, ha finito con il perdere di vista il bene che desiderava, ed ora vaga lontano da Dio in modo totale e definitivo; come dice GIOVANNI DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, II, 4 (Kotter, 47; trad. it. 96): «Bisogna sapere che ciò che per l'uomo è la morte, questo è la caduta per gli angeli: infatti dopo la caduta per loro non c'è pentimento, così come neanche per gli uomini dopo la morte».

60 ORIGENE, *De principiis*, II, 10, 5 (SCh 252, 384ss; Simonetti, 338).

> azioni di cui ha impresso in sé, quando peccava, il segno e la forma, e si ricorda di ogni singola azione compiuta in maniera vergognosa e turpe ed anche empia; quando essa vedrà spiegata dinanzi agli occhi quasi la storia dei suoi delitti, allora sarà agitata e punta dai propri stimoli e diventerà accusatrice e testimone contro se stessa»[61].

In questi passi l'Adamantino echeggia la Scrittura, quando afferma (*Sap* 4,20):

> «Si presenteranno tremanti al rendiconto (LXX: *syllogismos*; *vulg.*: *cogitatio*) dei loro peccati; le loro iniquità si alzeranno (CEI08 ergeranno) contro di essi (CEI08 loro) per accusarli»,

un'idea che poi si ripresenta diverse volte in seguito (cf. p.es. *Sap* 5 *per totum*).

Ora, se è il dannato che tormenta se stesso, allora possiede una percezione del peccato; questa percezione è dovuta alla 'fede informe' in quanto 'fede': se così non fosse, il dannato non potrebbe rendersi conto della peccaminosità del peccato. Però, essendo 'informe', tale 'fede' non gli frutta una percezione del peccato tale da portare ad evitarlo (qui sulla terra) ma solo a soffrire per i suoi effetti (nell'inferno). E così le 'pene dell'inferno' altro non sono che la retribuzione che il dannato dà a se stesso dei propri peccati, che riconosce come tali e disprezza proprio perché in lui vi è una '*fede* informe'. Ma, e questo è di importanza almeno pari se non maggiore, esiste anche la dinamica opposta.

Infatti, se dalla 'fede informe' si giunge all'accettazione di servire Dio, la creatura riceve per prima cosa un dono di grazia che la mette in grado di cercare il bello, il vero ed il buono secondo l'ordine soprannaturale voluto da Dio, come insegna il grande Basilio:

> «Gli spiriti che hanno compiti ministeriali esistono per volere del Padre, dall'atto del Figlio sono condotti all'essere, dalla presenza dello Spirito ricevono la perfezione. La perfezione degli angeli poi è la santità e la stabilità (*diamonè*) in essa. [...] Tu comprendi dunque che sono Tre: il Signore che ordina, la Parola che crea, il Soffio che conferma (*stereoûn*). Che altro potrebbe mai essere la confermazione (*steréôsis*) se non il perfezionamento nella santità, dal momento che la parola significa fermezza, immutabilità e stabilità di quel bene che è la confermazione (*steréôsis*)? La santità non esiste senza lo Spirito. La potenze dei cieli non sono sante per natura: in tal modo non differirebbero affatto dallo Spirito santo; invece esse hanno dallo Spirito la misura della santità in proporzione alla loro relativa eccellenza»[62].

E pochi anni dopo il grande Agostino 'integra' così l'idea del grande Cappadoce:

> «Gli angeli santi non conoscono Dio per mezzo del suono di parole ma *per la presenza stessa della immutabile Verità, ossia per il Verbo Unigenito*. Essi conoscono il Verbo, il Padre e lo Spirito Santo; conoscono che questa Trinità è inseparabile; che in essa ogni Persona è un'unica sostanza e che tutte insieme non fanno tre ma un'unica sostanza e che tutte insieme non fanno tre dèi ma un solo Dio; e tutto questo è da essi conosciuto assai meglio di quanto noi conosciamo noi stessi. E nella sapienza di Dio - come nell'arte secondo la quale è stata fatta - essi vedono la creazione assai meglio che in se stessa. Di conseguenza essi si conoscono assai meglio nel Verbo che in se stessi, pur conoscendosi anche in se stessi»[63].

Quindi, una volta che l'angelo sceglie di servire Dio in virtù di ciò che di Lui gli è stato donato di conoscere per mezzo della 'fede informe', lo Spirito con-ferma tale opzione

---

[61] ORIGENE, *De principiis*, II, 10, 4 (SCh 252, 382ss; Simonetti, 336s). Si noti la vicinanza di questa visione a quella che guida l'*Inferno* di Dante: l'idea che i dannati 'siano tormentati' (magari da Dio) invece che 'tormentino se stessi' è una delle tante deformazioni dottrinali sorte quando si perse il concetto di 'fides informis'.

[62] BASILIO MAGNO, *De Spiritu sancto*, XVI, 38 (SCh 17bis, 378.380; trad. it. 139ss).

[63] AGOSTINO, *De civitate Dei,* XI, 29 (CCsl 48, 349; trad. it. 638, cors. nostri).

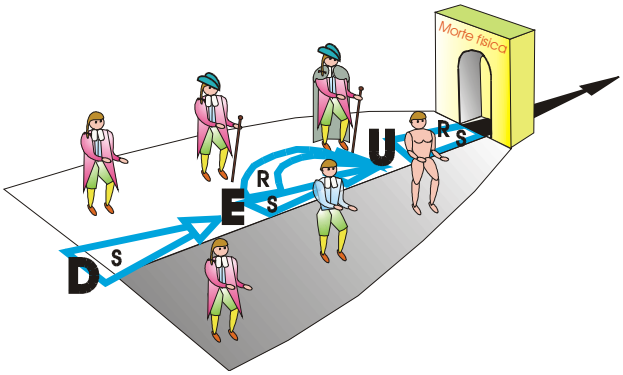
(Basilio) e la Trinità, inabitando in essi (Agostino), rende chiara e completa la loro conoscenza. Negli angeli sono effetti permanenti e palesi, negli uomini *in statu viae* invece, pur ugualmente presenti, sono perdibili o almeno transitori, perché è detto (*Sir* 11,27s):

> «L'infelicità di un'ora fa dimenticare il benessere; alla morte di un uomo si rivelano le sue opere. Prima della fine non chiamare nessuno beato; un uomo si conosce veramente solo alla fine»;

e di certo sono meno evidenti che non negli angeli, se non addirittura nascosti. Ma diverranno palesi subito dopo la nostra morte personale, quando il nostro cuore si manifesterà a Dio, agli angeli, ai demoni ed ai nostri fratelli già defunti. Ora, l'azione di questi doni di grazia sulla 'fede informe' la trasforma in quella che i medievali chiamavano 'fede formata' e che abitualmente oggi si indica con il termine 'virtù'. A questo punto, crediamo, sarà evidente perché non sia parso conveniente parlare immediatamente della 'fede' come 'virtù'; se infatti la virtù è la 'fede formata', e questa è tale in forza di un dono di grazia che conferma una scelta liberamente compiuta, se non si spiega bene su quali basi tale scelta sia possibile, cosa comporti e come la si debba vivere, è molto forte il rischio di suggerire l'idea che l'essere virtuosi dipenda dal nostro buon volere e non dalla grazia. E la diffusa tendenza a parlare di 'virtù' prima di aver fornito gli strumenti dogmatici e spirituali necessari a capire come avviene la scelta o il rifiuto di Dio ci pare sia la causa della forte diffusione di un atteggiamento 'volontarista' tra i nostri fratelli, che finisce con il ridare vita all'eresia pelagiana, a prescindere dalla buone intenzioni di chi si muove così. Come scrive Origene:

> «Chi non avrà prima compreso di star male e di essere malato non andrà a chiamare il medico; e chi non avrà prima compreso la gravità del suo male non sarà grato al medico quando avrà riacquistato la salute. Così chi non avrà prima conosciuto la propria debolezza e la grazia di Dio, anche se è beneficato, non avendo messo alla prova se stesso e non avendo imparato a giudicarsi, crederà opera sua il bene che gli viene somministrato dalla grazia celeste. Questo convincimento, generando presunzione ed arroganza, sarà causa di caduta. Pensiamo che così sia accaduto anche al diavolo, perché ha attribuito a suo merito i privilegi che aveva quando era ancora irreprensibile. "Infatti ognuno che si esalta sarà umiliato e ognuno che si umilia sarà esaltato" (*Lc* 18,14)»[64].

Per questo i prossimi capitoli saranno dedicati a tratteggiare i dettagli di quegli strumenti dogmatici e spirituali. Per ora più utile presentare uno schema riassuntivo del movimento interiore ed esteriore che contraddistingue l'autentico cammino di fede:



> «Il Dio della pace vi santifichi fino alla perfezione, e tutto quel che è vostro, spirito, anima e corpo, si conservi irreprensibile per la venuta del Signore nostro Gesù Cristo. Colui che vi chiama è fedele e farà tutto questo»
> (1*Tess* 5,23s)

[64] ORIGENE, *De principiis*, III, 1, 12 (SCh 268, 70-74; Simonetti, 382s).

Per capire la dinamica di questo schema è utile ricordarsi che è scritto (2*Cor* 4,16):

> «Non ci scoraggiamo, perché [CEI08: ma] se il nostro uomo esteriore si va disfacendo, quello interiore [CEI08 *add*: invece] si rinnova di giorno in giorno»;

da queste parole capiamo che le figure rappresentate nella parte bianca rappresentano il cammino dell'anima verso Dio (rappresentato dal progressivo vestirsi per l'uscita), mentre quelle sulla parte grigia raffigurano 'l'uomo esteriore' ed il suo parallelo impoverirsi (rappresentato dal denudarsi). Il traguardo di questo percorso, o, se si preferisce, la sua fine, consiste nella morte fisica, la quale però, come è evidenziato dalla freccia nera, non chiude affatto il cammino. In realtà quel che accade dopo la morte è assai più rilevante di ciò che avviene prima, se non altro perché sarà il nostro stato definitivo; è però vero che tale esito finale ce lo scegliamo (o giochiamo, se vogliamo) qui, sulla terra, prima della morte corporale. Di conseguenza, poiché la sola durata temporale non basta a determinare se sia più rilevante il periodo prima della morte o quello dopo, è bene tenere i due momenti graficamente separati; per questo lo schema ha solo una freccia nera.

Nel grafico però vi è anche una seconda serie di elementi, come 'sdraiati' sulla sezione bianca e perciò appartenenti all'ambito per così dire 'spirituale' dell'uomo: si tratta di una rappresentazione schematica dell'itinerario di maturazione psicologica nella fede. Partendo da sinistra, incontriamo una 'D' maiuscola: rappresenta la disponibilità ad incontrare Dio, la sua 'non chiusura *a priori*' ad entrare in contato con Lui. Da quella disponbilità parte una freccia che rappresenta un tempo e una storia imprecisati ed inconoscibili, quelli che portano l'uomo a 'fare esperienza' di Lui (la lettera 'E'), al contatto personale ed irripetibile con il suo Signore. Avremo modo di studiare qtutto ciò nel capitolo sesto; per ora leggiamo quel che dice Origene a questo proposito:

> «Secondo quanto abbiamo esposto, cioè che il Figlio è via e conduce al Padre, è parola perché rivela gli arcani misteri della sapienza e della scienza e li comunica alla creatura dotata di ragione, ed ancora che è verità, vita e resurrezione, in conformità a ciò dobbiamo intendere il suo ufficio di splendore (cf. *Eb* 1,3: "Cristo è splendore della gloria di Dio ed impronta della sua sostanza"): infatti è per mezzo dello splendore che si conosce e si comprende che cosa sia la luce. Questo splendore, presentandosi in forma dolce e blanda agli occhi fragili e deboli dei mortali, ed a poco a poco quasi istruendoli e assuefacendoli a sopportare il fulgore della luce, allorchè avrà rimosso tutto ciò che offusca ed impedisce la vista - secondo quanto ha detto il Signore (*Mt* 7,5): "Getta via la trave dal tuo occhio" - , li rende capaci di accogliere la gloriosa pienezza della luce, costituito anche in questo intermediario tra gli uomini e la luce (cf. 1*Tim* 2,5)»[65].

Dal momento in cui il Signore si rivela all'uomo, in tempi, modi e circostanze che Lui solo conosce e stabilisce, se tale contatto è accettato con umiltà e abbandono, l'uomo inizia un cammino di maturazione di fede che segue due percorsi contemporanei e non alternativi: uno coinvolge quel che possiamo chiamare approssimativamente l'elemento 'sentimentale' dell'anima (la lettera 'S'), e porta l'uomo ad *amare* Dio; l'altro avviene nell'elemento per così dire 'razionale' (la lettera 'R'), e lo porta a *conoscere* Colui che ama. Origene descrive così questo cammino:

---

[65] ORIGENE, *De principiis*, I, 7, 2 (SCh 252, 210; Simonetti, 152).

> «Dio Padre comunica a tutti l'essere; partecipare di Cristo in quanto ragione (*Logos*) li fa essere razionali (*logikoi*). Di qui risulta che questi esseri sono meritevoli di lode o di colpa perché sono capaci di bene e di male; ne consegue che è presente anche la grazia dello Spirito santo, perché questi esseri che per loro natura non sono santi lo diventino partecipando di quello. E mentre per prima cosa essi hanno l'essere dal Padre, per seconda l'essere razionali dalla ragione divina, per terza l'esser santi dallo Spirito santo, d'altra parte diventano capaci di accogliere Cristo in quanto giustizia di Dio (cf. 1*Cor* 1,30) quelli che già prima sono stati santificati dallo Spirito santo; e coloro che hanno meritato di progredire fino a questo punto grazie alla santificazione dello Spirito santo conseguono anche il dono della sapienza in proporzione alla capacità di azione dello Spirito di Dio. Credo che proprio questo voglia dire Paolo quando dice (1*Cor* 12,8) che ad alcuni è stata data la parola di saggezza, ad altri di scienza secondo lo stesso spirito»[66].

Nelle persone che Egli ha destinato a questo, quando i due percorsi giungono al punto che il nostro Signore ha deciso, l'uomo di unisce a Dio (la lettera 'U'): in questa vita in modo imperfetto e temporaneo, nella futura completamente e per sempre. Non vi sono molte descrizioni di questa unione dell'uomo al suo Dio *in statu viae*: i Padri sono assai riservati a questo riguardo. Così riportiamo, per la sua bellezza e precisione, quella di Nicola Cabasilas, ne *La vita in Cristo*:

> «L'uomo consta di due facoltà, la mente e la volontà; se dunque vogliamo essere pienamente felici, dobbiamo aderire a Dio ed unirci a Lui con l'una e con l'altra: contemplarlo con mente pura ed amarlo con volontà perfetta. Tuttavia nessuno può essere felice con l'una e con l'altra facoltà finchè vive in un corpo corruttibile: solo nella vita incorruttibile potranno esservi uomini simili. Nella vita presente i beati possono essere perfetti nelle cose di Dio quanto alla volontà, ma non rispetto alla operazione della mente: potrai trovare in loro una cartità perfetta, mai però una pura visione di Dio. Se mentre vivono ancora con il corpo appare loro il secolo futuro e hanno già una esperienza del premio, certo però non si tratta di una esperienza continua, duratura e perfetta, perché la esistenza presente non lo permette. Perciò Paolo si esprime così (*Rm* 12,12): "Godendo nella speranza", (2*Cor* 5,7): "camminando nella fede, non nella visione", (1*Cor* 13,9): "conosciamo in parte"; egli infatti, sebbene avesse visto il Cristo, non godeva sempre di quella visione. Il sempre si avrà solo nel secolo futuro, come spiega ancora Paolo quando, trattando della parusia, soggiunge (1*Cor* 9,1): "E così saremo sempre con il Signore". Quindi, se uno vive in Cristo con il corpo e fin da questa vita - come ordina Paolo - può possedere la vita eterna, la possiede nella volontà: poiché la fede lo guida all'amore egli giunge alla gioia ineffabile; ma la pura visione della mente gli è riserbata per il secolo futuro, come dichiara il beato Pietro (1*Pt* 1,8): "In lui esultate di gioia indicibile e gloriosa, ora senza vederlo, ma credendo". In questo amore, in questa gioia consiste la vita beata; ma la vita beata in parte è nascosta, secondo le parole di Paolo (*Col* 3,3). "La nostra vita è nascosta", ed in parte è manifesta, come dice il Signore (*Gv* 3,8): "Lo Spirito soffia dove vuole e odi la sua voce e non sai donde viene e dove va; così è per ognuno che è nato dallo Spirito". Infatti la vita beata è invisibile quanto alla grazia che genera e che plasma, quanto alla sua essenza ed al modo col quale essa opera la nuova creazione; ma si manifesta in coloro che partecipano di questa vita nel loro amore ineffabile verso Dio e nella gioia che trovano in Lui. Amore e gioia sono manifesti e rivelano la grazia invisibile, prima di tutto perché sono il frutto della grazia (*Gal* 5,22): "Il frutto dello Spirito è la carità, la gioia", e (*Mt* 12,33): "L'albero si riconosce dal frutto"; in secondo luogo perché la grazia è lo Spirito di adozione filiale, e l'amore attesta in tali anime la divina

[66] ORIGENE, *De principiis*, I, 3, 8 (SCh 252, 162ss; Simonetti, 178).

> connaturalità, attesta che sono figli di Dio e che non hanno nulla del mercenario e dello schiavo»[67].

La 'fede' quindi *a rigori* non solo non è conoscere Dio ma neanche amarlo *sic et simpliciter*, perché questa è la beatitudine; per questo il demonio, che conosce Dio ed è in grado sia di desiderare la beatitudine che di vedere che gli angeli ed i santi sono beati e lui no, non è beato né ha 'fede' in Dio! Il punto fondamentale è *amare Dio come Lui vuole essere amato*, e questa è la 'fede formata'. Di conseguenza anche la autentica 'esperienza religiosa come fatto di fede' è funzione non di una ammissione intellettuale della esistenza di Dio e neanche del 'semplice' amore per Dio: è invece il frutto dell'amare Dio come Lui vuole essere amato; per anticipare un concetto che vedremo nel prossimo capitolo, è frutto di un amore per Dio 'secondo natura'.

Chiarito, seppur solo in prima istanza, il significato ed il rilievo del concetto di 'fede informe', possiamo chiudere questa ricognizione e tratteggiare le conclusioni.

2.5. *L'esperienza di fede come 'fatto di fede': conclusioni*

Anche se abbiamo dedicato diverso spazio al difficile concetto della 'fede informe', che a sua volta coinvolge un gran numero di altri elementi, questa disamina sulla esperienza religiosa come 'fatto della fede' non deve considerarsi esaustiva. Molti degli elementi essenziali sono stati posti, ma certo non approfonditi e tantomeno collegati tra loro in modo da ottenere un tutto organico.

Una delle conclusioni che è possibile trarre da queste pagine è che, come del resto annunziato, non si è parlato della 'fede' come 'virtù'; ora possiamo aggiungere che ciò avverrà non in una sezione a sè ma in più capitoli, secondo i suoi diversi risvolti, e non come se fosse una cosa a sé: poiché non si ha 'fede' come si ha fame, senza cioè un complemento oggetto specifico, ma si 'ha fede in...', e a seconda del complemento le cose cambiano. Questa distinzione fondamentale, con tutto ciò che si è evidenziato a proposito di essa, la si può compendiabile in un passo di Tommaso d'Aquino, che abbiamo già letto ma da un altro punto di vista; rieccolo:

> «L'atto di fede si può considerare da tre punti di vista. Infatti, poiché credere è l'atto di un intelletto mosso all'assenso dalla volontà, l'oggetto della fede può essere considerato o dal punto di vista dell'intelletto o da quello della volontà che muove l'intelletto. Dalla parte dell'intelletto, poi, due elementi possono essere considerati oggetto di fede [...]. Uno è l'oggetto materiale, e da questo punto di vista l'atto di fede è credere Dio (*credere Deum*), poiché niente ci è proposto di credere se non ciò che riguarda Dio. Un altro è la ragione formale di tale oggetto, che è come il mezzo a causa del quale si da l'assenso a tale oggetto di fede, e da questo punto di vista l'atto di fede è credere a Dio (*credere Deo*), poiché l'oggetto formale della fede è quella verità prima cui aderisce l'uomo per poter assentire, per suo mezzo, a ciò che crede. Se poi si considera il terzo modo di essere oggetto di fede, quello cioè secondo il quale l'intelletto è mosso dalla volontà, da questo punto di vista atto di fede è credere in Dio (*credere in Deum*): la verità prima infatti si rapporta con la volontà diventandone il fine»[68].

---

[67] NICOLA CABASILAS, *La vita in Cristo*, VII, 6 (trad. it. 366ss).

[68] TOMMASO, D'AQUINO, *Summa theologiae*, II-II, q.2, a.2, *resp.* (Marietti, 16; trad. nostra).

Per Tommaso, il primo oggetto dell'atto di fede è sapere che Dio è (*credere Deum*): certo questo è il contenuto della 'fede informe', perché sapere che Dio esiste non è amarlo; e ciò è vale per l'uomo come per la creatura spirituale[69]. Il secondo oggetto dell'atto di fede, per Tommaso, è voler credere a Dio (*credere Deo*); è sicuramente al di là della 'fede informe', perché implica già una certa opzione per Dio, ma non è ancora una 'fede formata', e questo vale sia per le creature spirituali che per gli uomini: infatti, angeli e demoni credono entrambi a Dio ma il primo come Lui vuole, il secondo a modo suo, come quegli uomini che non si curano della propria vita spirituale; ciò significa che la 'fede informe' di entrambi resterà tale, perché credono a Dio dis-ordinatamente, in un modo che non è quello stabilito da Dio[70]. Il terzo oggetto dell'atto di fede per Tommaso è tendere verso Dio (*credere in Deum*): e questo è sicuramente l'oggetto della 'fede formata', sia per gli angeli che per gli uomini; infatti, l'angelo e l'uomo che scelgono di servire Dio tendono a Lui[71] al modo in cui Egli desidera, e Dio dona ad entrambi una grazia: l'angelo è confermato subito e per sempre nella sua scelta, l'uomo lo è in modo imperfetto qui *in statu viae* ma definitivamente dopo la morte. Invece, i demoni e gli uomini che credono a Dio a modo loro, dis-ordinatamente, non ricevono altro dono oltre la 'fede informe', la quale mostra senza sosta il fallimento delle loro iniziative e desideri: per il demonio ciò significa subito e per sempre dolore e invidia dei buoni, per gli uomini invece comporta alterne vicende *in statu viae* e la condanna definitiva dopo la morte.

Ulteriori e più esautivi dettagli saranno forniti nel capitolo quarto. Per ora possiamo sintetizzare questo complesso intreccio adoperando un brano del nostro Padre Basilio il Grande:

> «La fede dunque è consenso scevro da esitazioni dato a ciò che si è udito, con piena certezza della verità di ciò che per la grazia di Dio viene annunciato. Questa è la fede che ha mosso Abramo, e per questo ha ricevuto buona testimonianza (*Rm* 4,21): "Non esitò per incredulità ma si rafforzò con la fede, dando gloria a Dio e nella piena certezza che chi ha fatto la promessa ha anche la potenza di compierla". Se dunque (*Sal* 144,13) "Fedele è il Signore in tutte le sue parole", e se (*Sal* 110,7 LXX) "Sono fedeli tutti i tuoi comandamenti, saldamente fissati per i secoli dei secoli, fatti in verità e rettitudine", è un manifesto venir meno alla fede e un indice di orgoglio annullare qualcosa che sta scritto o introdurre qualcosa che non sta scritto (cf. *Gal* 3,15). Il Signore nostro Gesù Cristo ha detto infatti (*Gv* 10,27): "Le mie pecore ascoltano la mia voce", e prima di questo aveva detto (*Gv* 10,5): "Ma non seguiranno un estraneo, anzi lo fuggiranno, perché non conoscono la voce degli estranei". Anche l'Apostolo, servendosi di un esempio tratto dalle cose umane, proibisce con forza di aggiungere o togliere qualcosa alla sacra Scrittura dicendo (*Gal* 3,15): "Un te-

[69] In latino 'Deum' è un accusativo, caso che esprime il complemento oggetto, ciò su cui ricade l'azione del soggetto; ed il complemente oggetto non esige né implica alcun rapporto 'personale' tra soggetto ed oggetto.

[70] In latino 'Deo' è un dativo, caso che esprime un certo 'dare' del soggetto all'oggetto. Ora, nel caso del credere a Dio questo 'dare' suppone un certo rapporto personale; però si può 'dare' perché si è costretti, perché ancora non si è stati ingannati, perché ne traiamo piacere ecc. Quindi, il credere *a Dio*, pur essendo certamente più meritorio del semplice credere alla sua esistenza, ancora non garantisce un rapporto d'amore per Dio.

[71] In latino infatti con *in* più ablativo si rende il complemento di moto a luogo: il soggetto 'va verso' l'oggetto.

> stamento convalidato, sebbene sia di un uomo, non è annullato da nessuno, né alcuno vi aggiunge disposizioni"»[72].

Quindi per capire cosa sia il 'fatto della fede' bisogna in realtà sapere cosa è la rivelazione, sapere come ottenere la 'piena certezza', capire l'esempio di Abramo... E il discorso sulla fede non può essere scisso da quello sulla carità o sulla speranza. Così, comprendere a fondo la triplice distinzione tommasiana richiede molti passi, che conviene iniziare a fare.

[72] BASILIO MAGNO, *Moralia*, *prologus* III, *de fide*, (PL 31, 677-680; trad. it. 78).

CAPITOLO TERZO

IL "FATTO RELIGIOSO" COME DISARMONIA

Abbiamo dedicato al 'fatto della fede' quelle poche pagine necessarie per poter riprendere proficuamente la distinzione tra religione e fede del primo capitolo e approfondirla qui dal lato spirituale ed ecclesiologico. Dal momento che, secondo la nostra definizione, 'religione' è la manifestazione esteriore, con o senza una radice interiore, ci pare evidente la ragione per cui si parli qui di 'fatto religioso'. Questa espressione però, rispetto al più semplice 'religione', sottolinea di più l'elemento fattuale, pratico, per così dire, della religione.

3. IL FATTO RELIGIOSO

Sin dalle prime battute abbiamo visto che la religione, in quanto esteriorità, è avvicinata alla superstizione; Tommaso però echeggiava Agostino, che scrive:

> «Quale motivo dunque c'è, se non un'insana stoltezza e un miserabile errore, perché tu adori chi non vuoi imitare ed a cui non vuoi somigliare, quando la perfezione della religione consiste proprio nell'imitare quello che adori?»[1]

Quindi, la religione è imitazione di ciò che si adora; per il cristiano, è imitazione di Cristo: un libro di spiritualità molto diffuso nel Medioevo si intitolava appunto *De imitatione Christi*. Anche qui, però, come già a proposito della fede, è necessario distinguere: vi è infatti un'imitazione stereotipa e convenzionale ed una personalizzata ed originale; una facile, che costa poco, ed una difficile, che si paga sempre cara e talvolta fino al sangue. Come scriveva il teologo protestante Dietrich Bonhoeffer, vi è una ' grazia a buon mercato' e una ' grazia a caro prezzo': Bonhoeffer compì questa riflessione di fronte alla acquiescenza della sua chiesa di fronte alla dittatura nazista, e non si limitò a scrivere ma difese pubblicamente la necessità di imitare Cristo a caro prezzo. Fu accontentato. Rinchiuso in un campo di concentramento, vi morì. Certamente per qualche benpensante si tratta del bel gesto di una persona nobile, da ammirare; però, osserverà, "bisogna dirlo,

[1] AGOSTINO, *De civitate Dei*, VIII, 17 (CCsl 47, 234s; trad. it. 454).

non è da tutti; è un tantino eccessivo, forse nasconde un po' di esaltazione; una punta di fanatismo, se ci si concede": insomma; è roba da 'fondamentalisti', si direbbe oggi. In effetti il confine tra moderazione e acquiescenza non è sempre facile a determinarsi, specie se ci si trova in situazioni delicate e complesse come quella in cui si trovò Bonhoeffer. E non è difficoltà propria solo ai piccoli nella fede. Ad esempio, durante la persecuzione di Decio (250 d.C.), il nostro santo Padre Cipriano vescovo di Cartagine preferì fuggire dalla città e rifugiarsi in campagna, ma molti suoi fratelli non lo fecero e finirono martirizzati: il suo fu un atto di viltà (fugge perché, ancor giovane e convertitosi da poco tempo, non vuole perdere la vita tra le torture) oppure di buon senso (di vescovo ce n'è uno solo, ed è bene che la Chiesa di Cartagine non resti senza guida in un momento così delicato)? Rispondere non è facile, e diventa ancor più complesso se teniamo presente che sette anni dopo, durante la persecuzione di Valeriano, Cipriano si comporta in modo opposto: non esita a fare la sua bella professione di fede, e finisce decapitato il 14 settembre del 258 d.C.

All'opposto di quanto potrebbero pensare i nostri ipotetici benpensanti, e lungi da essere un atto di fanatismo o di fondamentalismo, si è letto che anche il Concilio Vaticano II chiama la Chiesa cattolica a vivere la propria fede 'a caro prezzo', e non solo in casi eccezionali, come quello di Bonhoeffer o di Cipriano, ma per rimediare ad una 'malattia dell'animo' dilagante oggi nei Paesi occidentali, vale a dire l'ateismo. L'invito a non sfuggire al martirio, se è necessario per restare fedeli alla propria fede, è poi un insegnamento costante nei Padri, sia sotto le persecuzioni che dopo. Giovanni Paolo II lo ha ricordato in più occasioni[2]. In realtà questo invito perde molta della sua drammaticità (che pure non è affatto negativa, si badi bene) se si tiene presente che, secondo i canoni della vita spirituale, si deve distinguere il martirio 'rosso', quello che comporta lo spargimento del sangue, dal martirio 'bianco', che non porta alla morte ma non è meno doloroso e soprattutto può essere incredibilmente lungo. È, per esempio, il martirio che vive il cristiano paralizzato a letto ed accetta questo suo dolore come purificazione per sé ed offerta per gli altri; è il martirio di chi vive nello stesso meraviglioso spirito di fede l'avere un figlio handicappato, o un genitore con il morbo di Alzheimer, o un tumore. Certo, queste persone non vengono crocifisse a testa in giù come Pietro, né arrostite come Policarpo o decapitate come Paolo o Cipriano; non vengono segati in due come è accaduto ai nostri fratelli albanesi, né sono morti congelati nei gulag sovietici come i nostri fratelli lettoni o polacchi, ma chi oserà dire che il loro dolore, durato decenni, vale di meno al cospetto dell'Onnipotente e misericordioso Signore?

A prescindere da tutto questo, comunque, la distinzione di Bonhoeffer tra 'a buon mercato' e 'a caro prezzo' ci è utile perché evidenzia che il 'fatto religioso' non ha un significato univoco, in quanto la manifestazione esteriore (religione) può essere in accordo con 'il fatto della fede' oppure no, e questo disaccordo può avere diverse radici. Di conseguenza, ogni riduzionismo che pretenda di equiparare fede e religione è decettivo, sia che intenda squalificare il fatto religioso *tout court* sia che intenda difenderlo *a priori*. Non resta altra possibilità che distinguere 'il fatto religioso' in disarmonia con 'il fatto della fede' da quello che invece vi si accorda.

[2] L'insegnamento consiste nel *non sfuggire* al martirio imposto da altri, non nel cercarlo. Il martire cristiano non è un *kamikaze*, e si deve diffidare di chiunque si 'offra' volontario per simili cose: ammesso che sia sano di mente, cosa distingue il martirio non richiesto da un atto di vana gloria? Niente.

Anche se crediamo sia evidente, precisiamo che con 'armonia' qui si intende un tipo di legame analogo se non identico a quello tra la causa e l'effetto. Il 'fatto religioso' è in *armonia* con il 'fatto della fede' quando esprime all'esterno ciò che vi è all'interno, così come dall'effetto si può risalire alla causa che lo genera; lo indichiamo con il termine 'armonia' per indicare che all'interno vi è una adesione profonda Cristo, quella contemplazione personale di Dio che porta alla *theologia affectiva* di Alberto Magno. Viceversa, il 'fatto religioso' è in *disarmonia* o quando non c'è un 'fatto della fede' alle spalle, ed allora si può parlare di vera e propria ipocrisia e cioè 'recita', come insegna l'etimologia della parola greca, oppure quando esprime qualcosa d'altro da ciò che il 'fatto della fede' richiede, in altri termini quando dall'effetto non si può risalire ad una causa 'di fede'. Questa alterità può essere dovuta o ad una corrispondenza imprecisa, o insufficiente o mancante tra 'fatto religioso' e 'fatto della fede', che però esiste, oppure al fatto che la 'fede' che sta dietro al 'fatto religioso' non è in Cristo ma in qualcosa d'altro (denaro, potere, gloria, piacere). In tutti questi casi vi è 'disarmonia', ma evidentemente non dello stesso tipo: l'assenza di fede si chiama 'ateismo', la fede nel denaro, nel potere e nella gloria è 'idolatria', l'insufficiente, imprecisa o assente corrispondenza si dice 'peccato'. Dell'ateismo si è parlato in precedenza: l'unico rimedio è dimostrare che siamo innamorati di Cristo e non intendiamo rinunciarci per niente al mondo; il resto sono palliativi o placebo[3]. Dell'idolatria e del peccato invece ci occuperemo in questo capitolo.

3.1 *Il fatto religioso come 'disarmonia'*

La distinzione bonhoefferiana tra 'grazia a buon mercato' e 'a caro prezzo' matura nel contesto delle persecuzioni naziste, ma la stessa situazione si è verificata anche dopo, nell'Est comunista e nell'Occidente capitalista, fino agli anni Ottanta: come catechisti, preti e anche vescovi venivano imprigionati torturati ed uccisi nell'Est, così catechisti, preti e anche vescovi sono stati imprigionati, torturati ed uccisi in Occidente, non in Europa ma in America Latina ed in Africa. Oggi la situazione è cambiata: nell'Est e in America Latina le persecuzioni sono finite, in Africa sono assai meno forti; ma in India il neoinduismo sta assumendo contorni sempre più persecutori ed in Cina non è cambiato niente, ma ciò riceve scarsa attenzione da parte dei mass-media.

Direttamente proporzionale al tipo di 'fede' delle singole persone, cioè al tipo di risposta che danno all'identica vocazione alla santità che Dio rivolge a tutti, la distinzione tra 'a buon mercato' e 'a caro prezzo', per quanto vera, può però essere anche fuorviante. La misura e i termini di questo rischio sono espressi da Ottato, vescovo di Milevi:

> «Non posso omettere [o Parmeniano] quanto hai asserito di bocca tua e secondo il nostro stesso pensiero, che cioè la Chiesa è un paradiso, e questo è senza dubbio un concetto esatto; in quel giardino Dio pianta i suoi arboscelli, e tuttavia voi [donatisti] avete rifiutato a Dio l'abbondanza di questi beni e limitate il suo giardino in confini ristretti dal momento

[3] Il 'placebo' è una pillola di farina, acqua e zucchero che viene data dai medici ai pazienti facendogli credere che si tratti di una medicina, al fine di studiare se e in che misura i sintomi che accusano siano dovuti ad autosuggestione o ipocondria. Nel caso dell'ateismo, un 'placebo' è parlare di teologia: sembra di far qualcosa di utile, ma in realtà parlare di teologia ad un ateo è come parlare di fisica quantistica ad un liceale: forse capisce le parole ma certo non il significato, tanto meno ciò a cui si riferiscono (cioè Cristo).

> che immeritatamente rivendicate tutto per voi soli. Invece le colture di Dio sono i diversi germi disseminati nei suoi diversi precetti. I giusti, i continenti, i misericordiosi e i vergini sono i semi spirituali. Dio pianta nel suo giardino gli arboscelli di queste virtù. Date dunque a Dio la possibilità di estendere in lungo e in largo il suo giardino. Per qual motivo gli rifiutate i popoli cristiani dell'Oriente e del Settentrione, come pure quelli di tutte le province e delle innumerevoli isole dell'Occidente? Contro di essi solo voi, pur così pochi, vi comportate da ribelli e con essi non conservate nessun rapporto di comunione»[4].

La controversia donatista offre un ottimo metro di misura per comprendere la duplice disarmonia introdotta dal non accordo tra 'fatto religioso' e 'fatto della fede'. Essa nasce in Africa dopo la fine della persecuzione di Diocleziano e Galerio (305 d.C.), durante la quale molti membri del clero e tanti semplici fedeli, sotto le minacce, abiurano e consegnano le Scritture al rogo[5]. Finita la persecuzione molti di essi riprendono la vita abituale, ripresentandosi nelle assemblee e chiedendo di essere riammessi alla comunione; è necessario sostituire i vescovi uccisi. A questo scopo, nel 305 i vescovi della Numidia superstiti si riuniscono a Cirta e passano in rassegna i candidati: alla proposta di ordinare vescovo il suddiacono Silvano, che sotto la persecuzione aveva abiurato, alcuni vescovi si rifiutano ma, dopo che quasi tutti ammettono di aver commesso lo stesso peccato, compreso il presidente dell'assemblea, Secondo di Tigisi, l'ordinazione viene approvata[6]. Per quindici anni tutto ciò rimase segreto, ma le polemiche intorno ai com-

---

[4] OTTATO DI MILEVI, *De schismate donatistarum*, II, 11 (SCh 412, 264; CTP 71, 107s).

[5] La lettura dei primi capitoli del *De schismate donatistarum* ci consegna una immagine della Chiesa africana davvero triste. Scrive infatti OTTATO DI MILEVI, *De schismate donatistarum*, I, 13 (SCh 412, 200ss; CTP 71, 73s): «Allo scopo di attenerci all'ordine che ci siamo proposti in rapporto ai singoli argomenti, tieni presenti [*o Parmeniano*] in primo luogo chi furono i traditori per la consegna dei Libri e degli oggetti sacri e, con più ragione, i responsabili dello scisma. Risulta che nell'Africa furono commessi due mali e, per di più, molto gravi: uno, per la consegna dei Libri Sacri, l'altro, per la provocazione dello scisma; l'uno e l'altro di questi mali però furono perpetrati in un solo tempo e dai medesimi autori. Pertanto, fratello Parmeniano, tu dovrai imparare tutto quello che ti convincerai di ignorare ancora. In realtà, quasi sessant'anni or sono [*303-305 d.C.*], si scatenò una violenta persecuzione che poi si estese a tutta l'Africa; essa produsse martiri e confessori; alcuni li trascinò ad una morte funesta, altri, che si nascosero, li lasciò illesi. A che scopo dovrò ricordare i laici che nella Chiesa non erano stati insigniti di alcuna dignità? Perché richiamare il grande numero dei ministri della Chiesa? Perché i diaconi, il terzo titolo dei gradi del sacerdozio? E i presbiteri, costituiti nel secondo grado? Quelli stessi del grado più alto e al di sopra di tutti, alcuni dei quali erano vescovi in quel tempo, preferendo la brevissima durata dell'incerta luce di questo mondo alla perdita della vita eterna, giunsero a consegnare empiamente i codici della Legge divina. Nel loro numero vi erano Donato di Mascula, Vittore di Rusicade, Marino di Acque Tibilitane, Donato di Calama e quell'omicida di Purpurio di Limata. Costui, interrogato sulla sorte dei figli di sua sorella, poiché correva voce che egli li avesse uccisi nel carcere di Milevi, lo ammise dichiarando: "Sì, li ho uccisi, e non solo quelli, ma uccido chiunque si sarà messo contro di me". C'era anche quel Menalio che, per non essere trovato responsabile da parte dei suoi concittadini di aver offerto incenso agli dèi, fingendo un gran dolore agli occhi ebbe paura di recarsi a quel consesso dei suoi [*è il conciliabolo di Cirta*]».

[6] Cf. OTTATO DI MILEVI, *De schismate donatistarum*, I, 14 (SCh 412, 202ss; CTP 171, 74s): «Costoro [*i vescovi nominati sopra*] e quegli altri di cui tra breve potrò dimostrare che furono i tuoi capi [o Parmeniano], dopo la persecuzione scatenata nella città di Cirta, poiché le basiliche non erano state ancora riconsegnate, si raccolsero il 13 maggio nella casa di Urbano Cariso [...]. Questi vescovi, di fronte alle interrogazioni insistenti di Secondo di Tigisi [*primate della Numidia*], confessarono d'aver consegnato i Libri Sacri. Inoltre allo stesso Secondo venne rinfacciato d'aver dimorato a lungo presso la stazione dei soldati; non si era preoccupato di fuggire, ma era stato lasciato andare libero. Tutti allora, alzatisi

(*segue*)

portamenti tenuti in quegli anni non cessano. Ad esempio, a Cartagine si accusa l'arcidiacono Ceciliano di non avere assistito a sufficienza i cristiani imprigionati: alla morte del vescovo Mensurio (312 d.C.), il vaso di Pandora viene scoperchiato. L'immediata ordinazione di Ceciliano a vescovo di Cartagine ad opera dei vescovi vicini, senza aver consultato Secondo, scatena la reazione sua e di tutti i vescovi della Numidia e l'accusa a Ceciliano di essere indegno della cattedra episcopale per come si era comportato durante la persecuzione[7]. Secondo di Tigisi e i vescovi della Numidia si riuniscono in un Concilio a Cartagine, depongono Ceciliano, accusano di indegnità e tradimento i vescovi che lo hanno consacrato e ordinano vescovo di Cartagine un certo Maiorino[8]. A partire da questo momento i 'cattolici', cioè chi appoggia Ceciliano, che siano vescovi, preti, diaconi o laici non importa, sono oggetto di violenze e abusi di ogni tipo: deposizioni, aggressioni, omicidi, incendi di chiese. Uno dopo l'altro i tentativi di conciliazione falliscono[9]. Tutto questo finisce solo quando prima i Vandali e poi i musulmani spazzeranno via la Chiesa in Africa.

---

in piedi, cominciarono ad insinuare che non senza motivo era stato lasciato libero, se non perché aveva consegnato i Libri sacri. Fu allora che Secondo, per paura di quella reazione, prese consiglio dal figlio di suo fratello, detto Secondo Minore, di affidare a Dio quella causa. Furono consultati quelli che erano rimasti, e cioè Vittore di Garbo, Felice di Rotario e Nabore di Centurione. Essi suggerirono che quella causa doveva essere affidata al giudizio di Dio. E Secondo così concluse: "Sedete tutti!" Tutti allora risposero: "Rendiamo grazie a Dio!", e si posero a sedere».

7 Ottato ci informa (I, 18) che i veri promotori di questa reazione sono però a Cartagine, e li identifica: sono Botro e Celestio, i preti più anziani della diocesi, pretendenti al seggio episcopale e dilapidatori del patrimonio ecclesiale, insieme alla ricca matrona Lucilla, ripresa da Ceciliano per le sue pratiche superstiziose (baciava le ossa di pretesi martiri prima di comunicarsi; cf. I, 16). Tutti questi atteggiamenti non sono certo 'amore per Dio': Botro e Celestio amano la gloria e il denaro, Lucilla è una idolatra (cf. I, 19); lo stesso vale per i vescovi riuniti a Cirta. Non meraviglia che, da questi 'fatti di fede', seguano i 'fatti religiosi' sopra descritti.

8 Cf. OTTATO DI MILEVI, *De schismate donatistarum*, I, 15 (SCh 412, 204ss; CTP 171, 75s): «Quegli stessi, tanti e tali, colpevoli d'aver consegnato i Libri Sacri, d'aver offerto incenso agli idoli e d'aver commesso degli omicidi, recatisi a Cartagine ordinarono vescovo quel Maiorino di cui tu [Parmeniano] occupi la cattedra, e questo essi lo fecero dopo l'ordinazione di Ceciliano, dando così origine allo scisma. E poichè è stato ormai appurato che i vostri capi furono i veri colpevoli di quelle consegne, ne segue che essi furono egualmente i veri responsabili dello scisma». Maiorino era lettore sotto Mensurio, e domestico di Lucilla.

9 Addirittura in uno di questi tentativi Purpurio di Limata cerca di uccidere Ceciliano; cf. OTTATO DI MILEVI, *De schismate donatistarum*, I, 19 (SCh 412, 210ss; CTP 171, 79s): «A dare origine allo scisma in quegli anni fu dunque la collera di quella donna che si ritenne offesa [*Lucilla*], lo alimentò la ambizione e lo rafforzò l'avarizia. Quei tre personaggi associarono insieme le proprie cause contro Ceciliano, in modo tale da fare apparire invalida la sua ordinazione. Furono inviati dei messi a Secondo, vescovo di Tigisi, per indurlo a venire a Cartagine. Partirono con lui tutti i traditori dei Libri Sacri da noi precedentemente nominati, accolti con ospitalità da quegli anziani [*i preti ladri*], dagli ambiziosi [*Botro e Celestio*] e dagli adirati [*Lucilla*] e non certo dai cattolici, per la richiesta dei quali era stato ordinato Ceciliano. Frattanto, nessuno dei personaggi sopra indicati era entrato nella basilica, fequentata da tutto il popolo della città insieme a Ceciliano. Fu allora che Ceciliano stesso si pronunciò così: "Se esiste qualche motivo atto a dimostrare la mia colpevolezza, esca pure fuori il mio accusatore e la confermi". In quell'occasione, pur essendo così numerosi i suoi nemici, non si potè addurre nulla contro di lui personalmente. Si portò invece l'accusa nei confronti suoi a causa di colui che l'aveva consacrato [*Felice di Apthungi*], poiché si andava dicendo falsamente che fosse uno che aveva consegnato i Libri Sacri. Allora Ceciliano, per la seconda volta, mandò a dire che se Felice, come essi erano persuasi, non aveva resa valida la sua ordinazione, quei suoi oppositori si disponessero ad ordina-

(*segue*)

Pur nella loro profonda tristezza, l'utilità di questi accadimenti per il nostro discorso è notevole: mentre quasi tutti gli scismi avvenuti nella bimillenaria Storia della Chiesa riguardano essenzialmente la 'fede' in Cristo, quello donatista riguarda invece principalmente il rapporto tra questa 'fede' e la sua espressione pubblica, la 'religione'. Non solo: l'andamento storico di questo scisma segue una dinamica assolutamente preziosa per noi perché, cambiando ciò che è da cambiare, è presente anche nella nostra vita quotidiana. Consideriamo infatti quanti e quali elementi abbiano dato origine a questo scisma: a ben vedere si tratta di tre elementi diversi.

Il primo è facile da intuire, e consiste nel non accordo (disarmonia) tra il cuore e la lingua del suddiacono Silvano e i singoli vescovi donatisti, e nella controtestimonianza che ne segue. Questa disarmonia a sua volta è duplice: prima vi è quella che porta alla abiura, poi quella che porta alla abiura dell'abiura e al 'ritorno' in seno alla Chiesa. Il nostro suddiacono e i singoli vescovi donatisti non hanno davvero le idee chiare, eccetto Purpurio, assassino confesso. Si noti che Ottato, qui e nel resto dell'opera, in nessun modo scusa o ridimensiona la colpevolezza di questa duplicità di atteggiamento. Possiamo considerare questa la *dimensione personale* o *morale* della disarmonia.

Il secondo elemento consiste nello sdegno che tale scissione suscita in chi la vede, sdegno che, a prescindere da chi lo provochi e perché, si estende dalla ristretta cerchia dei conoscenti del singolo 'traditore' (la comunità locale) all'intera Africa. Questo sdegno, come la disarmonia, ha due radici: la reazione alle due disarmonie che portano prima all'abiura poi all'abiura dell'abiura, ed il rifiuto di veder indicato ufficialmente come ministro di Cristo chi non ha scelto di servirlo fino in fondo, o non si crede lo abbia fatto. Anche se parte dei vescovi donatisti vi è certo la mala fede, tuttavia è sicuro che molti loro seguaci erano in buona fede: per essi veramente Ceciliano e chi con lui era un ministro indegno. Lo sdegno per le doppie abiure e lo sdegno per simili ordinazioni sono due atteggiamenti che Ottato non condanna, anzi condivide quello per l'ordinazione di Maiorino. Questo è il lato per così *comunitario* o *ecclesiale* della disarmonia.

Il terzo elemento consiste nella pervicacia di questo sdegno, nel suo indurirsi oltre misura e nel trasformarsi in qualcosa di molto diverso da ciò che era all'origine. In effetti lo scisma nasce tutto sommato in modo banale: ambizione, avarizia, superbia e paura delle conseguenze di ciò che si è fatto provocano spesso reazioni inconsulte. In questo caso si è andati decisamente oltre e cambiando anche genere, per così dire: la controversia donatista si sposta rapidamente dal piano disciplinare a quello dogmatico, contestando la validità dei sacramenti conferiti da un ministro ritenuto o realmente indegno, e imponendo un secondo battesimo. Così si compromette la realtà spirituale del sacramento e si pone in modo errato e rigido il ruolo e l'importanza del ministro che lo celebra. Si può considerare questa la *dimensione spirituale* o *teologica* della disarmonia.

Quindi alla nascita della controversia donatista concorrono tre disarmonie, una *personale* o *morale*, una *comunitaria* o *ecclesiale* e una *spirituale* o *teologica*. È bene esaminarle singo-

re Ceciliano, come se egli fosse ancora semplicemente diacono. Allora Purpurio, con il solito ricorso alla malignità feroce, come se Ceciliano fosse uno dei figli di sua sorella esclamò: "Venga pure qui!", come per imporgli le mani per l'ordinazione episcopale ma intendendo in realtà fracassargli il capo per punizione. Rendendosi conto di quanto avveniva, tutta la chiesa impedì a Ceciliano di muoversi per non incorrere nelle mani di quegli assassini». Ottato non racconta come i vescovi della Numidia siano riusciti a sfuggire alle ire della folla.

larmente, trasponendole dal contesto originario alla nostra situazione e adattandole ai nostri scopi. Conviene iniziare dallo 'sdegno', al quale potremmo far corrispondere oggi lo scandalo che fa dire a molti di credere in Dio ma non nella Chiesa.

3.1.1. *La disarmonia universale, ossia il peccato nella Chiesa universale*

Come si è visto, Ottato non contesta né il diritto allo sdegno né che sia fondato; ciò che assolutamente non ammette è l'arrogarsi il diritto di giudicare il cuore:

> «Che l'impudenza abbandoni una parte e l'altra: che nessuno tra noi condanni un altro con giudizio prettamente umano. Spetta a Dio conoscere il colpevole, a lui solo emettere la sentenza. Noi uomini taciamo! solo Dio giudichi quel peccatore il cui sacrificio è un cane immolato (cf. *Is* 66,3) e il cui olio ispira paura a chi desidera essere unto»[10].

Forse Ottato qui pensa a quanto si legge in 1*Cor* 11,17-20.27ss:

> «Le vostre riunioni non si svolgono [CEI[08]: Vi riunite insieme non] per il meglio ma per il peggio. Innanzi tutto sento dire che, quando vi radunate in assemblea, vi sono divisioni tra di voi, e in parte lo credo. È necessario infatti che avvengano divisioni [CEI[08]: sorgano fazioni] tra voi perché si manifestino quelli che sono i veri credenti [CEI[08]: che hanno superato la prova] in mezzo a voi. Quando dunque vi radunate insieme, il vostro non è più un mangiare la cena del Signore. [...] Chiunque in modo indegno mangia il pane o beve il calice del Signore, sarà reo del corpo e sangue del Signore. Ciascuno pertanto esamini se stesso e poi mangi di questo [CEI[08] *om*] pane e beva di questo [CEI[08] *om*] calice, perchè chi mangia e beve senza riconoscere il corpo del Signore, mangia e beve la propria condanna».

Abbiamo già letto che ogni tentazione di manichesimo, cioè di dividere nettamente in due parti, una buona e una cattiva, la chiesa prima e il mondo poi, è bollata da Agostino come falsa (buoni e cattivi sono dentro e fuori la chiesa), inopportuna (la manifestazione della 'verità' dei singoli avviene nel tempo), ingenua (non è affatto facile distinguere), demoralizzante (priva di ogni speranza l'uomo) e presuntuosa (sopra di tutto vi è sempre e comunque il disegno di Dio, che sconvolge i piani ed i giudizi umani). È l'insegnamento della parabola sul grano e la zizzania di *Matteo* 13,24-30 e implica che, dentro la stessa Chiesa che compie manifestazioni di religione, vi sia una libera e lecita diversità di atteggiamenti profondi nei confronti di Dio, che saranno ricompensati in modo assai diverso, compresa la dannazione[11]. Ottato commenta così la parabola:

---

[10] OTTATO DI MILEVI, *De schismate donatistarum*, IV, 1 (SCh 413, 80; CTP 171, 165, corretta). In *Is* 66,3 e *Dt* 23,19, 'cane' indica il prostituto sacro; nei culti cananaici infatti la prostituzione sacra era sia maschile che femminile.

[11] A differenza di quanto diversi teologi contemporanei affermano (p.es. H.U. von Balthasar, ma anche J.F. NOCKE nel suo *Eschatologie* [trad. it. *Escatologia*, GdT 150]), per la dogmatica cattolica non solo l'Inferno esiste ma non è neanche vuoto. In esso infatti certamente vi sono satana ed i demoni, poiché la dottrina dell'apocatastasi, cioè della loro finale conversione al bene, è condannata da papa Vigilio in una serie di anatematismi allegati al testo del Concilio Costantinopolitano II (553), anche se non vi appartengono: cf. *an.* 9 (DS n.409; trad. nostra): «Se qualcuno dice o ritiene che, al tempo opportuno, vi sarà una fine al supplizio dei demoni e degli uomini empi, o una loro reintegrazione e redenzione, sia scomunicato (*anathema sit*)». Purtroppo ai nostri giorni si crede che la Chiesa sia costituita solo da uomini, quelli in vita e (con più difficoltà) quelli morti; e siccome la Chiesa non ha mai detto ufficialmente che il tal uomo è all'Inferno, mentre si è impegnata a dire che i Santi sono in paradiso, allora l'Inferno, se esiste, è vuoto. Ma ciò va contro i Padri, per i quali anche le creature spiri-

(*segue*)

«Perciò noi fummo concordi nell'opportunità di condurre e ricevere voi [donatisti] nell'unità, perché a noi non è consentito né di separare né di estromettere, anche se peccatori, coloro che una stessa pioggia, vale a dire un solo battesimo, ha fatto nascere e poi crescere nell'unico e medesimo campo. Per lo stesso motivo è stato fatto divieto agli apostoli di separare la zizzania dal grano buono, poiché non si può effettuare la separazione senza provocare un danno molto grave, affinchè, mentre si strappa quello che non giova, non venga sradicato quello che occorre che rimanga. Cristo comandò egualmente che nel suo campo, esteso su tutta la terra in cui si spande una sola Chiesa, si lasciassero crescere i semi buoni e quelli seminati da altri. Quando i semi, cresciuti insieme, giungeranno a maturazione, verrà il giorno del giudizio, vale a dire la messe delle anime. Allora siederà come giudice il Figlio di Dio che conosce quanto appartiene a Lui e quanto è opera di altri. Suo è il potere di scegliere quello che deve essere raccolto nel granaio e quello che è destinato al fuoco; coloro che sono destinati ai tormenti eterni e coloro ai quali sono stati promessi i premi. Procuriamo di riconoscere che noi tutti siamo semplici uomini: nessuno rivendichi per sé il potere del giudizio di Dio»[12].

---

tuali, gli angeli, costituiscono la Città di Dio, mentre per quelle che Lo rifiutano Dio ha preparato l'Inferno, come è detto (*Mt* 25,41.46): «Via, lontano da me, maledetti, nel fuoco eterno preparato per il diavolo e i suoi angeli. [...] E se ne andranno questi al supplizio eterno e i giusti alla vita eterna». AGOSTINO, *Enchiridion de fide, spe et charitate*, 29, 112 (CCsl 46, 109s; trad. it. 174), scrive: «Invano pertanto molti, anzi moltissimi, sono portati dal loro sentimento umano a provare misericordia per quelli che sono condannati ad una pena eterna e a supplizi interminabili, non credendo quindi che avverrà proprio così: evidentemente non senza sconfessare le divine Scritture ma provando in rapporto alle proprie emozini a smussarne alcuni punti fermi, piegando ad una interpretazione più debole quelle affermazioni che essi ritengono pronunciate in modo più intimidatorio che veritiero. Infatti, essi dicono, Dio non dimenticherà la misericordia e non soffocherà nella sua collera le sue misericordie. Questo lo si legge, è vero, in un salmo santo (cf. *Sal* 76,10); ma viene inteso senza esitazione come riferito a coloro che sono detti vasi di misericordia (cf. *Rm* 9,23), poiché anche questi sono liberati dalla miseria non per i propri meriti bensì per la misericordia di Dio. Oppure, ritenendo che ci si riferisce a tutti, non per questo si deve necessariamente supporre che abbia fine la condanna di coloro dei quali è stato detto (*Mt* 25,46): "E se ne andranno, questi al supplizio eterno", perché poi, allo stesso modo, non si pensi che un giorno avrà fine anche la felicità di coloro dei quali è stato detto: "E i giusti alla vita eterna"». Pochi anni dopo (427) Agostino approfondisce questa dottrina in *De civitate Dei*, XXI (CCsl 48, 263-358) e XXIII (*ibid.*, 787ss), e poi, nel 428, *De haeresibus ad Quodvultdeum*, 43 (CCsl, 46, 310s). In ogni caso, la dottrina cattolica è chiara, cf. CCC n.1033: «Non possiamo essere uniti a Dio se non scegliamo liberamente di amarlo. Ma non possiamo amare Dio se pecchiamo gravemente contro di Lui, contro il nostro prossimo o contro noi stessi. [...] Morire in peccato mortale senza essersene pentiti e senza accogliere l'amore misericordioso di Dio significa rimanere separati per sempre da Lui per una nostra libera scelta. Ed è questo stato di definitiva autoesclusione dalla comunione con Dio e con i beati che viene designato con la parola "inferno"». E al n.1035 si legge: «La Chiesa nel suo insegnamento afferma la esistenza dell'inferno e la sua eternità. Le anime di coloro che muoiono in stato di peccato mortale, dopo la morte discendono immediatamente negli inferi, dove subiscono le pene dell'inferno, "il fuoco eterno". La pena principale dell'inferno consiste nella separazione eterna da Dio, nel quale soltanto l'uomo può avere la vita e la felicità per le quali è stato creato e alle quali aspira». Il criterio di fondo è quello che Paolo enuncia in *Gal* 6,7b: «Ciascuno raccoglierà ciò che ha seminato». Il peso dogmatico dei rimandi è enorme: Simbolo di fede *Quicumque* (DS n.76); Concilio di Costantinopoli II (553; DS nn.409.411); Concilio Lateranense IV (1215; DS n.801); Concilio di Lione (1274; DS n.858); BENEDETTO XII, cost. dogm. *Benedictus Deus* (1336; DS n.1002); Concilio di Firenze (1442; DS n.1351); Concilio di Trento (1547; DS n.1575); PAOLO VI, *Credo del popolo di Dio*, 12.

[12] OTTATO DI MILEVI, *De schismate donatistarum*, VII, 2 (SCh 413, 218ss; CTP 171, 236s).

In conclusione, non è possibile che 'il fatto religioso' abbia sempre e solo un significato, quello di lode a Dio, perché i seminatori sono due: Dio e il demonio: seme del primo sono amore e concordia, seme del secondo sono odio e divisione. Ed è giusto che il raccolto sia fatto dagli angeli e non da noi: perché tutto ciò che accade o è voluto da Dio, ed allora è bene, o è permesso da Lui per trarre il bene anche da ciò che è male; ma noi non conosciamo 'quel che occorre che rimanga', come scrive Ottato. Nè è bene che il 'fatto religioso' abbia solo il senso di 'lode a Dio', perché significherebbe o che non abbiamo il libero arbitrio (e allora saremmo bestie, non uomini) o che questo non è libero, cioè che Dio ci *obbliga* ad amarlo: ma sarebbe amore, quello che Lo spingerebbe a comportarsi così? e sarebbe amore quello così ottenuto? potremmo noi essere beati in una tale costrizione? Ricordiamo quel scrive Gregorio di Nissa a questo riguardo:

> «[Gli avversari] dicono che Dio poteva indurre a forza, se avesse voluto, anche i riluttanti ad accettare il messaggio evangelico. Ma dove sarebbe in questo caso la libertà di scelta? Dove la virtù e la lode di coloro che vivono rettamente? Perché è proprio degli esseri inanimati o privi di intelligenza essere trascinati al parere di una volontà esterna. La natura razionale e pensante, invece, se mette da parte la libertà perde all'istante il dono della intelligenza. A cosa le servirà la ragione se la facoltà di scegliere secondo il proprio giudizio dipende da un altro? E qualora la libera volontà resti inattiva, necessariamente la virtù scompare, impedita dall'inerzia della volontà; e senza la virtù la vita perde valore, l'elogio per chi vive rettamente viene ad essere eliminato, la colpa si commette senza rischio ed è impossibile distinguere ogni differenza nel sistema di vita. Chi potrebbe ancora riprovare ragionevolmente l'uomo dissoluto o lodare il virtuoso? Perché ognuno avrebbe già pronta questa risposta: non è in nostro potere ciò che concerne la libera volontà, ma spetta ad una potenza superiore attrarre al giudizio del dominatore le volontà umane. Il fatto dunque che la fede non sia entrata in tutti gli uomini non è da imputare alla bontà di Dio bensì alla disposizione di chi riceve il messaggio evangelico»[13].

Di conseguenza, il peccato nella Chiesa non è un male inevitabile da sopportare e/o scusare, ma la dimostrazione che noi siamo davvero liberi: che Dio aspetti a giudicare è segno della sua misericordia. Se ce ne scandalizziamo, vuol dire che non prendiamo sul serio la libertà che Dio ci ha dato, né accettiamo la sua misericordia nei confronti dei nostri fratelli peccatori: in questo caso dovremmo ricordarci che è scritto (*Sal* 37,8):

> «Desisti dall'ira e deponi lo sdegno; non irritarti: faresti [CEI[08]: non ne verrebbe che] male».

Ciò non significa restare indifferenti o, peggio ancora, chiamare bene il male e male il bene. Il cuore del peccatore non è giudicabile, ma lo sono le sue azioni; per questo è scritto (*Mt* 18,15):

> «Se il tuo fratello commette [CEI[08]: commetterà] una colpa [CEI[08] *add.*: contro di te], va e ammoniscilo tra te e lui solo; se ti ascolterà, avrai guadagnato il tuo fratello»,

e la stessa facoltà è necessaria a noi per poter confessare i peccati e chiedere perdono. Ugualmente è lecito essere sdegnati contro il peccato; è scritto infatti (*Ger* 15,17):

> «Non mi sono seduto per divertirmi nelle brigate di buontemponi [CEI[08]: nelle compagnie di gente scherzosa], ma spinto dalla tua mano sedevo solitario, perché mi avevi riempito di sdegno»,

[13] GREGORIO DI NISSA, *Oratio catechetica magna*, 31 (SCh 453, 280ss; CTP 34, 116).

ed anche (*Sal* 119,53 CEI[08]):

> «Mi ha invaso il furore contro i malvagi che abbandonano la tua legge»

È quindi necessario avere un modo per distinguere lo sdegno 'cattivo' da quello 'buono'. E poiché questa duplicità di valore riguarda qualunque atteggiamento umano, risolvere questo problema ha la precedenza assoluta per chi vuole vivere una vita spirituale seria, curata e profonda. A questo riguardo i Padri distinguono tra 'secondo natura' e 'contro natura'; e per capire cosa intendono con 'natura' leggiamo come si esprime il nostro santo Padre Diadoco di Foticea:

> «Nella natura non c'è il male né c'è qualcosa di cattivo per natura, poiché Dio non ha fatto nulla di cattivo. Ma quando, nel desiderio del cuore, qualcuno dà forma a ciò che non ha sostanza, allora comincia ad essere ciò che appunto desidererebbe colui che fa questo. Dunque, bisogna sempre trascurare l'abito [*cioè l'abitudine*] del male con la cura del ricordo di Dio; infatti la natura del bene è più potente dell'abitudine del male, poiché uno è e l'altro non è, se non quando lo si compie»[14]

La 'natura' di qualcosa indica il 'ciò in vista di cui' Dio la crea così e non altrimenti; perciò 'secondo natura' significa 'essere come Dio vuole', e 'contro natura' significa 'non essere come Dio vuole'. Lo sdegno 'buono' è lo sdegno 'secondo natura', quello che si indirizza contro ciò che Dio vuole sia contrastato per suo mezzo, cioè il peccato; lo sdegno 'cattivo' invece è rivolto contro tutte le altre cose, e per questo è 'contro natura'. La distinzione resta sempre delicata, ma adesso disponiamo di un criterio molto più preciso, come ci spiega il nostra grande Padre neptico Isaia di Gaza (o di Scete):

> «Se l'intelletto viene corroborato e si prepara a ubbidire all'amore che spegne tutte le passioni del corpo e non lascia che nulla di contro natura opprima il cuore nella sua potenza, esso resiste alla potenza che è contro natura finchè non la separi dalle realtà secondo natura»[15];

e un altro Padre, Teodoro vescovo di Edessa, scende ancor più nei dettagli:

> «Quando la nostra facoltà razionale si occupa stabilmente della contemplazione, quella concupiscibile è tesa soltanto ad essa e verso chi ne è il datore, Cristo, mentre la facoltà irascibile si arma contro i demoni, allora le nostre potenze operano secondo natura»[16].

Quindi in ognuno di noi vi possono essere ora un intelletto contro natura ora uno secondo natura, ora una concupiscenza contro natura ora una secondo natura, ora un'ira contro natura ora una secondo natura. E di quest'ultima Cassiano il Romano scrive:

> «Dell'ira noi ci serviamo secondo natura soltanto quando la muoviamo contro i pensieri passionali e voluttuosi. È così che ci insegna il profeta quando dice [*Sal* 4,4 originali]: "Irritatevi e non peccate", cioè: Muovetevi ad ira contro le vostre passioni e contro i pensieri cattivi, e non peccate col portare a compimento ciò che essi vi suggeriscono. Questo senso è reso manifesto da ciò che si aggiunge [*ibidem*]: "Di ciò che usate dire nei vostri cuori, muovetevi a compunzione sui vostri giacigli". Cioè: quando vengono al vostro cuore i cattivi pensieri, rigettateli mediante l'ira contro di loro e, dopo averli rigettati, trovandovi in qualche modo come su un giaciglio in cui l'anima beata riposa, allora siate nella compun-

[14] DIADOCO DI FOTICEA, *Asceticon in C capita*, c.3 (SCh 5bis, 86; trad. it. in *La Filocalia*, I, 350, rivista).
[15] ISAIA DI GAZA, *De custodia intellectus*, 19 (trad. it. *La Filocalia*, I, 93).
[16] TEODORO DI EDESSA, *Capita C spiritualia*, 23 (trad. it. *La Filocalia*, I, 442).

> zione per convertirvi. [...] Ma il Signore stesso ci insegna nei vangeli [*Mt* 5,22] come si debba deporre ogni ira [contro natura]: "Chi si adira con il proprio fratello sarà sottoposto al giudizio"»[17]

Questa è la situazione dell'uomo dopo il peccato originale; prima però non era così, come ci spiega il grande Doroteo di Gaza:

> «In principio, quando Dio creò l'uomo, lo pose nel paradiso terrestre, come dice la Santa Scrittura (*Gen* 2,15), lo adornò di ogni virtù e gli diede il comandamento di non mangiare dell'albero che si trovava in mezzo al paradiso (*Gen* 2,16s). Egli viveva nel paradiso, nella preghiera, nella contemplazione, in ogni gloria e onore, mantenendo intatte le sue facoltà e trovandosi in quello stato secondo natura in cui appunto era stato creato. Dio infatti ha creato l'uomo ad immagine di Dio (*Gen* 1,27), cioè immortale, dotato di dominio su se stesso e ornato di ogni virtù»;[18]

Diadoco di Foticea ci dà forse la più bella illustrazione di cosa sia l'ira secondo natura:

> «La collera più delle altre passioni suole turbare e confondere l'anima, ma talvolta le giova anche molto. Infatti, quando ne usiamo senza turbamento contro gli empi o i peccatori di ogni tipo, affinchè siano salvati o presi da vergogna, le procuriamo una aggiunta di mitezza, giacchè concorriamo del tutto allo scopo della giustizia e della bontà di Dio. E spesso, irritandoci fortemente contro il peccato, rendiamo virile ciò che in essa è femminile. E non bisogna dubitare che, fremendo contro lo spirito della corruzione quando siamo in un momento di grande scoraggiamento, ci poniamo con il sentimento al di sopra del vanto glorioso della morte; [...]. Cosicchè mi sembra che la collera saggia sia stata offerta alla nostra natura piuttosto come arma di giustizia da parte di Dio nostro creatore. Se Eva se ne fosse servita contro il serpente non avrebbe subìto l'operazione di quel piacere passionale, e per me è chiaro che chi, per zelo di pietà, usa saggiamente della collera sarà trovato senz'altro degno di maggior approvazione, alla bilancia della remunerazione, di colui che non si muove affatto alla collera per tardità d'intelletto. Poiché l'uno mostra di avere un auriga dei sentimenti umani poco esercitato, l'altro è alla guida dei cavalli della virtù ed è portato nel mezzo delle schiere del demonio, esercitando nel timore di Dio la quadriga della continenza, proprio quel carro di Israele che troviamo nella Scrittura, quando Elia fu rapito in alto (cf. 2*Re* 2,11)»[19].

Massimo il Confessore va più in là ancora quando, nella polemica con Pirro, afferma:

> «L'ascesi e le fatiche che essa richiede sono state escogitate dagli uomini virtuosi per liberarsi dagli errori causati nell'anima dai sensi e non per acquisire dall'esterno nuove virtù. Le virtù sono intrinseche all'anima fin dalla creazione. Perciò, una volta tolto via l'errore, l'anima risplende immediatamente della virtù propria della natura. Infatti chi non è stolto è saggio, chi non è pauroso o temerario è coraggioso, chi non è dissoluto è temperante, chi non è ingiusto è giusto. La ragione secondo natura è la saggezza; il metro di giudizio è la giustizia; l'ira secondo natura è il coraggio; la concupiscenza secondo natura è la temperanza. Dunque, eliminando ciò che è contro natura suole brillare solo ciò che secondo natura

---

[17] GIOVANNI CASSIANO, *De institutis coenobiorum*, VIII, 9.10 (SCh 109, 348.350; trad. it. *La Filocalia*, I, 141s.145). Il *Sal* 4,4 (TM, LXX, *vulg*) suona: «Irritatevi e non (vogliate) peccare | in ciò che dite nei vostri cuori, nelle vostre stanze muovetevi a pentimento». CEI73 traduceva: «Tremate e non peccate, sul vostro giaciglio riflettete e placatevi», CEI08: «Tremate e più non peccate | nel silenzio, sul vostro letto, esaminate il vostro cuore», ma gli originali non sono seguiti comunque.

[18] DOROTEO DI GAZA, *Praecepta spiritualia*, 1 (SCh 92, 146; trad. it. 39s).

[19] DIADOCO DI FOTICEA, *Asceticon in C capita*, c.62 (SCh 5bis, 121ss; trad. it. 370s).

> ed esso solo, così come togliendo la ruggine appare la lucentezza e lo splendore secondo natura del ferro»[20]

Quindi ogni uso 'secondo natura' delle facoltà umane, intellettiva, irascibile e desiderativa, è sotto un certo aspetto una restaurazione dello stato antelapsario[21], però parziale e temporanea. Se infatti la menomazione della natura introdotta dal peccato originale è eliminata *definitivamente* dalla grazia di Dio nel battesimo, finchè stiamo su questa terra l'uso 'secondo natura' sarà sempre suscettibile di mutarsi in ogni istante in 'contro natura' per effetto di un cattivo uso del libero arbitrio, ed è comunque possibile solo per influsso della grazia, com'è detto (*Fil* 2,3):

> «È Dio infatti che suscita in voi il volere e l'operare secondo i suoi benevoli disegni».

Solo due persone sono state preservate *definitivamente* dal peccato in questa vita: nostro Signore Gesù Cristo, in quanto vero Dio, e Maria santissima, in virtù di una grazia speciale. Per di più, bisogna aggiungerlo per completare il quadro, anche l'uso secondo natura deve essere prudente. Sempre a proposito dell'ira infatti insegna Diadoco:

> «La parola stessa della scienza ci insegna che molte passioni molestano grandemente, da principio, l'anima teologica, ma più di tutte l'ira e l'odio. E patisce ciò non tanto a causa dei demoni che operano in lei queste cose quanto per il suo proprio progresso. Infatti, finchè l'anima si conforma al pensiero del mondo, anche se - comunque - vede il diritto calpestato da alcuni, rimane senza scosse e imperturbata giacchè, occupandosi dei propri desideri, non guarda al diritto di Dio. Ma quando comincia a trovarsi al di sopra delle sue passioni, a causa del disprezzo delle cose presenti e della carità di Dio, non sopporta di vedere il diritto violato né in sé né negli altri, ma si adira contro i malfattori e si turba finchè non veda i violatori della giustizia discolparsi piamente, con onore di essa. Perciò dunque odia gli ingiusti e ama supremamente i giusti, perché l'occhio dell'anima non si lascia trarre in errore quando ha ridoto il suo velo - cioè il corpo - a una grandissima leggerezza atraverso la continenza. Tuttavia, molto meglio che odiare gli ingiusti è piangere la propria insensibilità. Infatti, anche se quelli sono degni di odio, la ragione però non vuole che l'anima amica di Dio sia molestata dall'odio. Poiché, se c'è odio nell'anima, in essa non opera la scienza»[22]

A questo punto è chiaro che lo sdegno dei donatisti è una manifestazione di ira contro natura. Ma attenzione: lo sdegno per le abiure non è peccato, perché è ira secondo natura; lo sdegno contro le persone è ira contro natura, e quindi è peccato, ma remissibile: basta riconoscerlo come tale e fare la penitenza imposta per essere liberati da esso e da tutte le sue conseguenze. Invece i donatisti perseverano nella loro opinione anche dopo che la Chiesa la giudica un errore; e poiché il peccato non ammesso non si può perdonare, la loro ira contro natura è peccato irremissibile.

Se questo è il modo in cui agisce l'ira contro natura, l'ira secondo natura si rivolge in due direzioni: contro noi stessi, per aver commesso il peccato, e contro il peccato, per non ripeterlo più. Quindi, e per tornare al nostro discorso, se, vedendo la Chiesa tutta pervasa dal peccato si prova sdegno, in noi opera un'ira secondo natura, che lavora nel secondo modo. Bisogna però guardarsi dal permettere che quel giusto sdegno diventi ira

---

[20] MASSIMO IL CONFESSORE, *Disputatio cum Pyrrho* (PG 91, 309; trad. it. nostra).

[21] Da 'ante', prima, e 'lapsus', caduta; *antelapsario* significa perciò 'prima della caduta', cioè 'prima del peccato originale'.

[22] DIADOCO DI FOTICEA, *Asceticon in C capita*, c.71 (SCh 5bis, 130s; trad. it. 376).

contro natura, altrimenti anche noi contribuiremmo a quel peccato contro il quale ci si sdegna. Scrive infatti Evagrio Pontico:

> «La nostra irascibilità, quando si muove contro natura, molto coopera allo scopo che i demoni si prefiggono, e diventa così utilissima per qualsiasi loro inganno»[23]

Questo lavoro, che i Padri chiamano 'custodia dell'intelletto', è possibile proprio grazie all'ira secondo natura quando opera nel primo modo. Scrive infatti Isaia di Gaza:

> «Se nella tua anima viene seminato ciò che è turpe, tu, seduto nella tua cella, bada: opponiti alla malizia perché non ti domini, sii sollecito nel ricordarti che Dio è attento a te e che ciò che tu rivolgi nel tuo cuore è svelato dinanzi a Lui. Dì dunque alla tua anima: "Se temi i peccatori tuoi simili per paura che vedano i tuoi peccati, quanto più Dio che tutto osserva?" A partire da questa consapevolezza si manifesta il timore di Dio alla tua anima. Se ri-

[23] EVAGRIO PONTICO, *De iudicio*, 5 (SCh 438, 167; trad. it. *La Filocalia*, I, 110). Sull'ortodossia di Evagrio si sono diffusi dubbi piuttosto consistenti: cf. p.es. *La Filocalia*, *op. cit.*, I, 98: «Evagrio fu coinvolto nella condanna dello origenismo e pertanto condannato al Concilio Costantinopolitano III, al Concilio Niceno II e al Concilio Costantinopolitano IV». Se ciò fosse vero, la sua presenza qui potrebbe essere discutibile. Approfittiamo della occasione per illustrare come fare una ricerca sulla sostenibilità o meno di affermazioni di questo genere. Per prima cosa, si scelgono gli strumenti di lavoro; qui, COD per i Concili ecumenici e DS per gli altri documenti magisteriali. Poi, si effettua una ricerca dei pronunciamenti che possono essere utili; qui, quelli che menzionano Evagrio Pontico, se esistono, e/o quelli che riguardino l'origenismo o, in mancanza di questi, che riguardino persone o idee ad esso collegati. Quindi, si sonda la fondatezza dell'opinione nei singoli pronunciamenti.

Ora, a proposito del Concilio Costantinopolitano III a quanto pare si ignora che non promulgò nessun canone disciplinare; questi invece furono emessi dal successivo Concilio Trullano o Quinisesto, il cui riconoscimento da parte di Roma è almeno dubbio: cf. COD, 122 e n.3. E se è vero che il Trullano e i suoi canoni sono riconosciuti validi dalle Chiese ortodosse, è anche vero che molti scritti di Evagrio sono pacificamente accolti dai teologi spirituali di quelle Chiese, così come è nota la reale paternità evagriana di molti posti sotto altri nomi; non per niente Nicodimo Aghiorita inserisce questo trattato nella *Filocalia*, la sua *summa* spirituale.

Riguardo alla condanna di Evagrio al Concilio Niceno II, il suo nome non figura negli indici di DS e COD; anatematismi e canoni del Niceno II poi non menzionano neanche gli origenisti.

Quanto al Concilio Costantinopolitano IV, *in primis* si deve rilevare che la sua canonicità è nulla per gli Ortodossi e dubbia per i Latini: la riammissione nella comunione ecclesiale del patriarca Fozio (novembre 879) fu presieduta dal cardinale romano Pietro, che rigettò il Costantinopolitano IV *in toto* (cf. COD, 157). *In secundis*, e a prescindere da questo problema, i canoni non menzionano Evagrio né gli origenisti, pur facendo riferimento esplicito (cf. can.VI; COD n.172) al sinodo Lateranense del 649 tenuto da Martino I. Questo sinodo è l'unico che, al can.18 (DS n.519), menzioni Evagrio tra gli scomunicati, ma del tutto *en passant*; se poi si tiene presente che il sinodo è dedicato alla questione monotelita e che il Costantinopolitano IV, pur conoscendolo, non riprende il cenno su Evagrio, sembra ragionevole concludere che Evagrio non risulti condannato da nessun Concilio ecumenico o sinodo di qualche rilevo. Questo almeno è ciò che appare dalla ricognizione sui dati magisteriali, i soli ad aver voce in capitolo su questioni simili. Altro infatti è dire che Evagrio è condannato e altro è dire che egli «accentui certi aspetti discutibili e discussi della cristologia e della escatologia di Origene» (cf. M. SIMONETTI, «La controversia origeniana: caratteri e significati», *Augustinianum* 26 (1986) 7-31, 15); per di più le tesi controverse (cf. SIMONETTI, *op. cit.*, 16, n.30) sono ben lungi dall'essere dottrine definite, e comunemente si ammette che la diatriba origeniana nacque (*ibidem*) «dalla paranoia di Epifanio, gli isterismi di Gerolamo e i furori sapientemente orchestrati di Teofilo [d'Alessandria]». In conclusione, poiché la controversia origenista è priva di reali basi dogmatiche e il Magistero non ha condannato Evagrio, riteniamo del tutto *lecito* adoperare le sue opere spirituali; se invece non lo si ritiene *opportuno* per disaccordi dottrinali, difficoltà esplicative ecc., è altra cosa.

> mani in esso, rimani irremovibile tra le passioni, come sta scritto (*Sal* 124,1 greco): "Chi confida nel Signore è come il monte Sion, non sarà smosso in eterno chi abita Gerusalemme". E in ogni tua azione abbi presente Dio, che vede in ogni tuo pensiero, e non peccherai mai»[24]

Se qualcuno obietta che Isaia qui parla di 'cella' e si riferisce ad un ambiente monastico, mentre la grandissima parte dei nostri fratelli vivono in tutt'altre situazioni, è facile rispondere con le parole ancora del grande Evagrio:

> «Se dalle tue parti non ti è facile vivere nell'*esichía*, scegli la *xenitía* e volgi a questa il tuo pensiero. Divieni come un abile commerciante: valuta tutto in funzione dell'*esichía* e fra tutto trattieni quelle cose pacifiche e utili che portano ad essa. Comunque ti dico: ama la *xenitía*. Essa ti separa infatti dai condizionamenti della tua patria e ti fa godere i vantaggi della *esichía*»[25].

Per capire il senso di queste parole bisogna tener presente che il monachesimo del primo millennio è molto diverso da quello contemporaneo. L'eremita prima, il monaco poi, a partire da Basilio Magno († 379 d.C.), sono persone che si ritirano in luoghi appartati per vivere ciò che gli altri riescono a vivere nella vita quotidiana della famiglia, dei villaggi, delle città. A ben vedere, infatti, ciò che il monaco fa nel monastero (*ora et labora*) lo si può fare anche da laici e in una casa privata; ovviamente, se si ha famiglia è necessario che essa sia d'accordo[26]. Il monachesimo non ha il monopolio della vita spiritua-

---

[24] ISAIA DI GAZA, *De custodia intellectus*, 27 (trad. it. 95).

[25] EVAGRIO PONTICO, *Rerum monachalium rationes*, 6 (PG 40, 1258; trad. it. *La Filocalia*, I, 102). Il termine *esichía* (cf. *La Filocalia*, *glossario*, s.v. *esichía*) «indica insieme raccoglimento, silenzio, solitudine esteriore ed interiore, unione con Dio. Tale termine è tecnico nella storia della spiritualità monastica per indicare lo stato di quiete e di silenzio di tutto l'essere dell'uomo, necessario per rimanere con Dio: una concentrazione sull'unico necessario (cf. *Lc* 10,42) ricercata anche mediante condizioni esterne. Di volta in volta il termine potrà riferirsi al solo aspetto interiore e spirituale oppure alle condizioni esterne che lo favoriscono o a tutt'e due le cose insieme». Il termine *xenitía* (*ibidem*, s.v. *xenitía*) «si potrebbe tradurre con "estraneità". Indica - come l'*esichía* - tanto un atteggiamento interiore come uno stato esteriore. È prima di tutto un atteggiamento interiore di estraneità che mira a mantenerci stranieri e pellegrini (cf. 1*Pt* 2,11) in cammino verso la Città celeste, "poiché la nostra cittadinanza è nei cieli" (*Fil* 3,20). In questo senso la *xenitía* si esprime quindi con l'umiltà, il rifiuto di ogni curiosità, il non ingerirsi in ciò che non ci riguarda, il lasciare ogni giudizio, il valutare ogni cosa in un continuo confronto con l'eternità, l'incertezza del domani, l'ora ignota della morte. Ma la *xenitía* si è ampiamente espressa nella vita monastica anche nella scelta materiale della vita in un paese straniero, per vivere a fondo, nella carne e nella quotidiana percezione anche psicologica, quello sradicamento che è ontologicamente proprio di ogni cristiano dal momento in cui il battesimo ne ha fatto uno straniero al mondo, un senza patria, teso verso quella Città ben fondata che è nei cieli (cf. *Eb* 11,10)».

Queste definizioni sono indispensabili per capire non solo il senso del brano di Evagrio ma anche quanto lontana sia l'atmosfera 'esistenziale' delle nostre comunità da quella indispensabile ad una autentica vita spirituale. Anche quando questo iato è percepito, ancorchè in modo oscuro e indistinto, quasi mai passa dal livello di sensazione a quello di riflessione teoretica vera e propria. P.es., le ultime parole della seconda definizione assimilano *l'effetto* del sacramento, innegabile e oggettivo (*ex opere operato*), alla *fruttuosità* del sacramento, incerta e soggettiva: *de facto* molti battezzati si trovano benissimo nella Città terrena e non hanno alcun desiderio di quella celeste. In questo contesto la differenza tra *esichía* e *xenitía* è questione di lana caprina. Invece ciò che Evagrio suggerisce è *in nuce* una vera 'spiritualità del cristiano laico'; il suo suggerimento è ripreso da un autore russo dell'800, TEOFANE IL RECLUSO, *Epistulae*, *ep.*51, trad. it. M. Garzaniti, *La vita spirituale*, Roma 1989, 172ss.

[26] Per ciò che riguarda il *labora* non ci sono problemi. Per ciò che riguarda l'*ora*, cf. PAOLO VI, cost.

(*segue*)

le: i Patriarchi, i Profeti, gli Apostoli erano sposati, vivevano fra gli altri uomini e praticarono non tanto la *esichía* quanto la *xenitía*. La prima è impossibile senza la seconda ma non aggiunge niente a quella, poiché scopo della *esichía* è facilitare il raggiungimento di una maggior *xenitía*. E la *xenitía* la può praticare chiunque, purchè lo voglia[27]. Ma, a questo punto, è bene fermarci e trarre le conclusioni su questo primo tipo di disarmonie.

È evidente che non è possibile separare la dimensione universale della Chiesa da quella personale: se la mia vita spirituale non è curata, profonda e sincera, non solo finirò con il peccare sempre più ma l'inevitabile e anche provvidenziale presenza del peccato nella Chiesa mi scandalizzerà tanto da pretendere di separare il grano dalla zizzania, il che è però anch'esso un peccato. È questo un ottimo esempio della dinamica autoavvolgentesi tipica della del peccato: la mancanza del singolo si riverbera su tutta la comunità e genera uno scandalo contro natura, ossia di un tipo diverso da quello che vuole Dio; a sua volta, lo scandalo contro natura è un peccato che, come tale, si riverbera sulla comunità producendo altri peccati. E la spirale si autoalimenta.

Ora, ci si chiede: questo continuo autoalimentarsi contro natura ha un esito definitivo? Se sì, quale? La risposta tocca uno dei punti più drammatici del rapporto tra uomo e Dio, che la Scrittura esemplifica nella vicenda di Saul (1*Sam* 15,10s.16-28.30s; 16,14):

> «Allora fu rivolta a Samuele questa parola del Signore: "Mi pento di aver costituito Saul re [CEI08: fatto regnare Saul] , perché si è allontanato da me e non ha messo in pratica [CEI08:

dogm. *Il canto di lode*, nn1-2 (in *Liturgia delle Ore*, I, 16) «L'Ufficio è stato disposto ed ordinato in modo tale che, essendo preghiera di tutto il popolo di Dio, possano prendervi parte non solo i chierici ma anche i religiosi, anzi gli stessi laici. [...] Poiché la Liturgia delle Ore è santificazione della giornata, l'ordinamento della orazione è stato riveduto in modo che le Ore canoniche possano più facilmente corrispondere alle varie ore del giorno, tenuto conto delle condizioni in cui si svolge la vita degli uomini del nostro tempo. Perciò è stata abolita l'Ora prima [*che veniva celebrata alle 6 di mattina*]. Le Lodi mattutine ed i Vespri, che sono come i cardini di tutto l'Ufficio, assumono invece una grande importanza poiché rivestono il carattere di vere preghiere del mattino e della sera. L'Ufficio delle letture, mentre conserva la caratteristica propria di preghiera notturna per coloro che celebrano le vigilie, si può adattare a qualunque ora del giorno. Per quanto riguarda la altre Ore, l'Ora media è stata ordinata in maniera tale che coloro i quali delle Ore di Terza, Sesta e Nona ne scelgono una sola, la possano armonizzare con il momento del giorno in cui la celebrano e nello stesso tempo non debbano tralasciare nulla del salterio distribuito nelle varie settimane».

[27] Così presenta il monachesimo dei Padri neptici M. DONADEO, *Grandi monaci del primo milennio*, Roma 1982, 9s: «I monaci del primo millennio sono spiritualmente vicini a noi più di quanto si pensi. Sono *semplici cristiani attratti dal radicalismo evangelico*: terminata l'epoca delle persecuzioni dei cristiani, quando seguire Gesù Cristo era ormai divenuto troppo facile e accomodante [*dopo l'editto di Costantino*], essi assunsero l'impegno di vivere in fedeltà e purezza l'insegnamento lasciatoci dal Salvatore e dagli Apostoli. Si ritirarono in un ambiente, in un modo di vita che meglio permetteva l'adempimento dei "comandamenti del Signore" (È un'espressione che si trova spesso nell'antica letteratura monastica: non concerne solo i 10 comandamenti dell'Antico Testamento ma ogni insegnamento e consiglio di Gesù Cristo giunto fino a noi [NdA]) [...] Ancora non si parlava di *Ordini* e *Congregazioni* e tanto meno si pensava ad uno *stato di perfezione* (l'espressione usata per i religiosi dal Diritto canonico latino attuale [*il CIC del 1983 parla invece di 'vita consacrata'*] che li separasse dai semplici cristiani. Nel *Sermo asceticus*, attribuito a san Basilio [*Magno*], si dice chiaramente (PG 31,881B [NdA]) che lo scopo della vita ascetica è quello comune per tutti i cristiani, cioè la salvezza dell'anima. Anche i termini vita attiva e vita contemplativa avevano un significato diverso da quello nostro abituale; se si parlava di vita monastica attiva era per sottolineare l'importanza dell'ascesi al fine di giungere alla purificazione, alla quiete [*esichía*] della preghiera pura».

> rispettato] la mia parola." Samuele rimase turbato [CEI08: si adirò] e alzò grida al Signore tutta la notte. [...] Disse Samuele a Saul: "Lascia che ti annunzi ciò che il Signore mi ha rivelato [CEI08: detto] questa notte". E Saul rispose: "Parla!" Samuele cominciò [CEI08: continuò]: "Non sei tu capo delle tribù d'Israele, benchè piccolo ai tuoi stessi occhi? Non ti ha forse il Signore consacrato [CEI08: unto] re d'Israele? Il Signore ti aveva mandato per una spedizione e aveva detto: Và, vota allo sterminio quei peccatori di Amaleciti, combattili finchè non li avrai distrutti. Perché dunque non hai ascoltato la voce del Signore e ti sei attaccato al bottino e hai fatto il male agli occhi del Signore?" Saul insistè con Samuele: "Ma io ho obbedito alla parola del Signore, ho fatto la spedizione che il Signore mi ha ordinato, ho condotto Agag re di Amalek e ho sterminato gli Amaleciti. Il popolo poi ha preso dal bottino pecore e armenti [CEI08: bestiame minuto e grosso], primizie di ciò che era [CEI08: è] votato allo sterminio, per sacrificare al Signore tuo Dio in Gàlgala". Samuele esclamò: "Il Signore forse gradisce [CEI08 *add.* forse] gli olocausti ed i sacrifici come obbedire [CEI08: quanto l'obbedienza] alla voce del Signore? Ecco, obbedire è meglio del sacrificio, essere docili è più [CEI08: è meglio] del grasso degli arieti. Poiché [CEI08: Sì!] peccato di divinazione è la ribellione, e iniquità e *terafim* l'insubordinazione [CEI08: l'ostinazione]. Perché hai rigettato la parola del Signore, Egli ti ha rigettato come re". Saul disse allora a Samuele: "Ho peccato per avere trasgredito il comando del Signore e i tuoi ordini, mentre ho temuto il popolo e ho ascoltato la sua voce. Ma ora perdona il mio peccato e ritorna con me, perché mi prostri [CEI08: possa prostrarmi] al Signore". Ma Samuele rispose a Saul: "Non posso ritornare con te perché tu stesso hai rigettato la parola del Signore e il Signore ti ha rigettato perché tu non sia più re sopra Israele". Samuele si voltò per andarsene ma Saul gli afferrò un lembo del mantello, che si strappò. Samuele gli disse: "Il Signore ha strappato da te il regno di Israele e l'ha dato ad un altro migliore di te. [...]". Saul disse: "Ho peccato, sì [CEI08 *om*], ma onorami davanti agli anziani del mio popolo e davanti ad Israele; ritorna con me perchè mi prostri [CEI08: possa prostrare] al Signore tuo Dio". Samuele ritornò con Saul e questi si prostrò al Signore. [...] Lo Spirito del Signore si era ritirato da Saul ed egli veniva atterrito da [CEI08: cominciò a turbarlo] uno spirito cattivo da parte del Signore».

Questa lunga citazione era necessaria per capire che ciò cui ci riferiamo *non riguarda* più l'uso secondo natura o contro natura di ciò che ci appartiene per natura ma è qualcosa di ben più profondo e pericoloso: è l'abbandonare Dio inconsapevolmente, è il peccare convinti di fare ciò che è gradito a Dio, è il passare dal dire "il *nostro* Dio"a dire "il *tuo* Dio" (cf. vv.21.30!) senza accorgersene. La nostra concezione di peccato stenta a capire come ciò possa accadere: se non sono cosciente di star facendo ciò che è male, come mi può essere imputato? E Massimo Confessore non ci aveva insegnato, nel capitolo precedente, che Dio guarda solo alle intenzioni?

> «Di tutto ciò che noi facciamo Dio ricerca l'intenzione: se è fatto per Lui o per altro motivo»[28].

Eppure è proprio questo quel che avviene; per questo è scritto (*Sal* 19,13):

> «Le inavvertenze chi le discerne? Assolvimi dalle colpe che non vedo [CEI08: dai peccati nascosti]».

La vicenda di Saul è drammatica: quel poveretto vive nel continuo rimpianto di chi era e non è più, nel continuo cercare l'affetto, la stima, l'amore di quel Dio senza il quale non ha più niente di bello, di buono, di giusto, ma inutilmente; ogni cosa che fa aggrava la situazione, tutto va di male in peggio, e poi ecco quel Davide... Ma com'è possibile ar-

[28] MASSIMO IL CONFESSORE, *Capita de caritate*, *centuria* II, c.36 (PG 90, 995; trad. it. *La Filocalia*, II, 69).

rivare a tanto? E per di più controvoglia? Il nostro Padre Doroteo lo spiega in due riprese. Nella prima descrive la situazione dal punto di vista della vita spirituale, o meglio della 'custodia del cuore' (che ne è il lato più morale):

> «Se ci ricordassimo, fratelli, dei detti dei santi Anziani, se li studiassimo sempre, troveremmo difficile trascurare noi stessi. Se, come hanno detto quelli, non disprezzassimo le cose piccole e che ci sembrano da nulla, non ci troveremmo a cadere in quelle grandi e gravi. Ve lo dico sempre: da queste cose leggere, dal dire: "Ma che fa questo? Che fa quello?", nasce nell'anima una cattiva abitudine e si comincia a disprezzare anche le cose importanti. Hai visto che grave peccato è giudicare il prossimo? Quale ce n'è di più grave? E Dio, che cosa odia e detesta altrettanto? Lo hanno detto anche i Padri: "Niente è peggio del giudicare". Eppure ad un tal male si arriva da queste cosette di poco conto; si accoglie un piccolo sospetto contro il prossimo, si dice: "Ma che fa se ascolto quello che sta dicendo questo fratello? Che fa se dico anch'io solo questa parola? Che fa se vedo cosa va a fare questo fratello o quell'estraneo?" E la mente comincia a smettere di occuparsi dei propri peccati e a chiaccherare del prossimo. Alla fine, da ciò proviene il giudizio, la maldicenza, il disprezzo: da ciò va a finire che si cade nelle stesse colpe che si condannano. Per il fatto che non ci si preoccupa dei mali propri e non si piange, come dicevano i Padri, il proprio morto, non si riesce assolutamente più a correggere se stessi ma sempre ci si dà da fare intorno al prossimo: e nulla irrita tanto Dio, nulla denuda tanto l'uomo e lo porta all'abbandono da parte di Dio quanto lo sparlare, condannare, disprezzare il prossimo»[29]

Di per sé, questa dinamica potrebbe valere per qualunque tipo di mancanza, e in effetti è così. In realtà, il non correggere noi stessi non si limita a generare pensieri, parole e azioni contro natura: non è certo questo infatti lo scopo del nostro nemico, al quale non importa assolutamente niente di noi né se facciamo questo invece di quello; purchè non sia ciò che Dio vuole da noi. Il nemico intende allontanarci da Dio; e poiché Dio non ci abbandona mai, com'è scritto (*Lam* 3,31):

> «Il Signore non rigetta mai... [CEI[08]: non respinge per sempre]»,

non ha altra possibilità che indurre l'uomo a lasciare Dio. Doroteo insegna che ciò avviene non dal versante morale della 'custodia del cuore' ma da quello più profondo della vita spirituale[30]:

> «Quando l'anima ha faticato e si è purificata da tutte le passioni di cui abbiamo parlato e si impegna in tutte le virtù, deve sempre fare attenzione alla misericordia di Dio e alla sua protezione, perché non la abbandonino e si perda. [...] Se Dio toglie appena un po' la sua protezione e lo lascia solo, egli si perde. L'abbandono si verifica per l'uomo quando fa una cosa contraria alla sua condizione; per esempio, se è pio e si lascia andare alla indifferenza oppure se è umile e si lascia andare all'orgoglio. E Dio non abbandona l'indifferente perché è indifferente o l'orgoglioso perché è orgoglioso, quanto il pio se diventa indifferente e l'umile se diventa orgoglioso. Questo vuol dire peccare contro la propria condizione, e da ciò deriva l'abbandono da parte di Dio»[31]

---

[29] DOROTEO DI GAZA, *Preaecepta spiritualia*, 69 (SCh 92, 270ss; trad. it. 115s).

[30] Il termine 'morale' nei Padri ha poco a che fare con quello moderno. Mentre noi alla 'morale' riferiamo soprattutto l'azione volta verso l'esterno, essi invece intendono le radici interiori dei comportamenti, sia esterni che interni: perciò per i Padri la 'custodia del cuore', in quanto azione volta a tenere puro il cuore dell'uomo, rientra più nella morale che nella spiritualità, la quale, dal canto suo, descrive le dinamiche profonde della vita spirituale.

[31] DOROTEO DI GAZA, *Preaecepta spiritualia*, 136 (SCh 92, 398; trad. it. 189s).

Quindi Saul non è stato abbandonato da Dio perché ha peccato, ossia perché in questo o quello, prima o dopo, ha agito contro natura: questa infatti è la condizione di ogni uomo dopo il peccato originale. Saul è stato respinto perché il suo continuo accettare piccoli pensieri, parole, azioni contro natura ha generato in lui un'*abitudine* contro natura, che lo ha portato prima a non sentire più Dio come 'suo' (per questo dice: "Il popolo ha sacrificato al Signore *tuo* Dio"), poi a non saper più distinguere quale comportamento esigesse e fosse consono alla sua condizione di re di Israele. È quella dinamica interiore che il *Siracide* descrive così (5,15-6,3):

> «Non far male [CEI08: sbagliare: LXX: non ingannarti] né molto né poco, e da amico non divenire nemico, perché un cattivo nome [CEI08: fama] si attira vergogna e disprezzo; così accade al peccatore, falso nelle sue parole [CEI08: che è bugiardo]. Non ti abbandonare alla tua passione, perché non ti strazi come un toro furioso [CEI08: perché il tuo vigore non venga abbattuto come un toro]; divorerà le tue foglie e tu perderai i tuoi frutti, sì da renderti [CEI08: e ti ridurrà] come un legno secco».

Il cedere frequentemente alla 'passione' (ma il latino ha *cogitationes*, 'pensieri', e il greco ha *boûlê psychês sou*, 'volontà dell'anima tua', espressioni difficili a leggersi solo in senso 'morale') indebolisce, anzi 'dissecca' la scelta per Dio fino ad annullarla, a renderla inutile come un legno secco. Alla fine Saul non è più in grado di ricordare (figurarsi di capire) che è per fare la volontà di Dio che è stato consacrato re da Dio, lui ed il suo popolo, non per altri motivi. Per questo, pur avendo ricevuto da Dio un ordine chiaro e preciso ("Và e stermina"), pensa di potervi obbedire anche se lo osserva solo in parte e viene incontro al desiderio del popolo; e, a fatto compiuto, non riesce a capire perché Dio si adiri così tanto, perché gli sembra di essere restato fedele. In definitiva, quel che Saul compie a prima vista pare un semplice agire contro natura: sa cosa Dio vuole ma sceglie di fare altrimenti; in realtà è molto peggio, perché egli agisce *convinto* di muoversi secondo natura. Questa confusione significa che nel suo cuore si è persa la differenza tra obbedire e non obbedire, tra la voce di Dio e le altre, la sua e quella del popolo; e questa confusione lo condanna perché nasce non da ignoranza o errore (nel qual caso verrebbe perdonata, come insegna Massimo) ma da negligenza e trascuratezza nei confronti di Dio; perché Saul chiama 'divino' ciò che non lo è, e non considera tale quel che invece viene da Dio. Il nostro santo Padre Basilio sintetizza così questa dinamica spirituale nel modo magistrale che gli è solito dicendo:

> «I comandamenti di Dio si devono compiere così come ha prescritto il Signore. Chi erra quanto al modo di adempierli, anche se crede di compiere il precetto, è riprovato da Dio. Non bisogna compiere il comando di Dio per essere graditi agli uomini né per qualche altra passione, ma in tutto avere come scopo di piacere a Dio e rendergli gloria. Bisogna compiere i comandi del Signore con coscienza e disposizione buona, tanto verso Dio quanto verso gli uomini. Chi non fa così è condannato. Il giudizio della retribuzione riguardo alle cose maggiori è determinato in base al buon senno usato riguardo alle minori. Bisogna compiere i comandi del Signore con brama insaziabile, anelando sempre verso il più. Bisogna compiere i comandi di Dio in modo tale che, per quanto sta in chi li compie, tutti siano illuminati e Dio venga glorificato»[32].

[32] BASILIO MAGNO, *Moralia*, reg.18 (PG 31, 729-732; trad. it. 113s, ritoccata). Per semplicità si sono omessi i rimandi biblici che Basilio aggiunge dopo i vari punti della *reg.*18, ma la loro lettura è di estremo interesse per chiarire il tema.

Queste note spirituali *a rigori* appartengono all'ambito personale e non universale, ma sono loro ad essere in gioco nella controversia donatista: essa nasce e diventa così aspra perché ci si dimentica chi si è e perché lo si è, e si giudica gli altri incrollabilmente convinti di essere nel giusto. E, come dice un proverbio, "Nessuno è più sordo di chi non vuol sentire".

Se questo è il rischio introdotto dalla disarmonia universale e dallo sdegno eccessivo, è ancor più velenoso quello introdotto dalla disarmonia locale, quella cioè operata dai fratelli a noi vicini e che conosciamo per nome e cognome. Vediamo perchè.

3.1.2. *La disarmonia comunitaria, ossia il peccato nella Chiesa locale*

La dimensione universale del peccato nel 'fatto religioso', pur essendo tutt'altro che irrilevante e coinvolgendo dinamiche spirituali di importanza primaria, per la verità non è la fonte primaria delle divisioni e dei contrasti nelle nostre comunità: in effetti e con tutta evidenza questo poco invidiabile primato spetta ad un genere di disarmonie che nascono, appaiono e permangono a livello più ristretto, quello cioè della comunità o Chiesa locale. Ora, questo genere di disarmonia è ben più complicato a descrivere di quello precedente, innanzitutto perché non è facile capire dove finisca la comunità locale e inizi quella universale, poi perché è dovuta ad una dinamica spirituale ulteriore rispetto a quella già vista ed i cui effetti si sommano a quelli appena illustrati. Per comodità, conviene cominciare dalla questione ecclesiologica, la più semplice.

A ben vedere, le espressioni 'comunità locale', 'Chiesa locale' e simili non sono univoche. Con 'Chiesa locale' infatti si può indicare la parrocchia, la diocesi, le diocesi di una regione, di una nazione o addirittura di un intero continente; ed ognuna di queste realtà poi può anche essere chiamata 'comunità locale'. Ora, poichè l'aggettivo 'locale' figura sia nel lemma 'Chiesa locale' che 'comunità locale', l'ambiguità riposa tutta sul senso dei termini 'Chiesa' e 'comunità'. In effetti, nel linguaggio abituale dei credenti questi termini sono adoperati indifferentemente per indicare un insieme di persone legate da relazioni interpersonali che però spesso sono piuttosto labili, quando non infestate da atteggiamenti che travalicano la 'normale', inevitabile e quasi provvidenziale presenza del peccato già vista sopra. Quindi l'ambiguità dei lemmi 'Chiesa locale' e 'comunità locale' è sia nel significante (i termini adoperati) che nel significato (ciò a cui ci si riferisce). Per risolvere l'equivocità del significante è necessario specificare prima se e in cosa la 'Chiesa' si distingua dalla 'comunità' e viceversa, poi il senso da dare all'aggettivo 'locale' quando viene applicato ad uno di essi. Per risolvere l'ambiguità del significato è necessario specificare a chiare lettere le condizioni minime alle quali è possibile vivere la propria fede in modo appropriato, poi individuare ed applicare due cammini distinti, riservandone uno a chi è più o meno vicino a vivere questi *standard* (*incipientes*) e un altro a chi invece li ha già raggiunti (*proficientes*) senza però essere ancora perfetti (*perfecti*). Non è possibile qui andare oltre, ragion per cui fermiamo la disamina a questo livello.

Giuridicamente l'equivoco del significato, appartenendo al foro interno, sfugge agli strumenti del diritto, mentre l'equivoco del significante è facile a sciogliersi: 'Chiesa locale' e 'comunità locale' indicano la diocesi, l'ultimo gradino dove, nella persona del vescovo, è presente la pienezza del sacerdozio e della successione apostolica. Ma in pratica questa soluzione è insufficiente: ogni diocesi infatti è costituita da un numero di persone

enormemente più grande di quanto chiunque di noi possa conoscere anche soltanto di vista, e questo anche limitandosi solo a coloro che più sono presenti. È quindi necessario operare una ulteriore restrizione.

Per comodità definiamo la 'comunità' o 'Chiesa locale' come l'insieme delle persone, battezzate e impegnate nelle attività ecclesiale, che io posso indicare come tali perché ho un contatto (più o meno) diretto e personale con esse o perché ho notizia di questa loro qualità attraverso altri. La definizione ha limiti notevoli ma, poiché il discorso sulla Chiesa sarà affrontato più avanti, per ora si possono trascurare, tanto più che qui si hanno di mira solo le disarmonie della comunità locali: e queste le si conosce o di persona o attraverso terzi. Definito quel che si intende per 'Chiesa' o 'comunità locale', la controversia donatista ci è ancora utile per proseguire la nostra ricerca.

La diffusione dello scisma donatista non fu vasta: coinvolse gran parte dell'Africa, ma fuori di essa ebbe poca risonanza, quasi niente confronto a quelli ariano o nestoriano; anche dogmaticamente il rilievo non è paragonabile a quelli. Eppure le lotte tra donatisti e *catholici* indeboliscono la fede delle chiese d'Africa al punto che le invasioni dei Vandali prima e dei musulmani poi le distruggono completamente: come mai ciò? Per rispondere è necessario scoprire la categoria patristica della unità/divisione dell'uomo.

L'Apostolo, scrivendo ai *Romani* (7,14-17), descrive una situazione tragica:

> «La legge è spirituale, mentre io sono di carne, venduto come schiavo al peccato. Io non riesco a capire neppure ciò che faccio: infatti non quelo che voglio io faccio ma ciò che detesto. Ora, se faccio quello che non voglio, io riconosco che la Legge è buona; quindi non sono più io a farlo ma il peccato che abita in me»

È bene sgombrare subito il campo da una interpretazione letteralista: quando Paolo dice che non è lui a fare ciò che detesta non si autoassolve attribuendone ad altri la responsabilità. Questa interpretazione è manichea, ed è condannata nel 451 d.C. dal Concilio di Braga (Portogallo):

> «Se qualcuno dice che il diavolo non sia stato prima un angelo [buono] creato da Dio, o che la sua natura non sia opera di Dio ma che è [proveniente] dal caos, che è emerso dalle tenebre e che non ha nessuno per creatore, ma che egli è il principio e la sostanza [stessa] del male, come dissero i Manichei e i Priscilliani, *anathema sit*»[33]

[33] DS n.457 (trad. it. nostra). *Anathema sit*, 'sia anatema', è la formula tecnica della scomunica. È da rilevare che questa condanna, come moltissime altre comminate dal Magistero, non è mai stata ritirata, quindi *a rigori* è tuttora in vigore. Questa affermazione (legalista?) però potrebbe sollevare diverse perplessità. Per utilità didattica ci sembra conveniente esporle e valutarle, in modo che in casi analoghi si abbiano dei punti di riferimento.

Una prima obiezione, storica, rileva che queste condanne sono emesse da concili o sinodi locali tenutisi in tempi assai lontani e dei quali non si conosce il rilievo universale: quindi sono sanzioni decadute *de facto*. Una seconda obiezione, giuridica, nota che queste assemblee non sono state convocate canonicamente e la loro recezione da parte del papato è spesso dubbia o male attestata: poiché non si può stabilire con certezza il valore o il significato della sanzione, è più prudente non tenerne conto. Una terza obiezione, più teologica, constata che il valore della scomunica è cambiato di molto nel tempo: se fino a tutto il sec.XIV si faceva largo uso di questa sanzione al punto da renderla quasi inefficace, in questi ultimi secoli, ma specie dopo il Concilio Vaticano I, la comminazione è stata ristretta solo ai casi eccezionali. La ragione di questo mutamento è il prevalere della misericordia e dell'amore sulla giustizia e la dottrina: mantenere in vigore sanzioni come questa del Concilio

(*segue*)

Ma se è lo stesso uomo che pecca e che vuole servire Dio, la situazione descritta da Paolo altro non è che una vera 'schizofrenia' (lett. divisione della mente, della volontà), che per di più vede gli attori recitare ruoli diversi. Infatti scrive Agostino:

> «Quanto [Paolo] afferma [*Gal* 5,17]: "La carne ha desideri contrari allo spirito e lo spirito ha desideri contrari alla carne", non pensare riguardi solo lo spirito dell'uomo. È lo spirito di Dio a combattere in te contro di te, contro quello che in te è contro di te. Non hai voluto

---

Bracarense, lontane nel tempo e nello spirito, contraddice questa evoluzione pastorale.

La soluzione proposta da tutte e tre queste obiezioni può essere sintetizzata così. Si distingue in primo luogo la sanzione dalla condanna, poi l'oggetto della sanzione stessa. Se l'oggetto della condanna non ha più alcuna eco nella sensibilità della Chiesa odierna, si può considerare la scomunica decaduta *de facto*. Laddove l'oggetto risulti ancora attuale e colga un problema ancor vivo, si può riconsiderare la sua condanna, per confermarla o per ritirarla; se una dottrina non è più condannata, la scomunica cade *implicite* o *lata sententia*: p.es., la scomunica tridentina di chi legge la Scrittura in una lingua diversa dal latino evidentemente è decaduta. Se invece l'oggetto risulta ancora condannabile, si può riconsiderare la sanzione, o per confermare la scomunica o per ridimensionarla: p.es., le differenze dottrinali tra Ortodossi e Cattolici rimangono e impediscono la piena comunione ma non sono più oggetto di scomunica, ritirata da Paolo VI e il patriarca Atenagora II. In quest'ultimo caso, la sanzione è ritirata esplicitamente o *de iure* ma l'oggetto della sanzione rimane.

Ora, queste osservazioni sono senz'altro sensate, però assumono alcune premesse discutibili.

Da un punto di vista storico intanto si deve rilevare che, a fronte di una incessante percezione del senso storico, questo non necessariamente coincide con il nostro. In altri termini, ci pare imprudente pensare che i sinodi o concili locali dell'antichità non avessero *nessuna* percezione del valore storico dei loro pronunciamenti solo perché questo non coincide con quello che abbiamo noi. Senza contare che argomentare così ignora totalmente l'azione dello Spirito nella costituzione del Magistero e quindi rasenta l'eresia modernista. Poi, si deve notare che si è *sempre* percepita la differenza tra scomunica 'disciplinare' e 'dogmatica': non la si è approfondita teoricamente, ma è palese che esista dal diverso rilievo dato in tutti i secoli ai vari pronunciamenti. Infine è da rilevare che le Chiese ortodosse tuttora danno peso giuridico ai canoni emessi dai sette Concili ecumenici: poiché ciò non è fra i motivi della distanza con la Chiesa cattolica, è almeno implicito un analogo riconoscimento.

Da un punto di vista teorico si deve notare in primo luogo che non è corretto inferire da esempi di 'correzioni' magisteriali *esplicite* l'esistenza di altre correzioni *implicite*: se la sanzione non è revocata è sempre in vigore. In secondo luogo, solo il Magistero ha il diritto di compiere simili revisioni, non i teologi, ai quali spetta il compito di fornire elementi di riflessione alla comunità per mezzo dei loro studi, di recepire ed esprimere il *sensus ecclesiae* ma non quello di sostituirsi ad essa, tantomeno assumere la funzione definitoria del Magistero. In terzo luogo vi è il problema, assai delicato, di stabilire quale dottrina si possa considerare ormai così inifluente o esaurita al punto da legittimare la revoca della sanzione che l'ha colpita. P.es., chi può sostenere, in un momento nel quale la *New Age* o le religioni orientali influenzano il *sensus ecclesiae* dei credenti occidentali, che la sentenza del Concilio Bracarense sia irrilevante? In generale, chi stabilisce che la non rilevanza di una dottrina teologica non è dovuta a sensibilità diverse (cf. p.es. la deificazione per grazia dell'uomo), o ignoranza (cf. la diffusa ma infondata dottrina della immaterialità angelica) ma ad una oggettiva accessorietà? Anche qui, solo il Magistero si può assumere davanti a Dio simili responsabilità. Ai teologi invece spetta il compito di *a*) ricostruire fedelmente lo spessore teorico delle varie dottrine (quindi p.es. scoprire che la immaterialità angelica è tutt'al più una ipotesi filosofica o che la deificazione per grazia è dottrina pacifica nell'Occidente del sec.XIII), *b*) sondare la loro fecondità nel contesto attuale (quindi p.es. la importanza dell'analogia angelo/uomo o l'interdipendenza tra cristologia, antropologia, escatologia ed ecclesiologia) e, se è il caso, *c*) ritradurle nel contesto attuale, avendo come criterio ermeneutico non la innovazione fine a se stessa ma la ripresentazione in termini nuovi del patrimonio antico.

In conclusione, è più prudente considerare ancora in vigore sentenze come queslla del Concilio Bracarense, anche se conviene accentuare più l'aspetto dottrinale di quello giuridico. Se invece una sentenza è stata revocata, evidentemente cessa l'aspetto canonico e rimane solo quello dottrinale.

> restare unito al Signore, sei caduto, sei infranto; sei ridotto a pezzi come avviene di un vaso che cade a terra dalla mano dell'uomo. E poiché sei diviso, sei perciò avversario di te stesso, quindi sei contro te stesso. Niente in te sia contro di te, e resterai integro»[34].

L'idea è ripresa anche dal Concilio Vaticano II, che nella *Gaudium et spes* scrive:

> «Così l'uomo si trova in se stesso diviso. Per questo tutta la vita umana, sia individuale che collettiva, presenta i caratteri di una lotta drammatica tra il bene ed il male, tra la luce e le tenebre. Anzi l'uomo si trova incapace di superare efficacemente da sé medesimo gli assalti del male, così che ognuno si sente come incatenato. Ma il Signore stesso è venuto a liberare l'uomo e a dargli forza, rinnovandolo nell'intimo e scacciando "il principe di questo mondo" (cf *Gv* 12,31) che lo teneva schiavo del peccato. Il peccato è, del resto, una diminuzione per l'uomo stesso, impedendogli di conseguire la propria pienezza»[35].

Ma questa spaccatura dell'uomo peccatore in realtà è più forte; è detto (*Mt* 12,43ss):

> «Quando lo spirito immondo [CEI08: impuro] esce da un uomo, se ne va per luoghi aridi [CEI08: si aggira per luoghi deserti] cercando sollievo, ma non ne trova. Allora dice: Ritornerò alla mia abitazione, da cui sono uscito. E, tornato [CEI08: venuto], la trova vuota, spazzata e adorna. Allora va, prende sette altri spiriti peggiori ed entra a prendervi [CEI08: vi entrano e vi prendono] dimora; e la nuova [CEI08: l'ultima] condizione di quell'uomo diventa peggiore della prima»

Quindi concedere spazio anche ad un solo genere di peccato è come farli entrare tutti. Come dice con lucida epigrammaticità Gregorio il Teologo:

> «Riguardo al male, non considerare mai di poco conto neppure ciò che è effettivamente piccola cosa. Se affronterai le cose picoole, giammai ti imbatterai in quelle peggiori»[36].

Ma questa descrizione deve essere integrata; prima del passo sopra citato infatti Agostino rileva:

> «È nei buoni che la carne ha desideri contrari allo spirito; nei cattivi infatti non ha contro cosa desiderare. Dove infatti [la carne] desidera contro lo spirito, là vi è lo spirito»[37].

L'idea è familiare alle nostre orecchie quanto incompleta: infatti l'uomo non è mai solo nelle sue scelte, anzi, come si legge nel *Pastore* di Erma,

> «Dice: "Ora ascoltami nella fede. Con l'uomo sono due angeli, uno della giustizia e l'altro dell'iniquità". "Come, o signore, riconoscerò le loro azioni, poiché entrambi gli angeli abitano con me?" "Ascolta - mi risponde - e rifletti. L'angelo della giustizia è delicato, calmo. verecondo e sereno. Se penetra nel tuo cuore, subito ti parla di giustizia, di castità, di modestia, di frugalità, di ogni azione giusta e di ogni insigne virtù. Quando tutte queste cose entrano nel tuo cuore, ritieni per certo che l'angelo della giustizia è con te. Sono, del resto, le opere dell'angelo della giustizia. Guarda ora le azioni dell'angelo della malvagità. Prima di tutto è irascibile, aspro e stolto, e le sue opere cattive travolgono i servi di Dio. Se si insinua

---

[34] AGOSTINO, *Sermones*, *sermo* 128, 6, 9 (PL 38, 717; trad. it. NBA, 159, ritoccata).

[35] CONCILIUM VATICANUM II, cost. past. *Gaudium et spes*, n.13 (EV 1, n.1361).

[36] GREGORIO DI NAZIANZO, *Carmina*, I, 2, 2 (PG 37, 599; trad. it. C. Moreschini, CTP 115, Roma 1994, 105). Poco più avanti Gregorio ha immagini molto belle (106): «Poco caglio fa condensare molto latte | una piccola pietra turba all'improvviso tutta una bellissima sorgente, se precipita sopra la sua tranquilla superficie d'acqua, che si distende in molti cerchi, i quali si increspano in successione dal centro e si spianano lontano da essi».

[37] AGOSTINO, *Sermones*, *sermo* 128, 6, 8 (PL 38, 717; trad. it. nostra).

> nel tuo cuore, riconoscilo dalle sue opere". "In che modo, signore, - gli obietto - lo riconoscerò io non lo so". "Ascoltami, - dice - Quando ti prende un impeto d'ira o un'asprezza, sappi che egli è in te. Poi, il desiderio delle molte cose, il lusso dei molti cibi e bevande, di molte crapule e di lussi vari e superflui, le passioni di donne, la grande ricchezza, la molta superbia, la baldanza e tutto quanto vi si avvicina ed è simile. Se tutte queste cose si insinuano nel tuo cuore, sappi che è in te l'angelo dell'iniquità. Avendo conosciuto le sue opere, allontanati da lui e non credergli in nulla, perché le sue opere sono malvagie e dannose ai servi di Dio. Hai dunque le azioni di ambedue gli angeli: rifletti e credi all'angelo della giustizia"»[38].

È dinamica spirituale tanto importante che sant'Ignazio di Loyola la sintetizza così:

> «*I^a regola*. Alle persone che vanno di peccato mortale in peccato mortale, il nemico comunemente suole proporre piaceri apparenti facendo loro immaginare piaceri e godimenti sensuali perché meglio, persistano e crescano nei loro vizi e peccati. Con le stesse persone il buono spirito adotta il metodo opposto, cioè pungendo e rimordendo le loro coscienze con la legge della ragione.
>
> *II^a regola* Alle persone che vanno purificandosi intensamente dai loro peccati e che procedono di bene in meglio nel servizio di Dio Nostro Signore, succede tutto il contrario della prima regola. Allora infatti è proprio del cattivo spirito rimordere, rattristare, creare impedimenti, turbando con false ragioni affinchè non si vada avanti, mentre è proprio del buono spirito dare coraggio, forza, consolazioni, lacrime, ispirazioni e pace, rendendo facili le cose e togliendo ogni impedimento, affinchè si vada avanti nel bene operare»[39]

Vi è quindi nell'uomo una divisione secondo natura, quella esposta da Paolo in *Romani*, 7, ed una contro natura, della quale si parla nel racconto dell'indemoniato di Gerasa (*Mc* 5,8s CEI[08]):

> «[Gesù] gli diceva: "Esci, spirito impuro, da quest'uomo!" E gli domandò: "Qual è il tuo nome?" "Il mio nome è 'Legione' - gli rispose - perché siamo in molti"»

Questo lungo *excursus* aveva come scopo l'illustrazione di una dinamica complessa che di norma avviene nascostamente nel cuore dei credenti, i quali invece per lo più si trovano, cambiando ciò che è da cambiare, nella situazione di Erode con Giovanni il Battista, e come lui non di rado si trovano obbligati a prendere decisioni nelle quali poi non si ritrovano completamente. Conviene riproporre il racconto (*Mc* 6,17-29) evidenziando volta volta ciò che interessa:

> «Erode aveva fatto [CEI[08]: mandato ad] arrestare Giovanni e lo aveva messo in prigione a causa di Erodiade, moglie di suo fratello Filippo, che [CEI[08]: perché] egli aveva sposata».

Ecco la prima radice: Erode desidera Erodiade ma questo suo volere è contro natura, perché lei è la moglie di suo fratello Filippo, che è ancor vivo.

> «Giovanni [CEI[08] *add.* infatti] diceva ad Erode: "Non ti è lecito tenere [CEI[08] *add.* con te] la moglie di tuo fratello". Per questo Erodiade gli portava rancore e avrebbe voluto [CEI[08]: lo odiava e voleva] farlo uccidere, ma non poteva».

---

[38] ERMA, *Pastor*, pr.VI, 36, 1-6 (SCh 53, 172ss; trad. it. A. Quacquarelli, CTP 5, Roma 1978, 275s).

[39] IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, nn.314-315 (ed. P. Schiavone, Roma 1984, 221ss). Con 'buono spirito' e 'cattivo spirito' Ignazio intende rispettivamente l'angelo custode e il demonio. In questa prospettiva gli attori del dramma spirituale sono quattro: il demonio, l'angelo, lo Spirito e l'uomo.

Ecco la seconda radice: anche Erodiade desidera contro natura Erode, poiché è sposata a Filippo. A questo desiderio contro natura aggiunge però un'ira contro natura, poichè s'infuria non contro il proprio peccato ma contro Giovanni. E anche il suo intelletto opera contro natura, perché il progetto di uccidere Giovanni è bloccato dal suo intelletto non perché peccaminoso ma solo perché non vuole inimicarsi il suo amante:

> «perché Erode temeva Giovanni, sapendolo [CEI^{08} *add.* uomo] giusto e santo, e vigilava su di lui; e anche se [CEI^{08} *om.*] nell'ascoltarlo restava molto perplesso, tuttavia lo ascoltava molto [CEI^{08} *om.*] volentieri».

Quindi Erodiade è completamente votata all'azione contro natura: sembra che Agostino pensi a persone come lei quando scrive "nei cattivi la carne non ha desideri contro lo spirito perché non ha contro chi desiderare".

Erode invece è diviso: da un lato desidera contro natura Erodiade, alla quale non vuole rinunciare, e dall'altro sa che quel che Giovanni dice è giusto e santo, quindi il suo intelletto è almeno in parte ancora secondo natura. Il suo agire riflette questa duplicità: è perplesso di fronte a ciò che Giovanni dice (intelletto contro natura), ma lo ascolta volentieri (intelletto secondo natura); imprigiona Giovanni (ira contro natura) ma lo protegge da Erodiade (ira secondo natura). Quindi, in lui un desiderio tutto contro natura, unito a un intelletto ed un'ira in parte contro natura, muovono guerra ad un intelletto ed un'ira in parte secondo natura:

Si noti che, a questo punto, la situazione esteriore, pubblica, è di stallo. Giovanni è in carcere ma continua a dire quel che vuole in sicurezza. Erodiade è sempre 'moglie' di Erode ma deve subire gli attacchi di Giovanni e una certa ostilità sorda di Erode. Dal canto suo Erode fronteggia l'ostilità di Erodiade e i rimproveri di Giovanni ma non intende rinunciare alla prima né punire il secondo. Questo stallo crea una crescente tensione (disarmonia) che, per un imprecisato periodo di tempo, rimane essenzialmente nell'intimo dei due, anche se non sempre e non del tutto.

Bisogna guardarci però dal confondere la divisione di Erode con quella descritta da Paolo. A questo proposito Agostino è molto chiaro e illuminante; scrive infatti:

> «L'Apostolo non ha detto: Camminate secondo lo Spirito e non avrete i desideri della carne, perché è necessario averne. Per quale ragione non ha detto: Non avvertirete i desideri della carne? Perché li avvertiamo; difatti c'è in noi l'impulso a soddisfarli. Tale impulso è il desiderare stesso. Ma l'Apostolo afferma: (*Rm* 7,17): "Ora, non sono io a farlo, ma il peccato che abita in me". Perciò, da che ti devi guardare? Senza dubbio dal soddisfare. È sorta una passione riprovevole, si è levata, ha provocato: non vi si badi. Arde, non si contiene, mentre tu vorresti che non ardesse. E dov'è (*Gal* 5,17b): "Così che voi non fate quello che vorreste"? Non cedere le membra. Arda senza motivo e non si consumi. In te dunque nascono i desideri. Bisogna riconoscerlo, ci sono. Perciò ha detto (*Gal* 5,16): "Non sarete portati a soddisfare [i desideri della carne]". Non siano però soddisfatti. Se hai deciso di seguire l'impulso, hai soddisfatto. Hai soddisfatto ancor più se decidi di fare adulterio, e se non lo consumi dipende dal fatto che non si è trovato il luogo o che non è stata data l'opportunità, o nel caso sia casta lei per la quale sembra che tu sia preso da un turbamento morboso. Ora lei è casta mentre tu sei adultero. Perché? Perché hai soddisfatto i desideri. Che significa 'hai soddisfatto'? Che nel tuo animo hai deciso che l'adulterio doveva essere fatto»[40].

[40] AGOSTINO, *Sermones*, *sermo* 128, 11, 13 (PL 38, 717; trad. it. NBA, 165ss; rivista).

Quindi la divisione secondo natura descritta da Paolo è di chi *subisce* la tensione verso ciò che è contro natura ma non la accetta né l'asseconda, tantomeno la mette in opera; la sopporta con pazienza, aspettando che cessi e/o pregando che Dio ce ne liberi. Invece la divisione contro natura è di chi prima accetta, poi asseconda e infine mette in pratica ciò che è contro natura: è questa la divisione descritta a proposito di Erode.

Dunque la divisione contro natura all'inizio opera per un po' per lo più all'interno:

> «Venne però il giorno propizio, quando Erode per il suo compleanno fece un banchetto per i grandi [CEI[08]: per i più alti funzionari] della sua corte, gli ufficiali [CEI[08] *add.* dell'esercito] e i notabili della Galilea».

Per chi è 'propizio' questo tempo? Certo per Erodiade; ma è l'unica beneficiaria? E perché il 'tempo propizio' consiste in un banchetto ufficiale con molti invitati?

> «Entrata la figlia della stessa Erodiade, danzò e piacque a Erode e ai commensali. Allora il re disse alla ragazza: Chiedimi quel che vuoi e io te lo darò. E le fece questo giuramento [CEI[08]: E le giurò più volte]: Qualsiasi cosa mi chiederai te la darò, fosse anche la metà del mio regno. La ragazza uscì e disse alla madre: Che cosa devo chiedere? Quella rispose: La testa di Giovanni il Battista. Ed entrata subito di corsa dal re fece la richiesta dicendo: Voglio che tu mi dia subito [CEI[08]: adesso] su un vassoio la testa di Giovanni il Battista»

Ora gli atteggiamenti contro natura personali acquistano valenza comunitaria. Erodiade è ormai così tanto orientata contro natura da ingannare anche sua figlia, che giustamente le chiede consiglio e stupidamente lo esegue anche se è cattivo e non le porta alcun vantaggio (però la figlia aggiunge qualcosa di suo, quel 'adesso', rispetto a ciò che le ha detto la madre, quindi non è proprio una esecutrice supina). Erodiade sfrutta l'ingenuità di Erode e si serve di lei, esponendola ai rischi dell'ira di Erode, che può ancora rimangiarsi la parola. Ma la valenza comunitaria non si ferma qui, perché Erodiade coinvolge i convitati al banchetto, ai quali certo non sfugge perché la richiesta di Salomè sia proprio quella.

> «Il re divenne triste; tuttavia [CEI[08]: fattosi molto triste], a motivo del giuramento e dei commensali, non volle opporle un rifiuto. Subito il re mandò una guardia con l'ordine [CEI[08]: e ordinò] che gli fosse portata la testa [CEI[08] *add.* di Giovanni]».

Il cerchio ormai si è chiuso e rivela la pericolosità e virulenza delle disarmonie comunitarie, di quelle cioè che avvengono tra persone che si conoscono. L'uso contro natura di una o più passioni, personale, crea delle tensioni che, in un primo momento, restano per lo più interiori o coinvolgono un numero ristretto di persone. Ad un certo punto però diventa evidente che la soddisfazione dei desideri contro natura non può avvenire senza un concorso esterno: così il numero delle persone coinvolto nella propria divisione contro natura cresce, prima poco poi a dismisura, ed il peccato personale si trasforma in peccato comunitario.

Le disarmonie comunitarie quindi altro non solo che l'efflorescenza di divisioni contro natura tutte personali, che nascono molto prima della loro manifestazione 'pubblica', allignano per qualche tempo dentro il singolo ma poi 'fruttificano' soprattutto al di fuori, spargendo in giro il seme della zizzania. Se questo è accolto, nascono altre divisioni personali contro natura e il ciclo si perpetua; se sarà respinto, ma con troppo zelo, si genereranno altre divisioni contro natura, seppur di genere diverso, ma il ciclo si perpetua anche in questo caso. Comunque vadano le cose, perciò, l'esito è lo stesso: le relazioni

personali si deteriorano perché stima e fiducia vicendevole diminuiscono o svaniscono; allentato o annullato il sentimento della unione, anche il senso di appartenenza ad una Chiesa o comunità locale diminuisce o svanisce e ognuno si sente sempre più autorizzato a pensare, dire, fare o non fare quel che meglio crede. Il risultato finale è la dispersione spirituale e anche fisica di chi ormai più che un credente è un lucignolo fumigante. È una dinamica nota alla Scrittura (*Zac* 11,7-10.14):

> «Io mi misi a pascolare le pecore da macello da parte [CEI^{08}: per conto] dei mercanti di pecore. Presi due bastoni: uno lo chiamai Benevolenza e l'altro Unione e condussi al pascolo le pecore. Nel volgere di un solo mese eliminai tre pastori. Ma io mi irritai contro di esse, perché anche esse si erano tediate di me [CEI^{08}: mi detestavano]. Perciò io dissi: "Non sarò più il vostro pastore: chi vuol morire, muoia; chi vuol perire, perisca; quelle che rimangano, si divorino pure tra di loro!" Presi il bastone chiamato Benevolenza e lo spezzai. [...] Poi feci a pezzi il secondo bastone chiamato Unione, per rompere così la fratellanza tra Giuda ed Israele»

Non stupisce quindi che spesso gli attacchi più duri siano riservati a chi è il segno dell'unità e della concordia della comunità locale, ossia il vescovo e i suoi collaboratori, i presbiteri. Né meraviglia, d'altro lato, che da loro possano anche venire i danni maggiori; infatti è detto (*Zac* 13,7b):

> «Percuoti il pastore e il gregge sarà [CEI^{08}: sia] disperso»

Della grande importanza e responsabilità del vescovo e anche del presbitero, sia in senso positivo che in senso negativo, così scrive san Cromazio, vescovo di Aquileia:

> «Nel corpo il membro più prezioso è l'occhio, senza dubbio; così nel corpo della Chiesa la parte più preziosa è il vescovo, il quale per il compito divino affidatogli deve illuminare tutto il corpo della Chiesa. Di conseguenza meglio si intende detto del vescovo il testo evangelico (*Mt* 5,29): "Se il tuo occhio ti è occasione di scandalo, cavalo e gettalo via da te; conviene a te che perisca uno dei tuoi membri piuttosto che tutto il tuo corpo venga gettato nella Geenna". Nel caso che un occhio di questo genere, cioè il vescovo, sia di scandalo per la Chiesa a causa di una fede adulterata o per una condotta vergognosa, egli va senz'altro subito allontanato dalla Chiesa, dal corpo della Chiesa - secondo l'ordine del Signore - perché il popolo non venga coinvolto nel peccato di cui si sia macchiato il vescovo. [...] Il presbitero che professa una fede distorta o conduce una vita depravata rende scandalo al popolo di Dio e deve perciò essere tagliato via dal corpo in base all'ordine del Signore, cioè buttato fuori dalla Chiesa perché essa non sia contagiata dal peccato del presbitero, poiché la Chiesa deve essere - secondo l'Apostolo (*Ef* 5,27) - "santa e immacolata", in forza di Cristo, nostro Signore, benedetto nei secoli»[41].

La radice delle disarmonie universali e comunitarie, quindi, è tutta nella dinamica spirituale della singola persona; come è scritto (*Mc* 7,15):

> «Non c'è nulla fuori dell'uomo che, entrando in lui, possa contaminarlo [CEI^{08}: renderlo impuro]; sono invece le cose che escono dall'uomo a contaminarlo [CEI^{08}: renderlo impuro]»,

ed anche (*Mt* 15,17-20a):

[41] CROMAZIO DI AQUILEIA, *In Mattheum tractatus*, tr.23, 3, 1-2 (CCsl 9A, 306s; trad. it. G. Trettel, CTP 46, Roma 1984, 206s, corretta).

> «Non capite che tutto ciò che entra nella bocca passa nel ventre e va a finire [CEI08: vien gettato] nella fogna? Invece ciò che esce dalla bocca proviene dal cuore. Questo rende immondo [CEI08: impuro] l'uomo. Dal cuore infatti provengono propositi malvagi, omicidi, adulteri, prostituzioni [CEI08: impurità], furti, false testimonianze, bestemmie [CEI08: calunnie]. Queste sono le cose che rendono immondo [CEI08: impuro] l'uomo».

L'esito finale invece è a carico della comunità ecclesiale, di quella locale prima, di quella universale poi. Queste disarmonie sono, a loro volta, la radice di quella spaccatura tra 'fatto religioso' e 'fatto della fede' che stiamo esaminando e, ancor più a monte, della impossibilità di ridurre la 'fede' alla 'religione' e viceversa. Da queste note appare anche, e più dettagliatamente che in precedenza, quale errore sia il non distinguere tra questi due momenti, e quali conseguenze nascano dal non curare la propria vita interiore.

Esiste un rimedio alle disarmonie comunitarie? Certo. È la correzione fraterna.

Di essa già si parla nella Legge di Mosè, subito prima del comandamento (*Lv* 19,17s):

> «Non coverai nel tuo cuore odio contro il tuo fratello; rimprovera apertamente il tuo prossimo, così non ti caricherai d'un peccato per lui. Non ti vendicherai e non serberai rancore contro i figli del tuo popolo, ma amerai il tuo prossimo come te stesso»,

ma in effetti questo è punto molto debole nella vita spirituale dei nostri fratelli. In genere viene demandata al parroco (salvo poi non litigare anche con lui.) ma comunque è molto raro che qualcuno ci faccia notare qualche difetto 'serio', specie se riguarda l'uso del denaro o la nostra vita affettiva: il catechismo certo non si occupa di questo, anche perché rivolto a ragazzi troppo piccoli per poter presentare loro una vita spirituale adulta. Perciò non di rado si confonde la correzione fraterna con l'impicciarsi nei fatti altrui, il voler fare da maestri (non richiesti) o il voler giudicare gli altri. Ci viene in mente quello che, a suo tempo, scrisse Clemente Romano:

> «Per quelli che si trovano in qualche peccato intercediamo anche noi, perché siano loro concesse la mansuetudine e l'umiltà, e cedano non a noi ma alla volontà di Dio. Così sarà fruttuoso e perfetto presso Dio e presso i santi il ricordo con la pietà. Accettiamo il rimprovero per il quale nessuno deve indispettirsi, o carissimi. La correzione che ci facciamo a vicenda è buona e assai vantaggiosa; ci unisce alla volontà di Dio. Così dice la santa Parola (*Sal* 118, 18): "Il Signore mi ha educato con il rimprovero e non mi ha consegnato alla morte"; ed anche (*Prv* 3,12; *Eb* 12,6): "Il Signore corregge chi ama e frusta ogni figlio che gli è accetto", e altrove (*Sal* 141,5): "Il giusto -dice - mi correggerà nella misericordia e mi proverà; l'olio dei peccatori non unga la mia testa". E di nuovo dice (*Gb* 5,17-26): "Beato l'uomo che il Signore ha corretto; non ricusare la ammonizione dell'Onnipotente: egli fa soffrire e di nuovo ristabilisce; percuote e le sue mani guariscono. Sei volte ti trarrà dalle angustie e alla settima non ti toccherà il male. Nella fame ti scamperà dalla morte, nella guerra ti libererà dalla mano di ferro; e ti proteggerà dalla sferza della lingua, e non temerai i mali che sopravvengono. Riderai degli ingiusti e dei malvagi e non temerai le bestie feroci, perché esse saranno in pace con te. Poi conoscerai che in pace è la tua casa, e che la prosperità della tua tenda non viene mai meno. Vedrai che è numerosa la tua discendenza e i tuoi figli come l'erba del campo. Scenderai nel sepolcro come grano maturo mietuto alla stagione, o come mucchio dell'aia raccolto a suo tempo". Guardate, carissimi, quanta è la protezione per quelli che sono corretti dal Signore. Come padre buono ci corregge, nell'avere misericordia di noi con un santo rimprovero»[42].

[42] CLEMENTE ROMANO, *Epistula ad Corinthios*, 56 (SCh 167, 188s; trad. it. A. Quacquarelli, CTP 5, Roma 1978, 85s).

Le difficoltà a compiere questo dovere sono in primo luogo dovute al fatto che le nostre comunità spesso sono tali solo di nome, non di fatto: poche sono le persone disposte a correre il rischio di rotture. Poi, mancando spesso una vera e concreta educazione ad una vita spirituale seria e profonda, è impossibile correggere l'errore che non si vede o distinguere la correzione dalla critica distruttiva. Infine, una educazione moralistica ha inculcato una lettura legalista del peccato, di solito considerato la violazione di un comando: così, come se fossimo in tribunale, la questione è tra me, reo, e Dio, legislatore e giudice; gli altri che c'entrano?

Basilio Magno descrive così la prospettiva nella quale porre la correzione fraterna:

> «Bisogna accogliere la riprensione ed il biasimo come un farmaco che distrugge le passioni e procura la sanità. Dal che appare manifesto come coloro che, per la passione di piacere agli uomini, fingono mansuetudine e non riprendono quelli che peccano, in realtà li danneggiano e recano insidia alla stessa vera vita»[43].

E se questo vale per chi riceve la correzione, ancor più seria è la cosa per chi la dà:

> «Dobbiamo prima emendare noi stessi da ogni vizio e solo dopo potremo rimproverare un altro»[44];

con ciò però Basilio poco dopo aggiunge:

> «Quando qualcuno pecca non bisogna lasciar passare la cosa sotto silenzio»[45],

e spiega così il perché:

> «Se colui al quale è stata affidata la parola della dottrina del Signore tace qualcosa di ciò che è necessario per piacere a Dio, è reo del sangue di quelli che, per questo motivo, vengono a trovarsi in pericolo, o facendo ciò che è proibito o omettendo ciò che bisogna compiere»[46].

La prospettiva può sembrare dura, ma non è così. Infatti è scritto (*Ez* 3,17-21):

> «Figlio dell'uomo, ti ho posto come sentinella alla casa di Israele. Quando sentirai dalla mia bocca una parola, tu dovrai avvertirli da parte mia. Se io dico al malvagio: Tu morirai! e tu non lo avverti e non parli perché il malvagio desista dalla sua condotta perversa e viva, egli, il malvagio, morirà per la sua iniquità, ma della sua morte io domanderò conto a te. Ma se tu ammonisci [CEI[08]: avverti] il malvagio ed egli non si allontana [CEI[08]: converte] dalla sua malvagità e dalla sua condotta perversa, egli morirà per il suo peccato ma tu ti sarai salvato. Così, se il giusto si allontana dalla sua giustizia e commette l'iniquità, io porrò un ostacolo [CEI[08]: inciampo] davanti a lui ed egli morirà; poiché [CEI[08]: se] tu non l'hai avvertito, morirà per il suo peccato e le opere giuste da lui compiute non saranno più ricordate: ma della morte di lui domanderò conto a te. Se tu invece avrai avvertito il giusto di non peccare ed egli non peccherà, egli vivrà perché è stato avvertito e tu ti sarai salvato»,

e altrove si legge (*At* 18,5s gr.):

> «Quando Sila e Timoteo furono arrivati dalla Macedonia, Paolo si diede totalmente alla Parola, attestando ai giudei che Gesù è il Cristo. Ma poiché facevano opposizione e bestem-

---

[43] BASILIO MAGNO, *Moralia*, reg.72, 6 (PG 31, 849; trad. it. 182).
[44] BASILIO MAGNO, *Moralia*, reg.51 (PG 31, 776; trad. it. 141).
[45] BASILIO MAGNO, *Moralia*, reg.52, 2 (PG 31, 776; trad. it. 142).
[46] BASILIO MAGNO, *Moralia*, reg.70, 7 (PG 31, 821; trad. it. 167).

> miavano, egli scosse i suoi vestiti e disse loro: "Il vostro sangue ricada sulla vostra testa; io sono puro: d'ora in poi andrò alle genti».

E chi crede che ciò è scritto solo per i profeti e Paolo, si ricordi le parole di Caino (*Gen* 4,9):

> «Sono forse il guardiano [CEI[08]: custode; TM: sentinella) di mio fratello?»

Con queste note però abbiamo abbandonato l'ambito delle disarmonie comunitarie per entrare in quello delle disarmonie intime, ossia il peccato personale.

3.1.3. *La disarmonia intima, ossia il peccato personale*

Come si vede, nell'esame del 'fatto religioso' non si può prescindere da un profondo resoconto delle principali dinamiche spirituali, e questo inerisce in primo luogo all'ambito interiore e personale anche se, per parafrasare una battuta di un noto film, "cristiano è chi il cristiano fa". Nelle note precedenti si è appreso a ricondurre prima le disarmonie universali, poi quelle locali, a quelle personali, adoperando due distinzioni fondamentali, quella tra 'uso secondo natura' e 'uso contro natura' delle facoltà umane, e quella di 'divisione secondo natura' e 'divisione contro natura' dell'uomo. Le disarmonie personali introducono un'ulteriore distinzione, quella tra 'movimento secondo natura' e 'movimento contro natura'. Poiché il significato di 'secondo' e 'contro natura' ci è noto, vediamo cosa significhi il termine 'movimento' applicato alla vita spirituale.

In primis è bene sapere che la vita spirituale esiste e si sviluppa a prescindere dalla nostra percezione; come è detto (*Mc* 4,26-29):

> «Il regno di Dio è [CEI[08]: Così è il regno di Dio:] come un uomo che getta il seme nella terra [CEI[08]: sul terreno]: dorma o vegli, di notte o di giorno, il seme germoglia e cresce; come, egli stesso non lo sa. Poiché [CEI[08] *om.*] la terra produce spontaneamente prima lo stelo, poi la spiga, poi il chicco pieno nella spiga. Quando il frutto è pronto, subito si mette mano [CEI[08]: egli manda] alla falce perché è venuta la mietitura».

E il nostro santo Padre Doroteo spiega ed integra:

> «È impossibile che l'anima rimanga nella stessa condizione, ma va avanti facendo progressi o in meglio o in peggio. Per questo chiunque voglia salvarsi deve non solo non fare il male ma anche operare il bene, come è detto nel salmo (*Sal* 37,27): "Allontanati dal male e fa il bene". Non ha detto soltanto: "Allontanati dal male", ma anche: "Fa il bene"»[47]

Il significato dell'espressione 'Fa il bene' lo vedremo nel capitolo che dedicheremo alla *pars costruens* della disamina del 'fatto religioso'; qui siamo per concludere quella *destruens*. La seconda osservazione è che l'anima non è immobile ma continuamente attraversata da pensieri, sensazioni, desideri, ripulse e così via; tutti ne abbiamo esperienza ma forse sono pochi quelli che non credono che la loro origine sia solo in essa stessa. In realtà l'anima è come uno scoglio in mezzo ai flutti, e ciò è dovuto al fatto che, come ci spiega il nostro Padre Diadoco di Foticea,

> «Prima del santo battesimo la grazia, dal di fuori, spinge l'anima al bene mentre satana si nasconde nelle sue profondità, tentando di ostruire tutte le uscite dell'intelletto verso de-

[47] DOROTEO DI GAZA, *Preaecepta spiritualia*, 133 (SCh 92, 394; trad. it. 187).

stra. Ma dal momento stesso in cui siamo rigenerati, il demonio viene a trovarsi fuori, e dentro c'è la grazia»[48],

[48] DIADOCO DI FOTICEA, *Asceticon in C capita*, c.76 (SCh 5bis, 134; trad. it. 378). Cf. anche IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses*, III, 8, 2 (SCh 211, 90ss; trad. it. 249): «Il Signore disse pure che il diavolo è un forte, ma in relazione a noi, non a Lui, vero ed insuperabile forte. "Nessuno può togliere le cose del forte senza prima legarlo; allora può saccheggiare tutta la casa" (*Mt* 12,29). Le cose sue e la casa sua eravamo noi, quando eravamo nell'infedeltà, poiché egli ci trattava come voleva e lo spirito immondo abitava in noi». In realtà bisogna spiegare bene cosa vuol dire che 'lo spirito immondo abitava in noi', perché l'espressione potrebbe essere interpretata in senso letterale, il che significherebbe ratificare la prospettiva di fondo dello gnosticismo, ossia la originaria e radicale malvagità di tutto ciò che ha a che fare con la materia insieme ad un demonismo esasperato ed onnipresente. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata*, II, 20, 112, 1 (SCh 38, 119; trad. it. G. Pini, Milano 1985, 320s) espone così la visione gnostica: «Basilide ed i suoi seguaci sogliono chiamare le passioni 'appendici': esse sarebbero cioè per essenza degli spiriti attaccatisi all'anima razionale per una iniziale confusa perturbazione; poi altre nature spirituali adulterine ed eterogenee sorgerebbero a loro volta come avventizie sulle prime, come ad esempio quella del lupo, della scimmia, del leone, del caprone. Essi sostengono poi che le peculiarità di questi, rappresentandosi nell'anima, rendono gli istinti dell'anima esattamente simili a quelli degli animali, perché si imitano le azioni degli esseri dei quali si portano in sé le peculiarità». È evidente che questa dottrina è molto simile al senso letterale dell'espressione 'satana si nasconde nelle profondità dell'anima', ma il fatto che sia adoperata da Ireneo, il quale combatte in ogni modo lo gnosticismo eretico, oltre che da Diadoco, autore troppo tardo per commettere sviste così marchiane, rivela che in realtà essa ha anche un significato ortodosso, diverso da quello brutalmente letterale. Lasciamocelo spiegare da CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata*, II, 20, 115,1-117,3 (SCh 38, 121s; trad. it. 322s, rivista): «Ma ci dicano dunque (gli gnostici) qual è la ragione del fatto che una tale anima non è oggetto di provvidenza fin da principio. Infatti, o non ne è degna (e la provvidenza [forse non] le si avvicinerà mai, come [p.es.] in seguito a pentimento?), oppure, come pretende Valentino, si trova ad essere salva per natura; ed allora, necessariamente, fin da principio quest'anima, per connaturalità voluta dalla provvidenza, non darò alcun adito agli spiriti impuri, a meno che non sia oggetto di violenza e si lasci con ciò scoprire debole. E se egli (*i.e. Valentino*) le concede di scegliere il meglio, in seguito ad un pentimento, converrà suo malgrado in ciò che la nostra verità afferma, che cioè la salvezza si ottiene per un mutamento dovuto all'obbedienza e non per natura. Invero, come i vapori che sorgono dalla terra e dalle paludi si raccolgono in caligine ed in ammassi di nubi, così le esalazioni delle passioni carnali inculcano nell'anima una cattiva disposizione, sciorinandole davanti le immagini della voluttà; e comunque ottenebrano la luce dell'intelletto, poiché l'anima attrae a sé le esalazioni del desiderio e, per effetto della continuità dei piaceri, ispessisce le condensazioni delle passioni. Non si trae da terra un pezzo d'oro massiccio, ma il materiale viene cotto, purificato dalle scorie, e solo allora, divenuto puro, si chiama 'oro puro', come a dire terra purificata. "Chiedete e vi sarà dato", ci viene detto (*Mt* 7,7), in quanto possiamo da noi scegliere il meglio. Come, a nostro dire, l'attività del demonio dissemini nell'anima del peccatore anche gli spiriti impuri, non mi occorrono molte parole per chiarirlo, solo che io citi a testimone il compagno degli apostoli Barnaba, che fu uno dei 70 e collaboratore di Paolo. Egli dice testualmente: "Prima che noi credessimo in Dio l'abitacolo del nostro cuore era corruttibile e debole, veramente un tempio edificato da mano d'uomo: poiché era pieno di idolatria ed era casa di demoni, dal momento che noi facevamo quanto era contrario a Dio". Egli afferma dunque che i peccatori compiono le azioni corrispondenti ai demoni, ma non dice che gli spiriti stessi abitino nell'anima dell'infedele. Perciò aggiunge. "Fate attenzione, affinchè il tempio del Signore sia edificato nella gloria. Come? Imparatelo: ricevuto il perdono dei peccati e sperando nel Suo nome, facciamoci nuovi, creati di nuovo da principio". Infatti, non i demoni (*in se stessi*) sono cacciati via da noi ma i peccati, egli dice, sono perdonati, quelli che noi commettevamo in modo simile a loro prima di credere». La citazione è tratta da BARNABA, *Epistula*, 16, 7s (SCh 172, 192; CTP 5, 210, rivista), e la concezione gnostica può anche essere interpretata come una certa esegesi di quella idea. L'interpretazione ortodossa di questa idea molto importante per la dinamica spirituale è riassunta così ancora da CLEMENTE ALESSANDRINO, *Eclogae*

(*segue*)

dove, per capire cosa significhi 'verso destra', bisogna ricordare quel che è detto (*Qo* 10,2 CEI[08]):

> «Il cuore del sapiente va alla sua destra, il cuore dello stolto alla sua sinistra»;

e, probabilmente in quegli stessi anni, a Diadoco fa eco il grande Agostino:

> «Il Signore prediceva quanto già conosceva e cioè che, dopo la sua passione e glorificazione, in tutto il mondo popoli interi avrebbero creduto. Il diavolo si trovava allora nel cuore di essi ma ne è stato cacciato fuori quando essi, credendo, hanno rinunziato a lui. [...] Ma allora mi si potrebbe dire: se il diavolo sarà cacciato fuori dal cuore dei credenti non tenterà più alcun fedele? Al contrario, egli non cessa mai di tentare. Ma altro è che egli regni dentro e altro che attacchi dall'esterno; a volte il nemico cinge d'assedio una città ben fortificata e non riesce ad espugnarla»[49].

Ma entrambi riprendono una dottrina più antica, testimoniataci da Barnaba:

> «Sta scritto: "Avverrà che, compiuta la settimana, il tempio glorioso di Dio sarà edificato nel nome del Signore". Trovo dunque che il tempio c'è. Ora imparate come sarà edificato nel nome del Signore. Prima che noi avessimo creduto in Dio l'abitacolo del nostro cuore era corruttibile e debole come tempio veramente edificato dalla mano. Era pieno di idola-

propheticae, 46 (ed. critica e trad. it. di C. Nardi, Fiesole 1985, 78s): «Spiriti: le passioni presenti nella anima sono dette 'spiriti' non perché sostanze (*ousías*) - altrimenti l'uomo in preda alle passioni sarebbe una legione di demoni - ma in quanto seducono. Una stessa anima, che riceve diverse qualità di vizio a seconda dei diversi mutamenti, si dice che ha assunto spiriti». Ed ecco qual è la ragione spirituale (ma anche dogmatica e filosofica) di questa posizione (CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata*, VI, 12, 98, 1s; SCh 446, 256; trad. it. 726s, ritoccata). «Non ci si dica dunque che colui che delinque e pecca cade in fallo per influenza dei demoni, perché se così fosse sarebbe certo senza colpa; ma facendo nel peccae le stesse scelte dei demoni, instabile, leggero, volubile nei desideri, come un demone, diviene egli stesso uomo posseduto dai demoni (*daimonikós*, lett. demoniaco). Invero il malvagio per natura, portato a peccare per malvagità, è cattivo perché ha in sé la malvagità che ha scelto di sua volontà, ed essendo portato a peccare, pecca anche nelle azioni. Al contrario il buono opera rettamente». A Clemente fa eco ORIGENE, *In librum Iudicum homiliae*, hom.3, 4 (SCh 389, 106ss; trad. it. M.I. Danieli, CTP 101, Roma 1992, 89s): «Se ricerchi il senso di queste cose (*i.e. Gdc* 3,12s) troverai che i nemici non diventerebbero più forti se i nostri peccati non conferissero loro forza: se poi consideri le realtà spirituali, allo stesso modo le potenze nemiche non si irrobustirebbero contro di noi, ed il diavolo stesso non prevarrebbe in nulla su di noi se non gli fornissimo forze con le nostre passioni. Il diavolo sarebbe debolissimo contro di noi se non lo rendessimo forte peccando, e se egli, a motivo dei nostri peccati, non trovasse in noi spazio per entrare e signoreggiare. Per questo, dunque, anche l'Apostolo dà questo consiglio (*Ef* 4,27): "Non date spazio al diavolo", come anche qui leggiamo ora (*Gdc* 3,12): dopo che "i figli di Israele fecero il male al cospetto del Signore", "diedero spazio al diavolo" (*Ef* 4,27). Infatti (*Gdc* 3,13) "Il Signore rese forte Eglon re di Moab ed aggiunse a lui tutti i figli di Ammon e di Amalec". La scrittura dice che non solo egli fu reso forte dai peccati dei figli di Israele, ma che gli si aggiungono compagni perversi dai figli di Ammon e di Amalec, per combattere allostesso modo, insieme a lui, Israele». In definitiva, la interpretazione letterale della espressione 'satana si nasconde nelle profondità dell'anima' è eretica perché nega il libero arbitrio, quella ortodossa lo è perché lo esalta. Ciò non esclude la possibilità che un uomo, anche battezzato, possa poi essere posseduto effettivamente da uno o più demoni: ma, oltre ad essere fatto decisamente raro e caratterizzato in modo ben preciso, questo significa solamente che il nemico si impadronisce e si serve del suo corpo, non che penetri e si impossessi dell'anima dell'uomo. Tantomeno che le azioni da lui commesse sotto la possessione possano essere considerati peccati.

[49] AGOSTINO, *In Iohannis evangelium tractatus*, tr.52, 7.9 (PL 35, 1172; trad. it. E. Gandolfo, Roma 2005, 818s).

> tria ed era la casa dei demoni per operare quanto era contrario a Dio. "Sarà edificato nel nome del Signore"; riflettete perchè il tempio del Signore sarà gloriosamente edifiato. In che modo? Imparate. Ottenuta la remissione dei peccati e sperando nel nome siamo divenuti nuovi, rigenerati dal principio. Perciò Dio abita davvero nella nostra dimora, in noi»[50].

Origene l'Adamantino, che in molti casi è fonte diretta di Agostino, la recepisce così:

> «Prima della venuta del nostro Signore e Salvatore, tutti questi demoni occupavano le anime umane con tranquilla sicurezza, regnavano sui loro spiriti e sui loro corpi. Ma quando sulla terra è apparsa la grazia e la misericordia del Salvatore nostro Dio, che ci insegna a vivere in pietà e santità in questo mondo e segregati da ogni contagio di peccato, per far sì che ognuna delle nostre anime recuperi la sua libertà e l'immagine di Dio secondo la quale era stata creata al principio, allora i loro vecchi iniqui occupanti, per tale ragione, sollevano lotte e battaglie»[51].

Quindi è chiaro che, sia prima che dopo il battesimo, ognuno di noi è sottoposto a diverse suggestioni operate da diversi attori, ovviamente con scopi diversi: vi è la coscienza del singolo, con ciò che sente, pensa, crede e vuole, i consigli degli altri uomini e quelli dell'angelo custode ma anche la tentazione del demonio e soprattutto ciò che suggerisce lo Spirito Santo; tutto questo si agita nel profondo dell'animo umano, ed è ovvio, quindi, che non sia facile prendere decisioni.

Ora, di questa dottrina per prima cosa conviene chiarire il rapporto tra demoni ed anime umane, per evitare gli equivoci, spiegare cosa sia e come avvenga la 'possessione demoniaca' che tante volte si incontra nei racconti evangelici ed anche i suoi rapporti con certa negromanzia, di moda ai nostri giorni come nella antichità pagana. Scrive Giovanni Crisostomo:

> «Gli stessi indemoniati, si potrebbe replicare, gridano: "Sono l'anima del tale". Ma questa è una messinscena e un inganno del diavolo, perché non è l'anima del defunto che grida ma il demone, che lo simula per ingannare gli ascoltatori. Se fosse possibile che l'anima entrasse nella sostanza di un demone, a maggior ragione potrebbe entrare nel suo proprio corpo. D'altra parte non sarebbe ragionevole che l'anima offesa collabori con chi l'ha offesa, o che un uomo possa trasformare una qualità incorporea in una altra sostanza. Se infatti ciò è irrealizzabile per i corpi e nessuno potrebbe fare di un corpo umano quello di un asino, a maggior ragione questo è impossibile per l'anima invisibile e nessuno sarebbe capace di mutarla nella sostanza di un demonio»[52].

Giovanni parte dal fatto che, nell'uomo, anima e corpo non sono interscambiabili, per così dire: l'anima non può diventare corpo e viceversa. Ma, poiché tra l'anima ed il demone la distanza metafisica è più grande che non tra l'anima e il corpo, da ciò si deduce che il demone non può diventare il corpo dell'uomo di cui si impossessa. Ma non può diventarne neanche l'anima o una sua parte, poiché se così fosse allora sarebbe vero anche il contrario, e cioè l'anima diventerebbe un demone o una sua parte, il che annullerebbe la distanza metafisica di cui si parlava prima. Se infine si accetta di annullare

---

[50] BARNABA, *Epistula*, 16, 6ss (SCh 172, 190-194; trad. it. A. Quacquarelli, CTP 5, Roma 1978, 210). Barnaba cita 1*Enoch* 91, 13, che fino al sec.III è considerato ispirato, come testimonia Tertulliano.

[51] ORIGENE, *In Iosue homiliae*, hom.14, 1 (SCh 71, 318; trad. it. R. Scognamiglio - M.I. Danieli, CTP 108, Roma 1993, 199, con leggeri ritocchi).

[52] GIOVANNI CRISOSTOMO, *In Matthei evangelium homiliae*, hom.28, 2 (PG 57, 346; trad. it. S. Zincone, CTP 171, Roma 2003, 47).

questa distanza, allora tra uomo e demone non vi è più differenza, il che è assurdo. In definitiva, Giovanni intende affermare che il demonio, anche quando si impossessa del corpo di un uomo, resta sempre *al di fuori* della sua anima, per così dire; può costringerlo a fare cose che non vuole e delle quali magari si rende conto, ma l'uomo così posseduto è appunto soltanto 'posseduto' e *non diviene mai* un demone. Se le disarmonie intime, ossia i peccati personali, non possono essere imputati al demonio neanche nel caso degli indemoniati, allora hanno le loro radici nell'uomo; e se il demonio non può entrare nell'anima, allora queste radici altro non sono che l'accettare ciò che il demonio offre all'uomo *dal di fuori* per convincerlo a fare di spontanea volontà ciò che lui vuole.

In effetti una disamina del peccato personale non può che ruotare intorno al tema delle tentazioni, le quali a loro volta ruotano intorno a tre perni fondamentali, come ci insegna Marco l'Asceta:

> «Causa di ogni male sono la vanagloria e il piacere: chi non li odia non toglie la passione. Radice di tutti i mali è detto (1*Tm* 6,10) l'amore per il denaro, ma è chiaro che esso si forma con le due passioni precedenti»[53].

Che i tre peccati fondamentali siano l'amore per il denaro, l'amore per il piacere o l'amore per la gloria è pacifico nella Scrittura; è detto infatti (*Sal* 118,36s):

> «Piega il mio cuore verso i tuoi insegnamenti e non verso la sete del guadagno; distogli i miei occhi dalle cose vane [CEI08: dal guardare le cose vane], fammi vivere sulla tua via»,

ed anche (*Tito*, 3,3):

> «Anche noi un tempo eravamo insensati, disobbedienti, traviati [CEI08: corrotti], schiavi di ogni sorta di passioni e di piaceri, vivendo nella malvagità e nell'invidia, degni di odio [CEI08: odiosi] ed odiandoci a vicenda».

Per questo la lotta contro questi tre 'amori' è dottrina spirituale assolutamente pacifica e centrale per i nostri santi Padri. Scrive ad esempio Doroteo:

> «Bisogna dunque lottare, come ho detto, non solo contro le cattive abitudini e le passioni, ma anche contro le loro cause, che sono le radici. Se non si tirano fuori le radici, è inevitabile che le spine germoglino di nuovo. Ci sono infatti certe passioni che non hanno più nessuna forza se si recidono le loro radici: per esempio l'invidia in sé e per sé non è niente, ma ha alcune cause, tra cui l'amore per la gloria: uno che vuole essere glorificato invidia uno che è glorificato o onorato più di lui. Similmente anche l'ira nasce da altre cause, specialmente dall'amore per il piacere. Fa menzione di questo anche Evagrio, parlando di un santo che diceva: "Tolgo via i piaceri per tagliar via i pretesti della collera". Anche tutti i Padri dicono che ogni passione nasce da queste tre, l'amore per il denaro, l'amore per la gloria, l'amore per il piacere, come ho detto già diverse volte»[54].

Evagrio Pontico è ancora più preciso nella sua descrizione della dinamica spirituale:

> «Fra i demoni che si oppongono alla pratica (delle virtù), i primi a mettersi in assetto di guerra sono quelli cui sono affidate le voglie della gola, quelli che insinuano in noi l'amore

[53] MARCO L'ASCETA, *De lege spirituali*, cc.102s (SCh 445, 100; trad. it. *La Filocalia*, I, 180, cc.99s); cf. anche i cc.104-111. Ricordiamo che la trad. it. numera i capitoli diversamente da SCh: essendo però questa l'ed. critica, noi seguiamo SCh.

[54] DOROTEO DI GAZA, *Preaecepta spiritualia*, 131 (SCh 92, 392; trad. it. 186); cf. anche i cc.101.145.168. Doroteo cita EVAGRIO PONTICO, *Capita practica*, 99 (PG 40, 1252).

> per il denaro e quelli che ci stimolano a cercare la gloria che viene dagli uomini. Tutti gli altri vengono dietro a questi e ricevono quelli che sono feriti da loro. Non accade infatti che si cada in mano allo spirito di fornicazione se non si è già caduti per la golosità. E non c'è chi sia turbato dall'ira se non è in lite a motivo di cibi, ricchezze o gloria. E non c'è modo di fuggire il demone della tristezza se non si sopporta la privazione di tutte queste cose. Come pure nessuno può sfuggire l'orgoglio, prima prole del diavolo, se non ha prima sradicata la radice di tutti i mali che è l'amore per il denaro, se è vero, come dice Salomone (*Prv* 10,4 LXX), che "L'indigenza rende umile l'uomo"»[55]

Da questa descrizione del movimento contro natura dell'anima, anche se approssimata alla lontana, è facile dedurre quello secondo natura, ovviamente anch'esso soltanto nelle sue linee generali. Scrive infatti Teodoro di Edessa:

> «Questa è la nostra prima lotta: moderare le passioni e vincerle a viva forza. La seconda consiste nell'acquisire le virtù e nel non lasciare la nostra anima né vuota né inoperosa. La terza strettoia del cammino spirituale consiste nel custodire nella sobrietà i frutti delle nostre virtù e fatiche. Ci è stato infatti comandato non solo di lavorare faticosamente ma anche di custodire con vigilanza»[56].

Questa triplice battaglia, tra i Padri nota anche come 'guerra dei pensieri', viene approfondita ricorrendo all'immagine di un uomo fermo ad un crociccio dove si incontrano diverse strade. A proposito della prima scrive il nostro santo Padre Isaia di Gaza:

> «Quando qualcuno si allontana dalla parte sinistra, allora conosce con esattezza tutti i peccati che ha commesso contro Dio. Perché non si vedono i peccati finchè non ci si è separati da loro con separazione drastica»[57].

Isaia ha in mente due versetti (*Prv* 4,27a-b) della versione greca della Scrittura:

> «Il Signore conosce le vie di coloro che [vanno] a destra, ma quelle di coloro che vanno a sinistra sono disperse; Egli fa rete i turpi itinerari, produce i tuoi percorsi in pace»[58]

Così, muoversi 'verso sinistra' è andare incontro, cercare, rimanere nel peccato, mentre muoversi 'verso destra' è andare verso, cercare, rimanere nella giustizia di Dio; come è detto (*Qo* 10,2 CEI[08]):

> «Il cuore del sapiente va alla sua destra, il cuore dello stolto alla sua sinistra».

Questi sono i due atteggiamenti fondamentali dell'uomo rispetto a Dio, come è scritto (*Mt* 25,34.41):

> «Allora il Re dirà a quelli che sono [CEI[08]: saranno] alla sua destra: Venite, benedetti dal Padre mio, ricevete in eredità il regno preparato per voi fin dalla fondazione [CEI[08]: creazione] del mondo. [...] Poi dirà a quelli [CEI[08] *add* che saranno] alla sua [CEI[08] *om*] sinistra: Via, lontano da me, maledetti, nel fuoco eterno preparato per il diavolo e i suoi angeli»,

e come si legge anche nel *Pastore* di Erma:

---

[55] EVAGRIO PONTICO, *De iudicio*, 1 (SCh 438, 149-152; trad. it. 107).

[56] TEODORO DI EDESSA, *Capita C spiritualia*, 97 (trad. it. 461).

[57] ISAIA DI GAZA, *De custodia intellectus*, 17 (trad. it. 92).

[58] I versetti si leggono anche nella *Vulgata*, in apparato: «Vias enim quae a dextris sunt novit Dominus, perversae vero sunt quae a sinistris sunt | Ipse autem rectos faciet cursus tuos, itinera autem tua in pace producet». CEI[73] invece legge: «Non deviare né a destra né a sinistra, tieni lontano i piedi dal male [CEI[08]: dal male il tuo piede]».

> «Dopo che i giovani se ne andarono, rimanemmo soli [Erma e la Gloria del Signore] e mi disse: "Siedi qui". Le dico: "Signora, lascia che si seggano prima i presbiteri". Essa risponde: "Ti dico siediti". Volevo sedermi alla sua destra ma non me lo permise, e mi accennava con la mano di sedermi alla sinistra. Mentre riflettevo e mi addoloravo perché non mi aveva lasciato sedere alla destra mi dice: "Sei afflitto, Erma? Il posto alla destra è di altri, di quelli che sono piaciuti a Dio ed hanno sofferto per il suo nome. Manca molto a te per sederti con loro. Ma persevera, come già fai nella tua semplicità, e vi siederete con loro tu e quanti faranno ciò che essi hanno fatto e subiranno ciò che essi hanno subìto"»[59].

Similmente muoversi 'verso l'alto' è andare incontro, cercare, restare nella presunzione; muoversi 'verso il basso' invece è andare verso, cercare, rimanere nell'umiltà. Sono i due atteggiamenti fondamentali dell'uomo verso se stesso; del primo è scritto (*Sal* 73,8-12 CEI[08]):

> «Scherniscono e parlano con malizia, parlano dall'alto con prepotenza | Aprono la loro bocca fino al cielo e la loro lingua percorre la terra | Perciò il loro popolo li segue e beve in abbondanza. | E dicono: "Dio, come può saperlo? l'Altissimo, come può conoscerlo?" | Ecco, questi sono i malvagi: sempre al sicuro, ammassano ricchezze»[60],

e Marco l'Asceta illustra così questa condizione spirituale:

> «Chi non conosce i giudizi di Dio attraversa spiritualmente una strada tra precipizi ed è facilmente rovesciato da ogni vento. Se viene lodato s'inorgoglisce, se viene rimproverato si amareggia. Se banchetta lautamente diventa insensibile, se soffre si lamenta. Se comprende si mette ad ostentare, se non comprende finge. Se è ricco, è arrogante; se è povero, è ipocrita. Se si è saziato, è sfrontato, se digiuna, è vanaglorioso. Contende con quelli che lo rimproverano e guarda a quelli che gli perdonano come ad insensati»[61].

Del secondo invece è detto (*Mi* 6,8 TM):

> «Uomo, il Signore ti ha insegnato cosa è buono/bello e cosa va cercando in te: che tu faccia la giustizia (o 'il discernimento'), che tu ami la misericordia e umilmente (lett. 'a testa china', 'bassa') cammini vicino al tuo Dio»,

perché, come bene ci insegna il nostro Padre Marco l'Asceta,

> «L'umiltà non è condanna da parte della coscienza ma riconoscimento della grazia di Dio e della sua compassione»[62].

Riassume bene tutto ciò il salmista, quando scrive (*Sal* 131,1 CEI[08]):

> «Signore, non si esalta il mio cuore né i miei occhi guardano in alto; | non vado cercando cose grandi, né meraviglie più alte di me»[63].

---

[59] ERMA, *Pastor*, vis.III, 9, 8s (SCh 53, 124; CTP 5, 250s).

[60] CEI[73] recitava: «Scherniscono e parlano con malizia, minacciano dall'alto con prepotenza | Levano la loro bocca fino al cielo e la loro lingua percorre tutta la terra | Perciò seggono in alto, non li raggiunge la piena delle acque | Dicono: Come può saperlo Dio? C'è forse conoscenza nell'Altissimo? | Ecco, questi sono gli empi: sempre tranquilli, ammassano ricchezze».

[61] MARCO L'ASCETA, *De his qui putant se operibus iustificari*, c.181 (SCh 445, 186ss; trad. it. *La Filocalia*, I, 206, c.193). Anche la trad. it. di questo opuscolo segue una numerazione diversa da quella di *Sources Chrétiennes*, che invece noi seguiamo.

[62] MARCO L'ASCETA, *De his qui putant se operibus iustificari*, c.103 (SCh 445, 160; trad. it. 198, c.111).

[63] CEI[73] recitava: «Signore, non si inorgoglisce il mio cuore e non si leva con superbia il mio sguardo |

(*segue*)

Muoversi 'in avanti' è andare verso, cercare, restare nel futuro di Dio; muoversi 'indietro' invece è andare verso, cercare, restare fermo nel passato. Sono i due atteggiamenti fondamentali dell'uomo verso il tempo; del primo è detto (*Gen* 19,17):

> «Dopo averli condotti fuori [Sodoma], uno di loro [degli angeli] disse: Fuggi, per la tua vita. Non guardare indietro e non fermarti dentro la valle; fuggi sulle montagne per non essere travolto»,

e il nostro Padre Marco spiega:

> «Chi vuole eliminare le angustie future deve sopportare volentieri quelle del tempo presente. È infatti in questo modo che, con lo scambio di una cosa per l'altra, per mezzo di piccoli dolori sfuggirà a grandi castighi»[64],

perché

> «se facciamo qualcosa senza preghiera e senza speranza buona, ne risulterà qualcosa di nocivo ed imperfetto»[65],

ed anche:

> «Se vuoi salvarti e giungere alla conoscenza della verità, cerca sempre di andare al di là delle realtà sensibili e di unirti a Dio mediante la sola speranza. Perché così, se involontariamente deviato troverai principati e potestà che ti fanno guerra con i loro stimoli e li vincerai tuttavia con la preghiera e resterai pieno di speranza, avrai la grazia di Dio che ti strappa all'ira futura»[66].

Del secondo invece è scritto (*Lc* 9,62):

> «Nessuno che ha messo mano all'aratro e poi si volge indietro è adatto per il regno di Dio»,

e questo 'volgersi indietro' dopo aver preso l'aratro ha due cause o radici; la meno profonda e più intuitiva, anche se molto diffusa, ci viene illustrata così da Marco l'Asceta:

> «Ciò che è la casa materiale rispetto all'aria comune a tutti, questo è l'intelletto ragionevole per la grazia divina: quanto più materiale getti fuori [dalla casa], tanto più [aria] entra da sé; quanto più materiale metti dentro, tanto più si ritira. Il materiale della casa è costituito da oggetti e cibi. Il materiale dell'intelletto da vanagloria e voluttà. Lo spazio per il cuore è la speranza in Dio, la strettezza è data dalla preoccupazione per il corpo»[67].

La seconda, più sottile ed incomparabilmente più pericolosa, Marco l'espone così:

> «Non è possibile che vinca chi lotta contro i cattivi pensieri ma non contro le loro cause, né chi lotta contro le cause ma non contro i pensieri che producono. Quando infatti respingiamo solo una di queste cose, dopo non molto siamo tirati dentro ad entrambe dall'altra»[68].

Tutto questo è ottimamente compendiato da san Paolo (*Fil* 3,13s):

---

non vado in cerca di cose grandi, superiori alle mie forze»

64 MARCO L'ASCETA, *De his qui putant se operibus iustificari*, c.175 (SCh 445, 186; trad. it. 206, c.187).

65 MARCO L'ASCETA, *De his qui putant se operibus iustificari*, c.34 (SCh 445, 140; trad. it. 191, c.36).

66 MARCO L'ASCETA, *De his qui putant se operibus iustificari*, c.135b (SCh 445, 170ss; trad. it. 201, c.146).

67 MARCO L'ASCETA, *De his qui putant se operibus iustificari*, c.104ss (SCh 445, 106; trad. it. 198, cc.112ss).

68 MARCO L'ASCETA, *De his qui putant se operibus iustificari*, c.111 (SCh 445, 162; trad. it. 204, c.170, piuttosto diversa).

> «Questo soltanto so: dimentico del passato [CEI08: dimenticando ciò che mi sta alle spalle] e proteso verso il futuro [CEI08 ciò che mi sta di fronte], corro verso la meta per arrivare al premio che Dio ci chiama a ricevere lassù, in Cristo Gesù».

Quindi il movimento dell'anima può avvenire secondo sei direzioni, ognuna delle quali origina tipi diversi di divisione e quindi anche 'fatti religiosi'. Queste direzioni non hanno sempre lo stesso valore, come ci insegnava Ignazio di Loyola, ma esso cambia a seconda che l'uomo progredisca di bene in meglio o di male in peggio. Nel primo caso, anche i moti 'verso l'alto', 'verso sinistra' e 'indietro' possono essere positivi; nel secondo, anche i moti 'verso destra', 'verso il basso' e 'in avanti' possono essere negativi. Quindi, applicando ai sei movimenti la distinzione 'secondo natura' e 'contro natura', la casistica diventa assai complessa: tuttavia, poiché le disarmonie personali consistono proprio in questa combinazione discreta, è necessario almeno accennarvi.

Abbiamo già descritto il muoversi 'verso l'alto' contro natura: quello secondo natura è il risultato della fiducia assoluta in Dio, l'Altissimo; perciò di esso è detto (*Sal* 121,1s):

> «Alzo gli occhi verso i monti: da dove mi verrà l'aiuto? Il mio aiuto viene dal Signore che [CEI08 Egli] ha fatto cielo e terra».

Seppur solo in prima istanza, Marco l'Asceta ci parla così di questo innalzamento:

> «Sapendo questo, il Signore ci dà il comando (*Mt* 6,34): "Non preoccupatevi per il domani"; e giustamente: infatti chi non si è liberato dalle cose materiali e dalla preoccupazione ad esse relativa, come si libererà dai cattivi pensieri? E chi è accerchiato dai pensieri, come vedrà .- realmente esistente! - il peccato che in essi è nascosto? Esso è tenebra e nebbia per l'anima, ed ha principio dalle riflessioni ed azioni cattive. Il diavolo tenta mediante uno stimolo al quale l'uomo può ancora resistere, e così dù inizio a tutto il processo; l'uomo, per amore del piacere e per vanagloria, entra volentieri in trattative: il suo discernimento infatti gli farebbe respingere lo stimolo, ma in pratica vi prende piacere e l'accetta. Ma chi non ha visto questo processo generale del peccato, quando mai, pregando a questo proposito, ne sarà purificato? E se non sarà purificato, come perverrà al luogo della purezza naturale? E se non vi perviene, come vedrà la dimora più interiore del Cristo? Dal momento che siamo dimora di Dio, secondo la parola profetica, evangelica ed apostolica»[69].

Ma, più profondamente, questo 'moto secondo natura verso l'altro' porta davvero 'in alto' l'anima, come ancora Marco ci insegna:

> «Tre sono i luoghi spirituali nei quali l'intelletto entra trasformandosi: secondo natura, al di là della natura e contro natura. Quando entra in quello secondo natura trova se stesso colpevole dei pensieri cattivi: e confessa a Dio i peccati riconoscendo le cause delle passioni. Ma quando entra in quello contro natura dimentica la giustizia di Dio e combatte gli uomini come se gli facessero torto. Quando è condotto in quello al di là della natura trova i frutti dello Spirito santo di cui ha parlato l'Apostolo: amore, gioia, pace e così via (cf.*Gal* 5,22). E vede che, se dà la preferenza alle sollecitudini per il corpo, non può permanere in quel luogo. E chi abbandona questo luogo cade nel peccato e nelle terribili calamità che lo seguono, forse non immediatamente ma a suo tempo, come sa la giustizia di Dio»[70].

Invece il movimento 'verso il basso' contro natura (noi si è descritto quello secondo natura) è un umilismo frutto di un eccesso di scrupoli, del quale è esempio quello del re Acaz (*Is* 7,10ss):

---

[69] MARCO L'ASCETA, *De his qui putant se operibus iustificari*, c.211a (SCh 445, 196ss; trad. it. 210, c.224).

[70] MARCO L'ASCETA, *De his qui putant se operibus iustificari*, c.83 (SCh 445, 154; trad. it. 196, c.90).

> «Il Signore parlò ancora ad Acaz: Chiedi [CEI08 *add* per te] un segno dal Signore tuo Dio, dal profondo degli inferi oppure lassù in alto [CEI08 dall'alto]. Ma Acaz rispose: Non lo chiederò, non voglio tentare il Signore»,

e la cui dinamica spirituale più profonda ce la illustra così ancora Marco l'Asceta:

> «I peccati di un tempo, ricordati in dettaglio, danneggiano l'uomo di buone speranze. Se infatti emergono con tristezza distolgono dalla speranza, e se vengono rappresentati senza tristezza accumulano nell'anima la loro antica bruttura. Quando l'intelletto, mediante il rinnegamento di se stesso, possiede la speranza incrollabile, allora il nemico, con il pretesto della confessione, rappresenta nell'immaginazione i mali passati: e ciò per ridar vita alle passioni che per grazia di Dio erano state dimenticate e per danneggiare segretamente l'uomo. A quel punto infatti, per quanto possa essere luminoso ed odiare le passioni, restaerà per forza oscurato, confuso per le cose fatte; e nel caso sia ancora nella nebbia e nell'amore per il piacere, certo indugerà in queste cose e si porrà in un rapporto passionale nei confronti degli stimoli che subisce. Così si troverà che questo ricordo è una passione precedentemente concepita e non una confessione. Se vuoi presentare a Dio una confessione irreprensibile, non ricordare dettagliatamente i tuoi errori, ma sopportane con generosità le conseguenze»[71].

Il muoversi 'verso destra', del quale si è data la versione secondo natura, diventa contro natura quando lo zelo e l'amore per la giustizia annebbiano o annullano la percezione della misericordia di Dio; è scritto infatti (*Mt* 6,14s):

> «Se voi perdonerete agli uomini [CEI08 altri] le loro colpe, il Padre vostro celeste [CEI08 che è nei cieli] perdonerà anche a voi. Ma se voi non perdonerete agli uomini [CEI08 altri], neanche il Padre vostro perdonerà le vostre colpe»,

ma bisogna guardarsi da un'osservanza solo formale o interessata, mercenaria dei comandi di Dio, come ci insegna chiaramente il nostro Padre Marco:

> «Quando esteriormente compiamo i comandamenti, ne riceviamo di volta in volta le capacità dal Signore, ma ne ricaviamo vantaggio secondo lo scopo della nostra intenzione»[72].

E subito dopo aggiunge:

> «Certuni che non compiono i comandamenti credono di avere retta fede; altri che li compiono aspettano il Regno come una mercede dovuta. Entrambi hanno deviato fuori dalla verità. Non è dovuta nessuna mercede agli schiavi da parte del padrone; ed, a loro volta, quelli che non servono bene non otterranno la libertà»[73],

perché in definitiva, per Marco come per tutti i santi Padri, il criterio ultimo è questo:

> «Quando senti la Scrittura dire che renderà a ciascuno secondo le sue opere (cf. *Mt* 16,27), non intendere opere degne della gehenna o del regno, ma intendi che il Cristo darà a ciascuno secondo retribuzione per le opere dell'incredulità o della fede in lui: e non come un mediatore d'affari ma come il Dio che ci ha creati e redenti. Quanti siamo stati fatti degni del lavacro di rigenerazione, non presentiamo le buone opere per averne retribuzione ma per custodire la purezza che ci è stata donata»[74].

---

[71] MARCO L'ASCETA, *De his qui putant se operibus iustificari*, cc.139s (SCh 445, 174; trad. it. 202, cc.152ss).
[72] MARCO L'ASCETA, *De his qui putant se operibus iustificari*, c.14 (SCh 445, 134; trad. it. 189, c.15).
[73] MARCO L'ASCETA, *De his qui putant se operibus iustificari*, c.17 (SCh 445, 134; trad. it. 189, c.18s).
[74] MARCO L'ASCETA, *De his qui putant se operibus iustificari*, c.21 (SCh 445, 136; trad. it. 190, c.22s).

E come il muoversi 'verso sinistra' contro natura è un perverso distacco da Dio, così quello secondo natura è il sano distacco dalle offese, anche quelle rivolte a Dio; di esso è scritto (*Sir* 28,7 CEI[08]):

> «Ricorda i precetti e non odiare il prossimo, l'alleanza dell'Altissimo e dimentica gli errori altrui »,

perciò prima si legge (*Sir* 28,1):

> «Chi si vendica avrà [CEI[08] subirà] la vendetta dal Signore ed egli terrà [CEI[08] il quale tiene] sempre presenti i suoi peccati».

La prospettiva si può allargare in un più ampio 'distacco' da ciò che percepiamo come peccato o possibile fonte di peccato, come Marco l'Asceta ci mostra in questo passo:

> «Il continente sta lontano dall'ingordigia. Il povero volontario dall'avarizia. Il silenziosos, dal molto parlare. Il casto, dall'amore al piacere. Il puro dalla fornicazione. Chi basta a se stesso, dall'amore per il denaro. Il mite, dal tumulto. l'umile, dalla vanagloria. Chi è sottomesso, dalla contesa. Chi rimprovera, dall'ipocrisia. Allo stesso modo, chi prega sta lontano dalla disperazione. Il povero, dai molti possessi. Il confessore della fede, dal rinnegamento. Il martire, dall'idolatria. Vedi come qualsiasi virtù che si compie fino alla korte non è altro che astensione dal peccato? Ma l'astensione dal peccato è opera della natura, non prezzo per riceverne in compenso il regno»[75].

Conosciamo il significato secondo natura del muoversi 'in avanti'; quello contro natura è rivelato dai demoni che annunciano la presenza del Cristo prima del tempo opportuno; di questo movimento, molto pericoloso, bene è detto (*Qo* 3,1 CEI[08]):

> «Tutto ha il suo momento, ed ogni evento ha il suo tempo sotto il cielo»

ed anche (*Qo* 12,1 TM):

> «Ricordati del tuo Creatore nei giorni della tua giovinezza/debolezza, prima che vengano i giorni tristi e giungano gli anni nei quali dirai: Niente in loro è gioia per me»

Infine, come vi è un muoversi 'indietro' contro natura, già illustrato, ve n'è anche uno secondo natura, e consiste nella categoria biblica assolutamente fondamentale del 'ricordo' delle azioni di Dio; come è scritto (*Sal* 22,28):

> «Ricorderanno e torneranno al Signore tutti i confini della terra, [CEI[08] davanti a te] si prostreranno a lui [CEI[08] *om*] tutte le famiglie dei popoli»,

e del quale il nostro santo Padre Marco l'Asceta dice:

> «Il ricordo di Dio è fatica del cuore compiuta per la pietà. Chi invece è dimentico di Dio conduce una vita di piaceri e diventa insensibile»[76],

aggiungendo poco dopo:

> «Se vuoi continuamente ricordarti di Dio, non respingere come ingiusto ciò che ti accade, ma sopportalo come qualcosa che giustamente viene su di te: la pazienza infatti tramite o-

[75] MARCO L'ASCETA, *De his qui putant se operibus iustificari*, c.24 (SCh 445, 136ss; trad. it. 190, c.25).
[76] MARCO L'ASCETA, *De his qui putant se operibus iustificari*, c.122 (SCh 445, 166; trad. it. 199s, c.131).

> gni evento suscita il rcordo. Ma il rifiuto degrada il sentire spirituale del cuore e, mediante il rilassamento, produce l'oblio»[77].

A questo punto è evidente, crediamo, che non è possibile districarsi fra tutte queste possibilità, continuamente intersecantesi e scambiantesi, senza un lavoro profondo e costante di vigilanza ma soprattutto senza i consigli di un padre spirituale. Infatti, oltre un certo punto del cammino spirituale, la nostra vigilanza, per quanto attiva, non è più sufficiente a distinguere il bene dal male. Ciò avviene ad opera del demonio, come spiega il grande Evagrio Pontico:

> «Se poi l'intelletto prega con purezza e senza passione, allora i demoni non gli vengono più da sinistra ma da destra. Infatti gli insinuano un'apparenza illusoria di Dio in qualche figura gradita al senso, in modo che esso crede di aver raggiunto perfettamente lo scopo della preghiera. E ciò, come ha detto un uomo di scienza spirituale, è opera della passione della vanaglòoria. E del demonio, che tocca il punto interessato del cervello.
> Io credo che il demonio, toccando il punto che si è detto, volga come vuole la luce che circonda l'intelletto e così la passione della vanagloria è messa in moto verso un pensiero che forma l'intelletto a localizzare con leggerezza la divina ed essenziale conoscenza. Un tale intelletto, che non è più disturbato da passioni carnali ed impure ma si trova davvero in uno stato di di purzza, crede che non si eserciti piuù in òlui alcuna energia contraria, per cui suppone che sia divina quella manifestazione prodotta in lui da parte del demonio; il quale usa la sua enorme abilità attraverso il cervello, distorcendo la luce che è unita all'intelletto e atteggiandola come abbiamo detto.
> L'angelo di Dio, sopravvenendo, con una sola parola fa cessare in noi ogni operazione dell'avversario, e riconduce la luce dell'intelletto ad operare senza deviazione»[78].

Tuttavia nella Scrittura vi è anche un'altra possibilità, come si legge in *Giobbe* (23,8s):

> «Ma se vado in avanti [CEI^{08} ad oriente] egli non c'è, se vado indietro [CEI^{08} ad occidente] non lo sento. A sinistra [CEI^{08} a settentrione] lo cerco e non lo scorgo, mi volgo a destra [CEI^{08} a mezzogiorno] e non lo vedo».

Ora, la sofferenza di Giobbe è sì causata dal demonio, ma con il permesso di Dio e soprattutto senza sua colpa (cf *Gb* 1,12). Perciò si deve distinguere l'obnubilamento che è idea e opera del demonio da quello che, pur essendo anch'esso opera demoniaca, è però provvidenzialmente voluto da Dio. Troppo spesso infatti si ricordano le sofferenze di Giobbe ma non come si conclude la sua vicenda (*Gb* 42,10-17 CEI^{08}):

> «(Dio) ristabilì Giobbe nello stato di prima [CEI^{08} Il Signore ristabilì la sorte di Giobbe], avendo egli [CEI^{08} dopo che egli ebbe] pregato per i suoi amici; accrebbe anzi del doppio [CEI^{08} infatti il Signore raddoppiò] quanto Giobbe aveva posseduto. Tutti i suoi fratelli, le sue sorelle e i suoi conoscenti di prima vennero a trovarlo e mangiarono pane [CEI^{08} banchettarono con lui] in casa sua e lo commiserarono [CEI^{08} condivisero il suo dolore] e lo consolarono di tutto il male che il Signore aveva mandato su di lui e gli regalarono ognuno una piastra [CEI^{08} somma di denaro] ed un anello d'oro. Il Signore benedisse la nuova condizione di Giobbe più della prima, ed egli [CEI^{08} il futuro di Giobbe più del suo passato, così] possedette quattordicimila pecore e seimila cammelli, mille paia di buoi e mille asine. Ebbe anche sette figli e tre figlie. A una mise nome Colomba, alla seconda Cassia e alla terza Fiala di stibio [CEI^{08} Argentea]. In tutta la terra non si trovarono donne così belle

[77] MARCO L'ASCETA, *De his qui putant se operibus iustificari*, c.125 (SCh 445, 166; trad. it. 200, c.134, piuttosto diversa).

[78] EVAGRIO PONTICO, *De oratione*, 73-75 (PG 79, 1184; trad. it. *La Filocalia*, I, 280s).

> come le figlie di Giobbe e il loro padre le mise a parte dell'eredità insieme ai loro fratelli. Dopo tutto questo, Giobbe visse ancora centoquaranta anni e vide figli e nipoti di [CEI^{08} per] quattro generazioni. Poi Giobbe morì, vecchio e sazio di giorni».

Tutti i particolari di questo passo sono elementi importanti per capire nel dettaglio la ricompensa che Giobbe riceve in cambio della sofferenza sopportata senza motivo e, come è detto (*Gb* 1,22):

> «In tutto questo Giobbe non peccò e non attribuì a Dio nulla di ingiusto».

E la LXX aggiunge anche Giobbe risusciterà nell'ultimo giorno insieme ai santi[79].

Quindi non si deve credere che l'anima stia immobile in mezzo alle passioni come uno scoglio in mezzo alla tempesta. Somiglia invece ad una costruzione che si tiene in piedi grazie ad un sapiente gioco di equilibri tra forze contrapposte: per questo ogni facoltà e movimento si può usare secondo o contro natura. Del resto Dio non permette tutto questo per ottenere l'immobilismo spirituale dell'anima ma il suo avicinarsi a Lui; per questo è scritto (*Prv* 4,26s LXX):

> «Bada alla strada dove metti il piede e tutte le tue vie siano ben rassodate. Non deviare né a destra né a sinistra, tieni lontano il piede dalla via del male»

In quella che è una piccola, splendida sintesi del pensiero dei Padri, scrive Doroteo:

> «Le virtù stanno nel mezzo e sono la via regia di cui parla quel santo Anziano: "Percorrete la via regia e contate le miglia". Le virtù dunque, come ho detto, sono a metà tra l'eccesso e il difetto. Per questo è scritto [*Nm* 20,17]: "Seguiremo la via Regia senza deviare né a destra né a sinistra finchè non avremo oltrepassati i tuoi confini". E san Basilio dice: "È retto di cuore chi non ha il pensiero che oscilla verso l'eccesso né verso il difetto, ma si dirige verso il mezzo della virtù". Intendo dire: il male, in se stesso non è niente, non è un essere né ha una qualche sostanza, non sia mai! Ma l'anima, deviando dalla virtù, cade nelle passioni e compie il male: ma ne è anche punita perché non trova in esso un riposo naturale»[80]

Si noti che le virtù così descritte non sono a metà tra due peccati, eccesso e difetto: se così fosse avremmo che la virtù deriva dal peccato e sarebbe davvero difficile dire dove finisce uno e inizi l'altro. Anche se questa interpretazione triviale è la più diffusa in assoluto tra i credenti, è vero è esattamente il contrario: le virtù sono a metà tra eccesso e difetto dello stesso atteggiamento che costituisce la virtù; ad esempio, l'amore viruoso per Dio sta a metà tra quell'eccesso di amore che costituisce lo zelo e quel difetto di amore che è il distacco. Pensare che eccesso e difetto siano per ciò stesso dei peccati significa ignorare che esiste uno zelo secondo natura, che non è peccato, e uno contro natura, che lo è, così come vi è un distacco secondo natura, non peccaminoso, e uno contro natura che invece lo è[81].

---

[79] Cf. *Gb* 42,17a LXX; TM e *vulg.* omettono. CEI^{73,08} accennano in nota ai vv. 42,17a-d LXX, riportando però solo il primo.

[80] DOROTEO DI GAZA, *Preaecepta spiritualia*, 106 (SCh 92, 340ss; trad. it. 158s); Doroteo cita prima *Apophtegmata Patrum*, serie alfabetica, *Beniamino*, 5, poi BASILIO MAGNO, *Homiliae in psalmos*, sal.7, 7 (PG 29, 244). Si è corretta la citazione di *Nm* 20,17 seguendo CEI^{73,08}, che rafforza l'intento di Doroteo.

[81] L'idea che la virtù consista nel giusto mezzo tra i due possibili eccessi riguardo ad uno stesso atteggiamento è di ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, II, 7,2, e già tra gli studiosi di filosofia aristotelica è interpretata generalmente nella direzione sopra descritta, nonostante il testo sia difficile a fraintendere, come tanti altri e più in generale la prospettiva dello Stagirita. Il punto è che, sulla scia di una lettura

(*segue*)

Subito prima del passo letto Doroteo descrive così il delicato gioco di questi equilibri:

> «Se uno vuole acquistare la virtù non deve rimanere indifferente o tentennare: come chi vuole imparare l'ebanisteria non s'interessa di un'altra arte, così è anche per quelli che vogliono acquistare un'attività spirituale. Non devono interessarsi di null'altro, ma di notte e di giorno devono applicarsi ad essa, come riuscire ad acquistarla. Quelli che non si accostano con questo spirito alla cosa non solo non fanno progressi ma si abbattono, girando così attorno senza uno scopo. Se non si veglia e non si lotta, facilmente si cade fuori del cammino della virtù»[82]

È evidente che, se le cose stanno così, non ci può essere alcuna via di uscita per colui che pensa di poter intraprendere da solo il combattimento spirituale. Solo chi decide di lottare entro un contesto ecclesiale può vincere: e la ecclesialità del combattimento spirituale si manifesta visivamente nel servirsi dell'aiuto di un padre spirituale che vigili sulle sue esperienze, invisibilmente nel confidare nell'aiuto degli angeli e dei santi, spiritualmente nello affidarsi alla Provvidenza.

Ecco come viene descritto il ruolo di questa guida da Doroteo:

> «Nel libro dei *Proverbi* (11,14) è detto: "Coloro che non hanno guida cadono come le foglie; la salvezza consiste invece nel molto consiglio". Vedete il significato del detto, fratelli, vedete che cosa ci insegna la Sacra Scrittura: ci mette in guardia perché non ci fondiamo su noi stessi, perché non ci consideriamo intelligenti, perché non crediamo di essere capaci di governarci da soli. Abbiamo bisogno di un aiuto, abbiamo bisogno di chi, dopo Dio, sia nostra guida. Non c'è nulla di più sventurato, nulla che sia più facile da conquistare di coloro che non hanno nessuno che li avvii sulla via di Dio. Perché dice: "Coloro che non hanno guida cadono come foglie"? La foglia all'inizio è verde, rigogliosa, gradevole; poi pian piano si secca, cade e infine viene disprezzata e calpestata. Così è anche l'uomo che non è guidato da nessuno. Da principio ha fervore per il digiuno, la veglia, la quiete, l'obbedienza e altre simili virtù; ma poi pian piano quel fervore si spegne e, poiché non ha chi lo guidi ed alimenti e riaccenda quel fervore, si secca così, insensibilmente, e cade; e infine diventa soggetto ai nemici, che gli fanno quel che vogliono. Invece di coloro che manifestano la loro condizione e fanno tutto con consiglio, è detto: "La salvezza consiste nel molto consiglio". Non dice: "Molto consiglio" perché uno si consigli con chiunque capita, ma perché si consigli in ogni cosa, evidentemente con colui con cui deve avere confidenza e non tacere alcune cose e dirne altre, ma manifestare tutto e consigliarsi, come ho detto, in tutto. Per costui, sicuramente la salvezza consiste nel molto consiglio»[83]

Per capire quanto complesso sia il compito del padre spirituale e delicato il combattimento spirituale ci piace riportare un passo di un autore russo famoso nell'Ottocento, Teofane il Recluso, che in una lettera scrive ad una sua discepola spirituale:

---

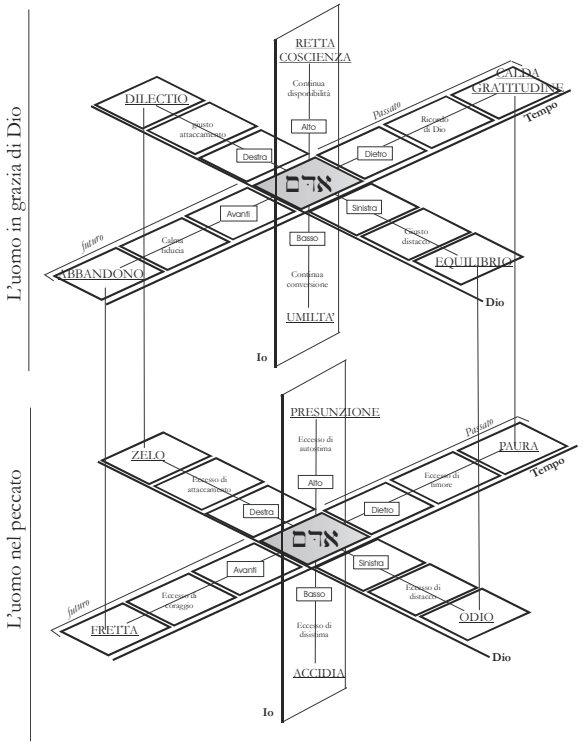
semplicistica dell'intuizione di Kant, si pensa che la virtù *sopraggiunga* nell'animo dell'uomo, e che ciò avvenga o dall'esterno, conferita da un altro agente, o dalla volontà del singolo (del genere 'io devo...'). Anche mettendo da parte la questione aristotelica e l'evidente stravolgimento dell'idea kantiana, pure concedendo la sostenibilità dell'idea di una virtù che 'sopravvenga' nel cuore dell'uomo, è comunque chiaro che per la teologia cristiana il primo modo si configura come un estrinsecismo e il secondo come pelagianesimo. Non è certo in queste versioni che l'idea si è imposta in Basilio, Gregorio il Teologo, il Nisseno, né questo è il senso dato ad essa da Evagrio, Cassiano o Doroteo.

[82] DOROTEO DI GAZA, *Preaecepta spiritualia*, 105 (SCh 92, 340; trad. it. 157s); cf. CASSIANO, *Conlationes*, XVIII, 2.

[83] DOROTEO DI GAZA, *Preaecepta spiritualia*, 61 (SCh 92, 250ss; trad. it. 105s).

> «Oltre agli angeli ed ai santi, ci scrutano invisibilmente anche le potenze delle tenebre. Solo che queste, quando l'anima è luminosa, non possono guardarla, temendone la luce; le rivolgono lo sguardo solo quando comincia ad ottenebrarsi. Corrono a torme dappertutto e, appena notano un'anima che si oscura, subito tutti insieme le si gettano addosso e cominciano a sbatterla di qua e di là: nascono allora i pensieri, i desideri passionali e la agitazione dei sentimenti. Questo ambiente tumultuoso di cui abbiamo parlato, che si forma fuori di ogni legge, fra l'anima ed il corpo, è il luogo dove i demoni si stabiliscono intorno alla anima e cominciano ad agitarla come fa il vento con la polvere. Tentano di avvicinarsi anche alle anime luminose, ma vengono attratti e colpiti dai raggi della luce come da frecce»[84].

Riassumendo quanto detto sulle direzioni destra/sinistra, avanti/indietro, alto/basso, ed i due orientamenti, secondo e contro natura, otteniamo questo schema:



«Bisogna essere sempre vigilanti e pronti a compiere con sollecitudine le buone opere di Dio, sapendo quanto sia pericoloso indugiare. Ogni tempo va considerato opportuno per compiere con sollecitudine ciò che è gradito a Dio»[85].
«Non bisogna mischiare le cose che non stanno insieme, ma conoscere il tempo proprio di ciascuna delle cose che si fanno o dicono»[86].
«Non bisogna sperare nelle opere buone degli altri e trascurare ciò che dobbiamo fare noi»[87].
«A nulla giova vivere con quelli che piacciono a Dio se non si corregge il proprio intimo sentire: anche se poi, in apparenza, si sia del tutto simili a loro»[88].

La distinzione in due 'stelle' non rispecchia la realtà, poiché su questa terra non esiste un uomo che sia completamente nel peccato oppure tutto e solo nella grazia. Di fatto, ognuno di noi le porta entrambe in sé: ora prevale una ora l'altra, magari in qualcuno più questa invece di quella, ma nessuno ne ha una sola. Le linee verticali che le uniscono intendono mostrare come gli esiti finali dei movimenti si oppongano uno all'altro (per quello alto/basso non è stato graficamente possibile farlo), ma anche la strada percorsa dallo Spirito quando, dilatando il cuore dell'uomo, ne rovescia l'intima disposizione volgendolo da contro natura a secondo natura; oppure quella percorsa dall'uomo che, liberamente, sceglie di adoperare contro natura ciò che è secondo natura.

---

84 TEOFANE IL RECLUSO, *Epistulae*, *ep.*14, trad. it. M. Garzaniti, *La vita spirituale*, Roma 1989, 57s).
85 BASILIO MAGNO, *Moralia*, reg.13 (PG 31, 725; trad. it. 110s).
86 BASILIO MAGNO, *Moralia*, reg.14 (PG 31, 725; trad. it. 111).
87 BASILIO MAGNO, *Moralia*, reg.15 (PG 31, 728; trad. it. 111).
88 BASILIO MAGNO, *Moralia*, reg.16 (PG 31, 728; trad. it. 112).

Questa specie di compresenza fra due tensioni antitetiche è ben espresso da Teofane:

> «Sforzatevi di ricordare quanto abbiamo detto di un certo sottile ed onnipresente elemento che tutto penetra ed è dello stesso genere del rivestimento della nostra anima. Quando l'anima non è in grazia di Dio il suo rivestimento è tenebroso, come la notte più oscura se convive con le passioni e le serve, o grigio, come una nebbia indefinita, quando non è troppo dedita ale passioni e vive tuttavia nella vanità. Sotto l'azione della grazia, mentre l'anima ne è penetrata tutta, si illumina gradualmente anche il suo rivestimento, come di solito si disperdono le nuvole. Quando l'anima è completamente penetrata dalla grazia, tutto il suo rivestimento diventa luminoso come la interiorità ed in questo caso converge al centro da cui provengono tutti i movimenti interni e le azioni; così, pure, il rivestimento luminoso si manifesta provenienete dallo stesso centro in seguito alle azioni spirituali. Questo è splendore. L'interiorità di chi è toccato dalla grazia brilla come una stella, non solo spiritualmente ma di una luce anche materiale. Questo splendore interiore, spesso, in alcune persone prorompe all'esterno e diventa visibile agli altri»[89].

Conoscere queste dinamiche spirituali, per scienza e per esperienza, discernerle nella vita una persona questa o quella situazione e sapere cosa consigliare perché essa cresca in grazia e diminuisca nel peccato, tutto questo è un dono che Dio fa ad alcune persone perché edifichino in questo modo la Chiesa del nostro Signore. Senza questo dono non è possibile fare ciò, e chi si illude di intraprendere una tale lotta da solo è destinato sicuramente al naufragio, perché troppo difficile è essere allo stesso tempo giudice ed imputato, specie in questioni così delicate, sottili e profonde. Cassiano sintetizza così questo che è uno dei perni della visione patristica della vita spirituale:

> «In realtà si è dimostrato vero quello che l'Apostolo ebbe a dire, che cioè (2*Cor* 11,14): "Satana stesso si maschera da angelo di luce" appunto per insinuare fraudolentemente la caligine di quei vari concetti al posto della vera luce inclusa nella scienza. Se quegli stessi concetti non saranno prima rifiutati dal cuore umile e mansueto, poi sottoposti all'esame di un fratello assai maturo o di un anziano esperto in modo che essi, secondo il loro giudizio, risultino da noi respinti o accettati senza avere dubbi, (se non faremo) così accogliendo nei nostri pensieri l'angelo delle tenebre al posto dell'angelo della luce, (allora) noi saremo colpiti da una morte, la più grave. Nessuno, confidando nel proprio giudizio, potrà evitare una tale rovina, a meno che, facendosi amante della vera umiltà e mettendola in pratica, non cerchi di porre di atto con tutta la contrizione del cuore quello che l'apostolo raccomanda (*Fil* 2,1ss): "Se c'è pertanto qualche consolazione in Cristo, se c'è conforto derivante dalla carità, se ci sono sentimenti di amore e di compassione, rendete piena la mia gioia con l'unione dei vostri spiriti, con la stessa carità, con i medesimi sentimenti. Non fate nulla per spirito di rivalità o di vanagloria, ma ciascuno di voi, con tutta umiltà, consideri gli altri superiori a se stesso", ed anche (*Rm* 12,10): "Prevenitevi gli uni gli altri nell'onorarvi a vicenda". Ne risulta così che ognuno, attribuendo al suo compagno maggiore scienza e più santità, si persuaderà che il meglio della vera discrezione starà più nel giudizio dell'altro che non nel proprio»[90].

Ora, a prescindere dalla mancanza di percezione di tale bisogno e dalla scarsità di persone in grado di fare tale servizio, non di rado quelle che si prestano non conoscono o non apprezzano le dinamiche spirituali viste fin qui, ritenendole sorpassate o possibili

---

[89] TEOFANE IL RECLUSO, *Epistulae*, *ep.*27, trad. it. 99). Quella del 'rivestimento' dell'anima è dottrina che Teofane riprende da Dionigi Areopagita; la dogmatica cattolica però non lìaccetta.

[90] GIOVANNI CASSIANO, *Collationes*, II, conl.16, 11 (SCh 54, 231s; trad. it. L. Dattrino, CTP 156, Roma 2000, 161s).

soltanto ai monaci. Di conseguenza fanno una direzione più 'psicologica' che spirituale: è senza dubbio meglio che niente, e in alcuni casi un lavoro psicologico è certamente prioritario, ma la direzione spirituale non è (solo o principalmente) un appoggio o consulenza psicologica. La corretta (o fortunata...) scelta di un padre spirituale è in realtà il vero punto decisivo per il futuro spirituale del credente. Infatti, se si sceglie una persona dalla vita non santa, questi certo non ci potrà guidare là dove lui stesso non può o non vuole andare; d'altra parte, la santità di cui parliamo è quella interiore, mentre noi possiamo valutare soltanto i 'fatti religiosi', tutti esteriori. E se è vero che ormai ci è nota la stretta connessione tra i due ambiti, è anche vero che restano sempre distinti. Sembrerebbe quindi di essere arrivati ad un punto morto.

Marco l'Asceta però ci aiuta con una massima di grandissima saggezza:

> «Occupati dei tuoi mali e non di quelli del tuo prossimo, e non sarà saccheggiata la tua officina spirituale»[91];

e se qualcuno pensasse che questo 'consiglio' puzzi d'egoismo, leggiamo Agostino:

> «Quale sia la nostra lotta lo avete ascoltato ora, durante la lettura dell'Apostolo (*Gal* 5,12): "Tutta la legge - dice - trova la sua pienezza in un solo precetto, in quello che dice (*Lv* 19,18): "Amerai il prossimo tuo come te stesso". Questo amore viene dallo Spirto santo. "Amerai il prossimo tuo come te stesso". Vedi prima se già sai amare te stesso; poi ti affido il prossimo che devi amare come te stesso. Ma se non sai ancora amare te stesso, temo che tu tragga in inganno il tuo prossimo come è stato di te. Se preferisci l'iniquità, evidentemente non ami te stesso»[92]

Con queste autorevoli parole chiudiamo questo esame delle disarmonie del 'fatto religioso'. È parso necessario entrare un po' nei dettagli perché la presenza del peccato, a tutti i livelli, è senza dubbio la principale causa di incredulità ed uno dei pesi più dolorosi che un credente deve portare fino a che è in questa vita, sia il proprio che quello che vede negli altri. Il valore apologetico di queste osservazioni ci sembra autoevidente.

D'altra parte è altrettanto innegabile, a nostro avviso, che a fronte della banale e persino ovvia constatazione della esistenza del peccato nella nostra Chiesa, non sempre vi sia un'altrettanto chiara analisi della sua eziologia spirituale, e che le idee sulla terapia da adottare siano ancor meno definite. Una delle più gravi conseguenze di questo stato di cose è lo scollamento tra il Magistero (come insegnamento) e le comunità dei fedeli, sia in materia di fede che di morale.

Non crediamo di dire delle novità affermando che i dogmi spesso sono ignorati o bellamente contraddetti dai nostri fratelli, tra l'indifferenza di molti pastori, i quali, da parte loro, frequentemente hanno vissuto lo studio della teologia più come il prezzo da pagare 'per farsi preti' che non come contemplazione di Dio. L'impreparazione di moltissimi catechisti è uno dei frutti di questo scarso amore per la teologia da parte dei pastori delle loro comunità e spiega il livello molto basso di 'formazione' cristiana dei giovani e della loro percezione del significato dei sacramenti[93]. Non si teme di esagerare quando lasciamo correre la memoria a ciò che, a suo tempo, si chiedeva Atanasio il Grande:

---

[91] MARCO L'ASCETA, *De lege spirituali*, c.63 (SCh 445, 90; trad. it. 177, c.63).

[92] AGOSTINO, *Sermones*, *sermo* 128, 3, 5 (PL 38, 715; trad. it. NBA, 155; rivista).

[93] Un altro frutto terribile è il livello basso di molte omelie. L'importanza dell'omelia è assoluta: spesso infatti è il solo momento in cui le persone che non frequentano altrimenti la chiesa possono riflettere

(*segue*)

> «Chi mai ha udito tali cose? O da dove e da chi gli adulatori e corrotti seguaci dell'eresia [ariana] hanno udito tali idee? Chi insegnò loro tali dottrine, quando venivano catechizzati?»[94],

in parte realizzando (purtroppo) quel che è scritto (*At* 20,30):

> «Di mezzo a voi sorgeranno alcuni ad insegnare dottrine [CEI08 a parlare di cose] perverse per attirare discepoli dietro di sè».

Basta leggere uno dei tanti sussidi per il catechismo o l'insegnamento della religione cattolica nelle scuole per rilevare come la attenzione sia tutta volta alla metodologia della comunicazione e non ai contenuti da veicolare, che dire ridotti ad una favoletta è poco: l'obiettivo è stabilire se Gesù sia un mito, una leggenda o un fatto storico, non far vedere in cosa consista l'essere cristiani[95]. Se ciò avvenisse, infatti, forse la domenica avremmo lo stesso scarso numero di persone in chiesa e certo qualche nemico in più, ma non saremmo costretti a sentire tante sciocchezze e banalità a proposito della nostra bella fede. Non ci vedremmo contrabbandare per 'esperti' persone la cui competenza è palesemente ridotta (ma si sa, nel paese dei ciechi l'orbo è beato), che difendono le nostre verità in un modo che attira di su di esse il ridicolo, né saremmo costretti a vederle attaccate con autentici ferrivecchi, tesi più buffe che eretiche, abbandonate da secoli. Se gli scarabocchi insultanti di una rivista come *Charlie hebdo* non meritano neanche la fatica di disprezzarli, il successo editoriale della paccottiglia spacciata per romanzi da Dan Brown si basa solo sul fatto che i nostri fratelli non sanno niente di come nasce la Scrittura, di come la Chiesa si è comportata in questo o quel frangente e così via.

Ora, il compito di *formare* teologicamente i nostri fratelli spetta ai pastori ed a coloro che essi chiamano a collaborare: i catechisti. Invece il compito di *informare* sulla dottrina della Chiesa cattolica spetta agli Insegnanti di Religione Cattolica, i quali vengono in

---

sulla fede ed apprendere qualcosa al di là della ormai lontana ed infantile preparazione catechistica. Purtroppo le omelie spesso prestano attenzione alla durata perché, si dice, i primi 10 minuti sono di Dio, i secondi 10 dell'uomo e gli altri del demonio, ma non si curano gran chè dei contenuti: diventano così, nel migliore dei casi, dei pistolotti del tipo 'dobbiamo...' o 'sarebbe bello se...'. Come scusante di solito si dice che, 'se si fanno discorsi troppo difficili, la gente non capisce' o 'non ascolta'; invece le persone ascoltano e capiscono molto più di quanto si pensi, e se si dicono cose interessanti la gente le ricorda; e poi un bel discorso si ascolta volentieri anche se è lungo, come succede a teatro, mentre un brutto monologo annoia in pochi minuti. Per questo vi è chi ha avuto la bella idea di proporre dei corsi di omiletica o di retorica, mentre altri, più pragmatici, hanno pensato a volumi di omelie pre-confezionate; si tratta di 'iniziative' il cui valore spirituale, oltre che teologico e dogmatico, si dimostra da solo. In direzione opposta, ci pare interessante notare che gran parte dei testi dei Padri che si sono letti e leggeremo sono proprio delle omelie, pronunciate durante le celebrazioni: è così difficile fare, in piccolo, qualcosa di simile? Ma qui si tocca il tasto dolente del rapporto spirituale tra studi teologici e formazione al presbiterato.

[94] ATANASIO, *Orationes contra arianos*, or.I, 8 (PG 26, 27; trad. it. P. Podolak, CTP 173, Roma 2003, 49).

[95] Si noti che dire 'cosa significa essere...' non è 'fare catechismo'. Questo infatti è finalizzato alla ricezione di un sacramento, quindi durante quesgli incontri *a)* non è lecito avere dubbi di fede; *b)* si illustra ciò che serve a ben prepararsi a quell'evento. In una aula di scuola, invece, non si fa catechismo, quindi non solo *b)* non si dà, ma si deve partire dall'ipotesi che *c)* si hanno forti dubbi di fede oppure che *d)* non si crede affatto. In questo contesto, opposto ad *a)*, spiegare 'cosa significa essere...' altro non è che informare sui valori del cristianesino ed aiutare, eventualmente, il cammino di qualcuno. Se invece si parla della storicità o meno di Gesù tutt'al più si potrà arrivare a dire che tanto tempo fa è esistita una bella persona: un po' poco per innamorarsi di Lui.

contatto con un numero di persone di gran lunga più alto di quello che è possibile alle parrocchie o alle associazioni. Non è distinzione rigida: certamente per formare si deve informare, così come informando si forma; diciamo che la distinzione serve per enucleare una certa prevalenza un certo *modus operandi* proprio più ad una funzione che ad un'altra. In ogni caso, se si potesse far conoscere ciò che la Chiesa insegna sapendolo motivare con precisione e senza pensare a convincere nessuno, ma semplicemente mostrando la propria serenità nel dire quel che si sente dentro, avremmo già fatto molto: i giovani hanno bisogno di testimoni, cioè di persone che vivono quel che dicono. E li sanno fiutare. Come dice molto bene Teofane il Recluso,

> «Quanti vengono a contatto con una persona animata dalla grazia sentono che è presente in lei una forza insolita, che si manifesta in diversi modi. Quando parla di qualche realtà spirituale, essa si esprime con una chiarezza 'solare' e la sua parola raggiunge direttamente l'anima comunicandole con autorità i suoi sentimenti e le sue disposizioni. Anche se non parla, emana poi un calore che riscalda tutto e comunica una forza che stimola le energie morali e genera la disposizione ad ogni tipo di azione e di opere spirituali»[96].

Per questo Paolo VI e Giovanni Paolo II dicevano così spesso che i nostri tempi non hanno bisogno di maestri ma piuttosto di testimoni...

Per ciò che riguarda la vita morale, infine, con queste premesse è ovvio che lo iato tra dottrina e pratica quotidiana raggiunga tali dimensioni da gettare il ridicolo sull'essere cristiani, tanto poco esso influenza le scelte quotidiane anche di chi frequenta le nostre comunità. In ambito sessuale qualche attenzione ancora sopravvive, ma in ambito economico o politico non è esagerato affermare che si assiste alla pura e semplice anarchia; qui lo iato tra la spesso sbandierata etichetta di 'cristiano' e i comportamenti reali è palese, quasi ostentata, spesso persino oggetto di processi penali. Il magistero sociale della Chiesa cattolica è semplicemente ignorato; oppure ridotto alla dimensione della solidarietà, che certo è fondamentale ma di fatto non cambia le regole del gioco, anzi, quando diventa filantropia si snatura completamente perché perde il rinvio alla *giustizia*. Come ben ha detto papa Francesco, la Chiesa non è una ONG (acronimo per Organizzazione Non Governativa, di solito deputata a compiti filantropici).

È ora di chiudere il *cahier de doleance* e ragionare in positivo. Si deve però tenere continuamente presente che ciò è possibile solo se, da un lato, si ha una piena e continua coscienza della propria inclinazione contro natura e, dall'altro, se questa consapevolezza non si trasforma in disperazione. Scrive a questo proposito Origene l'Adamantino:

> «Se infatti l'uomo, fatto a immagine di Dio, guardando - contro natura - l'immagine del diavolo è diventato per il peccato simile a lui, molto di più guardando l'immagine di Dio, a somiglianza della quale è stato fatto da Dio, mediante il Verbo e la potenza di lui riceverà [di nuovo] quella forma che gli era [già] stata data per natura. E nessuno, vedendo che la sua somiglianza è più col diavolo che con Dio, disperi di potere di nuovo recuperare la forma dell'immagine di Dio, poichè il Salvatore (*Lc* 5,32) "non è venuto a chiamare a penitenza i giusti ma i peccatori". Matteo era pubblicano e certamente la sua immagine era simile al diavolo ma, andando verso l'immagine di Dio, il Signore e Salvatore nostro, e seguendola, si trasformò a somiglianza dell'immagine di Dio. "Giacomo, figlio di Zebedeo, e Giovanni suo fratello erano pescatori" (cf. *Mt* 4,21.28) e "uomini illetterati" (cf. *At* 4,13), e certo avevano allora più somiglianza con l'immagine del diavolo ma, seguendo anch'essi

[96] TEOFANE IL RECLUSO, *Epistulae*, *ep.*26 (trad. it. 94).

> l'immagine di Dio, divennero simili ad essa, come anche gli altri apostoli. Paolo era persecutore dell'immagine stessa di Dio; ma appena potè scorgerne la grazia e la bellezza, vedutala, fu trasformato a tal punto a somiglianza di essa da dire (2*Cor* 13,3): "Cercate la prova del Cristo che parla in me?"»[97]

E questo è possibile perché, come spiega ancora Origene,

> «Isacco scavò un pozzo e (*Gen* 26,22) "chiamò quel luogo con il nome di Ampiezza dicendo: Ora il Signore ci ha dilatati e ci ha fatti crescere sopra la terra". Davvero ora si è dilatato Isacco e il suo nome è cresciuto su tutta la terra, poiché ha portato a compimento per noi la conoscenza della Trinità. [...] Ma anche ognuno di noi che amministra la parola di Dio scava un pozzo e cerca "l'acqua viva" (cf. *Gen* 26,19; *Gv* 4,10) mediante la quale ristorare gli ascoltatori. [...] Considera dunque che, forse, anche nell'anima di ciascuno c'è un "pozzo di acqua viva" (*Gen* 26,19), c'è come nascosto un certo senso celeste e l'immagine di Dio, e questo pozzo i Filistei, cioè le potenze avverse, lo hanno riempito di terra. Di quale terra? Di sentimenti carnali e di pensieri terrestri, e per questo (1*Cor* 15,49) "abbiamo portato l'immagine del terrestre"; allora appunto, mentre portavamo "l'immagine del terrestre", i Filistei hanno riempito i nostri pozzi. Ma, poiché ora è venuto il nostro Isacco, accogliamo la sua venuta e scaviamo i nostri pozzi, svuotiamoli dalla terra, purifichiamoli da ogni bruttura e da tutti i pensieri fangosi e terrestri, e troveremo in essi l'*acqua viva*, quella della quale il Signore dice (*Gv* 7,38): "Chi crede in me, dal suo ventre scaturiranno fiumi d'acqua viva"»[98]

Come si vede, il compito non è semplice, ma se si ha il coraggio di iniziare i frutti non mancheranno e saranno anche più belli e ricchi di quanto iOrigene abbia immaginato.

3.2. *Il 'fatto religioso' come disarmonia: conclusioni*

Questo capitolo aveva lo scopo di illustrare quanto radicale possa essere la dicotomia tra ciò che si dice di credere e quello che in realtà si compie. Certamente nel far questo abbiamo proposto categorie non usuali, almeno per chi non ha familiarità con ambienti monastici, ma si deve tenere presente che, anche se nata in quegli ambienti, le linee di fondo di quaesta prospettiva valgono per ogni battezzato; quel che cambia è, ovviamente, il 'dove' e il 'come', ma non il 'cosa' né tantomeno il 'perché'. Anche il cammino seguito non è molto comune: di solito si parte dalla dimensione personale per arrivare a quella comunitaria: noi abbiamo scelto di fare il contrario, e il prossimo capitolo ne mostrerà le ragioni più profonde.

L'uso stesso del termine 'disarmonia' per indicare la non corrispondenza tra adesione interiore e manifestazione esteriore può suscitare qualche perplessità, dal momneto che viene adoperato in contesti di meditazione trascendentale o, in generale, di tipo orientale e *New Age*. A questo proposito ci piace dire che non amiamo abbandonare ad esponenti di altre tendenze termini, concetti o passaggi utili a meglio spiegare ciò che ci sta a cuore. Questo atteggiamento rinunciatario ha, a nostro avviso, due grandi controindicazioni, una generale ed una particolare. La prima è che, così facendo, ci si priva senza motivo di strumenti utili, danneggiando così l'esposizione e la difesa della nostra stessa fede: non vi è dubbio che far uso di termini comuni ad altre tendenze può generare equivoci ma, se si chiarisce prima il senso da dare loro e li si usa in modo da non dar adito ad ambi-

[97] ORIGENE, *In Genesim homiliae*, hom.1, 13 (SCh 7bis, 60-64; trad. it. CTP 14, 55s).
[98] ORIGENE, *In Genesim homiliae*, hom.12, 3 (SCh 7bis, 318.320; trad. it. CTP 14, 202.205).

guità, non vediamo perché si debba rinunciare ad essi. Nessuno ha diritto di prelazione su certi termini o concetti: nella misura in cui appartengono alla lingua di un certo paese in un certo tempo, essi sono di tutti e possono essere adoperati da chiunque. È vero che non tutti i termini sono ugualmente adatti ad un certo scopo o parimenti flessibili: per esempio, qui non adoperiamo mai il termine 'meditazione', non perché non lo si possa connotare in senso cristiano ma perché, a nostro avviso, pregare e meditare sono cose diverse; riflettere sulla Scrittura e meditare sono cose diverse; porre attenzione alla propria vita interiore e meditare sono cose diverse, fare l'esame di coscienza e meditare sono cose diverse e così via. A nostro avviso, il connotare cristianamente il termine 'meditazione' esige una fatica più grande che non ricorrere ad altri termini. Che poi altri invece preferiscano indichino quelle stesse attività di fede cristiana con il termine 'meditazione' è un fatto del quale prendiamo atto ma che non è compito nostro censurare, né siamo interessati a far da arbitri sulla fede altrui (cf. 2*Cor* 1,24).

La seconda controindicazione riguarda proprio il termine 'disarmonia'. A nostro avviso, quello che il termine esprime, ossia un disagio interiore che sorge, consiste e genera una divisione, una contrapposizione tra elementi diversi all'interno dell'animo di una persona, è esattamente la conseguenza del peccato, il frutto di scelte contro natura. All'opposto, come vedremo più avanti, il frutto di scelte secondo natura genera un accordo, una sinergia, una 'unificazione d'intenti' tra le varie componenti dell'animo umano (affettivo, intellettivo, relazionale e di autostima), situazione che è corretto e non equivoco indicare con il termine 'armonia'. Ma vi è di più. Oltre la questione semantica della correttezza o meno dell'uso del termine 'disarmonia' vi è quella dell'evocatività di tele termine: 'disarmonia' evoca nella mente una sensazione di disagio latente ma sensibile, di insoddisfazione oscura ma costante, di inquietudine sfuggente ma presente, di una assenza imprecisata ma palpabile, insomma di uno 'star male' tanto vago e sfuggente quanto onnipresente e sfibrante. E non è forse questa la situazione psicologica di chi vive spiritualmente nel peccato? Non è forse a causa di questo inguaribile ed incessante sensazione di inappagamento che si cerca sempre più denaro, infinitamente più di quanto se ne possa spendere in una vita, più potere di quanto uno possa effettivamente esercitare da solo, più piacere di quanto realmente il nostro corpo possa sopportare? Ci pare che chiamare 'disarmonia' questo complesso di sensazioni interiori originato da moti contro natura sia più che corretto. Quanto all'accezione 'orientale', tendenzialmente più intimista e solipsista di quella cristiana, non abbiamo problemi a concedere che questa 'disarmonia' significhi anche la presenza di distorsioni interiori intime del tutto umane: il peccato infatti non è solo andare contro Dio ma anche contro noi stessi; se il peccato nuoce a qualcuno, non è certo a Dio ma solo a noi; ed è proprio la percezione di queste distorsioni che, in più di un caso, porta alla revisione della vita ed al suo riorientamento. La distanza incolmabile tra l'accezione cristiana e quella orientale di 'disarmonia' sta nel fatto che la prima ha origine in un mancato o distorto contatto con una Persona divina, Dio Padre, Figlio e Spirito santo, mentre la seconda ha origine in un mancato o distorto contatto con una persona umana, o me o un altro essere umano. E mentre la prima distorsione reca sempre con sé la seconda, come è scritto (1*Gv* 4,20):

> «Se uno dice "Io amo Dio" e odia suo fratello, è un bugiardo. Chi infatti non ama il proprio fratello che vede non può amare Dio che non vede»,

la seconda può non portare mai all'amore per Dio, anzi, vi sono esempi di 'disarmonie' che altro non sono se non manifestazioni di difficoltà o anche patologie psicologiche se non psichiatriche. E di certo, a partire da o per mezzo di queste, non si potrà mai arrivare ad amare Dio.

È necessario concludere queste pagine sul peccato con una nota positiva. Per questo ci piace servirci della Preghiera Eucaristica della Riconciliazione II, tanto bella quanto poco adoperata:

prefazio

È veramente giusto ringraziarti
e glorificarti,
Dio onnipotente ed eterno,
per la mirabile opera della Redenzione
in Cristo nostro Salvatore.
Riconosciamo il tuo amore di Padre
quando pieghi la durezza dell'uomo,
e in un mondo lacerato
da lotte e discordie
lo rendi disponibile
alla riconciliazione.
Con la forza dello Spirito
tu agisci nell'intimo dei cuori
perché i nemici si aprano al dialogo,
gli avversari si stringano la mano
e i popoli si incontrino nella concordia.
Per tuo dono, o Padre,
la ricerca sincera della pace
estingue le contese,
l'amore vince l'odio
e la vendetta è disarmata dal perdono.
E noi, uniti agli angeli,
cantori della tua gloria,
innalziamo con gioia
l'inno di benedizione e di lode:

Santo, sanato, santo è il Signore
Dio dell'universo.
I cieli e la terra sono pieni della tua gloria.
Osanna nell'alto dei cieli.
Benedetto colui che viene
nel nome del Signore
Osanna nell'alto dei cieli.

anafora

Noi ti benediciamo
Dio onnipotente,
Signore del cielo e della terra,
per Gesù Cristo tuo Figlio
venuto nel tuo nome:
egli è la mano
che tendi ai peccatori,
la parola che ci salva,
la via che ci conduce alla pace.
Tutti ci siamo allontanati da te,
ma tu stesso, o Dio nostro Padre,
ti sei fatto vicino ad ogni uomo;
con il sacrificio del tuo Cristo,
consegnato alla morte per noi,
ci riconduci al tuo amore,
perché anche noi
ci doniamo ai nostri fratelli.

Memoriale

Per questo mistero di riconciliazione
ti preghiamo di santificare
con l'effusione dello Spirito Santo
questi doni che la Chiesa ti offre
obbediente al comando + del tuo Figlio.
Egli, venuta l'ora di dare la vita
per la nostra liberazione,
mentre cenava prese il pane nelle sue mani,
ti rese grazie...

Non resta che descrivere il 'fatto religioso' in armonia con il 'fatto della fede'. Per risalire però prima si deve ancora scendere, fino a toccare il fondo dell'abisso della disarmonia personale.

CAPITOLO QUARTO

L'ABISSO DELLA DISARMONIA E L'INIZIO DELL'ARMONIA

Nel capitolo precedente si è illustrata una serie di note riguardanti la disarmonia tra il 'fatto religioso' e il 'fatto della fede'. Quelle osservazioni, inevitabilmente, richiedevano una organizzazione che partisse dall'esterno e scendesse nel profondo dell'uomo, perché è così che la dinamica ultima del peccato ci è spiegata dalla Scrittura (*Mc* 7,14-23):

> «Chiamata la folla, (Gesù) diceva loro: "Ascoltatemi tutii e intendete [CEI08: comprendete] bene: non c'è nulla fuori dell'uomo che, entrando in lui, possa contaminarlo [CEI08: renderlo impuro]; sono invece le cose che escono dall'uomo a contaminarlo [CEI08: renderlo impuro]". Quando entrò in una casa, lontano dalla folla, i discepoli lo interrogarono sul significato [CEI08 *om.*] di quella parabola. E disse loro: "Siete anche voi così privi di intelletto? [CEI08: Così neanche voi siete capaci di comprendere?] Non capite che tutto ciò che entra nell'uomo dal di fuori non può contaminarlo [CEI08: renderlo impuro] perché non gli entra nel cuore ma nel ventre e va a finire [CEI08 *om.*] nella fogna?" Dichiarava così mondi [CEI08: Così rendeva puri] tutti gli alimenti. Quindi soggiunse [CEI08: E diceva]: "Ciò che esce dall'uomo, questo sì [CEI08: è quello che] contamina l'uomo. Dal di dentro infatti, cioè dal cuore degli uomini, nascono le intenzioni cattive [CEI08: escono i propositi di male]: fornicazioni [CEI08: impurità], furti, omicidi, adultèri, cupidigie [CEI08: avidità], malvagità, inganno, impudicizia [CEI08: dissolutezza], invidia, calunnia, superbia, stoltezza. Tutte queste cose cattive vengono fuori dal di dentro [CEI08: dall'interno] e contaminano [CEI08 rendono impuro] l'uomo"».

Ci piace notare infatti che l'elenco delle cattive azioni, pur partendo tutte dall'interno dell'uomo, inizia da quelle più rivolte all'esterno (fornicazioni, furti, omicidi, adultéri) e procede poi verso l'interno (cupidigie, malvagità, impudicizie, invidia, calunnia) fino ad arrivare al livello più intimo, al rapporto con Dio: superbia e stoltezza sono infatti la versione 'contro natura' del movimento verso l'alto/basso.

Ora, da questo passo e da tutto ciò che si è detto sulla disarmonia tra 'fatto religioso' e 'fatto di fede' è possibile ricavare due conclusioni opposte, entrambe molto diffuse nel modo di pensare dei nostri fratelli e però raramente espresse in modo aperto.

Per la prima, in buona sostanza, le cose non sono destinate a cambiare di molto: così è stato, così è e così sempre sarà, fino alla fine dei tempi; come è scritto (*Rm* 3,23):

> «Tutti hanno peccato e sono privi della gloriadi Dio»,

e soprattutto (*Rm* 11,32):

> «Dio ha rinchiuso tutti nella disobbedinza per usare a tutti misericordia [CEI[08]: per essere misericordioso verso tutti]».

Per semplicità scartiamo le opzioni, conseguenti ma decisamente fuori luogo, del tipo 'se lo fanno gli altri, perché io no?', 'chi si fece i fatti suoi visse cent'anni' o 'ognuno per sé Dio per tutti', che pure *nei fatti* non sembrano poi così negative a molti nostri fratelli. Nella prospettiva descritta il modo migliore di vivere questo tempo pare attendere fiduciosamente quello in cui (1*Cor* 15,28):

> «Dio sarà tutto in tutti».

Per la seconda conclusione, invece, la descrizione della disarmonia è troppo pessimista: è vero che esiste il peccato, ma più forte è la azione redentrice della grazia, come infatti è scritto (*Rm* 5,20b):

> «Laddove è abbondato [CEI[08]: abbondò] il peccato, ha sovrabbondato [CEI[08]: sovrabbondò] la grazia».

Perciò conviene tenere in gran conto il consiglio di Paolo (*Fil* 3,15s CEI[08]),

> «Tutto noi, che siamo perfetti, dobbiamo avere questi sentimenti; se in qualche cosa pensate diversamente, Dio vi illuminerà anche su questo; intanto, dal punto a cui siamo arrivati, insieme procediamo »,

non dare troppo peso al peccato, e cercare di 'pensare positivo'.

Ora, la prima osservazione da fare è che queste presentazioni mostrano come la Scrittura può essere piegata a qualunque intenzione se si prende alla lettera e non la si legge in sintonia con la Tradizione di quella Chiesa che ce l'ha consegnata. Ma su ciò avremo modo di tornare con agio.

La seconda osservazione è che sono entrambe letture pericolosamente parziali.

La prima infatti è decisamente pessimista, e dimentica che Paolo scrive (*Ef* 4,1-6):

> «Vi esorto dunque io, il prigioniero del Signore, a comportarvi in maniera degna della vocazione che avete ricevuto, con ogni umiltà, mansuetudine e pazienza, sopportandovi a vicenda con amore, cercando di conservare l'unità dello Spirito per mezzo del vincolo della pace. Un solo corpo, un solo spirito, come una sola è la speranza alla quale siete stati chiamati, quella della vostra vocazione; un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo. Un solo Dio Padre di tutti, che è al di sopra di tutti, agisce per mezzo di tutti ed è presente in tutti»,

il che è un chiaro monito ad agire bene qui ed ora, per non perdere l'unità dello Spirito. E il richiamo all'unità tra i credenti è particolarmente importente oggi, fra noi occidentali, che spesso ci ritiriamo in un 'privato' difficile da distinguere dall'individualismo. Infatti, come insegna il santo vescovo Cipriano,

> «Non si può avere Dio per Padre se non si ha la Chiesa per madre»[1],

[1] CIPRIANO DI CARTAGINE, *De catholicae ecclesiae unitate*, 6 (CCsl 3, 253; CTP 175, 236).

e con ciò si deve ritenere per condannato il voler essere dei 'cani sciolti', senza una comunità.

La seconda invece è troppo ottimista, e dimentica che Paolo scrive (*Gal* 5,13ss):

> «Voi infatti, fratelli, siete stati chiamati a libertà. Purchè questa libertà non divenga un pretesto per vivere secondo la carne, ma mediante la carità siate a servizio gli uni degli altri. Tutta la Legge infatti trova la sua pienezza in un solo precetto (*Lv* 19,18): "Ama il prossimo tuo come te stesso". Ma se voi vi mordete e divorate a vicenda, guardate almeno di non distruggervi del tutto gli uni gli altri!»

Il passo testimonia che, anche allora, grandi motivi per essere ottimisti non ve ne erano, o meglio che si deve stare attenti a distinguere la serena fiducia nella azione provvidenziale e vittoriosa del nostro Dio da quell'ottimismo superficiale e pericoloso del quale è scritto (*Sir* 5,5)

> «Non essere troppo sicuro del perdono tanto da aggiungere peccato a peccato»,

che contraddistingue invece quel 'pensare positivo' su cui insiste così tanto la *New Age*. Ancora il santo vescovo Cipriano ci insegna infatti che

> «La confessione [di fede] non rende immuni dalle insidie del diavolo e neppure difende con sicurezza eterna chi è ancora collocato nel mondo dalle tentazioni, dai pericoli, dagli attacchi e dagli assalti del mondo. Del resto, se non fosse così, mai vedremmo nei confessori [*cioè nei credenti*] gli inganni, gli stupri, gli adultéri che ora lamentiamo e deprechiamo, dopo averli visti in alcuni»[2].

Credere il contrario, di fatto, finisce con il legittimare un individualismo indifferente.

In verità alla base di queste due visioni, per quanto contrapposte, vi è la stessa concezione, o meglio sottovalutazione, del peccato. A questa parola da sempre molto usata infatti non si è mai saputo far corrispondere un concetto chiaro e distinto: per questo abbiamo cercato di esplicitarlo parlando di disarmonia tra 'fatto religioso' e 'fatto della fede'. La sottovalutazione cui ci stiamo riferendo è quella che identifica il 'peccato' con 'i peccati', ossia considera la somma di tutti i singoli atteggiamenti peccaminosi come coincidente con il 'peccato'. In realtà la questione è più complessa e con una radice più profonda: ci riferiamo, lo si sarà capito, al peccato originale. In definitiva perciò l'esame della disarmonia tra 'fatto di fede' e 'fatto religioso' mostra che, al fondo dell'uomo 'disarmonico', vi è il peccato originale.

Tuttavia, al fianco di questa che è una dottrina di fede della Chiesa cattolica, vi è anche un insegnamento non meno autorevole, espresso così dal Concilio Vaticano II:

> «L'uomo coglie e riconosce gli imperativi della legge divina attraverso la sua coscienza, che egli è tenuto a seguire fedelmente in ogni sua attività, per arrivare a Dio, suo fine. Non lo si deve costringere ad agire contro la sua coscienza. Ma non si deve neppure impedirgli di operare in conformità ad essa, soprattutto in campo religioso. Infatti l'esercizio della religione, per sua stessa natura, consiste anzitutto in atti interni volontari e liberi, con i quali l'uomo si mette in relazione direttamente con Dio: atti di tal genere non possono essere né comandati né proibiti da una autorità meramente umana. Però la stessa natura umana socia-

[2] CIPRIANO DI CARTAGINE, *De catholicae ecclesiae unitate*, 20 (CCsl 3, 263s; CTP 175, 251).

> le dell'uomo esige che egli esprima esternamente gli atti interni di religione, comunichi con altri in materia religiosa, professi la propria religione in modo comunitario»[3].

Abbiamo già letto questo passo nel capitolo primo; là se ne sottolineò la distinzione tra interiorità e manifestazione esteriore di tale interiorità, qui preme sottolienare invece che il richiamo è fatto alla coscienza di *qualunque* uomo, non solamente a quella dei cristiani. Ciò significa che, allora, nel profondo di ogni uomo vi è qualcosa, la propria coscienza, che lo mette in grado non soltanto di comprendere la volontà di Dio ma di arrivare persino al 'suo fine', che è Dio stesso. Non è una interpretazione arbitraria, perché nella *Gaudium et spes* il Concilio scrive:

> «Nell'intimo della coscienza l'uomo scopre una legge che è lui a darsi, ma alla quale invece deve obbedire e la cui voce, che lo chiama ad amare e fare il bene, e a fuggire il male quando occorre, chiaramente dice alle orecchie del cuore: fa questo, evita quest'altro. L'uomo infatti ha una legge scritta da Dio dentro al suo cuore: obbedire ad essa è la dignità stessa dell'uomo, e secondo questa egli sarà giudicato. La coscienza è il nucleo più segreto e il sacrario dell'uomo, dove egli si trova solo con Dio, la cui voce risuona nell'intimità propria. Tramite la coscienza si fa conoscere in modo mirabile quella legge che trova il suo compimento nell'amore di Dio e del prossimo. Nella fedeltà alla coscienza i cristiani si uniscono agli altri uomini per cercare la verità e per risolvere secondo verità tanti problemi morali, che sorgono tanto nella vita dei singoli quanto in quella sociale. Quanto più dunque prevale la coscienza retta, tanto più le persone ed i gruppi sociali si allontanano dal cieco arbitrio e si sforzano di conformarsi alle norme oggettive della moralità. Non di rado succede che la coscienza sia erronea per ignoranza invincibile, ma senza che per ciò perda la sua dignità. Ciò invece non si può dire quando l'uomo poco si cura di cercare la verità ed il bene, e quando la coscienza diventa quasi cieca in seguito alla abitudine del peccato»[4].

Anche questo è passo già letto nel primo capitolo; là si sottolineava l'universalità del richiamo alla coscienza, qui invece preme evidenziare che l'occultamento della legge di coscienza e anche la sua perdita non sono imputate al peccato originale, bensì a quello del singolo. Poiché moltiplicare i passi è inutile, possiamo affermare che per il Concilio Vaticano II (ma non solo), la coscienza di *ogni* uomo, che ne il punto più intimo, più segreto, più profondo, è capace non solo di ascoltare e riconoscere la voce di Dio, ma anche di fare ciò che gli comanda e raggiungerlo come su fine.

Ma, a questo punto, è necessario capire cosa insegni il Concilio Vaticano II sul peccato originale e sul suo modo di influire sulla natura dell'uomo, credente o meno. Senza voler fare una trattazione esaustiva, ci limitiamo a riportare i due quadri più ampi che si trovano nei documenti conciliari, entrambi nella *Gaudium et spes*; ecco il primo:

> «Costituito da Dio in uno stato di giustizia, l'uomo, tentato dal maligno, fin dagli inizi abusò invece della sua libertà, erigendosi contro Dio e bramando di conseguire il suo fine al di fuori di Dio. "Pur avendo conosciuto Dio, gli uomini non gli hanno reso l'onore dovuto a Dio ma il loro cuore si è oscurato" (cf. *Rm* 1,21) e hanno preferito servire la creatura piuttosto che il loro Creatore. Quel che ci viene manifestato dalla rivelazione divina concorda con la nostra stessa esperienza. Infatti, se l'uomo guarda dentro al suo cuore si scopre anche inclinato al male e immerso in tante miserie che non possono provenire dal loro Creaore, che è buono. Spesso, rifiutando di riconoscere Dio quale suo principio, l'uomo ha in-

[3] CONCILIUM VATICANUM II, dich. *Dignitatis humanae* 3 (EV 1, n.1049).

[4] CONCILIUM VATICANUM II, cost. past. *Gaudium et Spes* 16 (EV 1, n.1369; con piccoli ritocchi).

> franto il debito ordine in rapporto al suo ultimo fine, ed al tempo stesso tutto il suo orientamento sia verso se stesso che verso gli altri uomini e verso tutte le cose create»[5].

Qui il peccato originale viene descritto come un uso dis-ordinato di quella libertà che appartiene all'uomo per natura, il cui effetto è invertire l'ordine delle precedenze e, mettendo la cretura al primo posto, dà vita a tutte quelle 'miserie' che noi chiamiamo 'peccati'. E il Concilio prosegue:

> «Così l'uomo si trova in se stesso diviso. Per questo tutta la vita umana, sia individuale che collettiva, presenta i caratteri di una lotta drammatica tra il bene ed il male, tra la luce e le tenebre. Anzi l'uomo si trova incapace di superare efficacemente da sé medesimo gli assalti del male, così che ognuno si sente come incatenato. Ma il Signore stesso è venuto a liberare l'uomo e a dargli forza, rinnovandolo nell'intimo e scacciando "il principe di questo mondo" (cf *Gv* 12,31) che lo teneva schiavo del peccato. Il peccato è, del resto, una diminuzione per l'uomo stesso, impedendogli di conseguire la propria pienezza (*peccatum autem minuit ipsum hominem a plenitudine consequenda eum repellens*)»[6].

Quindi il dis-ordine, l'uso 'contro natura' di quella libertà che appartiene all'uomo per natura, è in definitiva una ripulsa (*repello*), un rifuggire quella pienezza che spetterebbe conseguire all'uomo, e questo non può che diminirlo. In buona sostanza, il peccato altro non è che una diminuzione.

Il secondo quadro esprime i medesimi concetti ragionando per opposizione:

> «Egli [Cristo] è 2l'immagine del Dio invisibile" (Col 1,15). Egli è l'uomo perfetto, che ha restituito ai figli di Adamo la somiglianza con Dio, deformata dal primo peccato. Poiché in lui la natura umana è stata assunta, non annientata, per ciò stesso anche in noi essa è stata innalzata alla sublime dignità. Egli infatti, il Figlio di Dio, in un certo qual modo si unì ad ogni uomo con la sua incarnazione. Con mani umane lavorò, con mente umana pensò, con volontà umana agì, con cuore umano amò. Nato da Maria Vergine, veramente fu fatto come uno di noi, in tutto identico a noi, eccetto che nel peccato»[7].

Il peccato originale quindi *deforma la somiglianza* a Dio, ma *non modifica la natura* umana; se così fosse, è chiaro che Cristo, senza peccato, non avrebbe potuto assumerla, ma solo distruggerla. E ci piace sottolineare come il Concilio Vaticano II rimandi nei due passaggi fondamentali, quello sulla assunzione della natura umana e sulla umanità della volontà di Cristo, al Concilio ecumenico Costantinopolitano III (681), dove dice, nella sua definizione dogmatica:

> «Come infatti la sua carne, tutta santa, immacolata e animata, sebbene deificata, non è stata cancellata ma è rimasta nel proprio stato e nel proprio modo d'essere, così la sua volontà umana, anche se deificata, non fu annullata ma piuttosto salvata, secondo qaunto dice Gregorio il Teologo (or.30, 12): "Perché il suo volere - quello del Salvatore - non è contrario a Dio, dal momento che è totalmente divinizzato"»[8].

Per completare il quadro manca solo un tassello, fondamentale però per capire il modo in cui la storia della teologia affrontò il tema del peccato originale. Commentando *Esodo* 15,11 (LXX):

---

[5] CONCILIUM VATICANUM II, cost. past. *Gaudium et spes* 13 (EV 1, n.1360, con piccole modifiche).

[6] CONCILIUM VATICANUM II, cost. past. *Gaudium et spes* 13 (EV 1, n.1361).

[7] CONCILIUM VATICANUM II, cost. past. *Gaudium et spes* 22 (EV 1, n.1386; trad. nostra).

[8] CONCILIUM CONSTANTINOPOLITANUM III, *definitio* (COD, 128; DS n.556).

> «Chi è simile a te fra gli dèi, o Signore? Chi è simile a te, glorioso in santità, mirabile in maestà, che compie prodigi?»

il grande Origene Adamantino infatti scrive:

> «Dicendo: "Chi fra gli dèi è simile a te?" non paragona Dio ai simulacri delle genti o ai demoni, cui attribuiscono falsamente il nome di dèi, ma dice dèi quelli che per grazia e partecipazione a Dio sono chiamati dèi. Di essi anche in un altro luogo dice la Scrittura (*Sal* 82,6): "Voi siete dèi" e ancora (*Sal* 82,1): "Dio si erge nell'assemblea degli dèi". Ma di costoro, sebbene siano capaci di Dio e appaia che hanno ricevuto per grazia questo nome, nessuno tuttavia si trova simile a Dio o in potenza o in natura. E benchè l'apostolo Giovanni dica (1*Gv* 3,2): "Figliolini, ancora non sappiamo quello che saremo; quando poi ci si rivelerà - lo dice il Signore - saremo simili a Lui", questa similitudine non è rapportata alla natura ma alla grazia. Per esempio: se diciamo che un quadro è simile a colui la cui immagine appare raffigurara nel dipinto, si dice simile per quel che riguarda la bellezza del volto ma ben dissimile qualnto alla realtà. Infatti l'uno è l'aspetto della carne e la bellezza del corpo vivo, l'altro è belletto colorato e cera sovrapposta a tavole prive di sentimento. Nessuno dunque "fra gli dèi è simile al Signore"; nessuno infatti è invisibile, incorporeo, immutabile, senza principio e senza fine, nessuno creatore di tutto se non il Padre con il Figlio e lo Spirito santo»[9].

Sono qui all'opera le categorie fondamentali dell'antropologia patristica del secolo III: l'uomo *capax Dei*, la deificazione per grazia; ma a noi interessa solo rilevare che quella somiglianza in virtù della quale i santi sono detti dèi è per grazia, non per natura. Perché non si creda che qui si è un po' troppo proni alla lettura dell'Adamantino, leggiamo cosa scrive il suo più acerrimo avversario, Epifanio di Salamina:

> «Se dicessi che l'essere ad immagine è il vivere secondo virtù, obietterei. Dimmi, quale virtù esercitò Adamo prima che Dio lo formasse? La virtù infatti non c'era ancora all'inizio, quando Dio lo fece ad immagine. Eppure, se con ciò tu dicessi che l'essere ad immagine non consiste nella virtù non diresti bene, poiché in qual altra cosa meglio che nella virtù si potrebbe identificare l'immagine? Eppure l'uomo fu fatto ad immagine prima che fosse stato compiuto un atto di virtù: infatti Adamo non aveva ancora cominciato a vivere virtuosamente, anzi non era stato ancora creato. [...] In tutti gli uomini c'è l'immagine, ma questa non è un dono naturale. Essi sono ad immagine, ma la natura umana non è uguale a quella divina. Dio infatti è incomprensibile, inconcepibile perché Spirito al di sopra di ogni Spirito, Luce al di là di ogni luce; l'uomo invece è soltanto un privilegiato da Dio. Non neghiamo che sia a sua immagine, ma affermiamo che questa realtà è un dono di grazia»[10].

Che la somiglianza a Dio in Adamo sia per grazia da un lato conferma quel che già si sapeva: l'uomo è chiamato a divenire per grazia come Dio è per natura, come dice continuamente Massimo il Confessore. Ma per un altro ci dice che anche quella somiglianza che è stata deformata dal peccato originale era in noi non per natura ma per grazia: per questo sarà restaurata per grazia e non per natura. Eccetto il caso del nostro Signore Gesù Cristo, che essendo vero Dio e vero uomo, ha una natura umana deificata per assunzione nella Persona divina del Figlio. Così si esprime Ireneo di Lione, che passò la vita a combattere chi non lo credeva:

---

[9] ORIGENE, *In Exodus homiliae*, hom.6, 5 (SCh 16, 152ss; trad. it. M.I. Danieli, CTP 27, Roma 1991², 116s).

[10] EPIFANIO DI SALAMINA, *Ancoratus*, 56s (PG 43, 116s; trad. it. C. Riggi, CTP 9, Roma 1977, 123s, ritoccata).

> «Se uno dice che la carne del Signore era diversa dalla nostra nel senso che quella non peccò e non fu trovata colpa nella sua anima mentre noi siamo peccatori, ha ragione. Ma se sostiene che la carne del Signore era di un'altra natura, non si spiega più la riappacificazione (di cui parla Paolo); si riappacifica infatti ciò che prima era nemico: ora, mediante l'unione con lui il Signore ha riappacificato l'uomo con Dio Padre, unendoci a sé mediante il corpo della sua carne e redimendoci mediante il suo sangue, come scrive l'Apostolo agli efesini (*Ef* 1,7): "(...) Nel quale abbiamo la redenzione, la remissione dei peccati mediante il suo sangue"»[11].

Quindi la presenza di Dio nella coscienza dell'uomo altro non è che il problema della presenza della grazia[12]. Per evitare ogni malinteso, riportiamo alcune tra le molte belle parole di Massimo:

> «La natura è incapace di cogliere il soprannaturale. Nessuna creatura pertanto è per natura capace di operare la sua deificazione, proprio perché non è capace di concepire Dio. Unicamente alla grazia divina compete attribuire la deificazione per grazia secondo la misura propria di ogni essere, illuminare la natura di luce soprannaturale ed elevarla al di sopra dei suoi limiti con l'esuberare della gloria»[13].

Ma, senza nulla togliere al suo genio, il nostro Padre Massimo echeggia Origene:

> «[...] Poiché non è sufficiente la nostra volontà per avere un cuore del tutto puro, ma abbiamo bisogno di Dio, che lo crea tale; per questa ragione l'uomo che prega con buona coscienza dice (*Sal* 51,12a): "O Dio, crea in me un cuore puro". [...] Noi riteniamo fermamente che la natura umana non è capace in alcun modo di cercare Dio e di scoprirlo con purezza se non è aiutata da Colui che si cerca»[14].

A questo punto il quadro dogmatico è abbastanza chiaro nelle sue linee di fondo.

Nella parte più profonda dell'uomo, quella che Eckhart e Johann Tauler chiamano *fundus animae*, 'fondo dell'anima', e noi moderni indichiamo con 'coscienza', là vi è una immagine di Dio, quella di cui si parla in *Gen* 1,27: intatta, essa permette il contatto tra Dio e uomo, mette questi in grado di capire quel che Lui vuole e, liberamente, di scegliere. Ma *Gen* 1,27 ci dice che in quello stesso *fundus animae* vi è anche una somiglianza dell'uomo a Dio: deformata ad opera del peccato originale, che perverte l'ordine 'secondo natura' delle cose, è stata restaurata da Gesù Cristo per mezzo della assunzione e deificazione della intera natura umana. Non si esagera perciò nel dire che l'abisso della disarmonia è lo stesso che l'inizio della armonia, perché si collocano entrambi nel *fundus animae*, nella coscienza, dove è l'immagine intatta di Dio e la sua somiglianza deformata ad opera del peccato originale, dove nasce tutto ciò che contamina l'uomo e dove Dio parla al singolo, nella intimità più assoluta. E se il peccato originale è dottrina di fede, lo è anche il libero arbitrio; quello indebolisce questo, ma non lo annulla, anzi, il libero arbitrio dell'uomo può volgersi contro il peccato e, con l'aiuto della grazia, vincerlo.

---

[11] IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses*, V, 14, 3 (SCh 153, 188-192; trad. it., II, 189).

[12] Per questo nel sec.XIII si dibatte a lungo la questione se in Cristo ci fosse o non la grazia e, se sì, che ruolo potesse avere, data l'assunzione della natura umana da parte di quella divina e l'assenza di peccati in Gesù. È tema che, se ben studiato, aiuterebbe molto a ripensare l'antropologia teologica, più che rincorrere i sempre nuovi 'problemi' d'attualità.

[13] MASSIMO IL CONFESSORE, *Quaestiones ad Thalassium*, q.22 (CGS 7, 141; trad. nostra).

[14] ORIGENE, *Contra Celsum*, VII, 33.42 (SCh 150, 90.114; trad. it. A. Colonna, Torino 1971, 614.625). Si noti che qui Origene chiude ogni spazio ad esegesi filopelagiane del suo pensiero.

Il culmine della disarmonia diventa così, paradossalmente, l'inizio dell'armonia.

Il punto delicato di questo quadro dogmatico è tradurlo nella descrizione di un atto concreto: fa questo, evita quest'altro. La immagine/somiglianza di Dio che parla nel cuore dell'uomo lo lascia totalmente libero di fare quel che vuole? Se sì, come può egli fare il bene, dal momento che il peccato ne deforma l'inclinazione? Se no, che fine fa il libero arbitrio? E se ammettiamo che il peccato originale non deformi fino in fondo il suo libero arbitrio, allora egli fa il bene di sua propria volontà oppure no? Se sì, allora la deificazione operata da Gesù è inutile. Se no, si ritorna alla domanda di sopra: che fine fa il suo libero arbitrio? Come si vede, anche se il dato dogmatico è chiaro in linea teorica, in pratica è difficile non contraddirlo. Nella storia della teologia questo problema si è tradotto in varie questioni: il rapporto tra grazia divina e natura creata, tra libero arbitrio e volontà di Dio, tra giustificazione per fede e giustificazione per opere e così via.

L'obiettivo di questo capitolo che, lo anticipiamo, non sarà né semplice né facile, anzi, sarà piuttosto tecnico, è servirci di quelle vicende storiche per giungere ad una ipotesi di spiegazione. E poichè le questioni che tratteremo sono di estrema delicatezza, oltre che fondamentali per molte altre discipline teologiche, ci serviremo con più abbondanza del contributo dei nostri Padri.

4. L'ABISSO DELLA DISARMONIA E L'INIZIO DELL'ARMONIA

Sul concetto di peccato originale si sono spesso dette cose poco congrue: ad esempio, che se lo è inventato Agostino, o che suggerisce una idea malvagia di Dio, o che riguarda soltanto Adamo ed Eva (ammesso che davvero siano esistiti...) mentre in noi non esiste perché il peccato suppone il libero arbitrio dell'uomo, e così via. A queste che sono le obiezioni 'storiche' all'idea teologica di peccato originale, anche se non sempre fondate, se ne aggiungono altre, molto meno ragionate ma non per questo trascurabili: ad esempio, cosa significa 'peccato' in un bambino appena nato? Oppure, che senso ha pensare che, per il solo fatto di essere nato, sono in peccato? Non ho chiesto io di nascere... In generale, se l'idea di 'peccato' è piuttosto complessa da rendere in questi tempi, quella di 'peccato originale' lo è molto, molto di più.

Anche l'idea di 'libero arbitrio' è stata ed è tuttora oggetto di interpretazioni a dir poco leggere. Buona parte di queste appare dalla semplice consultazione un dizionario: alla voce 'arbitrio' è facile leggere 'volontà dispotica', 'prepotenza', 'capriccio'; se poi accanto alle interpretazioni più neutre, come 'autorità', potestà', poniamo l'aggettivo 'libero' ecco che il 'libero arbitrio' diventa la 'facoltà di operare con libera volontà, indipendentemente da ogni causa determinante esterna', vale a dire 'incondizionatamente'. Ora, i primi accostamenti, esclusivamente negativi, danno una accezione di 'arbitrio' difficilmente conciliabile con l'idea che sia stato posto da Dio nella natura umana; e lo stesso vale per la definizione di 'libero arbitrio', poiché suggerisce la possibilità di una equidistanza tra due estremi che annulla di fatto il *vulnus* operato dal peccato originale. Se insomma i primi considerano solo l'effetto del peccato originale, la seconda lo dimentica.

Ora, il punto di partenza per comprendere i termini della questione *non può* essere lo stato di natura prima del peccato originale, perché non lo conosciamo se non per riflesso: sarebbe un po' come credere di sapere cosa è la Luna perché se alziamo lo sguardo

di notte la vediamo lassù in cielo. Ma *non può* essere neanche il peccato originale, perché sarebbe un po' come credere di potersi fare una idea corretta di automobile andando a visitare degli sfasciacarrozze. Il solo punto di partenza adeguato è la salvezza operata da Gesù Cristo; non ce n'è un altro semplicemente perché solo se mi sento 'salvato' da Dio posso poi essergli grato e quindi, crescendo nella fede, arrivare ad amarlo; senza questa percezione di insufficienza l'uomo non può che credersi autosufficiente, e così cercare in se stesso la radice del male e del bene. Però anche così non si risolve molto: infatti, se è vero che Lui ci ha salvato, allora prima della sua venuta non eravamo salvi; e se non eravamo salvi, allora eravamo condannati: come scrive Agostino, una 'massa dannata'. Ma se questa 'dannazione' si rivela solo dopo che è stata annullata da Cristo, allora non è legata al libero arbitrio dell'uomo: e come può un peccato essere tale, anzi propagarsi a tutto il genere umano, senza alcun concorso della volontà? Da qui le tante obiezioni esposte all'inizio di questo punto. Più in profondità, queste domande sollevano la questione fondamentale del rapporto tra natura e grazia, o meglio, pongono la domanda se mai esista un momento in cui la natura creata è priva della assistenza della grazia, e, per assurdo, persino della necessità della incarnazione e della morte in croce di nostro Signore. Quindi, anche il rimando alla salvezza operata da Cristo, per quanto corretto, da solo non basta a risolvere i problemi; al più li sposta, se non li aggrava.

La paradossale radicalità di queste conclusioni dimostra che ogni tentativo di semplificazione è foriero di gravissime conseguenze. D'altra parte i testi conciliari rivelano che, se ben compresa, l'idea di 'peccato originale' è molto utile per illustrare il disegno salvifico di Dio e impostare correttamente sia la escatologia che la antropologia. È necessario perciò approfondirla con attenzione e calma, senza dare niente per ovvio e pacifico.

4.1. *L'abisso della disarmonia come peccato originale*

Per organizzare con una certa chiarezza questa esposizione sulla dottrina del peccato originale, in modo che non sia autoreferenziale ma dimostri invece che la disarmonia tra 'fatto religioso' e 'fatto della fede' ha la stessa radice della armonia, crediamo sia necessario distinguerne quattro aspetti, tenendo presente che non sono separabili. Il primo è ovviamente stabilire 'che' il peccato originale sia davvero reale e non una favola: in questi tempi infatti è bene non dare per scontato che tutti i nostri fratelli ci credano davvero, a prescindere dal sapere o meno in cosa consista. Poi, e questo è più intuitivo, si dovrà indagare il 'cosa' della caduta adamitica, ossia in che consistette: nel mangiare una mela? nel disobbedire a Dio? Il terzo aspetto riguarda invece il 'perché' avvenne' tale peccato: fu una debolezza? un inganno? un atto di superbia? Il quarto ed ultimo aspetto, il più delicato, riguarda infine gli 'effetti' di tale caduta: di che tipo sono? definitivi o transitori? intaccano la natura umana? come si possono combattere? Cominciamo ovviamente dall'indagine sul 'che'.

4.1.1. *Il peccato originale è veramente dottrina di fede*

Sta scritto (*Rm* 9,18-24):

> «Dio usa misericordia con chi vuole e indurisce chi vuole. Mi potrai però dire: "Ma allora perché ancora rimprovera?". O uomo, chi sei tu per disputare con Dio? "Oserà forse dire il

> vaso plasmato a colui che lo plasmò" [cf. *Is* 29,16; 45,9; *Ger* 18,6]: Perché mi hai fatto così? Forse il vasaio non è padrone dell'argilla, per fare con la medesima pasta un vaso per un uso nobile ed uno per uso volgare? Se pertanto Dio, volendo manifestare la sua ira e far conoscere la sua potenza, ha sopportato con grande pazienza vasi di collera già pronti per la perdizione, e questo per far conoscere la ricchezza della sua gloria, cioè verso di noi che ha chiamati non solo tra i Giudei ma anche tra i pagani, che potremmo dire?»

Il passo è contenuto in un capitolo che, esaminando la condizione di Israele, non soltanto difende Dio dalle accuse di infedeltà e ingiustizia ma introduce una serie di considerazioni importanti sul rapporto tra Chiesa di Gesù Cristo e Popolo dell'Alleanza. Non possiamo entrare nei dettagli del discorso di Paolo (fondamentale però è la lettura dei cc.9-11, non solo per avere le idee chiare sul rapporto Chiesa-Israele ma in generale su quello tra la Chiesa e le altre religioni, quelle che nel capitolo primo abbiamo chiamato, in modo improprio, 'religioni naturali'). A noi qui preme leggere invece il commento fatto dall'Ambrosiaster a questo passo paolino:

> «È chiaro che alcuni vasi sono fatti per onore perché sono necessari ad usi onorifici, altri invece per uso vile, perché servono come utensili per cucina, è però anche chiaro che sono della stessa sostanza ma differiscono a motivo della volontà dell'artefice per quanto concerne l'onore che devono avere. Così anche Dio, pur essendo noi tutti nella sostanza di una sola e medesima massa e tutti quanti peccatori, usa misericordia a uno e trascura l'altro non senza giustizia. Nel vasaio infatti c'è la sola volontà, in Dio invece la volontà con la giustizia, perché egli sa di chi debba avere misericordia»[15]

Quindi è l'Ambrosiaster ad introdurre il concetto fondamentale di 'massa dannata', non Agostino. E prima è stato ancor più chiaro; infatti, commentando *Rm* 5,12,

> «Come a causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e con il peccato la morte, così anche la morte ha raggiunto tutti gli uomini (CEI[08]: 'così in tutti gli uomini si è propagata la morte'), perché tutti hanno peccato»,[16]

---

[15] AMBROSIASTER, *In epistulam ad Romanos commentarii*, IX, 21 (PL 17, 131; trad. it. 224).

[16] Così il testo CEI[73]. Però quello che l'Ambrosiaster commenta, un calco latino del testo greco, è diverso; eccone la trad.: «Come *per mezzo* di un solo uomo il peccato è entrato in *questo* mondo e *attraverso* il peccato la morte e così *passò* in tutti gli uomini, *ed in lui* tutti hanno peccato». In corsivo le differenze testuali con CEI[73,08], teologicamente piuttosto significative. Tra di esse spicca quel 'ed in lui' riferito alla relazione tra Adamo e peccato originale, espressa in greco con *eph'ô*, lett. 'dato che', 'poiché' , e resa dalla *vulg.* con *in quo*, lett. 'in lui'. A nostro sommesso avviso l'espressione greca è meglio resa da Gerolamo che non da CEI[73,08], poiché *eph'ô* (*èpì* con il dativo) esprime la causa, o il fine, oppure anche la condizione in base alla quale è fatta o accade una certa cosa; e poiché di queste tre possibili accezioni possiamo escludere con certezza solo quella finale, la traduzione deve cercare di rendere sia la causalità ("la morte ha raggiunto tutti gli uomini *a causa del fatto che* tutti hanno peccato") che la condizionalità ("la morte ha raggiunto tutti gli uomini *alla condizione che* tutti hanno peccato"). Ora, se il traduttore non avesse posto una virgola prima di quel 'perché' ("la morte ha raggiunto tutti gli uomini perché hanno peccato") tale condizionalità causale (o causa condizionale) si sarebbe conservata; introducendola invece trasfoma in esplicativa quella che poteva essere solo una causale o una condizionale. Più corretto di lui è Gerolamo che tenta di esprimere allo stesso tempo le due accezioni con un *in quo*, 'nel quale': e così fa anche l'anonimo estensore della trad. lat. adoperata dall'Ambrosiaster: «Come *per mezzo* di un solo uomo il peccato è entrato in *questo* mondo e *attraverso* il peccato la morte e così *passò* in tutti gli uomini, *ed in lui* tutti hanno peccato». Inutile dire che, ad una lettura semplice ed immediata, questa è anche la traduzione più lineare ed ovvia; ma il traduttore italiano deve o vuole tenere presenti anche le tante discussioni teologiche su questo versetto, e

(segue)

l'Ambrosiaster scrive:

> «"E in lui - cioè in Adamo - tutti hanno peccato". Ha detto 'e in lui', pur parlando della donna, perché ha riferito l'espressione non al sesso ma alla razza. È perciò chiaro che tutti gli uomini hanno peccato in Adamo come in una massa. Infatti tutti coloro che egli ha generato, essendo egli stato corrotto dal peccato, sono nati sotto il peccato. Pertanto da lui tutti quanti siamo peccatori, perché da lui tutti deriviamo»[17]

Questa precisazione sull'idea di 'massa dannata' non è un puntiglio filologico. L'Ambrosiaster è un autore che scrive a Roma tra il 363 e il 384, ma che ha forti contatti con la Spagna, l'Italia del Nord e l'Oriente; vi è persino chi lo ha identificato con Evagrio di Antiochia, senza convincere molto, per la verità, ma in ogni caso ciò che scrive viene da lontano, ed in molti sensi. Tuttavia, come si è visto, più che non quella di 'massa dannata', nei brani paolini è ben chiara l'idea di un peccato compiuto *in Adamo*. Quindi l'idea di peccato originale non è inventata dall'Ambrosiaster né da Agostino, ma è innanzitutto contenuta in quel che scrive Paolo (*Rm* 5,12ss):

> «Come a causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e con il peccato la morte, così anche la morte ha raggiunto tutti gli uomini, perché (*eph'ô*) tutti hanno peccato. Fino alla Legge infatti c'era peccato nel mondo e, anche se il peccato non può essere imputato quando manca la legge, la morte regnò da Adamo fino a Mosè anche su quelli che non avevavo peccato con una trasgressione simile a quella di Adamo, il quale è figura di colui che doveva venire».

I cristiani di lingua greca la trovano poi anche nel libro di *Giobbe* (*Gb* 14,4s LXX):

> «Chi è puro dalla sozzura? Nessuno, anche se la sua vita sulla terra fosse stata di un giorno solo»,

ma tutti la scorgono nella parole del *Salmo* (51,7):

> «Ecco, nella colpa sono stato generato, nel peccato mi ha concepito mia madre»,

e in diversi passi del libro della *Sapienza* (1,13s; 2,23s; 10,1s):

> «Dio non ha creato la morte e non gode per la rovina dei viventi. Egli infatti ha creato tutto per l'esistenza»;
> «Dio ha creato l'uomo per l'immortalità, lo fece ad immagine della propria natura. Ma la morte è entrata nel mondo per invidia del diavolo e ne fanno esperienza coloro che gli appartengono»;
> «Essa [la Sapienza] protesse il padre del mondo, formato per primo da Dio, quando fu creato solo; poi lo liberò dalla sua caduta e gli diede la forza per dominare su tutte le cose».

È quindi la Scrittura che identifica la caduta originale nell'evento raccontato in *Genesi*, 3, per di più collegandola in modo stretto a quella di una redenzione altrettanto universale, come si legge ancora in Paolo, poco più avanti del passo letto sopra (*Rm* 5,18s):

> «Come dunque per la colpa di uno solo si è riversata su tutti gli uomini la condanna, così anche per l'opera di giustizia di uno solo si riversa su tutti gli uomini la giustificazione che

così invece di tradurre finisce con il fare altre cose.

[17] AMBROSIASTER, *In epistulam ad Romanos commentarii*, V, 12 (PL 17, 92; trad. it. 131). Che Agostino conosca il *Commento a Romani* dell'Ambrosiaster è certo: in *Contra duas epistulas Pelagianorum*, IV, 4, 7, infatti cita esattamente questi passi.

> dà vita. Similmente, come per la disubbidienza di uno solo tutti sono stati costituiti peccatori, così anche per l'obbedienza di uno solo tutti saranno costituiti giusti»[18].

Dire che Agostino e l'Ambrosiaster si sono 'inventati' il peccato originale o etichettano l'umanità pre-cristiana come 'massa dannata' a causa di una pessimistica visione del mondo, è perciò una doppia sciocchezza. Anzi triplice, perché essi raccolgono l'eredità di altri, come si dimostra con facilità; e, leggendo quei passi, allo stesso tempo, ne vedremo anche lo sviluppo. Ben prima di Agostino (†430), infatti, di peccato originale già parla Taziano (125-189):

> «Colui che era stato creato ad immagine di Dio, separato dallo stesso spirito più potente [satana], divenne mortale; a causa della sua trasgressione e della sua stoltezza il primogenito si dimostra un demone e i suoi imitatori e l'esercito dei demoni seguono i suoi fantasmi; ed a causa della loro libera scelta furono abbandonati alla propria stoltezza»[19],

al quale possiamo affiancare il contemporaneo Teofilo d'Antiochia (120-185):

> «Come l'uomo, avendo disobbedito, procurò a se stesso la morte, così obbedendo alla volontà di Dio, chiunque lo voglia può procurarsi a se stesso la vita eterna. Dio ci ha dato la Legge e i santi comandamenti: chiunque li mette in pratica può salvarsi e mediante la resurrezione ereditare la immortalità»[20].

È ancora un'idea abbozzata, in pratica il dato dell'Antico Testamento: della caduta originale ci dice solo che fu una trasgressione che comportò l'ingresso della morte nella creazione. Dopo di loro possiamo ricordare il nostro santo Padre Ireneo (130-200):

> «Occorreva che colui che stava per uccidere il peccato e redimere l'uomo mediante la propria condanna a morte divenisse ciò che questo, cioè l'uomo, era: esso era stato asservito al peccato e sottomesso alla morte finchè il peccato fosse ucciso da un uomo e così l'uomo uscisse dalla morte. Poiché come per la disubbidienza di un solo uomo, primo di una serie, plasmato dalla terra vergine, i molti furono costituiti peccatori e perdettero la vita, così occorreva che mediante la obbedienza di un solo uomo, primo di un'altra serie, nato da una Vergine, i molti fossero giustificati e ottenessero la salvezza»[21].

Quindi è la volta di Tertulliano (155-220):

---

[18] Così il testo CEI73; CEI08 si discosta solo in dettagli non rilevanti. Ma sul termine chiave, 'tutti', presente sia in CEI73 che in CEI08, si debbono fare rilievi di non poco conto. Il v.18 è ben tradotto: il greco ha *paraptômatos eis pántas anthrôpous* e la *Vulgata* legge *delictum in omnes homines*. Non così invece il v.19: la *Vulgata* infatti suona: «Sicut enim per inoboedentiam unius hominis peccatores costituti sunt *multi*, ita et per unius oboeditionem iusti constituentur *multi*», e il greco al posto di *multi* ha *oi polloí*, 'i più'. Ora, è vero che tra i 'tutti' del v.18 e i 'molti' del v.19 vi è contrasto, ma non spetta al traduttore risolverlo. Tantomeno in questo modo infelice: non solo infatti i due 'tutti' del v.18 CEI73,08 sono puri arbitrî filologici, ma il secondo suggerisce che, alla fine dei tempi, non vi sarà alcun uomo dannato, il che, come vedremo tra poco, è dottrina condannata dal Concilio di Arles (473) e da quello di Orange II (529): che fine fa il libero arbitrio dell'uomo? e che si dice di *Mt* 25, nel quale Gesù manda all'inferno gli empi che sono alla sua sinistra? E non è l'unico caso il cui il traduttore lavora in modo dogmaticamente molto disinvolto se non proprio eretico (cf. p.es. la trad. it. di *Gc* 1,13).

[19] TAZIANO, *Oratio ad graecos*, 7 (ed. M. Marcovich, Berlin-New York 1995, 17; trad. it. C. Burini, CTP 59, Roma 1986, 191). Questi rinvii sono solo un *dossier* volto a mostrare la presenza della dottrina in questi autori, non ad esaurirne la visione, e la cronologia serve solo a mostrarne un certo sviluppo.

[20] TEOFILO DI ANTIOCHIA, *Ad Autolicum*, II, 27 (SCh 20, 164s; trad. it. C. Burini, CTP 59, Roma 1986, 412).

[21] IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses*, III, 18, 7 (SCh 211, 364-370; trad. it. I, 315).

> «Ogni anima viene considerata nel peccato originale finchè non rinasce in Cristo, e cioè impura fino a quel momento; essa inoltre, in quanto impura, è peccatrice e, dato il suo rapporto con il corpo, assicura anche alla carne l'infamia del peccato»[22].

Qui il peccato originale inizia ad acquisire anche le connotazioni del Nuovo Testamento: non vi è dubbio infatti che questi autori siano più vicini a Paolo che non alla *Sapienza*. Ma è anche vero che alla base di entrambi si può porre il *salmo* 51,7: contrapporre i due Testamenti in modo rigido, come faceva Marcione, è sempre decettivo. Oltre che eretico. Qualche perplessità si può nutrire a proposito di Origene (†253), che scrive:

> «Preludio di quella rigenerazione [*scil.* del battesimo] è ciò che in Paolo è chiamato (*Tt* 3,5a) "lavacro di rigenerazione" e mistero di quella novità è ciò che è aggiunto al "lavacro di rigenerazione" (*Tt* 3,5b): "rinnovamento dello spirito". E forse alla nascita (*Gb* 14,4s LXX) "Nessuno è puro da macchia, neanche se la sua vita fosse di un solo giorno" a motivo del mistero che è la nostra nascita, per cui ognuno che viene alla luce potrebbe dire ciò che Davide asserisce nel *Salmo* (51,7): "Nelle iniquità sono stato concepito e nei peccati mi ha partorito mia madre"»[23];

e altrove, sempre riprendendo *Gb* 14,4s LXX, aggiunge:

> «Davide dice (*Sal* 51,7): "Nella iniquità sono stato stato concepito, e nei peccati mi ha concepito mia madre", mostrando che ogni anima che nasce nella carne è contaminata dalla macchia "della iniquità e del peccato"; per questo c'è la parola che già sopra abbiamo ricordato (*Gb* 14.4s): "Nessuno è puro da macchia, anche se la sua vita è solo di un giorno". A questo si può aggiungere di ricercare per qual motivo, poiché il battesimo della Chiesa è dato per la remissione dei peccati; secondo l'osservanza della Chiesa si dia il battesimo anche ai piccoli, ma certo, se nei piccoli non ci fosse alcun bisogno di remissione e di indulgenza, la grazia del battesimo apparirebbe superflua»[24].

Tuttavia, anche per legittime preoccupazioni cristologiche, Origene distingue accuratamente tra 'peccato' e sozzura', e lo fa in un modo ed in un contesto che è bene conoscere nella sua interezza. Sta scritto infatti (*Lc* 1,21 CEI):

> «Quando venne il tempo della loro purificazione secondo la Legge di Mosè, portarono il bambino a Gerusalemme per offrirlo al Signore»,

ed Origene commenta questo delicato versetto così:

> «"Quando furono compiuti i giorni della loro purificazione, secondo la Legge di Mosè, essi condussero il bambino a Gerusalemme" (*Lc* 1,21 gr.). A causa - dice (l'evangelista) della *loro* purificazione. Se avesse scritto 'a causa della *sua* purificazione', vale a dire quella di Maria che aveva partorito, non si porrebbe alcun problema e noi diremmo, con una certa audacia: 'Maria, che apparteneva alla razza umana, aveva bisogno di purificazione dopo il parto'. Ma, poiché è detto 'i giorni della *loro* purificazione', non si tratta, sembra, di un asola persona, ma di due o più. Aveva dunque Gesù bisogno di purificazione ed era impuro o macchiato da qualche sozzura (*sordes*)? Può sembrare che io parli in modo temerario, ma sono spinto dalla autorità della Scrittura. Vedi ciò che è scritto in *Giobbe* (14,4s): "Nessuno è esente da sozzura (*sordes*), neppure se la sua vita è durata un sol giorno". Non ha detto 'nes-

[22] TERTULLIANO, *De anima*, 40, 1 (CCsl 2, 843; trad. it. M. Menghi, Venezia 1988, 167).

[23] ORIGENE, *In Marttheum commentarii*, XV, 23 (PG 13, 1320s; trad. it. R. Scognamiglio, CTP 151, Roma 1999, 243s).

[24] ORIGENE, *In Leviticun homiliae*, hom.8, 3 (SCh 286, 16ss; trad. it. M.I. Danieli, CTP 51, Roma 1985, 180s, ritoccata).

> suno è esente da peccato' ma 'nessuno è esente da sozzura'. Sozzura e peccato non significano infatti la stessa cosa, e perché tu sappia che altro è il sozzo e altro il peccato, Isaia insegna in modo chiarissimo (*Is* 4,4 LXX): "Laverà il Signore la sozzura (*sordes*) dei figli e delle figlie di Sion, e pulirà il sangue di mezzo a loro, con uno spirito di giudizio la sozzura e con uno spirito di combustione il sangue".
> Ogni anima che fu rivestita da un corpo umano ha le sue sozzure (*sordes*). Perché tu sappia che anche Gesù, per sua volontà, (ebbe) le sue sozzure, perché per la nostra salvezza assunse un corpo umano, ascolta il profeta Zaccaria, che dice (*Zac* 3,3a). "Gesù era vestito di vesti sozze (*sordes*)"[25]. Questa frase è diretta contro coloro che affermano che il corpo di nostro Signore non era un corpo umano ma che era stato formato da elementi celesti e spirituali. Se davvero il suo corpo fosse stato costituito da elementi celesti e, come essi falsamente affermano, da materia astrale e da qualche altra più sublime natura spirituale, rispondano: come potè un corpo spirituale essere sozzo e in che modo può essere interpretato quel che vedemmo, "Gesù era vestito di vesti sozze"? Se invece sono costretti ad ammettere che il corpo spirituale fu un rivestimento sozzo, e poiché ogni promessa si deve compiere, (compresa) quella (per la quale) (1*Cor* 15,44) "si semina un corpo animale, risorge un corpo spirituale", dovranno conseguentemente dire che risorgeremo corrotti e sozzi. Il che è un pensare empio, soprattutto se qualcuno sa che è scritto (1*Cor* 15,42ss): "Si semina nella corruzione, risorge nella incorruzione; si semina nella ignobiltà, si risorge nella gloria; si semina nella debolezza, si risorge nella forza; si semina un corpo animale, risorge un corpo spirituale". Era necessario dunque, per il nostro Signore e Salvatore, che fosse 'rivestito di vesti sozze' ed assumesse un corpo terreno, offrendo quelle cose che secondo la Legge erano solite purificare le sozzure (*sordes*)»[26].

Come ben sa chi studia le sue opere, proprio perché 'allegorista' Origene è molto attento alla lettera della Scrittura, sulla quale soltanto basa le sue esegesi. Qui, distinguere tra 'peccato' e 'sozzura' non fa una grinza dal punto di vista terminologico, tanto più che il N.T. non parla mai di 'sozzura' in riferimento a Cristo. Origene menziona delle 'sozzure' che ineriscono alla natura stessa del corpo, che si 'acquistano', per così dire, assumendo la natura corporea; e questo 'acquistare' è possibile perché suppone che l'anima esista *prima* della sua nascita nel corpo della madre. Ma la preesistenza delle anime, ed il relativo peccato causa dell'incarnazione, adesso non è in questione, poiché Origene parla delle 'sozzure' di Gesù che furono purificate al Tempio, e ci ha già detto che non si tratta di 'peccati'. Non è quindi chiaro cosa egli intendesse con 'sozzura', tanto più che l'inciso di *Zaccaria* 3,3ss va in direzione opposta a quanto lui afferma:

> «Giosuè infatti era rivestito di vesti immonde e stava in piedi davanti all'angelo, il quale prese a dire a coloro che gli stavano intorno: "Toglietegli quelle vesti immonde". Poi disse a Giosuè: "Ecco, io ti tolgo di dosso il peccato; fatti rivestire di abiti da festa". Poi soggiunse: "Mettetegli sul capo un diadema mondo". E gli misero un diadema mondo sul capo, lo rivestirono di candide vesti alla presenza dell'angelo del Signore».

Come si vede l'identificazione tra Giosuè e Gesù, fondata se si guarda solamente il nome ebraico, si può rivelare un'arma a doppio taglio per Origene, perché l'angelo toglie il 'peccato' a Giosuè; egli potrebbe replicare facendo notare che si tratta di due azioni diverse, per di più compiute da attori diversi (l'angelo e non meglio identificati assistenti)

---

[25] In ebraico 'Giosuè' e 'Gesù' sono lo stesso nome, e questo fatto è mantenuto sia dalla LXX che dalla *vulg*. È un elemento sul quale si basano molte esegesi spirituali dell'entrata d'Israele nella terra promessa ed in generale del libro di Giosuè.

[26] ORIGENE, *In Lucam evangelium homiliae*, hom.14, 3ss (SCh 87, 218-222; trad. nostra).

e quindi le vesti sozze non possono essere identificate con il peccato. Ma, senza impantanarci nella difficile questione della sostenibilità o meno delle esegesi origeniane, resta il fatto che, nelle non molte occorrenze bibliche del termine, la 'sozzura' è per lo più equiparata al 'peccato'; tranne che in 1*Pietro*, 3,21, dove si parla del battesimo, il quale

> «...ora salva voi; esso non è rimozione di sporcizia del corpo (*'sozzura' in greco*) ma invocazione di salvezza rivolta a Dio da parte di una buona coscienza...».

Quindi, se si scarta l'accezione di 'peccato' e riteniamo il senso pietrino, ammettere con Origene una 'sozzura' in Cristo equivale a dire che si è dovuto lavare per non puzzare. È affermazione certo inusuale e forse anche riduttiva, se pensiamo alle *Omelie su Luca*; ma non farà problema se non a qualche puritano con tendenze docetiste: se infatti Gesù è veramente un uomo come noi eccetto il peccato, allora come noi avrà anche mangiato, bevuto, dormito, sarà andato al bagno; e, mentre lavorava, come ognuno di noi avrà anche sudato, quindi si sarà dovuto lavare: se non altro perché le regole di purità ebraiche lo impongono prima di mangiare. E ciò significa che, dietro l'apparente banalità di queste azioni quotidiane, si nasconde comunque un qualcosa bisognoso di purificazione, anche se non necessariamente un 'peccato' (come appunto rivela il caso della purificazione del Cristo). Insomma, Origene non dice niente di così scandaloso; semmai, sottolineando così l'umanità di Gesù, forza un po' il testo di *Giobbe*. Ma di sicuro non afferma che Cristo ha peccato. Che poi sia questa la interpretazione da dare alla 'sozzura' presente in Cristo lo si ricava da quel che, poco dopo Origene, scrive Cipriano di Cartagine. Questi infatti, in una lettera destinata al vescovo Fido e redatta insieme ad un Concilio di altri 66 vescovi africani in risposta alle sue domande, afferma che

> «il neonato non ha commesso alcun peccato, tranne che che quello di nascere carnalmente dalla discendenza di Adamo, contraendo con questa prima nascita il contagio della morte antica»[27],

un passo la cui vicinanza all'apostolo Paolo è netta; quanto al "contagio della morte antica", Cipriano ci spiega altrove che è proprio quella 'sozzura' di cui stiamo parlando:

> «Certamente, tutti coloro che, santificati nel battesimo, arrivano alla grazia divina e del Padre, in quel lavacro salutare depongono l'uomo vecchio e, rinnovati nella virtù dello Spirito santo, sono purificati dalle macchie (*a sordibus*) dell'antico contagio, come se nascessero di nuovo»[28].

Naturalmente si potrebbe obiettare che non è lecito interpretare le parole di un autore per mezzo di quelle di un altro, perché non sappiamo se il primo le avrebbe condivise e se il secondo ha le stesse idee dell'altro. Metodologicamente, l'obiezione è ineccepibile. Nel merito però fallisce il bersaglio, perché nella sua ultima opera citata, le *Omelie su Luca*, e subito dopo il passo sopra letto, Origene afferma:

> «Spinto dall'occasione vorrei trattare una questione che spesso si discute tra i fratelli. I bambini sono battezzati 'per il perdono dei peccati'. Di quali peccati? O in qual tempo peccarono? O in qual modo può sussistere in quei piccoli la ragione per quel lavacro, se non

[27] CIPRIANO DI CARTAGINE, *Epistulae*, ep.64, 5, 2 (CCsl 3C, 423ss; trad. nostra).

[28] CIPRIANO DI CARTAGINE, *De habitu virginum*, 23 (testo latino e trad. it. a cura di S. COLOMBO, *San Cipriano. Opuscoli*, Torino 1935, 86s; si è corretta la trad. it.).

> nel senso di ciò che dicemmo prima (*Gb* 14,4s): "Nessuno è esente da sozzura (*a sorde*), neppure se la sua vita è durata un sol giorno sulla terra". E poiché le sozzure vengono lavate via per mezzo del battesimo, per questo battezziamo anche i bambini: "Se - infatti - qualcuno non è rinato nell'acqua e nello spirito, non potrà entrare nel Regno dei cieli" (*Gv* 3,5)»[29].

Come si vede, l'accordo tra l'Adamantino e Cipriano è assoluto: entrambi distinguono tra 'peccato' e 'sozzura', entrambi rifiutano il primo a Cristo, entrambi ammettono la seconda in Cristo e nei bambini[30]; semplicemente, Cipriano si esprime in modo meno succinto dell'Adamantino.

Quindi, che Origene ammetta 'sozzure' in Cristo non significa altro che, come uomo, si è dovuto lavare, dal momento che 'sozzura' non è 'peccato' e comunque, come Dio, Cristo è evidentemente senza dal peccato. Se invece viene riferito a tutti gli altri esseri umani, tale termine si può considerare sinonimo, nella Scrittura come per i nostri Padri, del peccato di Adamo, da non confondere però (Origene e Cipriano sono molto chiari in questo) con il peccato che nasce da un uso contro natura del libero arbitrio, impossibile ad un neonato, e che a differenza di questi si eredita con la semplice nascita nella carne e si elimina definitivamente con il battesimo[31].

---

[29] ORIGENE, *In Lucam evangelium homiliae*, hom.14, 5 (SCh 87, 222; trad. nostra).

[30] Si deve infatti ricordare che anche Gesù fu battezzato, e certo non per rimuovere il peccato originale. Si può quindi suggerire l'ipotesi che nostro Signore fu battezzato per rimuovere le sue 'sozzure', mentre i bambini lo sono per rimuovere quelle ed il peccato originale. Resta però ancora poco chiaro che cosa siano queste 'sozzure', a metà tra il 'peccato' e una azione (ma sono azioni?) moralmente e spiritualmente neutra.

[31] Siamo perfettamente consapevoli del fatto che per gli studiosi di letteratura cristiana antica queste conclusioni sono eccessive se non infondate: è infatti *communis opinio* che, prima di Agostino, i Padri non avessero idea del peccato originale. Ora, non è possibile intraprendere qui una disamina approfondita della questione; possiamo far rilevare solo due elementi: 1 - è bene distinguere la *doctrina theologica* del peccato originale dal *factum dogmaticum* della percezione della sua presenza; 2 - non ha senso ricercare negli scrittori anteriori ciò che figura per la prima volta in quelli posteriori.

Riguardo alla 1, qui basta dire che, se la *doctrina theologica* è l'esposizione organica, coerente e, allo stato dell'arte, anche completa e cogente di quel che si sa riguardo ad una certa tesi, il *factum dogmaticum* è la semplice presenza di tali spunti, in questo o quel contesto, privi di approfondimenti, senza o con pochi collegamenti tra di loro o con altri ambiti. Per servirci di una immagine, il *factum dogmaticum* riguarda l'esistenza delle singole tessere del mosaico, mentre il mosaico nel suo insieme costituisce la *doctrina theologica*; e se è indubbio che tale *doctrina* viene reperita per la prima volta da Agostino, da questi passi ci pare chiaro che le tessere con le quali la costruisce siano ben più antiche. Se da questo dato di fatto si vuole poi affermare che il mosaico non esiste prima che qualcuno non abbia assemblato le tessere nel modo giusto, sia pure; a noi però pare affermazione eccessiva, dal momento che le tessere sono anteriori alla composizione e la loro struttura la suppone. Non va poi dimenticato che, per noi cristiani e per chi fa teologia, tutto questo processo è guidato dallo Spirito; questa però è tesi che gli studiosi di letteratura cristiana antica non concederanno.

Riguardo alla 2, qui basta dire che, se ogni dettaglio di una certa dottrina fosse già presente, ben espresso e contestualizzato nel primo autore che sfiora una determinata questione, allora avrebbe senso affermare che, prima di Agostino, non esiste l'idea del peccato originale. Ma l'assunzione è *de iure* assurda e *de facto* falsa: è assunzione assurda perché nega la possibilità di un progresso nella conoscenza, mentre la definizione di scienza implica (per Aristotele) appunto il passaggio dall'ignoto al noto, oppure (per Descartes) da un sapere in maniera confusa ed oscura ad una conoscenza chiara ed ordinata. Quindi la 2, dal punto di vista epistemologico, implica la negazione del progresso scientifico. Dal punto di vista empirico, infine, è tesi *de facto* falsa perché in ogni ambito scientifico si verifica sempre l'opposto: e come sarebbe stupido dire che in Newton non esiste traccia della relatività

(segue)

Tornando ad Origene, è anche vero che la sua convinzione della verità del peccato originale è tanto forte da farne almeno uno dei fondamenti della sua dottrina della preesistenza delle anime:

> «Quanti sostengono, secondo la nostra fede, che la provvidenza governa tutte le cose di questo mondo, per dimostrare che essa è immune da qualsiasi colpa di ingiustizia non potranno dire altrimenti, io credo, se non che ci sono state cause precedenti per le quali le anime prima di nascere nei corpi hanno contratto qualche colpa nei loro affetti e nei loro impulsi, per cui la provvidenza divina le ha giudicate meritevoli di subire tale sorte»[32].

Valutare questo passo dal punto di vista antropologico è cosa complessa che esula dagli obiettivi di questa ricognizione: si rilevi soltanto che, per l'Adamantino, esistenza e trasmissione del peccato originale sono sicuri, e che cerca di darne una spiegazione filosofica supponendo la eternità delle anime e la loro 'caduta' nei corpi a causa di esso. Come si vede, l'idea che fin dalla nascita l'uomo 'erediti' una qualche colpa, non dipendente dalla sua volotà ma non per questo meno reale o meno pericolosa, non è posta in dubbio da nessuno dei Padri fin qui esaminati. Certamente, lo si è già detto e lo si ribadisce, è solo abbozzata, in qualche punto da rivedere, in altri è formulata in modo non accettabile (la preesistenza dell'anima, per esempio), ma questo è quel che accade ad ogni dottrina teologica. Di norma, infatti, è solo se e quando queste imprecisioni ed incertezze si trasformano in ipotesi o insegnamenti che danneggiano o amputano il *depositum fidei* che le si mettono a fuoco, ed è nel contesto della polemica che viene elaborato un quadro più generale coerente nel quale inserire tutte le tessere del *puzzle*. Questo però non significa che colui che per primo reperisce tale prospettiva più ampia sia anche l'*inventor* della dottrina che mette a fuoco in maniera ortodossa. Come Basilio il Grande non si inventa il concetto di *pròsopon*, neanche Agostino d'Ippona si inventa il concetto di peccato originale: entrambi, come molti altri prima ed altrettanti dopo di loro, si limitano solamente a chiarire quel che hanno ricevuto in maniera oscura, ed a porre ordine in ciò che prima era presentato in modo confuso. In questo consiste il progresso del dogma e la difesa del *depositum fidei*. Ma torniamo a noi.

Spesso Origene e Cipriano forniscono spunti ad Agostino (354-430) ma, prima di arrivare a lui, dobbiamo presentare altri elementi. Per esempio, nelle *Omelie sull'Esamerone* di Basilio il Grande (330-379) leggiamo:

> «Ogni erba ed ogni specie di erbacee, ogni sorta di arbusti e di legumi ricoprivano allora la terra in piena abbondanza. Nessun insuccesso vi era allora per quelle produzioni, perché ad esse non poteva recare danno né l'inesperienza degli agricoltori né alcun'altra causa. Neppure il giudizio di condanna impediva la fecondità della terra. Perché queste opere erano precedenti alla colpa per la quale fummo condannati a mangiare pane col sudore della nostra fronte»[33];

e, poco più avanti, la nostra 'colonna della ortodossia' fornisce altri dettagli:

---

einsteiniana (perché questa è una generalizzazione di quella, cne he è un caso particolare), così non è molto prudente dire che, poiché Tertulliano (o Cipriano, o Ireneo, o Origene) non dice le stesse cose di Agostino con le stesse parole riguardo alle stesse questioni, allora ha idee diverse sulla esistenza di una colpa originale. La presenza ed il significato del concetto di *sordes* lo dimostra, crediamo.

[32] ORIGENE, *De principiis*, III, 3, 5 (SCh 268, 194ss; trad. nostra).

[33] BASILIO MAGNO, *In hexaemeron homiliae*, hom.5, 5, 7 (testo greco e trad. it. M. Naldini, Milano 1999², 145).

> «In questa città [celeste], dove era la nostra antica patria, dalla quale ci ha cacciato il demonio omicida rendendo l'uomo schiavo con le sue seduzioni, in questa città tu vedrai la prima genesi dell'uomo, e la morte che subito si è impadronita di noi: quella morte generata dal peccato, primogenito del demonio principe del male»[34].

Ancora più ricco è suo fratello Gregorio il vescovo di Nissa (335-394):

> «Proprio come avviene in una lucerna quando, avendo il fuoco preso tutto il lucignolo, se non è possibile spegnere la fiamma soffiando, all'olio si mescola dell'acqua per estinguere con questo accorgimento la fiamma, così allo stesso modo, avendo il nemico mescolato con inganno il vizio alla libera volontà dell'uomo, ha ottenuto di affievolire e in certo modo spegnere il dono divino; e venendo questo a mancare, gli subentra di necessità il suo contrario. Ora, alla vita si oppone la morte, alla forza la debolezza, alla benedizione l'imprecazione, alla serenità della sicurezza la vergogna, e a tutti i beni i mali che la mente considera contrari. È per questo che l'umanità si trova immersa nei mali presenti, dopo che quel primo passo ha fornito l'avvio a questo risultato»[35].

L'ultimo quadro di questa ricognizione volta a mostrare la assoluta tradizionalità della dottrina del peccato originale ce lo offre Gregorio il Teologo (330-390):

> «Colui che ha creato l'uomo lo lasciò uscire dalle sue mani libero e dotato di arbitrio proprio, soggetto alla sola legge del precetto e ricco delle delizie del Paradiso, e volle questo anche per il restante genere umano e gliene fece dono attraverso quell'unico primo seme. La libertà e la ricchezza consistevano solo nell'osservanza del precetto; la vera povertà e la schiavitù erano la sua trasgressione. In conseguenza di questa trasgressione si verificarono le invidie, le discordie e la ingannevole tirannia del serpente, che sempre ci attira con la lusinga del piacere e sprona i più prepotenti contro i più deboli»[36].

La bella plasticità di questa descrizione ci consiglia di fermarci qui.

Come si vede, la lettura più piana e lineare del testo di *Romani* 5,12ss, che interpreta il racconto di *Genesi*, 3, come un vero e proprio peccato d'origine, non soltanto è autenticamente paolina ma si basa su una più antica interpretazione, quella anticotestamentaria. I nostri santi Padri non hanno fatto altro che ripresentare tale dato biblico, prima limitandosi ad esso e poi cercandone delle spiegazioni filosofiche, ma senza osare aggiungervi o togliervi niente. L'esito della ricognizione ci pare così evidente che non crediamo necessario riportare i canoni definitori del Concilio di Trento; così chiaramente attestato nella Scrittura e nei Padri, è ormai indiscutibile che il peccato originale sia una dottrina *de fide revelata et definita*: Trento non fa altro che ribadirlo.

Tuttavia, proprio il fatto che si sia dovuti arrivare comunque ad una definizione conciliare con tanto di scomunica ci dice che in realtà, almeno per un certo tempo, una parte dei nostri fratelli ha dei dubbi al riguardo, anzi è così decisa nel credere che il peccato originale non esiste o va interpretato in modo diverso, da non essere più compatibile con la Scrittura e la Tradizione; da qui la rottura della comunione e quindi lo scisma. Però sarebbe un errore madornale credere che ciò avvenga nel secolo XVI; la verità infatti è che allora si ripete qualcosa di molto, molto più antico. Le difficoltà iniziano nel secolo V, con Pelagio, e portano ad almeno tre scomuniche: nel Concilio di Cartagine del 411, in quello di Arles nel 473 e in quello di Orange (II) nel 576. Riappaiono nel secolo IX

---

[34] BASILIO MAGNO, *In hexaemeron homiliae*, hom.6, 1, 5 (Naldini, 167).

[35] GREGORIO DI NISSA, *Oratio cathechetica magna*, VI, 11 (SCh 453, 180s; CTP 34, 64s).

[36] GREGORIO DI NAZIANZO, *Orationes*, or.14, 25s (PG 35, 892; trad. it. 359).

con il monaco Gottschalk, condannato a Quiercy nel 849, e con Floro di Lione e Prudenzio di Troyes, condannati nel Concilio di Valenza del 855; la questione è poi chiusa dal Concilio di Toul nel 860, che ribadisce le condanne di Quiercy e Valenza[37]. Ma si ripresenta anche nel secolo XII, quando il Concilio di Sens (1140) attribuisce a Pietro Abelardo una specie di pelagianesimo, fa una fugace apparizione fra le tesi contestate nel 1341 agli Armeni da papa Benedetto XII (accusa poi caduta)[38], per esplodere quindi nel XVI e portare a Trento. Si deve dire, purtroppo, che tali difficoltà non sono del tutto sopite neanche ai nostri giorni: naturalmente nessuno le solleva in modo aperto, ma la loro presenza, neanche tanto sotterranea, traspare nettamente in certe opinioni, alcune interpretazioni, determinate inclinazioni, 'riabilitazioni pastorali', e così via[39]. È una ulteriore prova, ci sembra, di come l'idea di eresia vada recuperata in modo equilibrato, liberandola dagli eccessi grandguignoleschi che spingono al rifiuto indiscriminato per scoprirne il genuino senso di crescita nella comprensione della nostra fede. Dedicheremo un punto apposito alla ricognizione sul dato magisteriale; per ora basti considerare la verità del peccato originale come pienamente biblica e correttamente insegnata dalla Tradizione dei santi Padri.

4.1.2. *Che cosa fu il peccato originale all'inizio*

Stabilito dunque *che* il peccato originale è insegnato dalla Scrittura e da sempre concordemente insegnato dai nostri santi Padri, è il momento di vedere meglio il 'cosa', ossia in che tipo di azione sia consistito questo peccato così grave. Nel far questo la ricognizione precedente ci aiuta molto: da essa infatti si ricava che distinguere tra il 'cosa', il 'come' e persino il 'perché' del peccato originale può essere molto artificioso, e non rispettare l'intima unità dell'accadimento. Dal punto di vista teorico è chiaro che, in generale, è il 'perché' a decidere il 'cosa' e poi anche il 'come': tuttavia nel caso del racconto genesiaco non disponiamo che di pochi elementi, tutti quelli necessari a comprendere bene ciò che successe e che servono alla nostra salvezza, è ovvio, ma insufficienti a ricostruire nei dettagli i movimenti psicologici di Eva di Adamo; figurarsi quelli del serpente... Ma è anche vero che tale ricostruzione, oltre che aleatoria come sempre sono simili tentativi, in fondo a noi interessa relativamente: una volta stabilito che il peccato originale rientra nella Rivelazione divina, sapere cosa pensò Eva, come reagì Adamo, se il serpente sghignazzò o meno prima di essere calpestato, ci sembra più una curiosità che non un dato importante. Di conseguenza, è opportuno non spingere la distinzione troppo oltre, e limitarci ad analizzare il dato offertoci dal racconto di *Genesi*, 2-3.

Per prima cosa, conviene esporre brevemente alcune letture complessive.

---

[37] Cf. DS nn.621-624 (Quiercy) e nn. 625-633 (Valenza). Il Concilio di Toul si limita a riproporre insieme i decreti di questi due sinodi.

[38] Cf. DS n.728 (Concilio di Sens; tesi del tutto *en passant*) e nn.1006-1017 (libello *Cum dudum* contro gli Armeni).

[39] A proposito della 'riabilitazione pastorale', che si legge in un manuale di antropologia teologica tra i più diffusi, ci si permetta di non capire come si giustifica una pastorale disgiunta o almeno molto 'libera' nei confronti del dato dogmatico: se non serve ad indirizzare la pastorale, che scopo ha la teologia? Certo non è così che è nata.

Nel tempo le interpretazioni sono spesso dipese da ciò che veniva considerato il peccato più grave. A nostri giorni la più conosciuta, ci sembra, è la lettura agostiniana, per la quale il peccato originale fu un atto di superbia. Il Dottore della grazia lo descrive così:

> «I nostri progenitori certamente cominciarono a essere cattivi nell'interno prima di cadere nella aperta disobbedienza. Perché non si può arrivare a commettere un atto cattivo se non vi è prima la cattiva volontà. E quale potè essere il principio della cattiva volontà se non la superbia? Leggiamo infatti che "il principio di ogni peccato la superbia" [*Sir* 10,15]. E che cosa è la superbia se non il desiderio disordinato di una perversa grandezza? E la grandezza perversa consiste nell'abbandonare il principio a cui l'animo deve sempre aderire per farsi in qualche modo principio a se stesso. Questo quando lo spirito si compiace eccessivamente di se stesso. E l'anima giunge a compiacersi smisuratamente in se stessa quando si distacca dal bene immutabile in cui deve compiacersi più che non in se stessa. Questo distacco però è voluto da lei, poichè se la volontà fosse rimasta ferma nell'amore del bene sommo e immutabile che illumina per far vedere e infiamma per far amare, non se ne srebbe allontanata per piacere a se stessa e così rimanere ottenebrata e intiepidita»[40]

Quindi per Agostino il peccato originale non consiste nell'aver mangiato un frutto: che fosse una mela è poi una leggenda. Infatti poche righe prima Agostino scrive:

> «Non si deve certo giudicare che il peccato allora commesso sia stato lieve per il fatto che si trattava di un cibo cattivo o dannoso solo in quanto proibito. Iddio non aveva certo creato né piantato alcunchè di cattivo in quel luogo di tanta felicità. Ma, nel dare un ordine, è l'obbedienza che egli ha considerato, questa virtù che, in un certo modo, è la madre e la custode di tutte le virtù della creatura ragionevole»[41]

e nel *Commento ai Salmi* identifica proprio nella superbia ciò che impedisce di passare per la porta stretta; scrive infatti Agostino:

> «Fratelli, voi conoscete e moltissime volte avete ascoltato il Signore che dice nel vangelo (*Mt* 19,14): "Lasciate che i bambini vengano a me, perché di loro è il regno dei cieli"; e ancora (*Mt* 18,3): "Se uno non riceverà il regno di Dio come un fanciullo, non entrerà in esso"; ed in molti altri passi simili il nostro Signore porta l'esempio della età puerile perché, per mezzo dell'esempio di questa umiltà singolare, rinnoviamo umilmente la vita rigettando la superbia dell'uomo vecchio. Per questo, carissimi, quando ascoltate cantare nei salmi (cf. *Sal* 8,3): "Lodate fanciulli il Signore", non pensate che quest'esortazione non si riferisca anche a voi poiché siete usciti dalla puerilità corporea e il vigore giovanile fiorisce, o l'onore della anzianità vi imbianca i capelli; infatti, a tutti voi l'Apostolo dice (1*Cor* 14,20): "Non diventate infantili nelle menti, ma siate piccoli nella malizia per essere perfetti nella mente". Qual è la malizia più grande, se non la superbia? Essa infatti, presumendo una grandezza vuota, non permette all'uomo né di camminare per la strada angusta né di entrare per la porta stretta»[42]

La strada di cui parla Gesù (*Mt* 7, 13s) è angusta perché è piccola, non perché è difficile da percorrere, altrimenti invano sarebbe scritto (*Mt* 11,30):

> «Il mio giogo è dolce e il mio carico leggero».

Ma il superbo, che si ingrandisce da solo, non riesce a percorrere la strada angusta; e quando anche ci riesce, l'orgoglio per questo risultato lo lascia fuori dalla porta piccola.

---

[40] AGOSTINO, *De civitate Dei*, XIV, 13, 1 (CCsl 48, 434s; trad. it. 781).

[41] AGOSTINO, *De civitate Dei*, XIV, 12 (CCsl 48, 433s; trad. it. 780).

[42] AGOSTINO, *Enarrationes in psalmos*, 112, 1-2 (CCsl 50, 1630s; trad. nostra).

Il nostro Padre Giuliano Pomerio (450-500) ci fornisce ulteriori e preziosi dettagli:

> «Vediamo adesso, se vi piace, in qual modo quei primi uomini abbiano commesso una colpa talmente grave da far cacciare loro stessi dal paradiso nell'esilio di questa vita dolorosa e far condannare in essi - sin dalle origini - l'intera umanità. Ora, la mia opinione è questa. Essi non avrebbero mangiato dell'albero proibito se non ne avessero provato il desiderio, e non l'avrebbero desiderato se non fossero stati tentati; ma non avrebbero subito tentazioni se non fossero stati abbandonati, né Dio avrebbe abbandonato loro se essi stessi per primi non avessero abbandonato Dio, se non si fossero insuperbiti, coltivando la deprecabile ambizione di somigliare a dio. Obiettivo che avrebbero raggiunto, senza morire fisicamente, se solo avessero vissuto sotto il dono di Dio e avessero osservato il comandamento ricevuto»[43]

Per la verità Giuliano non si esprime in modo proprio rigoroso (l'abbandono da parte di Dio andrebbe spiegato meglio...), però ci mostra una dinamica psicologica e spirituale molto sottile. Per ricostruirla bisogna tornare indietro, a colui che fu il primo maestro di Agostino, ad Ambrogio.

Anche Ambrogio di Milano (337-397) afferma che il peccato originale è la superbia:

> «Il più grave peccato dell'uomo è la superbia, giacchè essa è l'origine di ogni colpa»[44],

ma ne suggerisce una spiegazione che a noi non è nuova, anzi:

> «Bene fece Salomone a chiedere al Signore la comprensione, sulla scia dell'insegnamento paterno, con le parole [*segue* 1*Re* 3,7ss]. Ne ebbe compiacimento il Signore, perché non aveva richiesto per sé una vita lunga o abbondanti ricchezze da re, ma una sapienza che gli facesse comprendere i giudizi di Dio e le sue opere di giustizia. E ottenne di governare in pace su un popolo così numeroso proprio perché non usurpò, come Adamo, la conoscenza della differenza tra il bene ed il male, ma aveva chiesto, con la preghiera a Cristo, la grazia di comprenderla. Il conoscere quella differenza è una dote di Dio, e ottenere di poterla conoscere è un dono che bisogna meritare. Se l'avesse chiesta anche Adamo, come Davide, non sarebbe incappato in quei lacci indistricabili dell'errore che ora stringono alla gola tutti i suoi eredi. Egli è morto e, cosa ancor più grave, ha avuto la morte del peccato proprio perché aveva cercato di conoscere da sé, prima di riceverla, quella comprensione (*intellectum*) nella quale sarebbe stato vivificato. Dunque, la comprensione intellettiva (*intellectus*) sa infondere vita come lo Spirito, perché l'intelletto stesso è un dono dello Spirito, ed è per questo che lo Spirito santo produce con il suo dono la comprensione intellettiva. Ma buono è l'intelletto per tutti quelli che lo esercitano. Ne deduciamo che dobbiamo non solo abbracciare col pensiero, ma anche attuare con i fatti ciò che comprendiamo»[45].

Per Ambrogio quindi la superbia di Adamo consiste nel desiderare una cosa buona, la conoscenza del bene e del male, ma in un modo non buono, cercando di ottenerla per suo conto cioè, invece di chiederla a Dio. La superbia quindi non è un 'cosa' ma un 'come'. Nel primo capitolo abbiamo visto che anche per Tommaso d'Aquino la malvagità del demonio consiste esattamente in questo[46]. E che qualcosa del genere esistesse nel

---

[43] GIULIANO POMERIO, *De vita contemplativa*, II, 19 (PL 59, 463s; trad. it. M. Spinelli, CTP 64, Roma 1987, 177).

[44] AMBROGIO, *Expositio psalmi CXVIII*, 7, 8 (SAEMO, IX, 280).

[45] AMBROGIO, *Expositio psalmi CXVIII*, 18, 47 (SAEMO, X, 282-285, con lievi ritocchi).

[46] Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones disputatae de malo*, q.16, a.3, *resp.* (Marietti, II, 667) scrive «Il diavolo non peccò desiderando qualcosa di cattivo ma desiderando qualcosa di buono, cioè la beatitudine fnale, però non secondo l'ordine debito, ossia [in modo] da non conseguirla secondo la grazia

(segue)

cuore di Adamo e di Eva è sicuro, altrimenti non si capisce perché il serpente tenti Eva dicendo proprio (*Gen* 3,4s):

> «Non morirete affatto! Anzi, Dio sa che quando voi ne mangiaste [dell'albero del bene e del male] si aprirebbero i vostri occhi e diventereste come Dio»,

né sarebbe facile capire il seguito (*Gen* 3,6):

> «Allora la donna vide che l'albero era buono da mangiare, gradito agli occhi e desiderabile per acquistare saggezza; prese del suo frutto e ne mangiò, poi ne diede anche al marito, che era con lei, e anch'egli ne mangiò»,

dove mangia non solo Eva, ma anche Adamo; e questi non muove la benchè minima obiezione, né al mangiare né al discorso del serpente, al quale sembra aver assistito ("che era con lei"; ma in contrario cf. 2*Cor* 11,3: «il serpente sedusse Eva»; 1*Tim* 2,14: «Non fu Adamo ad essere ingannato ma fu la donna che, ingannata, si rese colpevole di trasgressione»). E si può andare oltre. Questo desiderare una cosa buona in modo non buono infatti non nasce dal nulla ma ha un precedente, un riferimento in un altro atteggiamento di Eva (e anche Adamo? il racconto pare una scena unica, con un solo tempo ed un solo ambiente). Si ricorderà ciò che il Signore ordinò nel giardino di Eden (*Gen* 2,17):

> «Dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, quando ne mangiassi, certamente moriresti»;

il comando è 'non mangiare', e ne spiega anche il motivo: evitare la morte che ne seguirebbe. Ma Eva invece presenta così il comando al serpente (*Gen* 3,3):

> «Del frutto dell'albero che sta in mezzo al giardno Dio ha detto: "Non ne dovete mangiare e non lo dovete toccare, altrimenti morirete"»;

il 'non mangiare' diventa 'non mangiare e non toccare'. E noi sappiamo che tipo di azione è questa: poiché inasprisce il volere di Dio, è un eccesso di zelo, cioè un movimento contro natura verso sinistra. Quindi il desiderare una cosa buona in modo non buono di Eva è preceduto da un eccesso di zelo che innesta l'essere 'contro natura' in un desiderio che invece è, per se stesso, secondo natura. Ma, si potrebbe obiettare, la superbia è un modo contro natura verso l'alto, mentre l'eccesso di zelo è un moto contro natura verso sinistra: non sono quindi la stessa cosa.

L'obiezione è fondata, ma non conclude. Per poterlo capire bisogna aggiungerne un altro; lasciamocelo fornire ancora da Ambrogio, in un passo vicino a quelli già letti:

> «Il diavolo perse la grandezza della sua natura a causa della superbia. Allo stesso momento in cui afferma (*Is* 14,13s): "Porrò il mio trono sopra le nubi e sarò simile all'Altissimo", ecco che precipita giù dal consorzio degli angeli (cf. *Is* 14,15: "E invece sei stato precipitato negli inferi, nelle profondità dell'abisso!"). Ripagato con una compagnia corrispondente al suo delitto, ha cercato di rendersi complice e solidale l'uomo, per fargli condividere la sua condizione di peccato»[47].

di Dio (*Diabolus non peccavit appetendo aliquod malum sed appetendo aliquod bonum, scilicet finalem beatitudinem, non secundum ordinem debitum, id est non ut consequendam secundum gratiam Dei*)»; poco prima Tommaso esclude anche che il demonio abbia voluto 'farsi dio' o non obbedire a Dio.

[47] AMBROGIO, *Expositio psalmi CXVIII*, 7, 8 (SAEMO, IX, 280, con lievi ritocchi). Tutto 7, 8ss è dedi-

(segue)

Quindi il demonio cade per superbia, per voler essere *come* Dio senza *essere* Dio e senza chiedere a Dio di *poter divenire* come Lui. E vuole che l'uomo gli sia simile, come spiega Ambrogio:

> «Egli non pensa ad altro che a vedere quanti più può nelle sue stesse condizioni e la sua gloria consiste proprio nel rovinare quanti più può»[48].

cato da Ambrogio al tema della superbia, demoniaca e non, e si ricollega alla riflessione di ORIGENE, *De principiis*, I, 5, 4; 6, 13 (SCh 252, 184.202); *In Iohannis evangelium commentarii*, I, 17, 97; 20, 24, 202 (SCh 120, 110; SCh 290, 256); *Contra Celsum*, IV, 65 (SCh 136, 348); per approfondire i rapporti tra i due Padri cf. p.es. C. MARKSCHIES, «Ambrosius und Origenes. Bemerkungen zur exegetischen Hermeneutik zweiner Kirchenväter», in *Origeniana septima*, ed. W.A. Bienert - U. Kühnenwel, Leuwen 1999, 545-570. Che il demonio sia un angelo caduto per superbia è idea che si legge anche prima di Origene, cf. p.es. TERTULLIANO, *Adversus Marcionem,* II, 10, 3 (SCh 268, 74ss), mentre dopo di lui è p.es. in DIDIMO IL CIECO, *In Genesim commentarii fragmenta*, 45, 10-13 (SCh 233, 118ss).

Al fianco di questa interpretazione però Ambrogio sostiene anche che il demonio è caduto per l'attrazione verso le donne: cf. p.es. AMBROGIO, *Apologia prophetae David,* I, 4 (SCh 239, 74). Per ciò che riguarda il versante filologico della dottrina, questa non è idea originale: cf. P. HADOT, «Une source de l'Apologia David d'Ambroise: les commentaires de Didyme et d'Origène sur le psaume 50», *Revue des scences philosophiques et théologiques* 60 (1976) 205-225; nella prima *Appendice* Hadot collaziona i passi paralleli. Né questa idea è solo in Didimo ed Ambrogio: cf. p.es. TERTULLIANO, *De oratione*, 22, 4 (CCsl 1, 270): «Nempe propter angelos ait velari oportere, quod angeli propter filias hominum descierunt a Deo»; *De virginibus velandis*, VII, 4-7 (SCh 424, 152ss). L'idea che all'origine della caduta angelica vi sia l'attrazione sessuale per la donna nasce da *Gen* 6,2s: «I figli di Dio, videro che le figlie degli uomini erano belle e ne presero per mogli quante ne vollero. Allora il Signore disse: "Il mio Spirito non resterà sempre nell'uomo, perché egli è carne e la sua vita sarà di centoventi anni"». L'interpretazione rigorista di questo passo è attestata nel *Libro di Enoch*, cc.8-9, testo apocalittico diffuso negli ambienti rigoristi ebraici e che risale all'inizio dell'era cristiana; abbiamo già incontrato una sua citazione nell'epistola di Barnaba. Sulla influenza del *Libro di Enoch* sulle concezioni della caduta degli angeli e in generale a proposito del rigorismo morale cf. G. SFAMENI-GASPARRO, *Enkrateia e antropologia. Le motivazioni protologiche della continenza e della verginità nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo*, Roma 1984, 348-358. Da queste pagine emerge che le tradizioni tardo-giudaiche sono abbastanza concordi nel connettere la caduta degli angeli al desiderio del matrimonio, senza però sminuirne il significato positivo: il peccato degli angeli quindi sarebbe consistito non nel ricercare una cosa cattiva ma una cosa buona che però non competeva loro (353). Tertulliano esaspera una posizione in sé meno drastica, che si ridimensiona ancora in Ambrogio (che difende il matrimonio in *De virginibus*, 6, 24) e della quale restano poche vestigia in Agostino (p.es. in *De bono coniugali*: cf. C. TIBILETTI, «Matrimonio ed escatologia: Tertulliano, Clemente Alessandrino, sant'Agostino», *Augustinianum* 17 [1977] 53-70), ma rimane in Gregorio di Nissa, altro Padre che tende ad identificare *concupiscentia* e peccato originale. Vedremo però che questa identificazione è priva di fondamento, o almeno necessita di una distinzione ben chiara tra desiderio 'secondo natura' e 'contro natura', riservando solo a quest'ultimo il termine 'concupiscenza' a causa della connotazione spregiativa che ha.

[48] AMBROGIO, *Expositio psalmi CXVIII*, 1, 13 (SAEMO, IX, 74). Questa volontà del demonio è illustrata da Ambrogio in *De paradiso*, 12, 54, e prende le mosse da una domanda che ritroveremo: se il serpente è la più *sapiente* delle bestie, come può aver invidiato lo stato di Adamo e di Eva, chiaramente inferiore al suo? Non si è scritto 'sapiente' a caso. Il testo di *Gen* 3,1 che Ambrogio commenta, prima e dopo *De paradiso*, 12, 54, è: «Serpens autem erat *sapienter* omnium bestiarum quae erant super terram, quae fecit Dominus Deus, et dixit serpens mulieri: quid utique dixit Deus, ne edatis ab omni ligno quod est in paradiso» (*Gen* 3,1). Il testo della *vulgata* invece legge: «Sed et serpens erat *callidior* cunctis animantibus terrae quae fecerat Dominus Deus qui dixit ad mulierem cur praecepit vobis Deus ut non comederetis de omni ligno paradisi». Ambrogio concentra la attenzione sul comparativo *sapienter*, 'più sapiente', ma la *vulgata* invece ha *callidior*, 'il più astuto'. La versione greca dei LXX è

(segue)

D'altra parte, non si possono avere dubbi su quale tipo di desiderio il demonio fa leva per tentare Adamo ed Eva, perché il serpente è molto chiaro: "Sarete come Lui": il desiderio contro natura è perciò quello di divenire come Dio. Esiste naturalmente una differenza: il demonio sceglie di cercare la somiglianza con Dio *senza obbedire* a Dio, Eva invece crede che, esasperando il suo comando, gli sarà più facile *obbedire* e quindi *avvicinarsi* a Dio. Il movimento verso sinistra contro natura è un *eccesso* di zelo, non una *mancanza* di zelo, ma il risultato purtroppo non cambia: in entrambi i casi prevale il presumere di sapere meglio di Dio cosa è meglio per noi. Tale innalzarsi distorto è proprio quello che Luca attribuisce ai superbi (*Lc* 1,51b):

> «Ha disperso i superbi (lett. *ýperêfánous*, coloro che si mostrano alti) nei pensieri del loro cuore»,

e corrisponde pienamente alla descrizione letta in Agostino. Quindi, anche se con radici diverse, in definitiva satana e la coppia dei nostri progenitori commettono lo stesso errore: fin qui, si può dire che il disegno demoniaco (farli il più possibile simili a sé) è riuscito. Tre secoli dopo Ambrogio, così descrive il peccato originale Massimo il Confessore (580-662):

---

vicina alla lezione di Ambrogio, riportando *fronymôtatos*, 'il più saggio'. L'ebraico ha עָרוּם, 'arûm', che può essere letto in due modi: se si fa derivare dal verbo ערם^{I} si può rendere con 'astuto', 'furbo' o 'prudente', 'cauto'; se lo si fa derivare dal verbo ערם^{II} si può rendere anche con 'nudo', senso che per altro ricorre in *Gn* 2,25, versetto immediatamente precedente: «erant uterque *nudi* Adam scilicet et uxor eius et non erubescebant», legge la *vulgata*, in accordo con la LXX e l'ebraico. La versione latina di Ambrogio non distingue i due verbi ebraici, e così il serpente è 'il più saggio'. Come si vede, la polisemia biblica non è irrilevante. Ambrogio, che legge il greco ed adopera la versione latina che non distingue, è quasi obbligato a porre il tema della caduta angelica in termini di maggiore o minore *sapinetia*. Agostino, che non legge l'ebraico, conosce male il greco e adopera la *vulgata*, non ha appigli testuali per riproporre la esegesi di Ambrogio. Ma il problema teoretico travalica di molto l'ambito delle traduzioni bibliche. Leggiamo infatti il passo del *De paradiso*, 12, 54 (SAEMO, II/1, 127s): «Come dice Salomone (*Sap* 2,24) "Per l'invidia del diavolo la morte è entrata nel mondo". Causa dell'invidia fu la beatitudine dell'uomo posto nel paradiso, e dal momento che proprio il diavolo fu colui che non riuscì a conservare la grazia ricevuta, ebbe invidia dell'uomo poiché questi, benchè plasmato con il fango, era stato prescelto ad abitare il paradiso. Rifletteva infatti il diavolo sul fatto che, mentre lui, di natura superiore, era nondimeno caduto in queste realtà terrene ed effimere, l'uomo invece, creatura di grado inferiore, poteva sperare nelle realtà eterne. Questo dunque è il motivo per cui provò invidia, dicendo a se stesso: "Questo essere inferiore otterrà ciò che io non fui in grado di conservare? L'uomo dalla terra migrerà in ciemlo, mentre io sono caduto dal cielo sulla terra? Dispongo di molti mezzi con i quali posso ingannarlo. Egli è stato fatto di fango, la terra gli è madre, è avvolto da cose corruttibili. Benchè l'anima sua sia di natura superiore, anch'essa tuttavia può essere soggetta alla caduta, posta com'è nel carcere del corpo, dal momento che io stesso non potei evitare di cadere. Vi è pertanto una prima via da battere per tendergli una trappola, dal momento che brama cose maggiori della sua condizione: egli infatti cerca di fare con eccessiva operosità. In secondo luogo, è proprio della carne desiderare ciò che non ha. Infine, in che cosa posso apparire più sapiente di tutte le creature se non riesco ad ingannare l'uomo e a fronteggiarlo con astuzia e con l'inganno?" Egli ordì pertanto la sua trama non attaccando direttamente Adamo ma tentando di ingannarlo per mezzo della donna; non attaccò colui che aveva personalmente ricevuto il mandato divino, ma attaccò colei che dall'uomo, non da Dio, aveva appreso ciò che doveva osservare. Non si legge infatti che Dio abbia parlato alla donna ma che parlò ad Adamo, e perciò si deve ritenere che la donna abbia saputo del comando di Dio attraverso Adamo». È una delle pochissime descrizioni di questo momento che i Padri offrono.

> «Attraverso di essa [*scil.* la sensazione del mangiare il frutto proibito] egli (Adamo) assorbì il veleno letale della amarissima fiera e nemmeno potè godere come aveva voluto della sensazione stessa, perché aveva cercato di possedere le cose di Dio senza Dio, anzi, prima di Dio e non come voleva Dio, cosa che non si doveva fare»[49].

La radice del movimento peccaminoso è il desiderio di somigliare a Dio. Essendo l'uomo 'pro-gettato' per divenire per grazia come Dio è per natura, questo desiderio è naturale, nel senso che appartiene alla natura umana così come le appartiene la razionalità o l'essere animale: tutto si gioca sul 'come' realizzare questo desiderio. Al solito, vi è un modo 'secondo natura' ed uno 'contro natura'. La deificazione 'secondo natura' è quella predisposta da Dio, resa nota ad Adamo ed Eva e che comprende l'obbedire al divieto di mangiare dell'albero del bene e del male. Ogni altra via alla 'deificazione', ammesso e non concesso che ce ne sia una, è 'contro natura', come dice Massimo:

> «Coloro che indagano misticamente le parole di Dio e le onorano, come è giusto, con le più elevate meditazioni spirituali, dicono che all'inizio l'uomo fu creato a immagine di Dio per essere assolutamente generato per lo Spirito per propria decisione, e che ebbe in più la qualità di essere a somiglianza grazie alla osservanza del comandamento di Dio, affinchè il medesimo fosse contemporaneamnete creatura di Dio secondo la sua natura ma figlio di Dio e Dio mediante lo spirito, per grazia. Perché non sarebbe stato possibile che l'uomo creato apparisse figlio di Dio e Dio secondo la deificazione proveniente dalla grazia, se prima non fosse stato generato per lo Spirito per sua decisione, a causa della potenza sempre moventesi e libera che è in lui per natura. Ma questa deificazione, e divina e immateriale generazione, il primo uomo la abbandonò perché preferì ai beni che erano solo oggetto di pensiero, e fino ad allora erano rimasti oscuri, quello che nella sensazione era gradevole ed evidente, per cui fu condannato a possedere, logicamente, una generazione dai corpi senza libera scelta, materiale ed effimera, in quanto giustamente Dio giudicò secondo giustizia colui che volontariamente aveva preferito il peggio al meglio, e aveva preferito la generazione sottoposta alla passione, e schiava e costretta a somiglianza delle bestie prive di ragione e di pensiero che sono sulla terra, alla libertà e alla generazione esente da passione e volontaria e pura, e aveva preferito la spregevole materializzazione, insieme alle bestie prive di pensiero, all'onore procurato di stare con Dio, e che è divino e inesprimibile»[50].

Ma, se la caduta angelica è contemporanea alla loro creazione[51], dov'è Dio quando nel cuore di Adamo ed Eva sorge l'eccesso di zelo? Perché permette che il serpente si avvicini ad Eva e ad Adamo (ricordiamo che, anche se taciturno, egli "era con lei": cf. *Gen* 3,6) e li tenti? E perché non lo scaccia quando inizia a parlare melvolmente? Tutte queste sono domande legittime alle quali si deve una risposta. La chiave sta nella libertà di scelta dei due progenitori, anzi, in ciò che viene *prima* della scelta, ossia il pensiero; perché tentazione e scelta sono raccontate in *Genesi*, 3, ma il movimento verso sinistra contro natura è anteriore. La chiave di volta *metafisica* dunque è nella libertà di pensiero di Adamo ed Eva: per mezzo di essa credono di sapere che 'non mangiare e non toccare' è meglio che 'non mangiare' soltanto. La chiave di volta *dogmatica* è l'aver accettato questo pensiero: possono averlo fatto per paura o per essere sicuri di non aver contatti con l'albero, o per chissà quale altro motivo, ma di fatto *affiancano* a ciò che comanda Dio quel che credono loro. Questo è il primo passo, la radice del peccato, la rottura del rap-

[49] MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambigua*, prob.10, 28 (PG 91, 1156; trad. it. 297).

[50] MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambigua*, prob.42 (PG 91, 1345D-1348A; trad. it. 493s).

[51] Ci si passi questa tesi, impossibile a dimostrarsi qui ma pacifica nei Padri.

porto autentico tra creatura e creatore, l'uso contro natura del libero arbitrio[52]. Come è detto (*Prv* 30,5s LXX, *vulg.*):

> «Ogni parola di Dio è purificata con il fuoco, Egli è uno scudo per chi ricorre a Lui; non aggiungere nulla alle sue parole, perché (Egli) non ti riprenda e tu sia trovato bugiardo».

Poiché credono che 'mangiare e non toccare' sia meglio del solo 'non mangiare', cioè che il modo in cui essi presumono di obbedire meglio sia superiore all'obbedire puro e semplice, 'senza se e senza ma', poiché Adamo ed Eva hanno scelto di comportarsi così, allora Dio, che è amore e perciò vuole che essi vengano a Lui liberamente e non per costrizione, non può che rispettare la loro decisione: e così resta lontano; ma senza perderli di vista. Ma con questa lontananza già comincia la punizione di Adamo ed Eva, come ci spiega il grande Ireneo:

> «A chiunque conserva l'amore verso di Lui, offre la sua comunione e la comunione di Dio è vita e luce e godimento dei suoi beni. Invece a tutti coloro che si allontanano di propria volontà da Lui conferma la separazione da essi scelta. E la separazione da Dio è morte, l'allontanamento dakla luce è oscurità, il rifiuto di Dio è la perdita di tutti i beni. Perduto tutto a causa della loro ribellione, si trovarono immersi in ogni pena, perché mentre Dio dal principio non aveva intenzione di punirli, il castigo venne dopo, mediante la privazione di tutti i beni. Eterni e senza fine sono i doni di Dio e perciò anche eterna e senza fine è la loro perdita, come chi da sé o da altri fu acciecato rispetto ad una luce perpetua rimane per sempre privo della gioia di quella luce, non perché la luce stessa accechi ma perché la sua cecità aggrava la sua disgrazia»[53].

Essendo Dio tenuto lontano dalla volontà di Adamo ed Eva, satana si avvicina e li tenta; Eva accetta la tentazione e comincia a provare un desiderio 'contro natura' per il frutto dell'albero; accetta anche questo desiderio 'contro natura' e quello si trasforma, da semplice desiderio della mente in azione del corpo: così, Eva mangia il frutto proibito, agendo 'contro natura'. L'azione giunge dopo ben tre passaggi diversi, in ognuno dei quali Eva poteva scegliere tra 'sì' e 'no' e Adamo poteva intervenire. Serviamoci ancora delle belle parole del grande Massimo per capire la importanza di questo gesto e imparare il suo essere 'tipo' di ogni peccato:

> «Così dunque, e per questo scopo [*scil.* divenire per grazia come Dio è per natura] fu fatto l'uomo; ma nel progenitore l'uomo si servì della sua inclinazione a esercitare la libertà per fare il male, rivolgendo il suo desiderio da quello che gli era stato concesso a quello che gli era stato proibito: e infatti era libero di unirsi al Signore e diventare un solo spirito con lui così come di unirsi alla prostituta e divenire un solo corpo con lei. Decise dopo essere stato ingannato e volontariamente si rese estraneo al divino e beato progetto, e alla grazia di essere Dio preferì per sua scelta il divenire polvere»[54].

Così, Adamo ed Eva sono davvero responsabili del loro peccato, perché hanno fornito da soli al demonio il materiale su cui lavorare. Come ci spiega il grande Origene:

---

[52] Di passaggio, anche per l'Islam il peggior comportamento contro Dio è *affiancargli* qualcosa, far sì che Egli non sia più il primo; come si legge in *Dt* 6,5 TM: "Ascolta Israele, il Signore è il nostro Dio, il Signore è il Primo».

[53] IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses*, V, 27, 2 (SCh 153, 342ss; trad. it. II, 223).

[54] MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambigua*, prob.7 (PG 91, 1092; trad. it. 234, con lievi ritocchi).

> «Se noi siamo più indulgenti di quanto è necessario e non resistiamo ai primi moti di intemperanza, allora la potenza avversa, cogliendo l'occasione di questa prima mancanza, ci istiga, ci spinge, in ogni modo cercando di dilatare i peccati. Noi uomini forniamo l'occasione e la spinta iniziale per i peccati, ma le potenze avverse li dilatano in lungo ed in largo e, se possibile, senza fine in coloro ai quali si propagano»[55],

che rivela l'esistenza di una preoccupante opera di dilatazione del cuore dell'uomo poco prudente ad opera del demonio, che ne amplifica il peccato. Come è detto (*Mt* 12,43ss):

> «Quando lo spirito immondo esce da un uomo, se ne va per luoghi aridi cercando sollievo, ma non ne trova. Allora dice: Ritornerò alla mia abitazione, da cui sono uscito. E, tornato, la trova vuota, spazzata e adorna. Allora va, prende sette altri spiriti peggiori ed entra a prendervi dimora; e la nuova condizione di quell'uomo diventa peggiore della prima».

Da questi passi emerge la *gravità* del peccato di Adamo ed Eva. Ma in cosa consiste la sua *originalità*? E cosa trasforma il desiderio di essere come Dio da 'secondo natura' in 'contro natura'?

Da quanto si è letto, si deve dire che la 'originalità' del peccato originale non consiste nel suo essere il 'primo', la 'origine' degli altri peccati, poiché il peccato, lo sappiamo dal seguito del racconto genesiaco, determina una deturpazione, una rinuncia, una perdita, e non è una realtà positiva, un cambiamento, un guadagno: perciò dal peccato non nasce niente, solo aumenta la perdita, la deturpazione. Quella della nullità del male, della sua pura negatività, è dottrina che spesso si crede conquistata da Agostino, ma non è così; nel suo *Commento a Giovanni*, a proposito di 1,3,

> «Tutto è stato fatto per mezzo di lui e senza di lui niente fu fatto»,

scrive infatti l'Adamantino:

> «Occorre vedere in che senso vanno intesi questo 'tutto' e questo 'niente'. Infatti, se questi termini non sono chiariti, è possibile intenderli nel senso che nel tutto che è stato fatto per mezzo del Logos siano inclusi il male, tutta l'invasione del peccato e ogni altra malvagità, come se fossero stati fatti anch'essi per mezzo del Logos. Ma questo è falso. Non è assurdo pensare che tutte le creature le creature siano state fatte per mezzo del Logos, e per mezzo di lui è necessario pensare che siano anche state compiute tutte le azioni buone e giuste dei beati; ma non sono stati fatti per mezzo di lui né i peccati né le azioni negative in genere. Orbene, poiché il male è privo di sussistenza (*anypóstaton*) (infatti non era da principio e non rimarrà nell'eone futuro), alcuni lo hanno identificato con questo 'niente'. Essi intendono come 'niente' tutto quello che non ha ricevuto da Dio né dal Logos quella che è considerata sussitenza (*sýstasin*), così come certi filosofi greci affermano che i generi e le specie sono tra le cose che non esistono [Aristotele, *Metafisica*, XIV]»[56].

Questo testo è tre volte importante. Per prima cosa, perché afferma che il male non ha sussistenza, cioè non esiste per suo conto ma solo in quanto aderisce ad un altro ente, come la cecità è solo in chi ha occhi per natura. Poi, perché afferma che questa idea di male non è sua ma antecedente. Infine, perché ne rivela la radice filosofica, una estrapolazione, operata da Plotino (III sec. d.C.)[57], della dottrina aristotelica per la quale non

---

[55] ORIGENE, *De principiis*, III, 2, 2 (SCh 268, 160; trad. nostra).

[56] ORIGENE, *In Iohannis evangelium commentarii*, II, 12, 92 (SCh 120, 266; trad. it. E. Corsini, Torino 1968, 227).

[57] Cf. p.es. PLOTINO, *Enneadi*, I, 8, 3, (ed. G. Faggin, Milano 1992³, 151): «Se tali sono gli esseri, se tale

(segue)

esistono gli universali separati: non esiste il bianco in sè ma solo cose bianche. Senza rincorrere tutti i brani simili[58], ecco come la riprende Basilio il Grande:

> «Se allora, dicono [i Manichei e i Marcioniti], il male non è ingenerato né ha origine da Dio, da dove trae la sua natura? Che davvero esistano dei mali nessun vivente potrà negarlo. E noi che cosa diremo? Che il male non è una essenza vivente e animata, ma un ordinamento (*diáthesis*) dell'anima contrario (*enantíos*) alla virtù, sorto negli animi ignari a causa del loro allontanamento dal bene»[59].

Qui la origeniana 'essenza non sussistente' diviene, più precisamente e tecnicamente, un ordinamento contrario alla virtù, che è reale ma non esiste fuori dell'anima nella quale è. E ci piace notare che nell'opera citata Basilio si allontana in modo assolutamente deciso da Origene.

Mettendo tra parentesi altri autori ancora[60] (non ci interessa ricostruire la storia di questa idea), la concezione di 'male' come *indigentia boni* si ritrova nel primo maestro di Agostino, Ambrogio:

è la realtà che è al di là degli esseri, il male non sarà né negli esseri né in quella realtà trascendente: infatti sono buone queste cose. Resta dunque che esso, poiché esiste, esista nel non-essere e sia in certo modo la forma del non-essere, poiché esso è nelle cose mescolate di non-essere e partecipanti del non-essere».

[58] Non possiamo però non riportare il bel quadro regalatoci da ATANASIO, *De incarnatione Verbi Dei*, 4 (SCh 199, 276ss; trad. it. E. Bellini, CTP 2, Roma 1976, 44s): «Se una volta la loro natura era il nulla e furono chiamati alla esistenza grazie alla presenza e benignità del Verbo, ne seguiva che gli uomini, divenuti privi della conoscenza di Dio e voltisi verso il nulla - il male infatti non è, mentre il bene è, perché è stato creato da Dio, che è -, rimanessero privi anche della esistenza eterna. Ecco che cosa significa rimanere nella morte e nella corruzione dopo la decomposizione. L'uomo è mortale per natura perché è nato dal nulla; ma se avesse conservato la somiglianza con Colui che è, per mezzo della contemplazione di Lui avrebbe ridotto la sua corruzione naturale e sarebbe rimasto incorruttibile, come dice la *Sapienza* (6,18): "Il rispetto delle leggi è garanzia di incorruttibilità". Essendo incorruttibile, sarebbe vissuto come Dio, secondo quanto dichiara in un certo passo la divina Scrittura dicendo (*Sal* 81,6s): "Io ho detto: Voi siete tutti dèi e tutti figli dell'Altissimo; ma morirete come uomini e cadrete come uno dei principi». Questo passo ci illustra anche il tipo particolare di 'beatitudine' paradisiaca, cioè per grazia ma provvisoria e perdibile.

[59] BASILIO MAGNO, *In hexaemeron homiliae*, hom.2, 4, 9 (Naldini, 53; corretta).

[60] L'idea infatti si legge p.es. anche in GREGORIO DI NAZIANZO, *Orationes*, or.40, 45 (SCh 358, 304; trad. it. 975, rivista): «Devi credere che del male non esiste nessuna essenza (*ousía*) né regno; che è senza principio (*anapchon*) e non è generato né da Dio né dalla sua sostanza (*ypostasis*)». È cara soprattutto al Nisseno, che offre quadri splendidi: cf. p.es. GREGORIO DI NISSA, *De verginitate*, 12, 2 (SCh 119, 398-404; trad. it. S. Lilla, CTP 4, Roma 1976, 76s): «L'uomo era l'immagine e l'imitazione della potenza che su tutto regna, e per tale ragione, nella libertà delle sue scelte, era simile al padrone di tutte le cose; non era schiavo di nessuna necessità esterna e poteva disporre di sé come voleva secondo il proprio giudizio, giacchè aveva la facoltà di scegliere ciò che gli piaceva. Fu lui ad attirare volontariamente su di sé, fuorviato da un inganno, la disgrazia in cui ora si trova il genere umano: da sé scoprì il male, senza averlo visto prodotto da Dio. "Non fu infatti Dio a creare la morte " (*Sap* 1,13), ma fu l'uomo a divenire in un certo senso il creatore e l'artefice del male. La luce solare può essere percepita da tutti coloro che sono provvisti della facoltà visiva. Chi vuole, però, chiudendo gli occhi può rimanere estraneo a questa percezione; ma in tal caso non è il sole a ritirarsi altrove ed a produrre quindi la tenebra, ma è l'uomo a separare il proprio occhio dal raggio chiudendo le palpebre. Poiché la facoltà visiva non può funzionare a causa della chiusura degli occhi, è fatale che la inattività della vista metta in azione la tenebra, che l'uomo fa insorgere deliberatamente tramite la cecità. [...] Il male, considerato al di fuori della libera scelta ed in se stesso, non esiste nella natura: "O-

(segue)

> «Che cosa è dunque la malvagità (*malitia*) se non la mancanza del bene (*boni indigentia*)? L'anima infatti viene ad essere defraudata di ciò che è suo e abbisogna di quello che è di altri, si svuota e viene riempita senza alcuna misura e moderazione. E i difetti materiali riempiono d'ombra la grazia dell'anima»[61].

Per capire bene il senso del lemma *indigentia boni* basta affiancare questo passo a quello di Ireneo sulla separazione da Dio, letto sopra: la mancanza del bene di Ambrogio è la mancanza di Dio di Ireneo, e la mancanza di Dio sorge dall'allontanamento, come insegna Basilio. E che questa idea di male sia in definitiva proprio quella di Ambrogio traspare poco prima del passo letto:

> «È nobile (*decorosus*) e bello quel'essere che in cui non si trovi niente di male: è nobile infatti quello che è buono, mentre quello che è turpe è male. Bella è la fecondità delle opere buone. Contraria alla bellezza dunque è la sterilità, poiché il male si trova proprio in chi è privo di bellezza (*specie*) e di decoro; ma quello che è male è anche sterile ed infecondo»[62].

Quindi, quando Agostino afferma che il peccato è *privatio boni*, nel *De natura boni* o, ancor più interessante per noi, nel *De natura et gratia*, egli in realtà raccoglie, sintetizza e approfondisce chiarendo un patrimonio antico, di lunga data; come è caratteristico degli autentici esponenti della vera Tradizione, dei quali bene è detto (*Mt* 13,52):

> «Ogni scriba divenuto discepolo del regno dei cieli è simile ad un padrone di casa che estrae dal suo tesoro cose nuove e cose vecchie».

Tuttavia, così descritto e in particolare nell'ultimo passo di Ambrogio, il peccato di Adamo ed Eva non può essere trasmesso, perché consiste nel loro personale e deliberato uso di una facoltà per sé neutra, la volontà: proprio per questo infatti si chiama 'libero arbtrio', e perciò ha ragione il vescovo di Milano a dirlo 'sterile' e 'infecondo'; quindi sembrerebbe che, in questi termini, non vi sia peccato originale nella posterità di Adamo ed Eva, o, tutt'al più, che vi possano essere le conseguenze, la pena, ma non la colpa. Ora, da quanto è emerso dall'esame del 'che' della caduta originale, nonché dalla presentazione della dottrina del Vaticano II, sappiamo che queste non sono conseguenze accettabili: in effetti furono imputate prima a Pietro Abelardo nel Concilio di Sens (1141)[63] e poi agli Armeni da Benedetto XII[64]. Più avanti esamineremo il dato dogmatico: per ora

---

gni creatura di Dio è bella e non va disprezzata "(1*Tim* 4,4); e "Tutte le cose che Dio ha fatto sono belle" (*Gen* 1,31)». Cf. anche *In Ecclesiasten homiliae*, hom.5, 2; hom.7, 2 (SCh 416, 268.371ss; CTP 86, 107.152); *In psalmorum inscriptiones*, I, 8 (PG 44, 480; trad. it. A. Traverso, CTP 110, Roma 1994, 75s).

61 AMBROGIO, *De Isaac vel de anima*, 7, 60 (SAEMO, III, 103).

62 AMBROGIO, *De Isaac vel de anima*, 7, 60 (SAEMO, III, 101, con lievi ritocchi).

63 Cf. DS n.728: «[Damnatur qui adfirmat] quod non contraximus culpam ex Adam, sed poena tantum». Che Abelardo abbia effettivamente sostenuto o meno questa tesi è questione storica che evidentemente qui non interessa, così come i tanti e fondati dubbi sulla correttezza della convocazione e dello svolgimento del Concilio. Di fatto fu ratificato da Innocenzo II, e a noi interessa solo perché condanna certe tesi, non a chi le abbia attribuite.

64 Cf. DS n.1006: il peccato originale non esiste e i bambini nascono senza colpa; n.1011: i giusti prima di Cristo sono all'inferno a causa della gravità del peccato personale di Adamo ed Eva, non per il peccato originale. Come già nel caso di Abelardo, qui interessano le dottrine in sè, non se gli Armeni le insegnavano o meno. Comunque si deve ricordare che queste tesi, stilate nel 1341, sono impugnate già nel 1345 (Concilio di Sis) e che il Concilio Firenze, nella Bolla di unione del 22 novembre 1439 tra la Chiesa Armena e quella Cattolica, le ignora del tutto. Quindi tale condanna, oltre che annullata in virtù dell'unione, di fatto non ha mai avuto fondamento.

ci limitiamo a notare che si confonde l'aggettivo 'libero' con l'aggettivo 'neutro'. In questa seconda accezione, si suppone che lo stato antelapsario di Adamo ed Eva fosse per così dire *a metà strada* tra il peccato e la beatitudine; ma non è così: il loro era già uno stato di beatitudine *sui generis*,[65], e l'aggettivo 'libero' significa che non era né coatto né definitivo, ma poteva essere modificato e anche perso. E di fatto lo fu. Il peccato originale è la prova che Dio prende estremamente sul serio la nostra libertà; semmai siamo noi che non lo facciamo, usandola a sproposito per dire, fare o cercare cose che non valgono la pena di esser dette, fatte o cercate.

Quindi, se non prendiamo 'libero' per 'neutro' e se notiano che nessuno nasce in una condizione 'neutra' ma sempre in una situazione determinata (in uno Stato invece che in un altro, in un periodo invece che in un altro, da una famiglia invece che in un'altra e così via), ci sembra che non sia troppo difficile intuire (non capire) cosa significhi 'libero arbitrio' e 'peccato originale'. Il 'libero arbitrio' esprime la mia possibilità di accettare, modificare o rifiutare la situazione nella quale nasco e mi trovo ad agire all'inizio della mia vita. Il 'peccato originale' significa che per lo più cercherò di cambiare lo stato iniziale, in una direzione che sceglierò pensando che sia la migliore per me, o che ragionevolmente credo tale. Questo orientamento è opposto a quello iniziale di Adamo ed Eva, che tendevano a restare nello stato di 'beatitudine' in cui erano; per quanto sia forte, tuttavia non mi condiziona in modo invincibile (si ricordi il ruolo della coscienza nel Vaticano II), anzi viene rovesciato in modo irreversibile per mezzo del battesimo. Ma queste anticipazioni, pur dovute, rischiano di influenzare la ricognizione, che deve continuare.

Il peccato è 'originale' perché il desiderio di essere come Dio è 'il' desiderio, culmine e fonte di ogni altro desiderio, chiave di lettura di ogni azione, 'secondo natura' e 'contro natura'. Parlando di peccato originale quindi conviene sottolineare non la dimensione temporale (è il primo) o quella morale (è il peggiore), per quanto non siano affatto letture errate, bensì quella spirituale (è il più profondo). In questo senso, il 'peccato originale' esprime una effettiva e fattuale opzione definitiva, non tanto contro Dio quanto contro il progetto di Dio; il peccato di Adamo ed Eva, in questa accezione, non differisce qualitativamente da quello di satana. Così si esprime il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n.398:

> «Con questo peccato, l'uomo ha preferito se stesso a Dio e perciò ha disprezzato Dio: ha fatto la scelta di se stesso contro Dio, contro le esigenze della propria condizione di creatura e conseguentemente contro il suo proprio bene. Creato in uno stato di santità, l'uomo era destinato ad essere pienamente 'divinizzato' da Dio nella gloria. Sedotto dal diavolo, ha voluto diventare 'come Dio' ma 'senza Dio e anteponendosi a Dio, non secondo Dio'».

E ci piace rilevare che tra apici si citano gli *Ambigua* di Massimo il Confessore. Ma che cosa ha mai potuto far sì che Adamo ed Eva, che vivevano praticamente in assoluta felicità, si volgessero contro natura? Cosa hanno potuto desiderare di migliore? Poste così, queste domande esprimono male una questione reale: se la situazione dei primogenitori era felice, appunto 'paradisiaca', da dove è sorto il male? La questione del 'perché' si pone ormai in modo non eludibile. Vediamo di affrontarla in qualche modo.

Per prima cosa possiamo essere più precisi: il 'perché' del peccato originale può essere indicato come il 'perché' dell'eccesso di zelo. Ora, in situazioni normali, l'eccesso di zelo nasce dalla percezione, più o meno chiara e cosciente, che l'impegno già applicato non

[65] Cf. ATANASIO, *De incarnatione Verbi Dei*, 4, riportato in precedenza.

sia sufficiente ad ottenere lo scopo: per questo lo si moltiplica, raggiungendo appunto un 'eccesso'. Ma questa percezione denuncia una insicurezza, una certa paura, e la paura sorge dalla non fiducia. Di solito poi non ci si fida quando non si capisce o non si sa prevedere come e perché qualcuno agirà: questo si verifica per lo più con chi è diverso da noi, per educazione, cultura, modo di pensare o di fare. Naturalmente queste note non possono essere prese per descrizioni scientifiche e definitive ma solo come illustrazione di dinamiche interiori assai più complesse; proviamo però ad applicare lo stesso alla situazione di Adamo ed Eva. Innanzitutto si dovrà supporre che i nostri progenitori avessero paura di perdere lo stato di felicità nel quale vivevano, e ciò implica che fossero consapevoli che questo era un dono, una grazia, e non spettava loro per natura. E poiché tale dono è stato conferito loro da Dio, si dovrà anche concludere che quella 'diversità' che mette in moto la insicurezza e poi la paura è quella di Dio. In definitiva, dalla descrizione del peccato originale come eccesso di zelo si potrebbe dire che nasce 'perché' Adamo ed Eva, coscienti di non essere per grazia come Dio è per natura, Lo percepiscono come 'diverso', non capiscono come e perché Lui agisce come agisce, non si fidano più e così, per paura che cambi idea riguardo a loro, cercano di 'dimostrargli' le loro buone intenzioni con un eccesso di zelo.

Ora, che lo stato antelapsario non sia paragonabile a quello che ci è destinato è dottrina antropologica oggi tutto sommato pacifica, ma è conquista recente: il saggio che impresse la svolta definitiva fu pubblicato per la prima volta solo nel 1965[66]. Che poi tale stato futuro consista proprio nel diventare per grazia come Dio è per natura è dottrina pacifica per i nostri fratelli ortodossi ma non è certo diffusa tra noi cattolici romani; quanto ai riformati, solo in questi ultimi anni hanno iniziato a porsi il problema. Inoltre questa ipotesi sul 'perché' del peccato originale non è confortata da nessun passo biblico e, a nostra conoscenza, neanche da qualcuno dei Padri[67]. Di conseguenza la proponiamo solo come ipotesi, adoperando il condizionale.

---

[66] A partire del secolo XVI, con i commenti a Tommaso d'Aquino di Tomás de Vio cardinale di Gaeta (il Caietano) fino al pontificato di Giovanni XXIII (1958-1963), era maggioritaria l'antropologia teologica dei 'due fini', per la quale la creazione ha due obiettivi, uno naturale, raggiungibile dalla creatura con i mezzi propri del suo stato, e uno soprannaturale, raggiungibile solo per mezzo della grazia; nel caso dell'uomo, il suo fine naturale era il ritorno allo stato 'paradisiaco', appunto a prima del peccato originale: quello soprannaturale era lasciato nel vago, perché 'indicibile'. Senza entrare nei dettagli, questa visione fu criticata in modo aspro agli inizi del secolo XX da parte di autori come H.U. von Balthasar, K. Rahner e soprattutto H. DE LUBAC, *Surnaturel. Études historiques*, Paris 1946. La difesa fu parimenti decisa; Balthasar e Rahner furono censurati duramente, ma al p. de Lubac andò peggio: i suoi scritti furono messi all'indice, venne sospeso *a divinis*, gli fu vietato di scrivere, di parlare e farsi vedere in pubblico, confinato nella casa gesuita dove viveva. Ma con Giovanni XXIII il clima cambia: al Concilio, Balthasar e Rahner sono periti teologici, e de Lubac pubblica *Le mistère du surnaturel*, Paris 1965, che dà il colpo di grazia all'antropologia dei due fini mostrandone la totale infondatezza biblica, patristica e tomista.

[67] Ci risulta solo in AMBROGIO, *Expositio psalmi CXVIII*, 8, 24 (SAEMO IX, 335): «Che qualcuno non dica: "Perché dunque ad Adamo toccò quella sentenza di morte? Forse che Dio è ingiusto?" No di certo! Ma proprio perché, sapendolo fragile ed insicuro, aveva precedentemente stabilito dei limiti alla sua azione - *chi è insicuro non deve farsi padrrone delle prescrizioni ma obbediente esecutore* - per questo l'ha ritenuto colpevole di trasgressione piuttosto che giudicarlo colpevole d'uno sbandamento. Contro di lui fu rivolta una giusta sentenza di severità, perché volle sapere ciò che non gli giovava sapere». È evidentemente base troppo fragile per sostenere la nostra tesi.

Tra i Padri invece, oltre a quelle già viste, è stata avanzata anche un'altra spiegazione. Si prendono le mosse da ciò che scrive il grande Origene:

> «Grazie alla continua opera del Padre, del Figlio e dello Spirito santo, attraverso i singoli gradi di perfezione ci è stata data possibilità di contemplare alla fine la vita santa e beata. Quando a questa saremo riusciti ad arrivare dopo molto lottare, vi dobbiamo persistere sì da non aver mai sazietà (*kóros*) di quel bene; ma quanto più attingiamo da quella beatitudine tanto più deve dilatarsi ed aumentare in noi il desiderio di essa, mentre con sempre maggior ardore e capacità aderiamo al Padre, al Figlio ed allo Spirito santo. Se poi talvolta qualcuno di coloro che sono arrivati al grado più alto della perfezione è preso da sazietà (*kóros*), io credo che non in un solo momento egli viene privato della perfezione e decade, ma la decadenza avviene poco a poco e per gradi, così può talvolta accadere che, se la caduta è stata di piccola entità, egli può subito ravvedersi e tornare in sé, ed essa non è radicale e irrevocabile ma è sempre lasciata la possibilità di volgersi indietro, tornare alla propria condizione e ristabilire ciò che per negligenza era stato perduto»[68].

Per prima cosa evidenziamo la presenza di una dilatazione del cuore che ci fa desiderare Dio: se ricordiamo che in precedenza ne avevamo incontrata una operata dal demonio, si può supporre che vi sia una dilatazione 'secondo natura', quella di cui parla questo passo, ed una 'contro natura', quella operata dal demonio; ma su questo torneremo nel prossimo capitolo.

Il motivo per cui si è riportato questo brano è che in esso Origene suggerisce (non afferma, si noti; il suo è tono propositorio) che la 'sazietà' dei beni largiti da Dio possa causare un certo rilassamento e perciò il peccato. Ora, il termine italiano 'sazietà' non rende bene il greco *kóros*, anche se non ve ne uno migliore; *kóros* infatti indica quel particolare stato di animo rilassato, soddisfatto e quasi di abbandono che sovviene in chi, per esempio, mangia dei dolci lungamente desiderati, o beve dell'acqua dopo essere stato assetato per molto tempo: i primi bocconi o sorsi fanno piacere ma i successivi risultano sempre meno gratificanti e, ad un certo punto, il dolce o l'acqua vengono lasciati; se si insistesse ad assumerli, genererebbero fastidio e ripulsa[69]. Di questo complesso di sensazioni, l'italiano 'sazietà' esprime solo quella di pienezza ma non il piacere e il rilassamento che tale 'pienezza' accompagna e che pure si conosce con il meno poetico nome di 'sonnolenza post-prandiale'; tantomeno il possibile esito negativo, la ripulsa.

Quando Origene indica la radice del peccato in questa 'sonnolenza' dello spirito indotta dall'abbondanza dei beni elargiti da Dio, riprende una esegesi diffusa ad Alessandria dai tempi di Filone, anche se non in modo pedissequo[70]. Dopo Origene però non ci risulta diffusa; se non andiamo errati, il solo a riprenderla è Basilio Magno:

---

[68] ORIGENE, *De principiis*, I, 3, 8 (SCh 252, 164; trad. it. M. Simonetti, Torino 1968, 180).

[69] Cf. anche ORIGENE, *De principiis*, III, 1, 13. Gli economisti conoscono bene questa idea, che in microeconomia si chiama 'saggio di utilità marginale': il gradimento di un certo bene è inversamente proporzionale al tempo nel quale se ne dispone e decresce in modo proporzionale alla forza con la quale lo si desidera. Il 'saggio di utilità marginale' è uno dei due elementi che concorrono alla individuazione del prezzo giusto di un certo bene.

[70] Cf. p.es. FILONE ALESSANDRINO, *Quis rerum divinarum heres sit*, 240 (ed. M. Harl, Paris 1966, 282; trad. it. R. Radice, Milano 1994, 169s): «Bisogna credere che si siano riempite di infelicità quelle anime che, dopo essersi nutrite dell'aria e dell'etere più puro, incapaci di sopportare la sazietà (*kóros*) dei beni divini, siano venute a finire sulla terra, che è luogo di esseri mortali malvagi»; cf. anche *De posteritate Cain*, 145 (ed. R. Arnaldez, Paris 1972, 132); *De Abrahamo*, 134 (ed. J. Gorez, Paris 1966, 78). L'idea di una *satietas* spirituale è anche in AMBROGIO, p.es. *De officis ministrorum*, II, 17, 92 (PL 16, *(segue)*

> «Adamo era dunque nelle altitudini (*anô*) non quanto al luogo ma quanto alla scelta (*proairésis*); appena ricevuta la vita (*psykôtheís*), alzato lo sguardo al cielo e felice fin quasi all'eccesso per le cose contemplate, amava come fuor di misura il suo benefattore, che gli aveva dato la grazia del godimento di una vita eterna, lo aveva posto in mezzo alle delizie del paradiso, gli aveva dato potestà sugli angeli e dato da vivere insieme agli arcangeli, dandogli anche di udire la voce divina. Però, pur conservato da Dio in tutte queste cose, e pur godendo dei Suoi beni, presto di tutto ciò fu pieno fino all'orlo (*avaplêstheìs*), divenne arrogante nella sua sazietà (*tôi kórôi*), antepose ciò che pareva piacevole agli occhi di carne a quello che era bello intellettualmente, e ritenne la pienezza dello stomaco più degna di attenzione che non il godimento dei beni spirituali. Subito fu cacciato fuori, subito fu privato di quella vita beata, non come conseguenza necessaria del male ma per la sua [*del male*] stoltezza»[71].

Vi è chi definisce questa «improvvida ipotesi della sazietà» una «malaugurata derivazione da Origene»[72]. Non commentiamo tali giudizi: è più utile far notare che Basilio de-

---

128), affinità che si spiega facilmente con il fatto che Ambrogio, specie agli inizi del suo ministero, colma le sue lacune teologiche seguendo la esegesi di Filone al punto di copiarne di peso alcune opere. Tuttavia non ritiene questa idea di 'sazietà spirituale' come causa del peccato originale: egli applica il termine solo in senso corporeo o metaforico, e quasi sempre in senso positivo.

Lo scostamento di Ambrogio forse si radica nel fatto che Origene, altro autore che egli stima moltissimo, conosce anche una 'sazietà' del peccato che conduce alla conversione; cf. p.es. ORIGENE, *De principiis*, III, 1, 17 (SCh 268, 100-105; Simonetti, 390s, con lievi modifiche): «Talvolta una rapida guarigione non torna a beneficio dei guariti se, essendosi cacciati da sé nei mali, agevolmente ne vengono liberati: infatti essi, sottovalutando il male come facile a curarsi, non si guardano dal caderci una seconda volta e così ci si ritrovano dentro. Pertanto Dio eterno, che sa le cose più nascoste e conosce tutto prima che avvenga (cf. *Dn* 13,42), nella sua benignità differisce riguardo a costoro un troppo rapido soccorso e, per così dire, li aiuta non aiutandoli, poiché questo è giovevole per loro. Perciò, poiché il salvatore vedeva che gli estranei [*cioè quelli ai quali Gesù si rivolgeva in parabole*] di cui parliamo, per il motivo addotto non sarebbero stati fermi nella conversione se avessero udito ben chiaramente ciò che loro veniva detto, egli ha fatto in modo che non ascoltassero chiaramente le cose più profonde; così infatti ha evitato che, convertitisi troppo rapidamente e guariti con la remissione dei peccati, sottovalutando le ferite del male come agevoli e facili a guarire, di nuovo e più rapidamente vi incorressero. Forse essi, mentre ancora pagavano il fio dei precedenti peccati, che avevano commesso contro la virtù avendola abbandonata, non avevano completato il tempo dovuto; e dopo essere stati abbandonati dalla divina Provvidenza, *una volta saziati completamente dei mali da loro commessi*, in un secondo momento vengono chiamati a penitenza più sicura. In tal modo essi non incorreranno più nei peccati nei quali prima erano incorsi» (cors. nostri). Il passo dimostra che la 'sazietà' origeniana è una vera e propria 'categoria spirituale' che l'Adamantino impiega per spiegare *a parte creaturae* il passaggio da un orientamento all'altro ed *a parte Dei* la diversità di atteggiamento nei confronti dei peccatori. E ci piace anche notare la finezza psicologica di Origene, che si serve anche della nausea che l'eccesso provoca in noi per spiegare la resistenza a replicare quell'abuso ora abbandonato. L'idea di *satietas peccati* si legge anche in ORIGENE, *De principiis*, I, 3, 8; III, 1, 13; 4, 3; *Contra Celsum*, V, 32; *De oratione*, 29, 13.

[71] BASILIO MAGNO, *Homiliae*, hom.9 *Quod deus non est auctor malorum*, § 7 (PG 31, 344ss; trad. nostra).

[72] Cf. F. TRISOGLIO, «Il male, il peccato, il maligno nei Padri Cappadoci», in *Dizionario di spiritualità biblico-patristica*, 39, Roma 2005, 265-288, 268. A Trifoglio pare sfuggire la duplice valenza della 'sazietà', che così sembra più un *escamotage ad hoc* che non una vera e propria 'categoria spirituale' origeniana. Ma, e questo è forse più interessante, a Trisoglio sfugge anche *in primis* che l'idea di una *satietas* collegata al peccato originale non è di Origene ma si legge ben prima, in IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses*, V, 21, 2 (SCh 153, 268; trad. it. II, 207): «La indigestione (*repletio*; gr. *koros*) che l'uomo subì in paradiso a causa della duplice degustazione fu cancellata dalla rinuncia che fu fatta in questo modo (*da Gesù in Mt 4,3*)»; soprattutto, *in secundis*, a Trisoglio pare sfuggito anche che tale *satietas* si rivela come tale non prima né al momento del peccato originale, ma *è la prima conseguenza* del peccato origi-

(segue)

scrive così la radice del peccato originale estendendo ad Adamo ciò che prima ha rilevato nella natura post-lapsaria:

> «Questo accade perché l'anima, quando subentra la sazietà (*kóros*) del beato godimento, è come gravata da un sopore, e dimentica dei beni superiori si mescola alla carne per godere dei piaceri più vili»[73].

L'ipotesi è meno peregrina di quanto si pensi. Sia Origene che Basilio sanno che la beatitudine di Adamo nel paradiso non è veramente tale (tecnicamente si dice *amissibile*, cioè 'perdibile'), perché se così fosse il peccato originale non avrebbe mai potuto essere e quindi nemmeno la Incarnazione, morte e Resurrezione di Cristo. Dal momento che invece dobbiamo a Lui la nostra salvezza, e poiché Dio non crea il male, si deve concludere che Adamo era si beato ma non al modo in cui ciò avverrà *dopo* la venuta di Cristo. E se questa consiste nel divenire per grazia come Dio è per natura, allora l'essere beati in Cristo consiste nella dilatazione senza fine dell'uomo, poiché nessuna creatura è 'capace' di esaurire Dio; di conseguenza, e per opposizione, non è difficile concludere che la beatitudine di Adamo, pur essendo anch'essa una dilatazione (eccesso di gioia, eccesso di amore), non è senza fine perché Adamo rimane sempre un uomo: essendo finita, tale dilatazione prima o poi arriva al colmo, e quindi scatta la sazietà, con ciò che comporta.

Ora, come sempre accade in teologia, se non si sta attenti a contestualizzare nel modo più ampio possibile una questione si rischia o di risolverla solo parzialmente o di banalizzarla. Qui, se si riduce la 'sazietà' al solo significato corporeo, si finisce con il pensare che Origene e Basilio imputino il peccato originale ad una specie di 'indigestione', il che è come minimo lesivo della loro intelligenza; poiché è un po' presuntuoso trattare con sufficienza qualunque autore di quel calibro, prudenza chiede di indagare se non ci sia un altro modo di vedere le cose. Noi sopra ne abbiamo individuato con facilità uno che non solo spiega benissimo la ipotesi della 'sazietà' ma funziona anche da base teoretica per la dottrina della *epéktasis* (crescita infinita), di Gregorio di Nissa prima e della Scolastica poi; per di più dà conto della diversità di beatitudine prima e dopo il peccato originale, e in modo perfettamente coerente con la dottrina della deificazione per grazia.

Comunque è un fatto incontestabile che, se la dottrina dell'*epéktasis* di beati ed angeli è accettata abbastanza rapidamente, non altrettanto accade alla tesi della caduta per 'sazietà', la quale, come si è detto, ci risulta essere sostenuta solo dai due autori menzionati.

A proposito del 'perché' del peccato originale abbiamo l'obbligo anche di rendere giustizia ad Agostino, al quale spesso si attribuisce l'idea che sia consistito nella concupiscenza. Di per sé si potrebbe anche accettare: in latino *concupiscentia* significa 'desiderio'; ma in generale, e non solo 'desiderio laido', come avviene nel linguaggio comune; il fatto è che poi si va oltre questa riduzione imprecisa affermando che, per Agostino, la concupiscenza altro non è che l'appetito sessuale: e questo non si può accettare. L'origine di questa interpretazione è nella polemica luterana e anti-luterana, nella quale il rispetto per i testi è inesistente. Lasciamo perciò che lo stesso Dottore della grazia si difenda:

---

nale: in questa prospettiva, che è di Ireneo, di Origene e, come vedremo subito, anche di Basilio il Grande, parlare di 'improvvida ipotesi' è completamente fuori luogo.

[73] BASILIO MAGNO, *Homiliae*, hom.9 *Quod deus non est auctor malorum*, § 7 (PG 31, 344; trad. nostra).

> «Affermare che i primi uomini non avrebbero potuto unirsi né generare se non avessero peccato, non è forse ammettere che il peccato era necessario per compiere il numero dei santi? Se infatti Adamo ed Eva senza il peccato fossero rimasti soli perché senza di esso non avrebbero potuto generare, come ritengono alcuni, il peccato fu necessario perché i giusti non rimanessero solo in due ma si moltiplicassero. Tutto ciò è assurdo. Si deve invece ritenere che, anche se nessuno avesse peccato, i santi sarebbero stati lo stesso tanti quanti ne occorrono per compiere il numero di quella beatissima Città [celeste] e avrebbero raggiunto quella cifra che ora la divina grazia raccoglie tra la moltitudine dei peccatori, finchè i figli di questo secolo genereranno e saranno generati. Perciò, se non ci fosse stato il peccato, quella coppia degna della felicità del paradiso avrebbe generato una amabile prole senza sentire i moti di una vergognosa libidine»[74].

E poco dopo ci regala un quadro così bello che non osiamo amputarlo:

> «Nel paradiso l'uomo è vissuto come ha voluto, perché voleva soltanto quello che Dio aveva comandato. Egli viveva godendo Dio, la cui bontà lo rendeva buono; viveva senza alcun bisogno e dipendeva da lui continuare a vivere sempre così. Aveva da nutrirsi per placare gli stimoli della fame, aveva da bere per estinguere la sete, aveva l'albero della vita che lo difendeva dagli acciacchi della vecchiaia. Nessun germe di corruzione corporale recava la minima molestia ai suoi sensi. Non aveva da temere nessuna malattia interna e nessun accidente esterno. Godeva perfetta salute nel corpo, perfetta tranquillità nell'anima. E come nel paradiso non vi era né caldo né freddo, così in chi l'abitava non v'era nessun desiderio e nessun timore contrario alla sua volontà. Nessuna tristezza, nessuna gioia vana. Continuamente egli trovava la sua vera gioia in Dio, per il quale (1*Tm* 1,5) ardeva di una "carità procedente da un cuore puro, da una buona coscienza e da fede sincera". Tra quei due sposi regnava un'unione fedele, fondata su un casto amore, tra il corpo e l'anima una scambievole dedizione e una obbedienza senza sforzo al comando di Dio. Non sopraggiungeva mai la stanchezza perché l'uomo era sempre in riposo, e il sonno non lo gravava mai se non lo voleva. Guardiamoci perciò dal pensare che in tanta abbondanza di beni e in una tale felicità di spirito la procreazione non avrebbe potuto avere luogo senza il morbo della libidine: anche quelle membra si potevano muovere, come tutte le altre, ad arbitrio della volontà. Il marito poteva versare il seme nel grembo della moglie senza lo stimolo della passione ardente, nella serenità dell'anima e nella perfetta integrità del corpo. E se la esperienza non ce lo può dimostrare, non è una ragione sufficiente per dubitarne; poiché queste parti del corpo potevano non essere eccitate da un calore impetuoso ma usate, quando fosse stato necessario, sotto il dominio della volontà. Così si poteva introdurre il seme virile nell'utero della donna rimanendo intatta l'integrità di lei, come anche adesso il flusso mestruale avviene senza alcun pericolo per la verginità, poiché è per la stessa via che che il seme viene introdotto e il sangue mestruale è espulso. E come per partorire le viscere della donna si sarebbero dilatate, non nel gemito del dolore ma per impulso del feto maturo, così per la concezione e la fecondazione le due nature dell'uomo e della donna si sarebbero unite per l'intervento della volontà, non per il desiderio del piacere. Parliamo di cose che, nella condizione attuale, suscitano pudore, e quantunque cerchiamo di comprendere ciò che avrebbero potuto essere prima prima che diventassero oggetto di vergogna, è tuttavia necessario che ci moderiamo in questo discorso per un certo ritegno piuttosto che cedere alla foga della nostra debole eloquenza. Neppure coloro che avrebbero potuto hanno sperimentato quanto vado dicendo: infatti a causa del peccato furono espulsi dal paradiso prima di potersi unire con serena decisione nell'opera della propagazione del genere umano. Come potrebbe ora un tal soggetto ispirare ai nostri sensi umani altra cosa che l'esercizio di una pas-

[74] AGOSTINO, *De civitate Dei*, XIII, 23 (CCsl 48, 405-408; trad. it. 797). Agostino sviluppa questa idea lungo tutti i cc.16-26 e la riprende anche in *De peccato originali*, 40-43 e in *Contra Iulianum opus imperfectum*, IV, 11, 57.

> sione turbolenta anziché quello di una serena volontà? Da questo ha origine quel pudore che trattiene la lingua, anche se non mancano argomenti al pensiero»[75].

Si è letto quasi tutto un capitolo de *La città di Dio* di Agostino, ma il Dottore della grazia dedica a questi argomenti ben dieci capitoli del libro precedente e una quantità enorme di spunti nel resto dell'opera e nelle altre. In tutti emerge, in modo più o meno chiaro, un dato di fondo: il peccato originale *non aggiunge* niente alla creazione ma la *distorce*, pone la tendenza ad essere 'contro natura' in ciò che è stato creato buono e per essere 'secondo natura'. Poiché tra non molto la questione delle date diventerà importante, teniamo a precisare che il primo passo, tratto dal libro tredicesimo, risale al 418-419, il secondo al 420: la controversia pelagiana in pratica è già esaurita (la prima condanna è nel 411, segue quella del 415 ed infine quella definitiva del 418). Di fronte a queste parole, e in considerazione del contesto storico e teologico nel quale sono redatte, equiparare la caduta originale con l'insorgere del desiderio sessuale, in modo aperto o, come più spesso accade, di soppiatto, con subdole insinuazioni e 'osservazioni', non solo è una sciocchezza, ma per carità fraterna deve essere indicato con il suo nome: secondo Agostino, è affermazione gnostica ed encratita, quindi eretica. In realtà, per Agostino il 'concupire', cioè il 'desiderare', può essere rivolto sia a cose buone che a cose cattive: il primo è 'secondo natura', il secondo è 'contro natura'. La concupiscenza 'secondo natura' (Agostino la chiama 'ordinata' perché rispetta l'ordine con il quale Dio l'ha posta negli uomini) non solo non genera nessun genere di peccato ma si estende a tutte le membra corporee ed a tutte le facoltà psichiche: desiderare di unirsi a nostro Signore in nozze eterne è un desiderio spirituale, non fisico, del tutto 'secondo natura'. È alla 'concupiscenza ordinata' che si riferisce Paolo quando scrive (1*Cor* 14,1):

> «Ricercate la carità. Aspirate pure anche ai doni dello Spirito, specialmente la profezia».

E molte volte Agostino insegna che una tale 'concupiscenza ordinata' poteva esistere anche nel paradiso: abbiamo letto appunto dei brani che vanno in questa direzione.

Quando invece Paolo esorta (*Rm* 12,16b):

> «Non aspirate a cose troppo alte, piegatevi invece a quelle più umili; non fatevi una idea troppo alta di voi stessi»,

egli si riferisce a quella che per Agostino è la 'concupiscenza disordinata' (o 'contro natura'), nella quale il desiderio non è sempre e necessariamente rivolto verso cose cattive ma può anche riguardare cose buone: solo che, a prescindere dal *desideratum*, il modo in cui le si desidera non è quello che Dio aveva in mente quando ha posto in noi la possibilità di un tale desiderio. La negatività di tale 'concupiscenza disordinata', per Agostino, ha la sua radice in un piacere 'contro natura'; è evidente che la manifestazione più lampante di tale disordine è quella legata all'uso 'contro natura' degli organi genitali, ma l'uso in se e per se stesso, come abbiamo letto può essere del tutto 'secondo natura'. A questo punto dovrebbe essere chiaro che identificare il peccato originale, la caduta di Adamo ed Eva, con il solo appetito sessuale è due volte sbagliato: è sbagliato perché appiattisce il concupire sull'appetito sessuale. e questo con il solo appetito sessuale 'contro natura'. Ora, se c'è una nota che accomuna tutti i sistemi gnostici e ogni tendenza rigori-

[75] AGOSTINO, *De civitate Dei*, XIV, 26 (CCsl 48, 449s; trad. it. 803s).

sta passata e presente, questa è proprio la demonizzazione *a priori* del desiderio sessuale e in generale della sessualità: ecco perché la si è definita in questo modo in precedenza; e poiché Agostino è lontano anni luce da queste concezioni, delle quali rivela la pericolosità per la fede, ecco perché si è premessa la nota 'secondo Agostino', e dopo si è aggiunto 'quindi è eretica'.

Anche se non troviamo in altri Padri espressioni analoghe a quelle che abbiamo letto, l'ampiezza e la precisione di ciò che scrive Agostino non lasciano dubbi; né, come si è visto, la nostra qualifica nasce da una esagerazione. Rendiamo però ragione di questa tesi in una prospettiva più ampia[76].

Per prima cosa, abbiamo il dovere di riportare con uguale rilievo l'opinione di quei Padri che non seguono l'interpretazione di Agostino, o meglio, vista la cronologia, quei Padri la cui opinione il Dottore della Grazia decide di non seguire. E poiché nel far questo non possiamo nemmeno ignorare la esegesi biblica moderna, scegliamo un passo di un Padre contemporaneo all'Ipponate, Epifanio vescovo di Salamina (315-403), che le sintetizza entrambe in modo mirabile:

> «Due sono secondo la Scrittura i modi di conoscere e di sapere, uno operativo e l'altro intellettivo. Mi esprimerò partendo da paragoni che contengano una parte di vero, per analogia, allo scopo di rettificare con ogni argomento possibile il pensiero tuo e degli altri fuorviati come te. Ascolta quel che dice la Scrittura. Di Adamo sta scritto che egli e la sua compagna (*Gen* 2,25) "erano nudi nel Paradiso ma non se ne vergognavano". Eppure non erano ciechi. Avevano gli occhi per guardare altrimenti, se non avessero guardato, come avrebbero potuto vedere (*Gen* 3,6s) l'albero "buono da mangiare e attraente per avere intelligenza"? E ancora: "La donna avendolo preso ne mangiò e ne diede al suo uomo che era con lei"? Forse che erano ciechi? No, avevano gli occhi aperti, eppure nudi non si vergognavano a guardare e si conoscevano. Ma si conoscevano in modo intellettivo, non operativo, poiché solo quando furono scacciati dal paradiso per aver mangiato dell'albero, dopo molto tempo, (*Gen* 4,1) "Adamo conobbe sua moglie Eva". Come sarà stato? Benchè quando erano nudi si fossero vicendevolmente conosciuti, si erano conosciiuti con gli occhi, non con gli atti. Il fatto di unirsi l'uno con l'altra è chiamato dalla Scrittura 'conoscenza'; ma essa distingue tra cognizione e conoscenza. Ancora infatti si legge (*Gen* 29,31s): "Giacobbe conobbe sua moglie Lia ed avendo concepito generò"; ovviamente già la conosceva prima, perché era stato con lei a pascolare le pecore di Labano suo padre per sette anni: ma si era trattato di una conoscenza per via degli occhi e dell'intelletto, non ancora per rapporto intimo. Così leggiamo che egli (*Gen* 30,22) "conobbe pure sua moglie Rachele". Leggiamo poi altrove (1*Re* 1,1-4): "Davide era invecchiato e lo ricoprivano di vesti ma egli non si riscaldava; perciò dissero che si cercasse una vergine formosa per il re"; fu trovata Abisac la Sunamitide e "fu portata al re, giacque con lui e lo riscaldava, ma Davide non la conobbe", benchè stesse con lui fianco a fianco. Di quale conoscenza parla qui la Scrittura? Di quella intellettiva o di quella operativa? Quando la Scrittura dice che (*Nm* 16,5; 2*Tim* 2,19): "Il Signore conosce quelli che sono suoi" forse vuol dire che non sa chi sono quelli che non lo sono? No, anche se sta scritto (cf. *Lc* 13,27): "Andate via da me, operatori di ingiustizia, perché non vi ho mai conosciuti"; forse che il Figlio di Dio è ignorante? Quando Dio dice (*Am* 3,2): "Vi ho consociuto fra tutte le famiglie della terra" forse dice di non sapere quali

[76] I più decisi sostenitori dell'identificazione tra concupiscenza indiscriminata e peccato originale furono i riformatori protestanti del sec.XVI. Ora, è fuor di dubbio che gran parte del 'rigorismo' religioso trae le sue radici da questa distorsione e che molte osservazioni che faremo *di fatto* sono in netto contrasto con quel modo di vivere la fede. Anche qui però *non* ci interessa chi sostiene una certa tesi bensì la sua fondatezza, sostenibilità e convenienza.

> sono le altre nazioni? Mai più, ma la sacra Scrittura parla di due modi di conoscere, uno intellettivo e un altro operativo»[77].

Le citazioni bibliche di Epifanio non sono molto precise, ma non è bene far questione di parole: il senso del passo è chiarissimo. Come anche la esegesi odierna insegna, Epifanio interpreta il verbo 'conoscere' come 'aver rapporti sessuali'; e poiché nella Scrittura non lo incontra prima di *Genesi*, 4,1, ritiene che prima l'azione da esso indicata non sia mai avvenuta; a maggior ragione se si nota che non vi è neanche menzione di nascita alcuna. Per il vescovo di Salamina, quindi, Adamo ed Eva si conoscevano sì, ma intellettualmente, non 'operativamente'. E non è il solo a pensarla così; tralasciando i molti passi analoghi, leggiamo come presenta lo stato antelapsario colui che è la corona dei Padri di lingua greca, Giovanni di Damasco (650-750):

> «L'anima ed il corpo furono creati insieme, non l'una prima e l'altro dopo, come secondo i vaneggiamenti di Origene. Dunque Dio creò l'uomo innocente, retto, virtuoso, privo di dolori, privo di affanni, splendente in ogni virtù, fiorente di ogni bene, come un secondo mondo piccolo (*mikrokosmos*) in quello grande (*makrokosmos*), altro angelo, adoratore composto [di anima e corpo], contemplatore della natura visibile, iniziato a quella intelligibile, signore delle cose che sono sopra la terra, signoreggiato dall'alto, terreno e celeste, collegato con il tempo e immortale, visibile e pensante, a metà tra grandezza e bassezza, egli medesimo spirito e corpo, corpo in considerazione dell'orgoglio, spirito in considerazione della grazia, l'uno perché soffra e si ricordi e si corregga, l'altro affinchè rimanga saldo e glorifichi il suo benefattore, dotato di grandezza, essere vivente che opera qui, cioè nella vita presente, e [poi] passa in altro luogo nella vita futura, e - termine finale del mistero - deificato dalla conversione a Dio; ma deificato per illuminazione di Dio e non perché passi alla sostanza divina. Lo fece senza peccato per natura e libero per quanto riguarda la volontà. Dico 'senza peccato' non perché non fosse capace di peccato (infatti solo la divinità è esente dal peccato), ma perché aveva il peccare non nella sua natura bensì nella possibilità di scelta: e cioè aveva il potere di rimanere e progredire nel bene con la cooperazione della grazia divina, così come di volgersi via dal bene ed essere nel male, permettendolo Dio a causa del libero arbitrio. Infatti non è virtù ciò che avviene per costrizione»[78].

Anche questo passo è chiaro: e non sembra lasciare spazio all'esegesi agostiniana. Ma a ben vedere non è proprio così. Se infatti 'non è virtù ciò che avviene per costrizione', allora, e per lo stesso motivo, non è neanche peccato; ma la pulsione sessuale noi ce la troviamo dentro, non si è scelto di averla: quindi non è peccato. Questo ragionamento ignora volutamente la distinzione tra 'secondo natura' e 'contro natura', quindi non può essere accettato *tout court*; Giovanni Damasceno invece la applica, ed ecco il risultato:

> «Fra i piaceri, alcuni sono veri, altri falsi; alcuni solo della mente, in rapporto al sapere ed alla contemplazione; altri della mente insieme al corpo, in rapporto alla sensazione. E, fra i piaceri insieme al corpo, alcuni sono naturali e contemporaneamente necessari, senza i quali sarebbe impossibile vivere, come i cibi che riempiono una mancanza e le vesti necessarie; altri invece sono naturali ma non necessari, come gli accoppiamenti conformi alla natura e alla legge: infatti questi concorrono al mantenimento di tutta la specie, ma è anche possibile vivere senza di essi; altri infine non sono né naturali né necessari, come la ubriachezza, la lascivia e le crapule che vanno al di là del bisogno: infatti non concorrono né al sostegno della vita né al succedersi della specie, anzi, al contrario, sono anche dannosi. Quindi oc-

[77] EPIFANIO DI SALAMINA, *Ancoratus*, 20 (PG 43, 53; CTP 9, 67ss, con lievi ritocchi).

[78] GIOVANNI DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, II, 12 (ed. B. Kotter, Berlin-New York 1975, II, 76s; trad. it. V. Fazzo, CTP 142, Roma 1998, 121s, con lievi ritocchi).

> corre che colui che vive secondo Dio segua piaceri contemporaneamente naturali e necessari, poi ponga in secondo ordine quelli naturali e non necessari, che si producono a tempo, luogo e misura convenienti. E bisogna che rifiuti assolutamente tutti gli altri. Bisogna considerare bei piaceri(*kálai êdonai*) quelli che non sono intrecciati con un'afflizione, non causano pentimento né generano altro danno, non si allontanano dal limite della giusta misura, non ci distraggono a lungo dalle opere virtuose e non ci asserviscono»[79].

Anche questo brano è assolutamente limpido, perciò non lo commentiamo; prendiamo invece le mosse da esso per fare qualche osservazione. Confessiamo di non capire come sia possibile che, da un lato, gli 'accoppiamenti secondo la natura e la legge' siano un *piacere naturale* che può lecitamente seguito dall'uomo che vive secondo Dio, e, da un altro, che tale piacere venga negato ad Adamo ed Eva i quali, prima della caduta, vivono in una situazione come minimo identica se non migliore di quella ottimale qui descritta: se il piacere sessuale è *naturale* vuol dire che è 'secondo natura' e perciò non viene dal peccato, che è 'contro natura'. Ci riesce ancora più difficile capire come non si possa applicare la descrizione dei 'bei piaceri' (ma *kalòs* in greco è il 'bello' non solo estetico ma anche morale: sta quindi pure per 'buono', 'conveniente', 'opportuno') alla vita antelapsaria così come la descrive lo stesso Damasceno, né come da essa possa essere escluso il piacere sessuale, naturalmente compiuto secondo natura e secondo la legge. Leggiamo la descrizione del paradiso che il Damasceno ha fatto poco prima:

> «Dio che ci ha creato non voleva che noi ci angustiassimo e ci turbassimo per molte cose, e neanche che fossimo impensieriti e preoccupati per la nostra vita. Proprio ciò che realmente invece Adamo soffrì: infatti, avendone gustato [*dell'albero della conoscenza del bene e del male*], riconobbe che era nudo e si fece all'intorno un perizoma, poiché prese delle foglie di fico e se ne cinse (cf. *Gen* 3,7). Prima di averne gustato, "ambedue erano nudi" (*Gen* 2,25), sia Adamo che Eva, "ma non ne avevano vergogna". Dio voleva che noi fossimo tali, senza passioni - infatti questo è il culmine della assenza di passione - ed anche senza sollecitudini, avendo come unica opera quella degli angeli, e cioè cantare il Creatore continuamente e incessantemente godere della sua visione e rimettere a Lui la sollecitudine di noi stessi. E questo è proprio ciò che ci proclamò attraverso il profeta Davide dicendo (*Sal* 54,53): "Getta sul Signore il tuo affanno, ed egli ti darà il siuo sostegno"»[80].

Qui Giovanni esclude solo la 'passione', termine che indica ciò che giunge nell'animo umano e lo inclina o trascina ad agire contro natura; ma non la identifica con il piacere sessuale, anzi, considera in modo positivo l'essere 'nudi' senza passione e lo include tra i *bona* di cui godono Adamo ed Eva prima della caduta. Quindi, è chiaro che ad essere escluso è solo l'uso 'contro natura' del piacere sessuale, la conoscenza 'operativa', come dice Epifanio, non quella 'secondo natura', la conoscenza intellettiva. E non si creda che, se si esclude l'operatività, il genere di azione (la 'conoscenza') cambi: sappiamo già infatti che l'azione 'contro natura' nasce da un pensiero 'contro natura' che, se accettato, diventa scelta 'contro natura': solo a questo punto è coinvolto il corpo e si ha l'azione corporea 'contro natura', la 'operatività' che Epifanio esclude. Ma anche quelle che la precedono sono azioni, di tipo intellettuale, e poiché sfociano nell'azione corporea, questa e quelle appartengono allo stesso genere, poiché l'effetto rimane sempre nella specie della causa. La riprova di ciò è nel fatto che Giovanni descrive il piacere sessuale come naturale non necessario, che si compie con la mente *insieme* al corpo.

---

[79] GIOVANNI DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, II, 13 (Kotter, 80s; trad. it. 126s, con lievi ritocchi).

[80] GIOVANNI DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, II, 11 (Kotter, 72s; trad. it. 117, con lievi ritocchi).

Questo non significa affatto sostenere che, prima del peccato originale, Adamo ed Eva abbiano avuto rapporti sessuali. Agostino è chiaro a questo proposito: i nostri progenitori non hanno fatto in tempo a generare 'secondo natura' dei figli, perché la caduta è avvenuta prima. La sua fedeltà al racconto biblico è fuori discussione e con ciò, crediamo, l'argomentazione di Epifanio rivela di non poter essere contrapposta realmente a quella di Agostino; di più: come insegna il Damasceno, la bontà di un tale piacere naturale non viene meno se si rinuncia a metterla in pratica 'conoscendo operativamente' l'altro sesso. Naturalmente ci si può chiedere come sia possibile conoscere tale piacere senza 'operare', ma ancora Agostino, ci pare, ha già offerto la risposta migliore: «Anche se l'esperienza non ce lo può dimostrare, - scrive - non è una ragione sufficiente per dubitarne; poiché queste parti del corpo potevano non essere eccitate da un calore impetuoso ma usate, quando fosse stato necessario, sotto il dominio della volontà».

Questo discorso non può neanche passare per la legittimazione di un soddisfare indiscriminato ogni pulsione sessuale. Questa infatti è la tesi di Giuliano di Eclano, per il quale l'istinto sessuale è una energia neutra che può essere bene impiegata se l'uomo la domina con l'uso della ragione. La replica di Agostino è decisamente mordace (422):

> «Tu scrivi: "Nei coniugi la concupiscenza è usata con onestà, nei casti è frenata con la virtù". È vero questo? Lo sai per esperienza? I coniugi non debbono frenare questo male o questo tuo bene? A piacimento dunque i coniugi, tutte le volte che si sentiranno solleticati, si stenderanno e si abbracceranno senza differire neppure di un'ora questa smania di giacere, e l'unione dei corpi apparirà loro pienamente legittima ogni qual volta questo tuo bene si sarà spontaneamnete eccitato? Se hai vissuto una vita coniugale di questo genere smetti di addurre le tue esperienze nella disputa e domanda piuttosto agli altri in che modo essa debba essere vissuta ed insegnata»[81].

Certo questo scendere nel personale è una caduta di stile di un certo rilievo, a tutto detrimento di un concetto che meriterebbe ben altra serenità, vista la sua importanza. Si deve anche tenere presente che la attuale dottrina morale distingue, nei rapporti sessuali tra coniugi, la finalità procreativa da quella unitiva, e che il *bonum coniugum*, ossia 'il bene dei coniugi', è riconosciuto anche dal Diritto Canonico. Non è esagerato dire quindi che, se è certamente condivisibile l'idea di Agostino di tenere sotto controllo la passione sessuale (come tutte le pulsioni umane, né più né meno), è lecito avere più di una riserva sul modo negativo in cui egli la presenta qui, mentre non possiamo apprezzare la pesantezza delle osservazioni sulla condotta personale di Giuliano. Comunque, il fatto che tra questa replica a Giuliano (422) e il testo del *De civitate Dei* (420) corra un intervallo di appena due anni significa che in lui convivono innegabili rigidità e notevoli aperture.

In realtà questo discorso ci permette di chiarire un po' meglio, seppur solo di passaggio, cosa intenda Agostino per 'desiderio', *concupiscentia*, e in che modo esso sia da legare alla sessualità da un lato ed al peccato originale dall'altro. Spesso infatti si riportano passi come questi per dimostrare che Agostino è stato 'il genio maligno dell'Europa', colui al

---

[81] AGOSTINO, *Contra Iulianum opus imperefectum*, III, 14, 28 (PL 44, 716s; trad. it. NBA 17, 610ss). A prescindere dal tono irridente, che traspare un po' in tutte le opere contro Giuliano, le osservazioni di Agostino sono oggettivamente indelicate: non solo Giuliano è figlio del vescovo Memore, sua moglie è figlia di Emilio vescovo di Benevento e il loro matrimonio è stato celebrato da Paolino da Nola, tutti amici di Agostino, ma Giuliano è anche vedovo. Attaccando Giuliano in questi termini quindi Agostino finisce di fatto con il denigrare anche la figlia morta di un vescovo suo amico.

quale imputare la sessuofobia che inquina gli ambienti cristiani e non. Ora, stabilire se questa sia vera o presunta non ci interessa, né è cosa che spetta a noi fare. Dal punto di vista delle fonti si deve però rilevare che imputarle ad Agostino è operazione perlomeno poco informata. È vero infatti che nel 422 Agostino scrive ciò che si è letto contro Giuliano, ma è altrettanto vero che due anni prima scrive ben altro, e si è letto anche quello: come minimo, si deve tener conto di entrambi i generi di affermazioni. Ma vi è di più. Molto tempo prima della polemica con Giuliano e in generale della questione pelagiana, addirittura appena diventato vescovo, Agostino polemizza in modo garbato ma inflessibile con Girolamo. Questo santo Padre infatti ritiene che il matrimonio, pur non da condannare, è certo ben difficile da conciliare con le esigenze pratiche della fede cristiana, e della sua stessa idea è anche Gregorio di Nissa; al fondo di questa visione vi è un modo di vivere la propria corporeità assai diffuso tra gli intellettuali dell'epoca e che Agostino stesso ha condiviso, prima e dopo la sua conversione[82]. Perciò, quando nel 397, sconosciuto neo-vescovo di una sperduta diocesi africana, pronuncia alcuni sermoni sui 'vantaggi delle nozze' (*de bono nuptiarum*), non si è davanti al semplice dissenso da alcuni autorevoli personaggi della Chiesa ma al contrasto con un modo di sentire assai diffuso e che era stato il suo stesso pensiero[83]. E non si limita a farlo a casa propria, ma

[82] Cf. p.es. GEROLAMO, *Contra Elvidium*, nn.20s (PL 23, 215s; trad. it. M.I. Danieli, CTP 70, Roma 1988, 64-70): ma è opinione non difficile a riscontrarsi nelle sue opere; GREGORIO DI NISSA, *De verginitate*, 4 (SCh 119, 302-332; CTP 4, 47-56), che nella lettera accompagnatoria Gregorio intitola così: «Tutte le assurdità della vita si originano dal matrimonio; come deve essere colui che si è veramente staccato dalla vita secolare»; e si noti che, come Gregorio stesso sottolinea presentando il punto precedente, «l'autore del trattato non è celibe». Del resto, abbiamo già letto che per Gregorio lo stato paradisiaco e quello finale di beatitudine sono entrambi angelici; e con ciò egli intende dire: del tutto liberi da 'pendenze' corporee di ogni genere. Quanto ad Agostino, egli ci informa (cf. *Confessiones*, VI, 14) che nel 384, a Milano, lui e una decina di amici (Alipio, Romaniano, Nebridio e altri) avevano progettato di lasciare ogni cosa e, messi in comune i beni, vivere ritirati e da soli in un *otium beatum*, dedicandosi alla ricerca filosofica a tempo pieno. Nonostante diversi di loro fossero sposati. Il progetto fallì per la ovvia opposizione delle mogli, ma Agostino potè realizzarlo con gli amici celibi nel 386, appunto a Cassiciaco, residenza messa a disposizione da Verecondio, altro aspirante eremita.

[83] Merita leggere alcuni stralci di questi sermoni perché rivelano un Agostino per certi versi estremamente moderno, p.es. quando afferma che tra marito e moglie il vincolo è paritario e che in campo sessuale c'è perfetta uguaglianza; cf. AGOSTINO, *Sermones*, *sermo* 12 Dolbeau *de bono nuptiarum*, 2ss.8.9 (NBA 35/1, 229-233.237.239, con lievi ritocchi): «Avete ascoltato come i farisei, volendo mettere alla prova il Signore, gli posero la domanda se fosse lecito licenziare la moglie per qualsiasi ragione (cf. *Mt* 19,3). Egli, che è la Verità, rispose dicendo il vero. Quei tentatori non ottennero che il Signore divenisse un mentitore, dovendo imparare da Lui la verità sia chi crede sia chi non crede. Perché venisse ammaestrato il fedele adoratore di Dio fu data al provocatore una risposta secondo verità. Dico questo perché nessuno creda che il Signore Dio abbia detto qualcosa che contrasti con la obiettività delle cose per il fatto che quei Farisei non lo interrogavano intenzionati a credere ma perché volevano metterlo alla prova con la loro richiesta. A noi infatti non interessa sapere come la pensassero quelli che lo interrogavano ma quale sia stata la risposta di Cristo. Non come fosse l'uomo che percosse la roccia ma quale acqua sia scaturita da lì (cf. *Nm* 20,8-11). Pertanto nella risposta del Signore hanno da imparare gli sposati ma altrettanto possono fare i non ancora sposati e quelli che hanno rifiutato il matrimonio per un ideale di perfezione. [...] Le parole dell'Apostolo si riferiscono molto a proposito a noi del nostro tempo, e vanno accolte con cura maggiore, con impegno più grande e con pietà più profonda <che non presso gli antichi> (1*Cor* 7,29-32): "Del resto, fratelli, il tempo si è fatto breve. D'ora in poi quelli che hanno moglie vivano come se non l'avessero, ecc.; quelli che che comprano come se non comprassero e quelli che godono come se non godessero e quelli che usano

(segue)

di questo mondo come se non ne usassero. Passa infatti la conformazione di questo mondo, ed io vorrei che foste senza preoccupazioni". E aggiunge (1*Cor* 7,32s): "Chi non ha moglie pensa alle cose di Dio, come possa piacere a Dio; chi invece è sposato pensa alle cose del mondo, come piacere alla moglie". Pensare alle cose di Dio e pensare alle cose del mondo: quale grande distanza! Impossibile quindi che il raggiungimento <della meta> unisca coloro che nel pensiero sono così divisi. Ma ecco che uno sposato si infiamma del desiderio di votarsi alla continenza. Costui guardi al suo fianco, guardi se viene seguito e, se viene seguito, la prenda per mano (*ducat*, lett. 'guidi'); se lo segue, non la abbandoni (1*Cor* 7,11). Può darsi che lui sia in grado <di fare quella promessa> e lei no; o può darsi che ne sia capace lei e lui no. Ricordino che sono una sola carne. Avete ascoltato a riguardo non un uomo ma lo stesso Signore degli uomini. Rispondendo ai giudei egli dava precetti ai cristiani e diceva: (*Mt* 19,4ss): "Non avete letto che agli inizi Dio li creò maschio e femmina, e disse 'Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una carne sola'? Pertanto non sono più due ma una sola carne". E concludeva (*Mt* 19,6): "L'uomo non separi ciò che Dio ha congiunto". [...] La santità [di Paolo] lo fece avvicinare al letto dei coniugi e gli consentì di volgere l'occhio a chi vi stava coricato. Non depose la veste della santità e potè dare consigli alla umana fragilità. Disse (1*Cor* 7,3): "Il marito renda alla moglie il debito <coniugale>". È un debito, quindi lo renda <al creditore> [*cf. Sermones, sermo 392, 4*]. (1*Cor* 7,3s) "Allo stesso modo la moglie al marito, poiché la moglie non ha potere sul suo corpo ma ce l'ha il marito". Ciò non deve recare sorpresa. Infatti, è vero che la donna è sottoposta all'uomo e che nell'uomo c'è il potere decisionale, mentre nella donna la rispettosa condiscendenza. Tuttavia, per quanto nelle altre cose la donna sia al servizio dell'uomo, in questo campo dell'unione dei sessi, in questo campo, ripeto, c'è uguaglianza e parità (*Verumtamen hac causa qua sexus uterque miscetur, cum in aliis femina viri debeat esse famula, in hac, inquam, causa aequa conditio est*). All'Apostolo non basta quindi dire "La moglie non ha potere sul suo corpo ma ce l'ha il marito" (per motivi di decenza chiama 'corpo' gli organi del sesso, volendo evitare l'oscenità [*cf. Epistulae, ep.127, 9*]). Egli fa anche comprendere cosa intendesse dire con le parole "Non la moglie ha potere sul suo corpo ma il marito. Allo stesso modo non è il marito che ha potere sul suo corpo ma la moglie". In questa materia il sesso è a discrezione della sposa. Appartiene all'altra: è dovuto alla donna [*cf. Sermones, sermo 332, 4*]. [...] A questo punto qualcuno potrebbe chiedere: 'Se l'Apostolo ha permesso il rapporto coniugale per indulgenza (cf. 1*Cor* 7,6), cioè per andare incontro alla debolezza umana, se ne deduce che sposarsi è un peccato. A chi infatti si concede indulgenza se non a chi ha peccato?' [*cf. Contra Faustum, 30, 5; Epistulae, ep.6* Divjak, 8; questo è il cuore teorico della posizione di Girolamo, del Nisseno ma anche di Ambrogio e altri ancora*]. Sicuramente quanto l'Apostolo concede come indulgenza alla umana debolezza oso dire che è peccato, ma non sta lì la dignità del matrimonio. [...] L'Apostolo accorda dunque indulgenza a chi compie quel'atto, e certamente si riferisce al rapporto carnale fra coniugi, non fra adulteri; eppure dice (1*Cor* 7,6): "Per indulgenza e non per comando", 'lo tollero, non lo comando'. La persona sposata potrà dire: 'O Apostolo, se mi usi indulgenza vuol dire che io pecco'. Non accetto quindi che qualcuno, per affermare il valore del matrimonio, mi presenti argomenti del genere 'le nozze sono un bene perché impediscono l'adulterio'. Io voglio che esse siano proprio un bene, non un male minore; ma colui che dice: 'ci deve essere il matrimonio perché non ci siano adulteri, ed è per questo che esso è tollerato, che ad esso si usa indulgenza', dice che tutte e due le cose sono cattive. Non dice che una è buona e l'altra cattiva, ma che sono un male tutte e due: l'una un male minore, l'altra un male maggiore [*argomentazione identica si legge anche in GIOVANNI CRISOSTOMO, De verginitate, X, 1s*]. [...] Ebbene, vuoi tu sapere quale grande bene sia il matrimonio? Per quel bene che appunto è il matrimonio, anche il male della incontinenza diventa veniale [*idea diffussima in Agostino: cf. p.es. De bono coniugali, 11, 12 (401); De Genesi ad litteram, IX, 7, 12 (408); De bono viduitatis, 4, 5 (414); Sermones, sermo 51, 13, 22 (417); De coniugiis adulterinis, II, 12, 12 (420)*]. Si è svegliata in te la concupiscenza e tu ne sei stato vinto: sei stato preso nella rete ma non ti sei allontanato dalla moglie. Sconfitto dalla incontinenza, saresti incorso nella pena se in tuo favore non fossero intervenute le nozze Se pertanto sei coniugato e non vuoi che l'Apostolo abbia ad usarti indulgenza, non oltrepassare i confini imposti dalla tua stessa legge».

nel 420 lo scrive, non richiesto, ad Attico Patriarca di Costantinopoli, proprio per contrastare le dicerie che sapeva essere messe in giro contro di lui in quegli ambienti dai seguaci di Giuliano[84].

Quindi, a ciò che scrive contro il vescovo pelagiano di Eclano, ed è vero che lì intende porre dei limiti all'uso del sesso, si deve affiancare anche ciò che Agostino scrive contro Girolamo e gli altri 'rigoristi': e qui non si può negare che l'uso del sesso non solo è consentito ma anche approvato. Se si tiene conto di entrambe le polemiche, la posizione di Agostino emerge come il tentativo di trovare una via di mezzo tra chi crede che una volta sposati è tutto lecito e chi invece si augura che, se pure ci si vuol sposare, almeno ci si limiti solo a fare dei figli.

Con ciò non si può negare che Agostino ponga un nesso tra peccato originale, istinto sessuale pervertito e procreazione: lo afferma nel *De nuptiis et concupiscentia* (420):

> «Mi sono adoperato con un lungo discorso a distinguere la concupiscenza della carne dai beni del matrimonio, costrettovi dai nuovi eretici, i quali, quando sentono biasimarla, lanciano accuse come se fosse biasimato lo stesso matrimonio, e la lodano come un bene naturale per rafforzare la loro pestifera credenza, per la quale la prole che nasce per mezzo di essa non contrae peccato originale. Ma di questa concupiscenza della carne già il beato Ambrogio, vescovo di Milano e per il cui ministero sacerdotale ho ricevuto il battesimo, parlò brevemente quando, nella esposizione del libro del profeta Isaia, accennò alla nascita carnale di Cristo: "Perciò - scrive - in quanto uomo egli fu tentato in tutte le maniere e a somiglianza degli uomini sostenne tutte le prove: ma in quanto nato dallo Spirito si astenne dal peccato; 'Ogni uomo - infatti - è menzognero' (*Sal* 115,2) e nessuno, tranne Dio solo, è senza peccato. Rimane dunque valida la regola per cui nessuno che sia nato dall'uomo e dalla donna, cioè mediante quella unione corporale, risulta immune dal peccato. Se poi uno risulta immune dal peccato, allora è anche immune da simile concepimento"»[85].

Con ciò però Agostino si guarda bene dall'identificare l'istinto sessuale *tout court* con il desiderio di sposarsi, identificazione che invece nell'antichità fu letta nel racconto, in *Gen*, 6, della caduta dei 'giganti figli di Dio' a causa della volontà di sposare le figlie degli uomini[86]. Esplicita nel *Libro di Enoch*, apocrifo giudaico ritenuto ispirato fino al secolo II, se ne ha una certa traccia anche in Paolo, quando scrive (1*Cor* 7,9):

> «Se non sanno vivere in continenza, si sposino; è meglio sposarsi che ardere»;

---

[84] Cf. AGOSTINO, *Epistulae*, ep.6*, 8, 1-3 (CSEL 88, 38; trad. nostra): «Se dunque tale concupiscenza della carne fosse davvero esistita in Paradiso, di modo che per mezzo di essa fossero generati figli per adempiere alla benedizione delle nozze con la moltiplicazione degli uomini, tuttavia essa non sarebbe stata tale quale è ora, i cui movimenti tendono indifferentemente al lecito ed all'illecito; si avrebbero molte conseguenze turpissime (*auferretur in multa turpissima*) se, comunque ci si muove contro quella che deve essere combattuta [*cioè la concupiscenza*], si permettesse di giungere a ciò [*cioè eliminare del tutto il desidero*] per salvare la castità. Se anche non fosse nulla, essa sarebbe invece tale che mai la carne desiderebbe contro lo spirito, mai il comando della volontà eccederebbe la mirabile pace, in modo che mai accadesse, allorquando l'unione avvenisse, che con il piacere si generassero nell'animo di chi desidera (*cogitantis*) pensieri disordinati o illeciti, e niente si dia di riprovevole, da frenare con le briglie della temperanza o estirpare con la fatica della virtù, ma, quando fosse necessario, la volontà del desiderante (*utentis*) sarebbe eseguita con una obbedienza facile e concordata».

[85] AGOSTINO, *De nuptiis et concupiscentia*, I, 35, 40 (CSEL 42/2, 252; trad. it. NBA 18, 77, con lievi ritocchi). L'opera di Ambrogio è perduta: quello riportato è uno dei pochi frammenti di cui si dispone.

[86] Si è già dedicata una corposa nota a descrivere il lato storico e filologico di questo problema. Ad essa rimandiamo per giustificare quello che, nel testo, si deve considerare una sua prosecuzione.

però subito prima aveva detto (1*Cor* 7,7):

> «Vorrei che tutti fossero come me, ma ciascuno ha il proprio dono da Dio, chi in un modo e chi in un altro»,

ed anche (1*Cor* 7,3ss):

> «Il marito compia il proprio dovere verso la moglie; ugualmente anche la moglie verso il marito. La moglie non è arbitra del proprio copro, ma lo è il marito; allo stesso modo anche il marito non è arbitro del proprio corpo, ma lo è la moglie. Non astenetevi tra voi se non di comune accordo, e temporaneamente, per dedicarvi alla preghiera, e poi ritornate a stare insieme, perché satana non vi tenti nei momenti di passione».

Da questi passi quindi l'idea che pure nel matrimonio si debbano avere rapporti sessuali 'non per piacer mio ma per dar dei figli a Dio", come nell'Ottocento si usava ricamare sulle camicie da notte intorno ad un'apertura praticata in corrispondenza dei genitali, è visione sessuofoba le cui radici sono molte e antiche, ma certo non bibliche e tantomeno agostiniane. Se poi si vuole continuare a dirlo, come purtroppo avviene, sia pure: ma si sappia che è opinione *opposta* a quel che si legge nella Scrittura, a quanto insegnano i santi Padri ed alla teologia del matrimonio del Concilio Vaticano II; e, se qualcuno volesse farlo, è pure sanzionabile a norma del CIC, can.1371, n.1[87].

Tornando al *Libro di Enoch*, anche se l'istinto sessuale è posto alla base del desiderio del matrimonio, con ciò non è denigrato né sconsigliato, ossia non è ancora percepito come 'pervertito'; ciò accade con i movimenti gnostici e manichei, che vedono in tutto ciò che è 'carnale' un segno del peccato dal quale purificarci: e il primo passo per tale liberazione è l'astensione. Da qui l'idea che l'istinto del sesso fosse malvagio di per sé e quindi anche il rifiuto del matrimonio: ecco perché chi equipara peccato originale e istinto sessuale in fondo è uno gnostico encratita, perché confonde ciò che nell'uomo è per natura e può essere usato 'secondo natura' con ciò che lo spinge ad esser 'contro natura'. Le vestigia di questa grave confusione si rivelano quando, per esempio, si afferma che 'la visione di un corpo nudo è sempre, in qualche modo, fonte di peccato', cosa per altro non difficile a leggersi anche in pubblicazioni scientificamente serie. Né si deve credere che sia effetto del *revival* neo-gnostico operato dalla *New age*: per uscire dai nostri ambiti soliti e mostrare che questa distorsione spazia a vasto raggio, è ad essa che si deve il 'velo' sui corpi nudi dipinti da Michelangelo nella Cappella Sistina. Ma anche il suo rifiuto è ad ampio raggio: il papa a suo tempo approvò il lavoro di Michelangelo, ed oggi il restauro lo ha liberato da quei panneggi 'pudichi' con l'approvazione della Santa Sede.

---

[87] Cf. infatti CIC, ca,.1371 n.1: «Sia punito con giusta pena: I° chi, oltre al caso di cui nel can.1364 § 1, insegna una dottrina condannata dal Romano Pontefice o dal Concilio Ecumenico o respinge pertinacemente la dottrina di cui nel can.750 § 2 o nel can.752, ed, ammonito dalla Sede Apostolica o dall'Ordinario, non ritratta». Naturalmente né la Santa Sede né gli Ordinari riprendono nessuno a questo proposito, un po' per l'enormità della sciocchezza che la rende quasi incredibile e un po' perché, giustamente, ritengono che vi siano questioni decisamente più importanti e urgenti da affrontare che non rincorrere tutte le idiozie che circolano: e però... Le dottrine di cui parla il can750 § 2 sono quelle necessarie a difendere una *doctrina de fide definita*, quelle del can.752 sono dottrine insegnate dal papa e dai vescovi con magistero autentico non definitivo, distinzioni che approfondiremo nel cap.VII. Per verificare che la tesi di cui si sta parlando incorre in questi canoni è sufficiente leggere il *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, Città del Vaticano 2004, nn.218.223.233.

Ma i passi di Agostino letti sopra sono ancor più forti se si tiene presente che questa percezione della sessualità, come si è visto, egli la trova nel suo stesso maestro Ambrogio, come già nel suo conterraneo Tertulliano o nel grande Cappadoce Gregorio di Nissa. È vero che mai nessuno di essi nega il valore del matrimonio, e Ambrogio lo fa in modo molto più deciso di Tertulliano; ma in Agostino, si è letto, vi è molto più che una semplice difesa del matrimonio. Il Dottore della Grazia afferma la bontà *per natura* dell'istinto sessuale, anche se, come tutto dopo il peccato originale, esso tende ad essere vissuto 'contro natura'. Il che lascia supporre almeno una certa distanza tra la sua lettura del peccato originale e quella che prevale nell'Oriente Ortodosso.

Con queste ultime osservazioni possiamo considerare esaurita la questione del *che cosa fu* il peccato originale ed anche accennato a quella del *perché* esso fu. Ma si è incominciato ad intravedere anche una certa tensione tra i Padri a proposito del *che cosa è*, ossia degli effetti che tale caduta ha sulla natura umana postlapsaria. Affrontiamola esplicitamente.

4.1.3. *Che cosa è il peccato originale in noi*

L'idea che di solito circola tra i nostri fratelli a proposito delle conseguenze del peccato originale ci pare, in buona sostanza, questa: Dio ha creato l'uomo perfetto ma, poiché ha peccato, Dio lo punisce facendolo decadere dalla perfezione iniziale. Ora, in prima approssimazione si può anche dire così, ma senza ulteriori precisazioni il rischio di dare una idea di Dio profondamente errata è davvero consistente. Infatti, si sottovalutano molto, se non si ignorano del tutto, due attributi divini, la onniscienza e la immutabilità. Sul primo non vi è bisogno di dire molto: il suo significato è evidente. Sul secondo invece si deve precisare che la mancanza di mutamento cui si riferisce al luogo (non significa immobilità) né alle percezioni (non significa insensibilità) né a qualsiasi altro simile 'mutamento' si possa concepire: la immutabilità esprime solo l'esclusione in Dio di qualunque cambiamento che ne cambi l'essenza, facendolo cessare di essere Dio oppure, per assurdo, facendolo diventare un super-dio. Così, la generazione eterna del Figlio è sicuramente un 'mutamento' ma non della essenza divina né della persona del Padre, e la spirazione dello Spirito da parte del Padre e del Figlio non cambia l'essenza di Dio né introduce mutamenti nelle persone del Padre o del Figlio; lo steso vale per la spirazione passiva dello Spirito nei confronti del Padre e del Figlio. Se uniamo onniscenza e immutabilità, come avviene in Dio, si ha che, sapendo tutto da sempre, Egli non muta nemmeno nel suo volere, sia per ciò che riguarda il fine che per ciò che riguarda i mezzi: se così non fosse, o Dio non sa tutto, perciò a causa di un evento imprevisto deve mutare o il fine o i mezzi per ottenerlo, oppure valuta le cose prima in un modo e poi in un altro, per ignoranza o per capriccio; come si vede, sono esiti inaccettabili.

Ora, se pensiamo agli effetti della caduta adamitica come ad un 'decadere' dalla natura inziale in una inferiore, allora si ammette implicitamente o che Dio, quando creava l'uomo, non sapeva che avrebbe peccato oppure che prima gli conferisce delle cose per toglierlele poi, dopo il peccato, e questo ripensamento o è dovuto ad ignoranza o a capriccio. In ogni caso è arduo riuscire a sostenere che Dio è comunque onniscente e immutabile. Per di più si deve ricordare che il peccato originale *perverte* in 'contro natura' la tendenza 'secondo natura' di ciò che è nell'uomo 'per' natura, quindi l'idea di una 'de-

gradazione' postlapsaria va applicata con attenzione. Per questo i Padri, nel descrivere gli effetti della caduta, non partono da essa ma da un latro punto di vista.

Il nostro santo Padre Giovanni Crisostomo scrive (nel 386-398):

> «A molti sembra che il suo unico dono [*scil.* del battesimo] sia la remissione dei peccati, ma noi abbiamo enumerato ben dieci grazie e perciò battezziamo anche i bambini, che pure non hanno alcun peccato, perché anche a loro vengano concessi santificazione, giustizia, adozione filiale, eredità, fratellanza, onore di essere membra di Cristo e divenire abitazione dello Spirito»[88],

facendo eco al grande Cirillo di Gerusalemme (345-387):

> «Nessuno creda che il battesimo conferisca la remissione dei peccati e non anche la adozione a figli di Dio. Fu il battesimo di Giovanni che conferì soltanto la remissione dei peccati; il nostro invece, lo sappiamo bene, non solo opera la purificazione dei peccati e di procura il dono dello Spirito Santo, ma anche fa dele nostre sofferenze un prolungamento nel quotidiano di quelle cui andò incontro Cristo nostro esemplare»[89].

In questi passi, come anche in moltissimi altri, non si fa menzione del peccato di Adamo ma delle conseguenze che ebbe sui posteri, i quali sembrano ereditare più queste che non quello, come ci mostra Cirillo d'Alessandria scrivendo (nel 412-428):

> «Adamo era stato creato per l'incorruttibilità e la vita; conduceva una vita santa nelle delizie del paradiso; la sua mente era continuamente rivolta alla contemplazione di Dio; il suo corpo era nella serenità e nella calma, senza turpi desideri di alcun genere, dato che non c'era in lui tumulto di impulsi disordinati. Ma dopo che fu caduto in preda al peccato e precipitato nella corruzione, allora i desideri e le impurità invasero la natura della carne e sorse la legge che infuria nelle nostre membra. La malattia del peccato colpì la natura "per la disubbidienza di un solo uomo" (cf. *Rm* 5,17), cioè di Adamo; così "i molti furono costituiti peccatori" (cf. *Rm* 5,19) non perché abbiano condiviso la trasgressione di Adamo, dato che non erano ancora nati, ma perché condividono la sua stessa natura caduta sotto la legge del peccato. Come dunque la natura umana in Adamo ha contratto il morbo della corruzione a causa della sua disubbidienza e quindi è stata invasa dalle passioni, così in Cristo essa è stat nuovamente liberata: infatti Egli è stato obbediente a Dio Padre e "non commise peccato" (cf. 1*Pt* 2,22)»[90].

E poco più avanti Cirillo è persino più chiaro:

> «Con "corpo del peccato" e "uomo vecchio" (Paolo) intende (cf. *Rm* 6,6) il corpo terreno che, discendendo dall'antico Adamo, è destinato alla corruzione (infatti in lui per primo siamo stati condannati) e ha inoltre contratto il morbo del piacere: tale infatti è la natura della carne, sollecitata da istinti innati. In che senso poi è stato crocifisso con Cristo? L'Unigenito si è fatto uomo e ha rivestito la carne terrena malata di morte, come dicevo, in quanto discendente dall'antico Adamo e sempre tendente per sua natura al peccato, sollecitata com'è da istinti innati. Ma la legge del peccato si placa nella carne santa e purissima di Cristo: nessuno può certo dire che in Lui si sia agitata nessuna delle disordinate passioni umane, eccetto gli istinti innocenti come la fame, la sete, la stanchezza e tutti quelli che per

---

88 GIOVANNI CRISOSTOMO, *Catecheses baptesimales*, VII, 6 (SCh 50bis, 153s; CTP 31, 125). Citiamo volutamente questo passo di Giovanni che i pelagiani leggevano a loro vantaggio: cf. GIULIANO DI ECLANO (?), *Libellus fidei*, 18 (PL 45, 1736). Leggeremo la sua esegesi da parte di Agostino più avanti.

89 CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catecheses*, XX (mist.II), 6 (SCh 126, 114s; trad. it. C. Riggi, CTP 103, Roma 1997², 446).

90 CIRILLO D'ALESSANDRIA, *In epistulam ad Romanos fragmenta*, V, 17 (PG 74, 787; CTP 95, 57).

> legge di natura si trovano anche in noi senza comportare colpa. Tuttavia, sebbene in Cristo la legge del peccato sia rimasta inerte perché assopita dalla potenza e dalla azione ordinatrice del Verbo, se si esamina la natura di questa carne in sé e per sé, cioè della carne di Cristo, non la troveremo diversa dalla nostra. Quando è stata crocofissa la sua carne, che in certo senso racchiudeva in sé tutta la natura, noi siamo stati crocifissi con Lui. Come tutta la natura ha assorbito il veleno della maledizione in Adamo quando questi è stato maledetto, così noi possiamo dire di essere risorti con Cristo e di sedere con lui nel cielo. [...] Che questa perversa tendenza della natura umana sia stata corretta in Cristo non potrà più essere revocato in dubbio dato che Paolo dice chiaramente (*Rm* 8,3): "Infatti, ciò che era impossibile alla legge, perché in ciò era debole a causa della carne, Dio, mandando il suo proprio Figlio nella forma della carne del peccato e per via del peccato, ha condannato il peccato nella carne". Vedi allora in che modo sia stato distrutto "il corpo del peccato"? È stato condannato lo stimolo del peccato nella carne ed è stato messo a morte per la prima volta in Cristo, mentre la grazia è passata a noi da Lui e per mezzo di Lui»[91].

Quindi, per Cirillo e tutti i Padri greci, il peccato originale è descritto come una *malattia*, un morbo che invade la natura di Adamo e la inclina verso desideri 'contro natura', danneggiandola come un incidente priva un uomo di un arto o degli occhi[92]. E questo morbo, questo danno è innato in noi che veniamo dopo di Adamo, perché ce lo troviamo dentro sin dalla nascita; è *nella* nostra natura ma non *è* la nostra natura. Come il mutilato o l'invalido non sono meno umani di chi è integro, così l'Adamo peccatore non è meno uomo dell'Adamo in stato di innocenza: il peccato/malattia *perverte* la natura, non la muta. E così non si corre più il rischio di imputare a Dio né ignoranza né mutamento di idea. Come chi ha perso un arto resta zoppo o monco, e chi ha perso gli occhi non vede più, così noi non possiamo evitare le conseguenze del peccato originale; persino dopo il battesimo continuiamo a peccare. Ma ciò non è in conseguenza di un mutamento di natura. Se così fosse, allora o dopo *Genesi*, 3, Adamo non è più un uomo, oppure non lo era prima, affermazioni entrambe inaccettabili; e in questo caso la Vergine Maria e Cristo, che sono senza peccato, non sarebbero umani come noi. Per questo mai nella Liturgia, tantomeno in quella del battesimo, si usa l'espressione 'natura corrotta *dal* peccato'; si trova invece e solo 'corruzione *del* peccato', due volte (una nel secondo esorcismo del R.I.C.A.), e nel senso di 'corruzione causata *dalla presenza* del peccato', il che è ben diverso dall'affermare che 'la natura di chi pecca è corrotta'. Come dire: chi sbaglia *ha sbagliato*, non *è sbagliato*; anche se continua a farlo[93]. Ma i Padri vanno oltre.

---

[91] CIRILLO D'ALESSANDRIA, *In epistulam ad Romanos fragmenta*, VI, 6 (PG 74, 796s; CTP 95, 63s).

[92] Cf. anche CONCILIUM VATICANUM II, decr. *Inter Mirifica*, 7 (EV 1, n.255): «Affinchè non rechino più danno che vantaggio alle anime, [i mezzi di comunicazione sociale] rispettino fedelmente la legge morale, soprattutto se si tratta di cose che richiedano il dovuto rispetto o che sollecitino più facilmente alla disordinate passioni l'uomo, *ferito dalla colpa originale* (*originali labe vulneratum*)». È l'unico passo nel quale l'idea del ferire è applicata al peccato originale; di solito è riservata ai peccati abituali.

[93] Insistere su questo punto è fondamentale, perché è qui che si gioca la differenza più profonda ed ultimativa tra la visione dell'uomo della Chiesa Cattolica ed Ortodossa da un lato e le tante Comunità Riformate dall'altro. Per Lutero infatti il peccato originale *corrompe* la natura umana impedendo all'uomo sia di intendere cosa sia bene e buono sia di volerlo ed *a fortiori* di compierlo, ragion per cui tutto quel che l'uomo opera altro non è se non peccato: cf. MARTIN LUTERO, *Disputa di Heidelberg*, tesi 3 (trad. it. V. VINAY, *Lutero. Scritti religiosi*, Milano 2009, 181): «Le opere degli uomini, per quanto possano apparire belle e buone, sono tuttavia, secondo ogni probabilità, peccati mortali»; questo perché (tesi 13; *op. cit.*, 182): «Il libero arbitrio, dopo il peccato originale, è un semplice nome, e quando fa ciò che sta in lui pecca mortalmente», ed anche (tesi 14; *ibidem*): «Il libero arbitrio, dopo il

(segue)

Se dopo il peccato di Adamo la natura umana è solo malata, indebolita, allora, affermano i Padri greci e non solo loro, non è incapace di volgersi verso Dio, anche se tende per lo più al male, come dice Cirillo. Già Clemente di Alessandria (II sec.) scrive:

> «"Se vuoi essere perfetto" (*Mc* 10,20). Dunque non era perfetto; niente infatti è più perfetto del Perfetto. E divinamente con "se vuoi" mostra la libertà dell'anima che dialogava con lui. Nel'uomo infatti era la scelta, in quanto libero; in Dio la possibilità di donare, in quanto Dio. Egli dona a coloro che vogliono e si impegnano e chiedono, affinchè la salvezza sia un bene loro proprio. Dio infatti non costringe, perché la violenza è nemica a Dio, ma a coloro che cercano porge e a coloro che chiedono offre e a coloro che bussano apre»[94].

Qui la scelta sembra partire dalla volontà dell'uomo, mentre la nostra idea più diffusa è che invece la iniziativa sia di Dio. La stessa cosa si legge in Tertulliano, che crede che l'anima possa giungere per natura a conoscere l'esistenza di Dio, come scrive (197):

> «Volete voi che proviamo l'esistenza di Dio dalle opere sue, così grandi e belle, dalle quali siamo conservati, sostenuti ed anche atterriti, e volete che lo proviamo dalla testimonianza dell'anima stessa? Essa, benché stretta nella prigione del corpo, benché circonvenuta da una cattiva educazione, benché snervata dalle passioni e dalla concupiscenza, benché sottomessa a falsi déi, quando però ritorna in sé come uscendo dall'ebbrezza, dal sonno o da qualche malattia, e ritrova il proprio senno, chiama Dio con questo nome, perché è quello che è proprio al vero Dio. "Gran Dio, buon Dio", e "Come Dio vuole" è un modo di dire di tutti. E lo invoca anche come giudice: "Dio lo vede" e "Mi raccomando a Dio" e "Dio me lo restituirà". O testimonianza dell'anima naturalmente cristiana (*naturaliter christiana*, cristiana per natura)! Insomma, pronunciando tali frasi non si rivolge al Campidoglio ma al cielo. Essa conosce infatti la vera sede del Dio vivente: da Lui e di là discende»[95].

E poi ancora, ma in una altra opera (sempre del 197):

---

peccato originale, non ha che un potere soggettivo per il bene, ma per il male un potere sempre attivo». In conseguenza di ciò, l'uomo non può assolutamente contribuire alla propria salvezza, la quale gli viene solo dalla applicazione *ex extrinseco* dei meriti di Cristo: cf. MARTIN LUTERO, *Disputa di Heidelberg*, tesi 27 (trad. it. 183): «Si potrebbe dire, a ragione, che l'opera di Cristo è, ad un tempo, colui che opera ed il compimento della opera nostra, e che in tal modo ciò che viene fatto piace a Dio per la grazia dell'opera operante». La buona volontà non è solo inutile, è controproducente: cf. MARTIN LUTERO, *Disputa di Heidelberg*, tesi 16 (trad. it. 182): «L'uomo che pensa di pervenire alla grazia facendo ciò che sta in lui aggiunge peccato a peccato, così che diviene doppiamente peccatore». Se è possibile una giustizia per l'uomo, questa viene perciò solo dalla fede: cf. MARTIN LUTERO, *Disputa di Heidelberg*, tesi 25 (trad. it. 182): «Non è giusto l'uomo che opera molto ma colui che, senza operare, molto crede in Cristo». Lutero è così convinto di questo che, nel tradurre in tedesco *Romani* 3,28 gr. "Noi riteniamo che l'uomo viene giustificato per mezzo della fede (*pístei*; mss. *dià pisteôs*; *vulg.*: *per fidem*) senza le opere della legge", egli scrive "*alleine* durch den Glauben", "*solamente* per mezzo della fede", aggiungendo un 'solamente' che farà la storia, nel bene e nel male. Ecco come, da una certa concezione del peccato originale, nasce la dottrina della salvezza *sola fide*, cui si affiancherà quella della *sola Scriptura*. Da questa breve ed incompleta presentazione non è difficile comprendere, crediamo, quale differente concezione sia quella che ritiene il peccato originale un 'semplice' *vulnus* della natura umana, una malattia, un indebolimento, una mutilazione, una perversione grave quanto si vuole ma assolutamente non un mutamento della essenza umana.

94 CLEMENTE ALESSANDRINO, *Quis dives salvetur*?, 10, 1s (PG 9, 613; trad. it. M.G. Bianco, CTP 148, Roma 1999, 32).

95 TERTULLIANO, *Apologeticum*, 17, 4-6 (CCsl 1, 117s; trad. it. 161; con leggere modifiche).

> «Che cosa l'anima possa intuire del suo primo e sommo maestro tu lo puoi giudicare dall'anima stessa che è in te. Conosci l'anima, la quale fa sì che tu conosca. Rifletti che essa è divinatrice nei presentimenti, profetica nei vaticini, preveggente nei pronostici. È cosa sorprendente se, donata da Dio, sa vaticinare all'uomo? È così sorprendente se conosce Colui dal quale fu data all'uomo? Anche raggirata dall'avversario si ricorda del suo autore, della sua bontà e del suo giudizio, nonché della sua sorte finale e del suo proprio avversario. È proprio così sorprendente se essa, dinata da dio, vaticina quelle stesse realtà che dio ha dato di conoscere ai suoi fedeli? Ma colui che non considera simili manifestazioni spontanee dell'anima come un insegnamento di natura e un deposito arcano affidato alla innata e congenita coscienza dell'uomo, sosterrà piuttosto di una consuetudine e, per così dire, di un vezzo di parlare in questo modo, consolidati ormai dal diffondersi tra la gente di opinioni contenute nelle opere letterarie, divenute di pubblico dominio. Ma non vi è dubbio che l'anima esisteva prima della scrittura e il linguaggio prima del libro e il pensiero prima della penna e l'uomo stesso prima del filosofo e del poeta. Dovremo dunque credere che prima della letteratura e della sua diffusione gli uomini vivessero incapaci di siffatte espressioni di verità naturali? Nessuno parlava di dio e della sua bontà, nessuno della morte e degli inferi?»[96].

Prima di Agostino, colui che esamina nel modo più profondo il libero arbitrio è Origene (185-253), che in una delle sue opere più famose, il *De principiis*, scrive:

> «Vediamo ora il testo di Ezechiele (*Ez* 11,19s): "Toglierò i loro cuori di pietra e metterò loro dei cuori di carne, perché camminino nei miei comandi e custodiuscano le mie prescizioni". Ora, se è Dio che, quando vuole, toglie i cuori di pietra e che mette i cuori di carne per permetterci di custodire le sue prescrizioni e osservare i suoi precetti, allora non è in nostro potere abbandonare la malvagità. Che i cuori di pietra siano tolti non è altro che dire che, da colui che Dio vuole, viene eliminata la malvagità che indurisce qualcuno; e che siano messi [al loro posto] dei cuori di carne perché qualcuno cammini nelle sue prescrizioni e custodisca i suoi precetti, cos'altro significa se non divenire docile e non disobbediente (*antítypon*) alla verità, e praticare la virtù? Se Dio promette di fare lui queste cose, e se prima che lui tolga i cuori di pietra noi non possiamo toglierceli, è evidente che non è in nostro potere abbandonare la malvagità; e se non siamo noi che agiamo nel mettere in noi stessi un cuore di carne ma è l'opera di Dio, non dipende da noi vivere virtuosamente ma sarà interamente una grazia di Dio. Ecco ciò che dirà colui che sopprime il libero arbitrio a partire dal senso letterale[97]. Ma noi rispondiamo che lo si deve intendere nel modo seguente: quando qualcuno, pur nella sua ignoranza e mancanza di cultura, percepisce i propri gravi difetti

---

[96] TERTULLIANO, *De testimonio animae*, V, 2-4 (ed. a cura di C. Tibiletti, Firenze 1984, 57s). Da notare come al giorno d'oggi questo passo sia difficile a spendersi a favore di una conoscenza 'naturale' di dio, perché da un lato si rifiuta (giustamente) all'anima il potere di vaticinio e predizione, dall'altro, quando anche lo si concede, non è in virtù di un rimando a Dio ma alla astrologia, alla chiromanzia e a tante altre 'pratiche' pagane.

[97] Rufino traduce: «Ecco ciò che dicono coloro che vogliono provare, a partire dall'autorità delle Scritture, che niente è in nostro potere»; la distanza dal greco è notevole, ma non possiamo non notare che questa interpretazione trasforma Origene in un avversario *ante litteram* dei predestinazionisti che sorgerenno dopo la morte di Agostino. Ora, i latini non leggeranno Origene che nelle versioni di Rufino e Gerolamo, quindi essi trovano la esclusione di una delle tante dottrine che nasceranno dalla controversia pelagiana *prima* che essa scoppi, poiché ciò avviene nel 411 mentre Rufino compie la sua traduzione nel 398. Inoltre, in Origene il 'senso letterale' non è quello che noi indichiamo con tale nome, ossia ciò che l'agiografo capisce di quel che scrive, bensì una fusione tra ciò che l'agiografo può capire e scrivere e ciò che lo Spirito intende ottenere dalla sua collaborazione: cf. *De principiis*, IV, 2, 1-6.9. Quest'idea, come vedremo, è assolutamente identica a quella che si ricava dai testi magisteriali sull'ispirazione biblica, che esamineremo nel cap.VII. Per ora si prenda nota delle date.

> e, o per l'esortazione di un maestro o per qualche suo ragionamento personale, si affida a colui che, a suo avviso, può guidarlo alla conoscenza ed alla virtù, se si affida a questo maestro che gli promette di liberarlo dall'ignoranza e di dargli una cultura, quest'ultimo non potrà dire che colui che gli si affida non dovrà fare altro, per essere istruito e lasciare la ignoranza, che presentarsi ed essere accontentato, ma potrà solo promettere che migliorerà ciò che lui desidera[98]. Allo stesso modo la parola di Dio promette di togliere la malvagità, che chiama 'cuori di pietra', non a coloro che le si oppongono ma a quelli che si affidano da se stessi al medico dei malati»[99].

Il senso 'letterale' di *Ez* 11,19s può essere letto sia come *difesa* del libero arbitrio, contro chi ne nega la realtà affermando che Dio predestina alcuni alla salvezza e altri alla perdizione, sia come *ridimensionamento* del libero arbitrio, contro chi, all'opposto, ne esalta il ruolo tanto da renderlo autosufficiente e capace di condurre da solo alla salvezza. Si afferma allo stesso tempo sia la necesità della collaborazione umana si al sua insufficienza. Di fatto, Origene è già *contro* Pelagio, un secolo e mezzo prima che questi nascesse; ed in un'opera tra le più famose ed importanti tra le moltissime che scrive.

Poiché questo è un punto sul quale invece è facile leggere il contrario, e che ha implicazioni serie sul concetto di ispirazione, riportiamo un secondo passo di Origene, pochi capitoli dopo quello letto, perché offre delle precisazioni di importanza capitale:

> «Io credo che noi possiamo spiegare (*apologían êgoûmai*) così il versetto (*Rm* 9,16): "Non di chi vuole né di chi corre [è il merito], ma di Dio che è misericordioso". Salomone dice nel libro dei *Salmi* - è suo quel *Canto delle Ascensioni* del quale stiamo per presentare le parole - (*Sal* 126,1): "Se il Signore non costruisce la città, invano hanno lavorato i costruttori; se il Signore non custodisce la città, invano ha vegliato il guardiano". Non ci consiglia di non costruire, né impariamo a non vigilare per custodire la città che si trova nelle nostre anime, ma insegna che ciò che è costruito senza Dio e ciò che non è sotto la sua vigilanza è costruito invano e sorvegliato senza risultato, perché bene è descritto il Signore come il maestro della costruzione di Dio, capo della guardia della città e governatore di tutte le cose. Come se dicesse 'Non del costruttore ma di Dio è opera questa costruzione', e 'Se la città non ha subìto alcun danno, il merito non è di chi vigila ma di Dio Signore di ogni cosa'. Non avremmo torto se sottintendessimo comunque che l'uomo ha fatto qualche cosa, ma la riuscita dell'impresa deve essere attribuita, ringraziando, a Dio che ha compiuto tutto. Allo stesso modo, poiché il volere umano non è sufficiente a raggiungere lo scopo [della salvezza], né il correre come atleti per ottenere il premio della chiamata dall'alto (cf. *Gv* 3,7s) che viene da Dio in Cristo Gesù - è infatti con l'aiuto di Dio che queste cose si compiono - giustamente è scritto (*Rm* 9,16): "Non di chi vuole né di chi corre [è il merito], ma di Dio che è misericordioso". Come se fosse un lavoro agricolo, è scritto (1*Cor* 3,6): "Io ho piantato, Apollo ha irrigato, ma Dio ha fatto crescere; così né chi pianta né chi irriga è qualcosa, ma solo Dio che fa crescere"; la maturazione dei frutti non è avvenuta, come empiamente dicono, per la fatica dell'agricoltore o per il lavoro dell'irrigatore, ma per opera di Dio. Allo stesso modo, per ciò che riguarda la nostra perfezione non si può dire che non abbiamo fatto niente, però non noi la abbiamo completata ma Dio che ne ha fatto la più gran parte[100]. E perché si possa prestare fede con più sicurezza a quanto andiamo dicendo, si prenda

---

[98] Origene intende dire che per eliminare i difetti non basta percepirli né individuarne il rimedio, così come il maestro non può fare tutto ma solo migliorare la buona disposizione dell'allievo, senza la quale niente si ottiene.

[99] ORIGENE, *De principiis*, III, 1, 15 (SCh 268, 88-92; trad. nostra). Naturalmente si è seguito l'originale greco, ma la versione latina di Rufino se ne discosta in modo che, talvolta, rivela una sua attenzione al nostro problema.

[100] Questo è punto fondamentale per capire la posizione di Origene e di tutti i Padri anteriori a Pelagio.

(segue)

> ad esempio l'arte del pilota. [...] I piloti sono molto prudenti e non si permettono di attribuire a se stessi di aver salvato la nave, ma riportano tutto alla misericordia di Dio; questo non vuol dire che non abbiano fatto niente, ma che la parte della Provvidenza è infinitamente più grande di quella della [loro] tecnica. In ciò che concerne la nostra salvezza, la parte di Dio è infinitamente più grande di quella del nostro libero arbitrio. È per questo che, a mio avviso, è detto "Non di chi vuole né di chi corre [è il merito], ma di Dio che è misericordioso": se, come fanno i nostri oppositori, si sbaglia a capire quel che significa "Non di chi vuole né di chi corre [è il merito], ma di Dio che è misericordioso", i comandamenti saranno superflui e invano Paolo distribuisce la condanna a coloro che son caduti e la lode a quelli che si comportano bene, e legifera per la Chiesa; invano noi ci applichiamo a volere i beni migliori, invano a correre. Ma no, non è invano che Paolo consiglia questo, condanna gli uni e approva gli altri, non è invano che noi ci consacriamo a volere le cose migliori e ad innalzarci verso i beni più alti. I nostri oppositori non hanno ben capito ciò che significa quel passo»[101].

Il testo è così chiaro che non vi è bisogno di commenti. Fondamentale è la conclusione del lungo *excursus* origeniano sul libero arbitrio:

> «Né ciò che è nostro è senza quella conoscenza che ha Dio [*cioè privo della sua grazia*], né quella conoscenza che ha Dio ci forza a progredire se noi non vogliamo andare con lei verso il bene. Poiché il libero arbitrio, senza quella conoscenza che ha Dio e la capacità di usare in modo degno della propria libertà, non può destinare nessuno né all'onore né al disonore, e, parimenti, la sola azione di Dio non può destinate qualcuno a l'onore o al disonore, se essa non ha l'orientamento della nostra volontà come una certa materia sulla quale si fonda la diversità di destino, nella misura in cui tende verso il meglio o verso il peggio. E questo basti a proposito del libero arbitrio»[102].

L'importanza di questi passi è assoluta, in sé e perché fanno parte della sezione del *De principiis* dedicata al libero che, da sola, costituisce quasi un sesto di quella raccolta di passi origeniani che è nota sotto il nome di *Filocalia*, compilata da Basilio Magno e Gregorio di Nazianzo nel loro ritiro monastico presso Neocesarea, ad Annesi sull'Iris. Pensare quindi che ignorino simili idee è una sciocchezza, a prescindere dalla fama di Ori-

---

Origene infatti parla spesso della creatura razionale (uomo ed angelo) come capace di decidere della sua salvezza e perdizione: cf. *De principiis*, I, 3, 6; 5, 2; 8, 3 (cit.); II, 1, 2; 9, 2.6; III, 2, 3; *In Romanos commentarii*, I, 18; III, 6; ciò ha dato spunto ad interpretazioni del suo pensiero in senso pelagiano o almeno semipelagiano. Tuttavia, questo e il precedente sono passi inequivocabili: alla salvezza dell'uomo sono necessari sia la grazia che la scelta del libero arbitrio (contro Pelagio), e la grazia ha un ruolo assolutamente preponderante (contro i semipelagiani); cf. anche III, 2, 4, e, di importanza capitale, III, 1, 24, che riporteremo tra poco. Ma, a parte il fatto che si leggono solo alcuni passi del *De principiis* e non tutti, ci si dimentica che è opera tra le prime: tutte le altre vanno in direzione opposta alla lettura pelagianizzante: cf. p.es. *In Numeros homiliae*, hom.7, 6: è Dio che fa la maggior parte del lavoro nel salvare l'uomo (si legge anche in questo passo); in hom.20, 3: Cristo 'violenta' l'anima (*vim facit*) per portarla alla salvezza; in *In Genesim homiliae*, hom.13, 4, così come in *De principiis*, II, 1, 3, la grazia è sempre unita alla natura umana; in *In Psalmos commentarii*, sal.4 e *Contra Celsum*, VII, 42 (cit.) l'uomo non può né cercare né trovare Dio senza il Suo aiuto: e *Contra Celsum* è opera fra le ultime scritte da Origene. La lettura filo-pelagiana di Origene è totalmente priva di basi filologiche, e replica l'analogo tentativo di Giuliano di Eclano, che vedremo più avanti.

[101] ORIGENE, *De principiis*, III, 1, 19 (SCh 268, 114-124; trad. nostra). La conclusione di questo brano è assai vicina a ciò che il Concilio di Cartagine del 411 indicherà come le conseguenze della dottrina pelagiana, condannandola. E avremo modo di leggere come Agostino faccia sue queste parole di Origene, senza nominarlo.

[102] ORIGENE, *De principiis*, III, 1, 24 (SCh 268, 148ss; trad. nostra).

gene e dalla stima che si ha per la sua opera. Leggiamo subito come sia recepita questa concezione dal grande Basilio (358-359):

> «Avendo ricevuto il comando di amare Dio, noi possediamo la capacità (*dynamis*) di amare, creata in noi immediatamente, con la costituzione (*kataskeuê*). La dimostrazione la abbiamo non da fuori (*éxothen*) ma da noi stessi, ed in noi stessi possiamo apprenderla: le cose belle e buone le desideriamo per natura (*physikôs*), anche se alcuni preferiscono il bello ed altri il buono. E senza che nessuno ce lo insegni (*adidáktôs*) abbiamo amore per i nostri familiari e parenti, e li riempiamo ben volentieri con ogni benevolenza. Ora, quale cosa più mirabile della divina bellezza? Quale pensiero più suggestivo della magnificenza di Dio?»[103],

e poi, poco dopo e più chiaramente, aggiunge:

> «Qualunque cosa che viene rettamente perfezionate per mezzo della nostra volontà appartiene a noi per natura (*physikôs êmîn enypárkei*), se i nostri pensieri non fossero stati un tempo pervertiti dalla malvagità. E così l'amore per Dio ci è richiesto come un debito ineludibile (*avankaîon*), e la sua privazione è il più grave di tutti i mali dell'anima»[104].

E, nel caso qualcuno equivocasse ancora il senso delle sue espressioni, ecco come si esprime in quella che Basilio ha pensato come la sua piccola *summa* ascetica (*post* 375):

> «Bisogna sapere e confessare che ogni bene ci è dato per grazia e che, anche a riguardo dei patimenti sofferti per Cristo, è da Dio che ci viene la capacità di sopportarli»[105].
>
> «Chi, ricevuto il primo dono da parte di Dio con animo generoso, lo ha diligentemente trafficato per la gloria di Dio, ottiene anche altri doni; chi non fa così, viene privato del dono che aveva, non viene stimato degno di quello che è preparato e anzi viene consegnato al castigo»[106].

Così Basilio esclude ogni interpretazione pelagiana o semipelagiana del suo pensiero.

Ottato di Milevi (un altro latino d'Africa, si noti) lascia intravedere una simile concezione della volontà umana in un passo (366) che, a dire il vero, si presta a letture diverse:

> «È tipico di chi vuole il nome di cristiano volere ciò che è buono e correre in ciò che in modo buono volle; ma all'uomo non è dato di giungere a perfezione così che, dopo quegli spazi che spetta a lui riempire, ne resti anche per Dio, con i quali soccorrerà l'uomo che vien meno. Perché Lui solo è perfetto, e perfetto è solo il Figlio di Dio, Cristo. Noi altri tutti siamo imperfetti, perché a noi spetta (*nostrum est*) il volere, a noi spetta (*nostrum est*) il correre, ma il rendere perfetto è di Dio»[107].

Quando Ottato afferma che a noi spetta il volere ed il correre non lo fa certo in senso pelagiano, anzi, è chiaro l'intento opposto; e il fatto che ciò non sia limitato alla scelta iniziale, per o contro Dio, ma si estenda a tutto l'agire dell'uomo rafforza di molto questa interpretazione. Però è vero che nel testo si potrebbe leggere solo l'affermazione del libero arbitrio, congiunta alla percezione della debolezza umana, lettura che ha il conforto dell'intento antidonatista dell'opera. Ma sono dubbi che non valgono per Gerolamo, che proprio nel *Dialogo contro i pelagiani* scrive (415):

---

[103] BASILIO MAGNO, *Regulae fusius tractatae*, II, reg.1 (PG 31, 909; trad. nostra).
[104] BASILIO MAGNO, *Regulae fusius tractatae*, II, reg.2 (PG 31, 912; trad. nostra).
[105] BASILIO MAGNO, *Moralia*, reg.55, 1 (PG 31, 781; trad. it. 145).
[106] BASILIO MAGNO, *Moralia*, reg.58, 4 (PG 31, 789; trad. it. 150).
[107] OTTATO DI MILEVI, *De schismate donatistarum*, II, 20 (SCh 412, 280ss; trad. it. 117, rivista).

> «E so che il battesimo, che pure condona i peccati passati, non garantisce la giustizia futura, che si custodisce con fatica e industria e diligenza e sempre e soprattutto per la clemenza di Dio. Come a noi spetta (*nostrum est*) pregare, così a Lui spetta dare ciò che è chiesto; a noi spetta (*nostrum est*) offrire ciò che possiamo, a Lui compiere ciò che non possiamo»[108].

La vicinanza testuale tra il passo di Ottato e quello di Gerolamo è evidente: e la data del *Dialogo*, oltre che il titolo stesso, rivela che non è pensabile in quest'ultimo un qualche influsso pelagiano.

La esposizione più lineare di questa visione della volontà umana e della sua capacità di scelta ci pare quella offerta del grande Giovanni Bocca d'Oro (questo significa in greco Crisostomo), che, qualche anno prima di Gerolamo e dell'inizio della controversia pelagiana, scrive (403-404):

> «Dio può tutto; ma non così da ledere il nostro libero arbitrio. Se dipende da Dio, perché accusa noi? Per queto ho detto: non così da ledere il nostro libero arbitrio. Insomma, dipende sia da noi sia da lui: bisogna infatti che prima noi scegliamo il bene e, quando noi abbiamo fatto la scelta, allora anche lui mette la parte sua. Dio non previene i nostri voleri, per non rovinare la nostra libera decisione; quando poi noi abbiamo liberamente scelto, allora ci viene abbondantemente in aiuto. Ma se la decisione dipende da noi, com'è che Paolo dice (*Rm* 9,16 gr.): "L'opera buona non dipende dal nostro volere né dal nostro correre, ma dalla misericordia di Dio"? Per prima cosa, non la dà come una opinione propria ma la deduce da una premessa, da una precedente citazione. Infatti prima aveva detto (*Rm* 9,15): "Sta scritto (*Es* 33,19): 'Avrò pietà di chi avrò pietà, e compassione di chi compatirò'", poi aggiunge "Perciò non dipende dal nostro voleree né dal nostro correre, ma dalla misericordia di Dio". Tu mi dirai: Allora perché Dio si lamenta? La seconda cosa è questa: colui che fa la parte maggiore si può dire anche che fa tutto. A noi spetta la scelta e la decisione, e a Dio l'esecuzione e il compimento. E dal momento che Egli fa la parte più importante, Paolo dice che che è tutta opera sua, secondo il modo di dire solito tra gli uomini. Infatti anche noi facciamo così, come per esempio quando vediamo una bella casa e diciamo: Tutto merito dell'ingegnere, sebbene in realtà non abbia fatto tutto lui ma ci sia il lavoro degli operai, il capitale del proprietario e molti altri abbiano collaborato: eppure, siccome il contributo più importante è quello dell'ingegnere, diciamo che è tutto merito suo. Così nel caso nostro. Così pure quando in una riunione ci sono molti, diciamo che ci son tutti, se ce ne sono pochi diciamo che non c'è nessuno. Così qui Paolo dice (*Rm* 9,16): "Non è opera di chi vuole, né di chi corre, ma della misericordia di Dio". Dicendo così ottiene due buoni risultati: uno, che non ci insuperbiamo del bene che facciamo, l'altro che, pur facendo il bene, attribuiamo a Dio la causa delle nostre opere buone»[109].

Il passo è così chiaro che non ha bisogno di commenti; evidenziamo solo che Crisostomo praticamente ricalca il concetto esposto da Origene in *De principiis*, III, 1, 19, riportato: nell'opera della salvezza, la gran parte del lavoro lo fa Dio. Quindi è da ritenere

---

[108] GEROLAMO, *Dialogus adversus pelagianos*, III, 1 (CCsl 80, 98; trad. nostra).

[109] GIOVANNI CRISOSTOMO, *In epistulam ad Hebreos homiliae*, hom.12, 3 (PG 63, 99s; trad. it. B. Borghini, Ancona 1965, 205ss, con lievi ritocchi). Forti sono gli echi di ORIGENE, *De principiis*, III, 1, 19 (SCh 268, 114-124; cit.), passo del quale Giovanni ritiene l'esegesi di *Rm* 9,16 e l'idea di Dio che 'fa la maggior parte'. In 205, n.5, il trad. sente il bisogno di spiegare che Crisostomo "non ha quella rigorosa precisione che si trova in sant'Agostino"; come dire: siccome scrive un po' alla leggera... Più intelligente è il rimando (206) a G. BARDY, s.v. *Iohannes Crisostomus*, DTC VIII, Paris 1924, coll.660-690, 678s: «Ciò si spiega con il diverso ambiente ed educazione dei due grandi Dottori, e con il fatto che solo più tardi sorse l'eresia semipelagiana, che poco dopo si fece sentire in Oriente». Ma anche questo è insufficiente.

pacifico che, per tutti i Padri che scrivono *prima* di Pelagio, greci o latini che siano, è vero che all'uomo spetta la libera scelta e a Dio l'esaudirla, ma ciò non può nella maniera più assoluta essere preso per una ratifica *ante litteram* del pelagianesimo. E si sa che dietro a questa visione vi è anche una teologia antica e precisa: è quella dei 'semi del verbo', che sfocierà in Massimo il Confessore, quindi ben dopo Pelagio, in quella delle 'tre incarnazioni' del Logos, ch vedremo nel capitolo quinto.

L'armonia di questo quadro è però turbata dal fatto che, di solito, nei manuali questa posizione viene descritta come 'semipelagiana', e qualificata come eretica perché sembra pensare che in definitiva l'uomo si salvi da solo, appunto come sosteneva Pelagio. Certo non si dice che i Padri da noi menzionati sono eretici perchè, si nota, scrivono prima che la controversia di Pelagio inizi, quindi non si può imputare loro di non aver previsto un problema di là da venire; eppoi, il loro modo di pensare 'non è così preciso' come quello del grande Agostino, per il quale invece anche la scelta dell'uomo è sotto l'egida della grazia. La delicatezza della questione è evidente.

A parte il fatto che qui si è al cuore della antropologia teologica, non sarà sfuggito che il luteranesimo è estremamente attento a questo tipo di problemi, né che sembra delinearsi un contrasto di fondo all'interno della Tradizione di fronte ad una dottrina che però è dichiaratamente eretica ed effettivamente condannata. In generale, dal punto di vista teoretico si tratta di capire se e come sia possibile ammettere una libera scelta umana senza cadere nel pelagianesimo. Dal punto di vista dogmatico ci sembra sollevare la questione del rapporto tra *evoluzione storica* del dogma, cioè il succedersi cronologico delle varie opinioni condannate, e *percezione spirituale* dell'eresia, ossia quella specie di istinto di fede che in teologia si chiama *sensus fidei*. Sembrerebbe infatti che per la manualistica, ma non solo, la pericolosità di una dottrina sia percepibile solo in prossimità della sua focalizzazione e non prima, ma così vanifica del tutto la categoria teologica del *sensus fidei*, che invece esprime esattamente questa capacità, e per di più la atribuisce all'insieme della comunità e non solo ai 'dotti'. In ogni caso, per noi chiarire il rapporto tra natura e grazia è centrale non solo per capire la possibilità di una armonia tra 'fatto religioso' e 'fatto di fede' ma anche per il tema della rivelazione, sia quella privata che quella pubblica. È perciò necessario procedere verificando ogni singolo passo.

Per prima cosa, si deve aprire una parentesi e introdurre attori, date e luoghi della controversia pelagiana e semipelagiana, oltre ovviamente che le idee. Poi, è opportuno descrivere le diverse fasi della reazione alle idee di Pelagio, non solo da parte di Agostino ma anche di altri. Fra questi, dovremo quindi evidenziare le opinioni di coloro che furono poi accusati di 'semipelagianesimo' e infine verificare, da un lato, se tale accusa ha un fondamento e, dall'altro lato, se le loro posizioni sono assimilabili in qualche modo a quelle dei Padri antecedenti alla controversia pelagiana.

EXCURSUS: *le vicende della controversia pelagiana e semipelagiana*

Pelagio nasce in Britannia verso il 354, giunge a Roma tra il 375 e il 384 e vi diventa personaggio di rilievo; dopo la caduta di Roma nel 410 si sposta in Africa. Il suo insegnamento ruota intorno a due idee fondamentali che lui stesso esprime così:

> «Come insegna ampiamente il maestro Apostolo, il grado della dignità [dei credenti] non consiste nel livello della carica pubblica (*personarum acceptione*) ma nell'adesione all'amore di Dio, come dice escludendo ogni disparità (*1Tim* 3,13): "Se qualcuno avrà ben servito si ac-

> quisterà un buon grado onorifico e molta fiducia presso Dio", e per provare meglio che la somma perfezione consiste nell'amore per il Creatore più che nella predestinazione, così argomenta (*Rm* 8,28): "Sappiamo che tutto coopera la bene di coloro che amano Dio" [...]. Come è dimostrato dal beato Giobbe, il quale nessun detrimento nelle cose presenti riuscì a distogliere dall'amore per Dio; e, se si chiede perché coloro ai quali le cosa non vanno bene cedano, [Giobbe ci] insegna che è richiesto il proposito della mente, che è inserito nella natura umana (*insertum est in natura*) e dle quale parlano gli angeli all'ingresso del Redentore sulla terra (*Lc* 2,14): "Pace in terra agli uomini di buina volontà". Spiega poi a chi giovi questa cooperazione di bontà e dice (*Rm* 8,28): "Coloro che sono chiamati secondo il proposito", e chi siano tutti coloro che sono chiamati è manifesto da ciò che si legge nel profeta Davide (*Sal* 48,2): "Ascoltate questo, genti tutte", e (*Sal* 116,1): "Lodate il Signore, popoli tutti, dategli gloria insieme, nazioni tutte", e (*Sal* 65,1): "Acclamate a Dio da tutta la terra"»;
>
> «Questi dunque sono pre-conosciuti e pre-destinati a con-morire ed a con-vivere con Cristo; pre-conosciuti ad amare Dio con vero anore e non finto, coloro per i quali ogni cosa avversa si muta in buona, che secondo il proposito della Sua volontà sono chiamati, predestinati ad essere conformi a Cristo, nel predicare i rimedi della salvezza dell'umana natura»;
>
> «Alla sopra detta conformazione a Cristo questi [*quelli che amano veramente Cristo*] sono dunque pre-conosciuti, pre-destinati, chiamati e giustificati perché siano conformi in ogni cosa a Cristo, a con-morire e a con-vivere con lui, che pre-conosce il loro perdurare immobili, con robusta mente, in ogni cosa che sopportano a causa del suo nome "per completare quello che manca alla passione di Cristo" (cf. *Col* 1,24) per la salvezza degli uomini»[110].

L'idea che la libertà, 'inserita nella natura umana', permetta di osservare i comandi di Dio e 'meritarsi' così un destino o l'altro, in sé non è eretica, anzi è vicina a ciò che si è letto nei Padri. Non altrettanto si può dire del concetto di 'predestinazione': che Dio pre-conosca ciò che l'uomo sceglierà, che sappia chi alla fine si salverà non significa affatto che Egli *scelga* questi (*praedestinatio positiva*), tantomeno che *respinga* coloro dei quali pre-vede il rifiuto (*reprobatio positiva*); usare il verbo 'pre-destinare' è come minimo infelice. Che poi Pelagio affianchi le due idee senza accorgersi che sono in contrasto non trasforma una idea legittima (quella di libertà) in una non legittima (la predestinazione) né viceversa; testimonia soltanto che non capisce bene i termini della questione di cui sta parlando[111].

---

[110] PELAGIO, *De induratione cordis Pharaonis*, 48.49.51 (PLsuppl. I/3, 1534.1535.1537: trad. nostra). Si tratta di idee che ricorrono con frequenza altissima nelle opere di Pelagio.

[111] Non è nota offensiva ma rispecchia dal versante logico-formale la esposizione pelagiana della sua dottrina. Poiché ci offre la possibilità di dare delucidazioni sul modo di valutare una dottrina dal punto di vista puramente teoretico, quindi non dogmatico, ci soffermiamo su di essa. Tradurre una dottrina in termini logico-formali consiste nell'individuare in essa una serie di passaggi logici e teorici che la esprimano in modo completo e fedele, e quindi indagare le relazioni che intercorrono tra di loro: si tratta di capire cioè quali sono i punti considerati indiscutibili dai quali parte il ragionamento (*assiomi*), quali conseguenze se ne trae e il modo. Se fatta scientiificamente, applicando cioè i criteri della logica formale e non altri più 'personali', per così dire, essa è spesso utile per capire l'intimo funzionamento di una dotrina complessa, e non di rado, grazie alla sua rigorosità, corregge le interpretazioni più superficiali. Ora, dal punto di vista logico, se le conseguenze sono tratte dagli assiomi in modo formalmente corretto, non si ha mai una contraddizione. Quando ciò avviene, tecnicamente la dottrina è *coerente*; e se le conseguenze tratte sono tutte quelle logicamente derivabili dagli assiomi assunti, allora è anche una dottrina *completa*; se poi queste conseguenze, a prescindere dagli assiomi e dal loro numero, risultano non contestabili, allora la dottrina è pure *cogente*. Applichiamo questa griglia di valutazione teoretica p.es. alla dottrina di Ario: convinto della inferiorità del Figlio rispetto al Padre (assioma), egli ne afferma la non eternità, l'essere creato, il suo essere assunto a figlio, la sua non onniscenza e così via; *coerenza* e *completezza* della dottrina di Ario sono sicure, poiché le conclu-

(segue)

Nel 411 un sinodo a Cartagine condanna Pelagio e il discepolo Celestio; ecco le tesi respinte:

1. Adamo era mortale per natura;
2. il suo peccato fu un caso personale senza conseguenze per nessuno;
3. i bambini nascono come Adamo prima del peccato;
4. nessuno muore a causa del peccato di Adamo, né risorge a causa della resurrezione di Cristo;
5. l'Antico e il Nuovo Testamento salvano allo stesso modo;
6. al tempo dell'Antico Testamento vi furono dei giusti che non peccarono (*impeccabiles*).

Ora, nessuna di queste tesi riguarda la *scelta* dell'uomo, bensì la *esistenza* del peccato originale e l'idea che, oltre Cristo, altri uomini furono senza peccato (*impeccantia*).
Per sfuggire alle conseguenze della condanna Pelagio e Celestio si rifugiano in Palestina, a Gerusalemme, con l'appoggio del vescovo Giovanni: è probabilmente in questo periodo che gli ambienti vicini ai due spargono l'idea che i Padri greci insegnavano la loro stessa dottrina, e con questo intento iniziano a tradurre e a diffondere in Occidente molte delle loro opere. Il prete Paolo Orosio, mandato a Gerusalemme da Agostino nel 415 per cercare un accomodamento con l'aiuto di Gerolamo e dei suoi amici, convince Giovanni e i suoi a convocare un Concilio a Gerusalemme: ma, spostatosi il dibattito dai temi del peccato originale alla controversia *pro* o *contra* Origene (la cui posizione però conosciamo), il Concilio fallisce. Di conseguenza, formalizzata l'accusa a Pelagio in base alla condanna del 411, nel mese di dicembre 415 si riunisce a Diospoli (Lydda, in Palestina) un secondo Concilio: Celestio rimane sulle sue posizioni ed è condannato, Pelagio viene assolto perché spiega che l'uomo riceve da Dio la 'capacità' di osservare i comandamenti divini. Nel *Pro libero arbitrio* poi Pelagio delucida ulteriormente la sua idea: la grazia è *facilitas non peccandi*, 'facilitazione a non peccare', *aiuto* all'uomo che però potrebbe non peccare anche senza di essa; per Agostino, Orosio e Girolamo invece è *possibilitas non peccandi*, 'possibilità di non peccare', perché per loro l'uomo senza la grazia finisce sicuramente per peccare. Il solo ad identificare grazia e libero arbitrio è perciò Celestio, l'unico ad essere scomunicato anche nel terzo Concilio ecumenico, quello di Efeso, tenutosi nel 431[112].

---

sioni che egli ne deriva non contraddicono l'assioma di partenza né sono in contrasto tra loro, per quanto radicali siano. Non è invece *cogente*, perché se si rifiuta il suo assioma e si afferma, come effettivamente è, che il Figlio ed il Padre sono uguali in divinità e dignità, nessuna delle conseguenze ariane è più sostenibile. Se facciamo lo stesso con la dottrina di Pelagio invece abbiamo due ordini di problemi. Per prima cosa non si possono individuare gli assiomi dai quali parte, il che significa che il suo pensiero non è sistematico ma procede per *boutades*. Poi, ed a prescindere da ciò, dalla prop.46 si ha che l'uomo si sceglie il proprio destino e dalla 51 che invece è Dio che lo sceglie: poiché uomo e Dio non sono certo la stessa realtà, o è falsa la prop.46 o lo è la prop.51, quindi la dottrina pelagiana è *incoerente*; sicuramente non si vorrà sostenere che le prop.46 e 51 esauriscano tutte le conseguenze derivabili da assiomi non precisati, quindi la sua dottrina è *incompleta*; è poi impensabile che due proposizioni già in contraddizione entro il 'sistema' pelagiano possano essere tenute insieme fuori di esso: quindi la sua dottrina *non è* nemmeno *cogente*. Ci sembra ovvio concludere che *chiunque* pensi di fare un discorso serio su questioni importanti in questo modo, senza far caso alla compossibilità di ciò che dice, senza mettere ordine nei suoi pensieri, in modo incoerente, incompleto e non cogente, sia *come minimo* una persona che non capisce cosa sta dicendo, qualunque sia l'argomento e il punto di partenza. Che poi si chiami Pelagio o no, non importa assolutamente.

[112] Cf. CONCILIUM EPHESINUM, *litt. synodalis*, cann.1.4 (COD, 62ss; DS nn.267s); Celestio viene nominato tre volte. Tuttavia il Concilio afferma di ricevere, vale a dire accettare, anche le lettere di papa Innocenzo I e Zosimo, nelle quali si fa menzione esplicita di Pelagio per condannare le sue dottrine; è quindi ragionevole ritenere che il Concilio di Efeso condanni anche Pelagio. Ma dal punto di vista del metodo teologico tale estensione non è lecita. Infatti, di ogni pronunciamento magisteriale, sia positivo (l'insegnamento di una dottrina) che negativo (la condanna di una proposizione), si deve ritenere vincolante *solamente la parte esplicita*; quindi non le spiegazioni né le motivazioni o le esemplifi-

(segue)

Quindi si può dire che, almeno dopo il 415, esistono due 'pelagianesimi': uno radicale, che *identifica* grazia e libero arbitrio, difeso da Celestio ma sempre condannato, dal 411 fino al 431, e uno più moderato, quello dello stesso Pelagio, condannato nel 411, assolto nel 415 e non menzionato nel 431. Questa posizione però non è facile da descrivere: se è lecito dire, come Pelagio fa nel 415, che la grazia è un dono che permette all'uomo di servire Dio, non altrettanto è affermare che si limita a *facilitarne* il compito, come scrive dopo il 415. Che la versione di Diospoli non sia veritiera ma *ad hoc* è idea che si rafforza ricordando che più volte Gerolamo e Agostino denunciano il fatto che Pelagio non assume la responsabilità di ciò che scrive. D'altra parte, si deve anche tenere presente che le argomentazioni del 415 sono ipotetiche, non apodittiche, e che il Concilio di Efeso condanna Celestio ma non Pelagio, nonostante affermi di accettare la *Tractoria* di papa Zosimo (418) ed il tomo di Celestino I, nei quali invece la condanna di Pelagio è netta. La situazione quindi non è affatto chiara, né dal punto di vista teorico né da quello dogmatico. Certo ci si può domandare a cosa serva porre ipotesi di diritto come quella della *impeccantia* se poi si nega loro una qualunque legittimità di fatto; e ci si può anche chiedere perché si arrivi a tale iato se si sta descrivendo una situazione reale e non immaginandone una a proprio gusto. Ma si tratta di questioni che anticipano l'esposizione dei fatti storici[113].

Assolto dal sinodo di Diospoli, nel 416 Pelagio non si limita a scrivere il *Pro libero arbitrio* ma redige anche il *De natura*, ancor più deciso nel sostenere la possibilità dell'uomo di fare il bene senza l'aiuto della grazia, ed infine indirizza una lettera a papa Innocenzo I per denunciare le calunnie contro di lui. È la goccia che fa traboccare il vaso. Obbligati a difendersi, i vescovi africani si riuniscono prima a Milevi nel 416 poi a Cartagine, nel 417; servendosi del *Pro libero arbitrio* e del *De natura*, e con l'aiuto di Agostino, stilano un elenco di nove proposizioni:

1. Adamo era mortale per natura;
2. i bambini nascono come Adamo prima del peccato;
3. i bambini morti prima del battesimo vivono in un luogo del paradiso a sé;
4. la grazia rimette i peccati commessi, non impedisce di commetterne di nuovi;
5. la grazia è solo un aiuto a non peccare;
6. la grazia ci è data perché possiamo adempiere più facilmente ai comandi di Dio;
7. si dice di essere sempre peccatori per umiltà, non perché sia vero;
8. il giusto che chiede perdono dei peccati lo fa per gli altri, non per se stesso;

---

cazioni, non ciò che essa presuppone né ciò che se ne può dedurre, né, nel caso di condanne, includere o escludere personaggi non esplicitamente nominati. A maggior ragione se vi sono le condizioni per ritenere tale pronunciamento infallibile, oppure se ha un autore particolarmente importante, come è certamente un Concilio ecumenico. Con ciò non si deve, all'opposto, ritenere che ciò che non è *esplicitamente* condannato si può tranquillamente sostenere, né che ciò che non viene definito sia irrilevante per la comprensione e la spiegazione del dogma; vedremo tutto ciò nei dettagli nel cap.VII. Per ora si prenda nota solo del fatto che la condanna di Pelagio si trova in documenti papali accettati dal Concilio ecumenico di Efeso, che però menziona e condanna solamente Celestio.

[113] Ciò che segue viene ricostruito in modi molto diversi. P.es. in *Patrologia*, III, Casale Monterrato 1978, (a cura di V. Grossi), più di un dettaglio nelle vite di Pelagio, Celestio e Giuliano di Eclano non collima con gli altri; addirittura per *Patrologia*, III, 441, dopo il 418 Pelagio si reca in Egitto, mentre H.I. MARROU, *Storia della Chiesa*, I, Genova 1976², 463, lo fa suicidare. Il breve resoconto di A. TRAPÈ, *S. Agostino: introduzione alla dottrina della grazia*, I: *Natura e grazia*, Roma 1987, 55-65, modifica più di un dettaglio del quadro della *Patrologia*, mentre nel rapido schizzo di L. DATTRINO, *Giovanni Cassiano. L'incarnazione del Signore*, CTP 94, Roma 1991, 7ss, le date cambiano ancora e si è informati di spostamenti finora ignoti. In conseguenza di questo stato di cose piuttosto confuso dal punto di vista storico, qui daremo un quadro di massima limitato a ciò che riguarda la nostra indagine.

9. i santi che chiedono perdono dei peccati lo fanno per umiltà, non perché abbiano peccato[114].

Come si vede, la distanza dalle tesi condannate nel 411 non è grande, anzi, alcune sono evidenti ampliamenti di quelle; unica 'novità' è la divisione in due del paradiso. Palese però è la presenza del *De libero arbitrio* e del *De natura* in questa esplicitazioni pelagiane.

Gli atti dei due concili sono inviati a papa Innocenzo I, più una lettera personale a parte di cinque vescovi africani e il *De natura* pelagiano con la replica di Agostino (*De natura et gratia*)[115]. Innocenzo rispose a sua volta con tre lettere, una dopo Milevi, una seconda ai vescovi e una terza dopo Cartagine, confermando in tutto le loro opinioni, ribadendo la condanna del 411 e condannando il *De natura*. La sua opera è proseguita dal suo successore Zosimo[116], che nel 418 invia a tutte le Chiese d'Oriente una lettera (*ep. Tractoria*) nella quale elenca le proposizioni condannate a Cartagine e comunica che le chiese di Occidente le considerano eretiche accludendo anche le tre lettere di Innocenzo. Tale *dossier* ha due esiti. Il primo è porre definitivamente fuori della comunione Giuliano vescovo di Eclano, che dal 417 si è spostato a Mopsuestia, presso il vescovo Teodoro, e diffonde in Occidente le opere della scuola antiochena per difendere le sue tesi. Il secondo esito, più importante, è che tale *dossier*, inviato da papa Celestino I[117] ai Padri conciliari riuniti ad Efeso nel 431 per condannare Nestorio, viene recepito senza riserve; è vero che scomunicano esplicitamente solo Celestio, ma ora Giuliano deve lasciare l'Oriente e con lui il pelagianesimo esce definitivamente da quelle terre[118].

---

[114] Cf. DS nn.222-230. DS n.224 riporta un canone, qui al n.3, collocato in luoghi diversi dai vari testimoni; poiché non ci è parso opportuno imitare DS nel riportare due 'terzi canoni', si è aggiornata la numerazione. Così, quello che in DS è il can.3 nella nostra lista è divenuto il n.4, e via di seguito.

[115] Gli atti di questi concili non sono reperibili in DS, ma sono consultabili in PL 20, 564A-568C (Concilio di Cartagine) e 568C-571B (Concilio di Milevi). La lettera di accompagnamento dei 5 vescovi è in PL 20, 571C-582A.

[116] In verità le cose andarono in maniera molto più complessa: nel 417 Celestio in persona si reca da papa Zosimo, e con sé reca il suo *Libellus fidei*; ci sono lettere di Pelagio a Zosimo e di questi ai vescovi africani per invitarli alla moderazione. Non meglio imprecisati 'disordini' creati da Celestio a Roma lo costringono poi alla fuga e spingono l'imperatore Onorio a bandirlo, mentre Zosimo si convince della mala fede di lui e Pelagio; da qui la *Tractoria*. Per i dettagli cf. TRAPÈ, *op. cit.*, 62ss. Per capire questi eventi, così come quelli precedenti, bisogna tenere presente il modo di esprimersi di Pelagio; la lettera accompagnatoria gli atti dei concili di Milevi e Cartgine è molto istruttiva a questo riguardo (PL 20, 580A): «Posse hominem esse sine peccato, et mandata Dei facile custodire si velit, quamvis cum hoc per adiutorium gratiae» (L'uomo può essere senza peccato e può osservare facilmente i comandi di Dio, se vuole, sebbene questo avvenga per mezzo dell'aiuto della grazia). Si noti che, se ci si limita a queste parole, a Pelagio si può contestare solo un po' d'imprecisione; la seconda frase infatti è del tutto ortodossa, e alla prima si può rimproverare di parlare in generale mentre vale solo per l'uomo Gesù. Quindi né vi è 'tradimento delle fede' da parte dei vescovi orientali a Diospoli, né Zosimo è uno stolto: in entrambi i casi Pelagio, meno onesto di Celestio e Giuliano, cambia le carte in tavola e recita la parte del frainteso.

[117] Cf. DS nn.238-249. I dieci capitoli riprendono i nove anatematismi del 418 ampliandoli e mutandone l'ordine.

[118] In realtà i legami tra chiese d'Oriente ed esponenti pelagiani all'inizio è piuttosto forte. P.es. Celestio, dopo la condanna del 411, si reca ad Efeso, da dove però viene cacciato nel 413; di ciò che accadde a Gerusalemme nel 415 abbiamo già detto; nel 416 Celestio si sposta a Costantinopoli, ma deve fuggirne nello stesso anno; si reca Roma nel 417 e anche da lì scappa nel 418. Dopo la condanna di Zosimo e dell'imperatore Onorio, e fuggito o uccisosi Pelagio, Celestio si unisce ad altri 19 vescovi del sud Italia scomunicati da Zosimo, tra i quali Giuliano di Eclano, e vaga con loro per l'Oriente, sempre cacciato e sempre cercando un'impossibile riabilitazione (tentata nel 423 e fallita nel 424). Nel 428 sono a Costantinopoli, accolti dal nuovo patriarca Nestorio: ma nel 429-430 Teodosio II li caccia e nel 431 il Concilio di Efeso scomunica Celestio e i vescovi che sono con lui. Dopo questa data

(segue)

Con la condanna da parte del Concilio di Efeso la controversia pelagiana vera e propria finisce; Agostino è morto da appena un anno, ma già da qualche tempo aveva iniziato a combatterne la degna erede: la dottrina così detta 'semipelagiana'. Poiché questa ci interessa più che il pelagianesimo, è bene esporre lo svolgimento storico anche di questa controversia.
L'occasione dalla quale sorge questa opinione è data dai monaci di Adrumeto, in Africa, in seguito ad una lettera scritta nel 418 da Agostino al prete Sisto (*ep.*194) e diffusasi ampiamente fra le chiese latine. I monaci di Adrumeto (solo loro, per la verità) vi leggono la negazione del libero arbitrio e, nella foga di combattere il perverso Pelagio, com'è inevitabile nell'ira contro natura passano il segno; ecco ciò che 'leggono' nella epistola 194:

1. se si afferma la grazia si nega il libero arbitrio;
2. nel giorno del giudizio Dio non renderà a ciascuno secondo le loro opere;
3. la grazia è concessa in proporzione ai nostri meriti.

Francamente non riusciamo a capire come si sia potuti arrivare ad affermazioni simili, tanto evidente ci sembra la loro infondatezza biblica e la lontananza da quanto afferma Agostino; però, per onestà storica, dobbiamo rilevare che il loro tono è vicino a quello di certi dibattiti del Concilio di Trento. Fondate o meno, sta di fatto che gli interventi di Agostino, nonché il suo *De gratia et libero arbitrio*, fanno rientrare la crisi; meglio, risolvono un problema suscitandone un altro. Dopo la sua replica, infatti, qualcuno nel monastero di Adrumeto, nel quale evidentemente non si brilla per acutezza, afferma che, se il libero arbitrio non deve essere conculcato, allora l'abate non può riprendere nessuno ma solo pregare per lui. Questa perla di saggezza ci frutta l'opera forse più bella e profonda di Agostino, il *De correptione et gratia*, il che testimonia che la provvidenza è davvero grande e sa cavare anche il sangue dalle rape... A parte il sarcasmo, è chiaro che queste non meritano il titolo di controversie ma, ci si perdoni i termini, sono solo dimostrazioni di ignoranza da un lato e sollecitudine pastorale dall'altro; nessuno se ne interesserebbe se non fosse per le opere di Agostino e per le reazioni che quete suscitano altrove, a Marsiglia, dove vive niente di meno che Giovanni Cassiano, uomo di fiducia di papa Leone Magno.
A detta di Prospero di Aquitania e di Ilario di Arles, nel monastero di Lérins le opere contro Giuliano di Eclano ed il *De correptione et gratia* sono accolte malissimo (ma non il *De gratia et libero arbitrio*, sconosciuto), come una violazione della tradizione dei Padri. A sentire Prospero ed Ilario, si legge la gratuità del dono della grazia, difeso da Agostino contro Giuliano, come un 'regalo' da parte di Dio, senza alcuna contropartita da parte dell'uomo: in tal modo, affermerebbero i monaci di Lérins, si toglie ogni virtù, si incita al fatalismo e si suggerisce che Dio abbia destinato alcuni uomini alla salvezza e altri alla perdizione; invece la volontà dell'uomo agisce liberamente, senza costrizioni da parte della grazia, e anche l'*initium fidei* non dipende da essa[119]. Prospero accomuna questa posizione a quella di Pelagio, ed in effetti, se tale fosse, non ne sarebbe lontana. È anche chiara, ci sembra, la assonanaza di queste tesi con quanto è emerso dai testi patristici riportati prima di questo *excursus*. Ora, non vi è motivo di dubitare della buona fede di Prospero e di Ilario, ma confessiamo di faticare a credere che Cassiano, allievo di Crisostomo, abbia davvero letto così le opere di Agostino, per tacere di quelle di Basilio o Cristostomo; tanto più che Prospero accusa quei monaci di condividere le opinioni di Giuliano di Eclano mentre la coscienza del rischio pelagiano è così forte in Cassiano che non esita a collegarlo con la eresia nestoriana. In ogni caso, è così che Prospero presenta le cose ad Agostino, ed è a questo genere di obiezioni che egli oppone il *De praedestinatione sanctorum* ed il *De dono perseverantiae*, le sue ultime opere.

non si sa più niente di Celestio: Giuliano pare sopravvisse insegnando lettere, forse a Siracusa.

[119] La lettera di Prospero di Aquitania si legge nell'epistolario di Agostino, come *ep.* 225; quella di Ilario è l'*ep.* 226.

La questione non viene risolta da questi due scritti, né dall'intervento di Prospero e Ilario. Nel sud della Gallia la posizione agostiniana è letta sempre più come 'predestinazionista' (Dio sceglie alcune persone per salvarle), ovviamente è respinta e con forza sempre maggiore, sostenendo idee gradatamente sempre più estremiste. Non si torna al pelagianesimo perché ormai si sa che è una eresia, però ci si ferma subito prima: si ammette cioè che l'*initium fidei* sia opera dell'uomo in virtù del suo *bonum naturae*. Nel 473 il sinodo di Arles condanna le seguenti tesi predestinazioniste imputate al prete Lucido:

1. lo sforzo di obbedienza dell'uomo non deve essere unito alla grazia divina;
2. dopo la caduta del primo uomo l'arbitrio della volontà è del tutto estinto;
3. Cristo non morì per la salvezza di tutti;
4. la prescienza di Dio obbliga con violenza gli uomini a morire (cioè ad essere dannati);
5. coloro che muoiono (cioè sono dannati) muoiono per volere di Dio;
6. chiunque pecchi dopo aver legittimamente ricevuto il battesimo muore in Adamo (cioè riacquista il peccato originale);
7. gli uomini sono predestinati alcuni a morire (alla dannazione) altri a vivere (alla beatirtudine);
8. da Adamo fino a Cristo nessuno si è salvato per mezzo della prima grazia, cioè la legge di natura, perché il libero arbitrio si è totalmente estinto nel primo genitore (cioè Adamo);
9. i patriarchi, i profeti e i santi sono andati in paradiso anche prima del tempo della redenzione;
10. non esiste il fuoco (eterno) né l'inferno[120].

Più interessanti per noi sono le affermazioni positive del Concilio, che si leggono dopo:

1. lo sforzo dell'uomo è sempre unito alla grazia divina;
2. la libertà della volontà umana non è estinta ma solo attenuata e indebolita;
3. colui che è salvo (*cioè battezzato*) è nel pericolo, e chi si è perso avrebbe potuto essere salvato;
4. Cristo ha offerto la sua morte per tutti, perché non vuole che nessuno si perda;
5. chi si è perso, lo ha fatto contro la volontà di Cristo;
6. i non redenti sono punibili per il disprezzo della redenzione;
7. nel tempo alcuni si sono salvati nella speranza della venuta di Cristo per la legge della grazia, altri per la Legge di Mosè, altri per la legge di natura che Dio ha scritto nei cuori di tutti;
8. nessuno è stato mai assolto dal peccato originale se non per intercessione del santo sangue;
9. al peccato mortale segue la condanna all'inferno[121].

A queste posizioni si contrappone la reazione uguale e contraria di chi difende la concezione agostiniana: nel 496 papa Gelasio I invita Gennadio di Marsiglia a precisare la sua posizione; nel 516 alcuni monaci sciti, a Costantinopoli, sollevano dubbi sugli eccessi antipredestinazionisti; Fulgenzio di Ruspe e Cesario di Arles iniziano un'aspra polemica con i maestri provenzali che sfocia nel Concilio di Orange II (529), che emette i seguenti canoni:

1. se qualcuno dice che l'uomo per il deterioramento della prevaricazione di Adamo non "è stato mutato in peggio" (cf. FAUSTO DI RIETZ, *De gratia*, I, 19) completamente, cioè secondo il corpo e l'anima, ma crede che, rimanendo illesa la libertà dell'anima, solo il corpo sia soggetto alla correzione, *a.s.*;
2. se qualcuno afferma che la prevaricazione di Adamo ha nuociuto solo a lui e non anche alla sua discendenza, o attesta che in essa sia passata solo la morte del corpo, che è la pena del peccato, ma non il peccato, che è la morte dell'anima, *a.s.*;
3. se qualcuno dice che la grazia dell'uomo possa essere conferita a motivo dell'invocazione dell'uomo, e non invece che la stessa grazia faccia in modo di venir invocata da noi, *a.s.*;

[120] Cf. DS nn.330-338, dove però si legge solo il documento di abiura del prete Lucido cui è imputata l'eresia. I nn.4 e 5 del nostro elenco in DS sono uniti (DS n.333).

[121] Cf. DS nn.339-342. Si è messo in forma di tesi quelle che in DS sono affermazioni in prosa meno scandite.

4. se qualcuno sostiene che per essere purificati dal peccato Dio aspetta la nostra volontà e non professa invece che noi vogliamo essere purificati mediante la ispirazione e l'opera (*per infusionem et operationem*) dello Spirito Santo;
5. se qualcuno dice che, come la crescita, così anche l'inizio della fede e della stessa inclinazione a credere [...] è in noi non per dono della grazia, cioè per ispirazione (*per inspirationem*) dello Spirito Santo che corregge la nostra volontà dall'incredulità alla fede [...], ma per natura, *a.s.*;
6. se qualcuno dice che a noi, che senza la grazia di Dio crediamo, vogliamo, desideriamo, ci sforziamo, ci affatichiamo, preghiamo, vigiliamo, ci applichiamo, richiediamo e bussiamo, è conferita misericordia da Dio, e non professa invece che è per infusione e ispirazione (*per infusionem et inspirationem*) del Santo Spirito che avviene in noi che crediamo, vogliamo, ossia siamo in grado di fare tutto ciò come occorre, e subordina l'aiuto della grazia alla umiltà o alla obbedienza umana e non è d'accordo che è dono della stessa grazia che siamo obbedienti e umili, *a.s.*;
7. se qualcuno afferma che per la forza della natura si possa pensare come conviene o scegliere qualche bene attinente alla salvezza della vita eterna oppure si possa acconsentire alla predicazione salutare senza la illuminazione e la ispirazione dello Spirito santo che dà a tutti la soavità nel consentire e nel credere alla verità, *a.s.*;
8. se qualcuno sostiene che alcuni possano pervenire alla grazia del battesimo per via di misericordia ed altri attraverso il libero arbitrio, *a.s.*;
9. è dono di divino quando pensiamo rettamente e tratteniamo i nostri piedi dalla falsità e dalla ingiustizia; ogni volta infatti che facciamo cose buone, Dio opera in noi e con noi, affinchè noi operiamo;
10. l'aiuto di Dio deve essere sempre richiesto, anche dai rinati e sanati, affinchè possano pervenire ad una buona fine o perseverare in un agire buono;
11. [*omissis*];
12. Dio ci ama così come saremo mediante il suo dono, non come siamo per merito nostro;
13. l'arbitrio della volontà, indebolito nel primo uomo, non può essere risanato se non per la grazia del battesimo;
14. nessun disgraziato viene liberato dalla disgrazia, quantunque grande, se la misericordia di Dio non lo previene;
15. Adamo è stato mutato da come Dio lo formò, ma in peggio, mediante la sua iniquità; il credente viene mutato da ciò che la iniquità ha operato, ma in meglio, mediante la grazia di Dio;
16. [*omissis*];
17. [*omissis*];
18. la grazia noin è prevenuta da merito alcuno; si deve un premio alle opere buone, se avvengono,, ma la grazia, che non è dovuta, le precede affinchè avvengano;
19. nessuno viene salvato se non per la misericordia di Dio: la natura umana, anche se si trovasse in quella integrità nella qaule fu creata, non conserverebbe se stessa in nessun modo senza l'aiuto del suo Creatore;
20. l'uomo non può fare nulla di buono senza Dio: Dio fa nell'uomo molte cose buone che l'uomo non fa, ma l'uomo non fa nessuna cosa buona che Dio non accordi che l'uomo faccia;
21. [*omissis*];
22. [*omissis*];
23. quando gli uomini compiono ciò che a Dio dispiace fanno la loro volontà e non quelal di Dio, quando invece fanno ciò che vogliono per servire la volontà divina, anche se compiono ciò che compiono volendolo, tuttavia la volontà con la qaule vogliono ciò è quella di Colui dal quale tutto viene sia preparato che comandato;
24. [*omissis*];
25. è pienamente dono di Dio amare Dio; Egli, che non amato ama, concesse di venir amato, e siamo stati amati mentre eravamo sgraditi, affinchè avvenisse in noi ciò per cui piacessimo[122].

[122] Cf. DS nn.371-395, con lievi ritocchi. I cann.11.16.17.21.22.24 sono omessi perché ripetitivi o non

(segue)

Il Concilio di Orange viene approvato in tutto da Bonifacio II nel 531 (DS nn.398ss).
A questo punto abbiamo tutti gli elementi che ci servono per poter valutare i risultati emersi dalla precedente ricognizione sui testi patristici.

Adesso possiamo valutare che significa accusare i Padri di 'semipelagianesimo'.

Mettiamo da parte le questioni che non interessano questo che, lo ricordiamo, è un capitolo il cui scopo è illustrare se e che tipo di 'cerniera' esiste tra disarmonia e armonia del 'fatto religioso' con il 'fatto di fede'; tralasciamo quindi i dubbi sulla esistenza del peccato originale (già risolti), la tesi della *impeccantia* per natura (già scartata) e le questioni escatologiche o morali, per concentrarci soltanto su ciò che è emerso a proposito del rapporto tra natura e grazia, e per confrontarlo con quanto si è avuto modo di rilevare nei passi dei Padri letti in precedenza.

A questo proposito, l'*excursus* a noi suscita una impressione e due domande.

L'impressione è che accusare Origene, i Cappadoci o altri Padri ancora, ma specie quelli greci, di essere più o meno velatamente 'semipelagiani', o per imperizia o per imprecisione, denunci una grave mancanza di acribia: i passi da noi riportati non si trovano in opere secondarie o introvabili, ma in scritti famosi e diffusissimi. Inoltre, ci sembra rivelare anche una cattiva metodologia storica, poiché si leggono, ed addirittura *valutano* opere anteriori alla luce di polemiche posteriori. Infine, e questo per dei teologi è decisamente la lacuna più grave, non ci si rende conto delle conseguenze di questo *creare* (perché non esistono in realtà) fratture all'interno della Tradizione[123].

---

afferenti. Dei cann.1-8 riportiamo solo la parte che interessa, aggiungendo ogni volta la formula 'a.s.', *anathema sit*, che nell'originale è solo nella conclusione redatta da Cesario di Arles (DS n.396s), qui omessa per brevità. I cann.9.11-25 sono tratti *ad litteram* da PROSPERO D'AQUITANIA, *Sententiae ex operibus s. Augustini delibatae*, PL 51, 427-496, *passim*; il can.10 invece sembra derivare da PROSPERO D'AQUITANIA, *Contra collatorem*, 11s (PL 51, 242-247). Come si vede, il ruolo di Prospero in questo frangente dogmatico è assolutamente fondamentale.

[123] A proposito delle accuse di semipelagianesimo ad Origene scrive M. SIMONETTI, commento a *De principiis*, III, 1, 19, (cit.), n.106 (SCh 253,41ss; trad. nostra): «L'accusa di semipelagianesimo fatta a Origene è ingiustificata e segue da un metodo discutibile, che consiste nel giudicarlo a partire da testi isolati senza vedere la sua dottrina nell'insieme: anteriore a quelle eresie e alle discussioni che hanno suscitato, la sua attenzione non è attirata dalla imperfezione di certe sue formulazioni, e questo perché, se alcuni testi si possono essere interpretati in senso semipelagiano, altri mostrano che non è così. Non è conforme ad un sano metodo storico giudicare un autore a partire da una problematica posteriore. È altrettanto inadeguato parlare di 'sinergismo' di Origene, espressione che suppone che egli si rappresenti in modo puramente estrinseco la cooperazione tra la grazia ed il libero arbitrio, mettendoli sullo stesso piano come fossero due collaboratori che compiono allo stesso titolo una opera comune. L'apporto della grazia divina alla salvezza dell'uomo non è contributo che resti estrinseco a quest'ultimo, poiché quella avviene per mezzo di una partecipazione a vari livelli dell'uomo alla vita del Verbo, attraverso quel dono dello Spirito che è la grazia e, con ciò, per mezzo di una partecipazione sempre crescente alla realtà stessa del Padre (cf. *De principiis*, I, 3). La Potenza di Dio, il suo Verbo, è per il mondo ciò che l'anima è per il corpo; per questo (*At* 17,28); "In lui viviamo, ci muoviamo, e siamo". Questa idea, sviluppata in *De principiis*, II, 1, 3, implica la presenza continua e attiva del Verbo in noi che portiamo la sua immagine in un modo indistruttibile: cf. *In Genesim homiliae*, hom.13, 4. Tutta la nostra attività deriva da Dio: *De principiis*, III, 1, 20. Il nostro libero arbitrio consiste nel lasciar agire per il bene la capacità di azione che ci è data, e ad impedire che agisca o anche solo si volga verso il male». Per quel che conta, condividiamo in pieno la difesa di Origene e la estendiamo a tutti i Padri greci accusati di semipelagianesimo in modo simile a quello descritto. Ci permettiamo solo di non condividere la qualifica di 'imperfette' alle espressioni di Ori-

(segue)

Delle domande, la prima è: che senso ha accomunare Pelagio e Celestio ai Padri che vengono prima di loro? Mettiamo da parte il caso di Cirillo d'Alessandria. È vero che accusare di semipelagianesimo un Padre che, come lui, si batte per indire e guidare il Concilio di Efeso, nel quale per tre volte viene condannato Celestio, il discepolo di Pelagio già scomunicato a Diospoli nel 415, è qualcosa che sfiora il ridicolo. Mettiamo da parte il suo caso, dicevamo, perché anche se già è un indice della fallibilità teorica di simili accuse indiscriminate, in fondo è un caso particolare, poiché storicamente la gran parte dei Padri greci coinvolti è anteriore alla controversia pelagiana[124].

La liceità dell'accomunare Pelagio e Celestio ai Padri greci anteriori alla nascita della diatriba che li vede protagonisti in realtà si pone di per sé, e dal punto di vista strettamente sorico. Infatti, se si fa attenzione al *milieu* teologico della eresia ariana scopriamo che essa esaspera un contesto subordinazionista preesistente, ragion per cui non è errato porla in rapporto con i Padri antecedenti ad essa, anche se è procedimento da usare con cautela; lo stesso vale per l'eresia apollinarista ed in genere per tutte quelle anteriori a Pelagio, cambiando ovviamente nomi, luoghi e date. Ma l'eresia di di Pelagio e Celestio non ha assolutamente precedenti: e sulla base di quale terreno comune, sia esso esegetico o dogmatico o storico, letterario, oppure geografico, politico, sociale si possono accostare ad essi i Cappadoci o il Crisostomo, Clemente Alessandrino o Ireneo, Origene o Tertulliano? Storicamente è operazione che, a prescindere dalla sua intrinseca pericolosità, non ha veramente alcuna possibilità di reggere di fronte alle date e alla geografia.

Qui però intendiamo mostrare che tale lettura non solo *non è nei testi*, ma *neanche può esserci messa*. Si sono letti ormai troppi passi di questi autori per non capire che l'esegesi filo-pelagiana è una forzatura. Ma, ci si pemetta, è anche poco informata. Infatti Atanasio ci dice (nel 340) che già Ario aveva un'idea di libero arbitrio simile a quella di Pelagio:

> «Quanto alla loro asserzione secondo la quale il Logos è mutevole, è superfluo indagare ancora al riguardo: sarà sufficiente infatti che io mostri la audacia della loro empietà anche solo riportando le loro affermazioni. Le sciocchezze che essi sostengono nelle loro domande sono queste: "Ha libero arbitrio o non lo ha? Egli infatti, in base al libero arbitrio, è buono per scelta e può mutare qualora lo voglia perché è di natura mutevole; oppure, come una pietra o un pezzo di legno non ha la libertà di scegliere di muoversi e piegare verso una parte o verso l'altra"»[125].

---

gene: *in primis* perché sono molto perfette nell'escludere il pelagianesimo (cf. *De principiis*, III, 1, 24), poi perché 'più' e 'meno' sono relativi la cui correttezza è proporzionale a quella della scelta del metro di misura, quindi perché non si capisce come e perché Origene avrebbe dovuto o potuto prevedere l'eresia di Pelagio o, come si fa quando lo si accusa di 'sinergismo', addirittura il pensiero di Lutero. Inoltre, ma questo esula dal campo di indagine di Simonetti, l'errore di questa prospettiva non è solo storico ma anche teologico, come vedremo.

[124] Ma non si può tacere il fatto che Agostino, nel 417, indirizza una lettera a Cirillo per difendersi dalle accuse che i pelagiano gli muovono in ambienti alessandrini, tra le quali quella di non credere all'inferno: cf. AGOSTINO, *Epistulae*, ep.4*, 3 (CSEL 88, 27). E nel 420, ancora per lo stesso motivo, scrive ad Attico patriarca di Costantinopoli una lettera (*Epistulae*, ep.6*) il cui contenuto non può non averlo impressionato per la audacia delle sue posizioni sul sesso. Quindi, come Agostino conosce le posizioni dei Padri greci, così in Oriente sono note le sue; e come Agostino non si sente scomunicato dai vescovi orientali né lui ritiene di fare ciò nei loro confronti, lo stesso si deve credere che pensino di lui i vescovi orientali, che non lo attaccano mai.

[125] ATANASIO, *Orationes contra arianos*, or.I, 35 (PG 26, 84s; CTP 173, 88s). Dalla intr. (14) mutiamo la

(segue)

E ci informa che concepiva anche il rapporto grazia/merito in modo simile a Pelagio:

> «Essi infatti osservano che fu scritto dall'Apostolo (*Fil* 2,9s): "Per questo Dio lo innalzò e gli fece dono di quel nome che è al di sopra di ogni nome, perché nel nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi, nei cieli, sulla terra e sotto terra", e che fu scritto da David (*Sal* 44,8): "Per questo Dio ti unse, il tuo Dio, con olio di esultanza, a preferenza dei tuoi eguali". Poi aggiungono, come se si trattasse di una qualche sapiente dottrina: "Se per questo è stato innalzato ed ha ricevuto un dono e per questo è stato unto, allora ha ricevuto un premio per la sua libera scelta. Avendo operato per scelta, è di natura mutevole»[126].

È vero che questi passi di Atanasio si riferiscono al Cristo e che gli ariani non sono interessati alla sua umanità se non nella misura in cui si oppone alla sua divinità; ma ci pare evidente che essi la descrivono in tal modo, ossia attribuendo ciò che Cristo fa di buono solo al suo libero arbitrio ed esaltandolo a scapito della grazia, proprio per dimostrare che è solamente una creatura, e che per questo motivo la grazia si *affianca* al suo libero arbitrio ma non lo condiziona, lasciandone intatta così la mutevolezza. Non è molto difficile rilevare, ci sembra, che simili idee di azione umana e di grazia, così estrinseche una all'altra, una volta estrapolate dal contesto ariano abbiano forti eco pelagiane. A questo proposito ci pare istruttivo riportare come Giovanni Cassiano descrive il pelagianesimo nel suo *De incarnatione*, diretto contro Nestorio; per inciso, ricordiamo che Cassiano è autore a cui molto volentieri si fanno accuse di semipelagianesimo, e con toni più forti di quelli usati per Padri dal 'nome' più prestigioso, come Crisostomo o Basilio. Ma ecco le sue descrizioni:

> «Alcuni infatti andavano dicendo che Gesù Cristo, puro e semplice uomo, era vissuto senza alcun contagio di peccato, e giunsero a dichiarare che gli uomini, solo che volessero, potevano vivere senza peccati. Essi perciò pensavano che tale ne era la conseguenza, in quanto, se Gesù Cristo, essendo puro e semplice uomo, era stato senza peccato, allora anche tutti gli uomini potevano esserlo senza l'aiuto di Dio, quale che fosse la perfezione che quel puro e semplice uomo avesse potuto raggiungere, pur senza la sua associazione a Dio. In questo modo essi non ammettevano nessuna differenza tra qualsiasi uomo e lo stesso nostro Signore Gesù Crsito, visto che l'uomo, con il suo impegno indistriosos, era in grado di conseguire quello che Cristo aveva meritato con il suo impegno e con le sue fatiche»[127].

È vero che si tratta opera scritta nel 429-430, ma ci pare che la vicinanza tra Ario e Pelagio sia nel testo, anche se Giovanni non la esplicita. Altrove è persino più netta:

---

collocazione al 340 del passo, ma è bene ricordare che molti invece lo pongono nel 356-362. Che Ario sostenesse tale idea si legge anche in or.I, 5 (PG 26, 21; trad. it. 45): «(Ario afferma nella *Thalia* che) Per natura, come tutti noi del resto, il Logos è mutevole e a causa del suo libero arbitrio resta buono fin che vuole; quando vuole, però, anch'egli può mutare come noi, essendo di natura mutevole»; or.I, 22 (PG 26, 57; trad. it. 71): «Dicono: "[...] E colui che è generato non è forse dotato di libero arbitrio e non rifiuta il mutamento per sua propria scelta, pur essendo di natura mutevole? Egli infatti non è come una pietra che resta immobile per sua natura"»; or.II, 18 (PG 26, 185; trad. it. 155): «(Gli ariani) hanno avuto l'astuzia di dire: "Uno solo è il non fatto o sono due?"; poi, confutati anche in questo, hanno subito aggiunto: "È dotato di libero arbitrio ed è di natura mutevole?" Respinta anche questa argomentazione...». Tutta la prova ariana sulla mutabilità del *Logos* è centrata sul libero arbitrio e sulla pretesa sua contrapposizione alla immutabilità che invece gli deriverebbe dalla divinità. Atanasio replica in or.I, 35ss, non in qualche brano *en passant*. E comunque non vi è dubbio sulla centralità del tema della mutabilità o meno del *Logos* incarnato nella controversia ariana.

[126] ATANASIO, *Orationes contra arianos*, or.I, 37 (PG 26, 88s; CTP 173, 92).

[127] GIOVANNI CASSIANO, *De incarnatione*, I, 3 (PL 50, 21ss; CTP 94, 104s).

> «Anche l'altra eresia, di cui in precedenza ho fatto cenno, sosteneva la [tua] stessa dottrina, affermando che Cristo doveva essere onorato non per se stesso, come fosse Dio, ma perché, per la sua buona e pia condotta, aveva meritato di avere Dio in se stesso. Ne segue quindi che tu stai vomitando veleno pelagiano e sibilando con lo spirito di Pelagio»[128].

Si noti il ruolo centrale svolto dalla *impeccantia* in entrambi questi passi: essa è *a monte* del battesimo di Gesù, *giustifica* l'adozionismo ed *esclude* la divinità di Cristo; se questo non è fare dei paralleli tra Ario e Pelagio non sappiamo cosa significhi la parola 'parallelo'. È vero che Ario non è menzionato nemmeno qui, ma ci riesce difficile non scorgerlo dietro siffatta descrizione. Nella ultima descrizione il suggerimento di un legame tra i due diviene quasi sistematico:

> «Se non è il medesimo Colui che nacque da Maria e Colui che è nato da Dio, tu [Nestorio], al di fuori di ogni dubbio vai creando due Cristi alla maniera delittuosa di Pelagio. Costui, mentre asseriva che dalla Vergine era nato un puro e semplice uomo, dichiarò che Cristo era stato un modello per il genere umano più che il suo redentore, perché non aveva operato la redenzione della vita in favore degli uomini ma aveva offerto l'esempio del vivere bene, ed è quanto dire che gli uomini, seguendolo e operando in modo somigliante, sarebbero pervenuti al medesimo risultato. Unica dunque è l'origine della vostra empietà, e la stessa è la radice dei vostri errori. Pelagio e i suoi seguaci asseriscono che da Maria nacque un puro e semplice uomo, e anche tu affermi la stessa dottrina. Essi separano il Figlio dell'Uomo dal Figlio di Dio, e tu confermi la stessa dottrina. Essi dichiarano che il Salvatore divenne Cristo per effetto del Battesimo, tu invece affermi che ne battesimo Egli divenne tempio di Dio. Essi asseriscono che Egli divenne Dio dopo la sua Passione, tu invece neghi che lo sia divenuto anche dopo la sua ascensione al cielo»[129].

Questi passi non provano che si ha *coscienza* di un legame tra Ario e Pelagio; non lo fanno quelli di Atanasio per ovvi motivi cronologici, non lo fanno quelli di Cassiano perché il nome di Ario non si legge mai[130]. Ci pare però di aver almeno *mostrato* che il nesso tra Ario e Pelagio si legge nei testi, sia di Atanasio che di Cassiano, ed ha una notevole chiarezza anche se non è esplicitamente affermato. Ora, ci si chiede: è solo Atanasio, nel 340 se non addirittura nel 362, che si accorge che simili idee di grazia e azione umana sono tesi ariane? Ed è per forza necessario attendere il 411 per sapere che tali concezioni, anche se fuori del loro contesto ariano, non sono ortodosse? E Girolamo? Forse si vuol sostenere che nel 415, e in una opera diretta contro i pelagiani, egli difenda una delle loro tesi più importanti, e per giunta quella più vicina all'empio Ario? Se è corretto vedere *in nuce* la posizione pelagiana già in quella di Ario, e a noi sembra proprio che lo sia, non solo in sé ma anche in virtù delle 'presentazioni' di Cassiano, allora non è lecito leggere i passi di Basilio, Cirillo, Crisostomo come se, in qualche modo, diano appoggio alla dottrina pelagiana; nessun Padre greco sopporta anche solo il sospetto di essere accomunato ad Ario in qualche cosa, ed è improponibile pensare che proprio Basilio e Crisostomo facciano eccezione. Sembra invece opportuno pensare che, pur se ovviamente non in quegli stessi termini, i Padri greci già conoscano il nocciolo teoretico delle posizioni di Pelagio e Celestio perché è lo stesso di alcune argomentazioni di Ario, l'opposizione tra natura umana e natura divina. Neanche sanno della loro esistenza, ov-

[128] GIOVANNI CASSIANO, *De incarnatione*, V, 2 (PL 50, 98-101; CTP 94, 187).

[129] GIOVANNI CASSIANO, *De incarnatione*, VI, 14 (PL 50, 171s; CTP 94, 233).

[130] Francamente però gli accostamenti sono così netti da far supporre che Ario non sia posto in esplicita connessione con Nestorio solo perché questo, nel 429-30, è ancora il Patriarca di Costantinopoli.

viamente, ma le loro dottrine non possono essere in qualche modo attribuite loro perché sono quasi identiche a quelle, già condannate, di Ario. Questo ci sembra uno dei casi più semplici di esercizio del *sensus fidei* che si possa immaginare: Crisostomo e i Cappadoci evitano di fare speculazioni che in qualche modo possano ricondurli ad una posizione la cui erroneità è già palese. Poiché l'alternativa (i Cappadoci e Crisostomo fanno affermazioni analoghe ad altre già condannate) ci sembra poco proponibile, non pare esistano argomenti seri per sostenere una lettura filo o semipelagiana dei passi patristici riportati né in generale delle concezioni dei loro autori.

Ma per tagliare definitivamente la testa al toro di queste distorsioni leggiamo un passo che il più grande teologo anteniceno, Origene, scrive nel 250, cinquanta anni prima di Ario, un secolo e mezzo prima di Pelagio, nella sua opera più nota, il *De principiis*:

> «Io credo che noi possiamo spiegare (*apologían êgoûmai*) così il versetto (*Rm* 9,16): "Non di chi vuole né di chi corre è il merito, ma di Dio che è misericordioso". Salomone dice nel libro dei *Salmi* - è suo quel *Canto delle Ascensioni* del quale stiamo per presentare le parole - (*Sal* 126,1): "Se il Signore non costruisce la città, invano hanno lavorato i costruttori; se il Signore non custodisce la città, invano ha vegliato il guardiano". Non ci consiglia di non costruire, né impariamo a non vigilare per custodire la città che si trova nelle nostre anime, ma insegna che ciò che è costruito senza Dio e ciò che non è sotto la sua vigilanza è costruito invano e sorvegliato senza risultato, perché bene è descritto il Signore come il maestro della costruzione di Dio, capo della guardia della città e governatore di tutte le cose. Come se dicesse 'Non del costruttore ma di Dio è opera questa costruzione', e 'Se la città non ha subìto alcun danno, il merito non è di chi vigila ma di Dio Signore di ogni cosa'. Non avremmo torto se sottintendessimo comunque che l'uomo ha fatto qualche cosa, ma la riuscita dell'impresa deve essere attribuita, ringraziando, a Dio che ha compiuto tutto. Allo stesso modo, poiché il volere umano non è sufficiente a raggiungere lo scopo della salvezza, né il correre come atleti per ottenere il premio della chiamata dall'alto (cf. *Gv* 3,7s) che viene da Dio in Cristo Gesù - è infatti con l'aiuto di Dio che queste cose si compiono - giustamente è scritto (*Rm* 9,16): "Non di chi vuole né di chi corre [è il merito], ma di Dio che è misericordioso". Come se fosse un lavoro agricolo, è scritto (1*Cor* 3,6): "Io ho piantato, Apollo ha irrigato, ma Dio ha fatto crescere; così né chi pianta né chi irriga è qualcosa, ma solo Dio che fa crescere"; la maturazione dei frutti non è avvenuta, come empiamente dicono, per la fatica dell'agricoltore o per il lavoro dell'irrigatore, ma per opera di Dio. Allo stesso modo, per ciò che riguarda la nostra perfezione non si può dire che non abbiamo fatto niente, però non noi la abbiamo completata ma Dio che ne ha fatto la più gran parte. E perché si possa prestare fede con più sicurezza a quanto andiamo dicendo, si prenda ad esempio l'arte del pilota. [...] I piloti sono molto prudenti e non si permettono di attribuire a se stessi di aver salvato la nave, ma riportano tutto alla misericordia di Dio; questo non vuol dire che non abbiano fatto niente, ma che la parte della Provvidenza è infinitamente più grande di quella della loro tecnica. In ciò che concerne la nostra salvezza, la parte di Dio è infinitamente più grande di quella del nostro libero arbitrio. È per questo che, a mio avviso, è detto "Non di chi vuole né di chi corre è il merito, ma di Dio che è misericordioso": se, come fanno i nostri oppositori, si sbaglia a capire quel che significa "Non di chi vuole né di chi corre è il merito, ma di Dio che è misericordioso", i comandamenti saranno superflui e invano Paolo distribuisce la condanna a coloro che son caduti e la lode a quelli che si comportano bene, e legifera per la Chiesa; invano noi ci applichiamo a volere i beni migliori, invano a correre. Ma no, non è invano che Paolo consiglia questo, condanna gli uni e approva gli altri, non è invano che noi ci consacriamo a volere le cose migliori e ad

> innalzarci verso i beni più alti. I nostri oppositori non hanno ben capito ciò che significa quel passo»[131].

Il brano è così chiaro che davvero non si capisce come sia potuta nascere la leggenda del semipelagianesimo dei Padri che precedettero questi eresiarchi; anzi, il brano mostra che Pelagio può affermare quel che insegna solo perché ignora l'opera più importante del teologo più apprezzato nel mondo greco[132]. Il testo dimostra oltre ogni ragionevole dubbio che una delle dottrine più pericolose della storia della Chiesa patristica era già stata denunciata e respinta ben prima che divenisse eresia conclamata, in una opera tra le più famose e conosciute tra quelle scritte da uno dei protagonisti assoluti dell'epoca. A riprova sia della condannza che della sua diffusione basti solo ricordare che l'idea di Dio che 'fa la maggior parte' la si è già letta in Giovanni Crisostomo, in un passo del commento alla *Lettera agli Ebrei* (403-404) che è praticamente una parafrasi di questo di Origene del 250; ed entrambe sono anteriori alla polemica pelagiana[133].

Invece le presentazioni manualistiche della controversia pelagiana, e non solo quelle, di fatto presentano gli avvenimenti come se ciò non sia possibile: sembra che fino a che non si arriva ad un pronunciamento esplicito si sia come in un limbo teologico, in una *tabula rasa* dove pare che mai nessuno abbia detto niente di collegabile in qualche modo a ciò che verrà dopo, e così tutti possono ver detto e scritto di tutto. Ci pare una sottovalutazione po' eccessiva anche del semplice buon senso di quei personaggi. Ma deve

---

[131] ORIGENE, *De principiis*, III, 1, 19 (SCh 268, 114-124; trad. nostra; cit.); a suo luogo abbiamo elencato i tanti passi paralleli nel *corpus* origeniano. È bene notare che il libro terzo del *De principiis* non soffre dei problemi testuali che affliggono il resto dell'opera, perché è conservato sia in greco, nella *Filocalia* compilata da Basilio e Gregorio di Nissa (dalla quale traduciamo) e dalla silloge non favorevole di Giustiniano del 553, sia in latino, nella parafrasi di Rufino e negli stralci non simpatetici di Gerolamo. Per di più, il passo è esente da difficoltà critiche, come mostra l'ed. it. a cura di Simonetti, *sub locum*, quindi si può essere certi che si tratta di idee assolutamente origeniane. Ancora. La conclusione di questo brano è assai vicina a ciò che il Concilio di Cartagine del 411 indica come le conseguenze della dottrina pelagiana, condannandola. E avremo modo di leggere come Agostino faccia sue queste parole di Origene, senza nominarlo.

[132] Rilevare che l'Adamantino è figura controversa serve a ben poco, *in primis* perché tale polemica inizia nel secolo IV ed Ario insegna ben prima (ulteriore anacronismo); *in secundis* perché, nonostante il tentativo dei pelagiani di sfruttare la divisione tra sostenitori e avversari di Origene sovrapponendosi ora a questo ora a quel partito, essi furono respinti da entrambi, come dimostra il caso di Gerolamo (anti-origeniano) e Cirillo (origeniano).

[133] Cf. GIOVANNI CRISOSTOMO, *In epistulam ad Hebreos homiliae*, hom.12, 3 (PG 63, 99s; trad. it. 205ss; cit.): vi è quindi un oggettivo collegamento testuale ed ideale tra l'opera origeniana del 250 e il commento giovanneo del 403-404; ed entrambe sono anteriori allo scoppio della polemica pelagiana. Ci piace far notare che lo stesso esito si ha se si indaga l'atteggiamento di Origene nei confronti di quella che sarà la dottrina di Ario, la quale è enunciata, contestata e condannata con una chiarezza che stupisce; si legge infatti nel *De principiis*, IV, 4, 1 (SCh 268, 400s; Simonetti, 543s): «Se [il Figlio] è immagine di Dio invisibile, è immagine invisibile. E io oserei aggiungere che, in quanto somiglianza del Padre, non c'è stato tempo in cui non esisteva. Quando mai infatti Dio, che secondo Giovanni è luce - infatti Dio è luce (cf. 1*Gv* 1,5) - , non ebbe il riflesso della sua gloria, sì che uno potrebbe osare di attribuire un principio al Figlio quasi prima non esistente? Quando mai non esistette l'immagine della sostanza ineffabile, innominabile ed inesprimibile del Padre, la sua impronta, la Parola che conosce il Padre (*Gv* 10,15)? Chi osa dire: C'era un tempo in cui il Figlio non esisteva, consideri che così egli afferma: Un tempo non esisteva la sapienza, non esisteva la parola, non esisteva la vita, poiché tutte queste determianzioni definiscono perfettamente la sostanza di Dio Padre». Quindi non solo il semipelagianesimo ma anche il filo-arianesimo di Origene è fantasia priva di fondamento.

sembrare così anche a molti altri, visto che spesso tra i critici si ricorre a locuzioni del tipo 'la riflessione non è ancora matura', 'non si ha una precisione linguistica sufficiente' e così via. Non è sufficiente però suggerire solo una distanza temporale, come in queste clausole prudenziali: è necessario ribadire anche la *alterità dogmatica* tra ciò che affermano i pelagiani e quello che i Padri greci scrivono prima di loro. Altrimenti ratifichiamo e continuiamo l'opera iniziata da loro e dai loro seguaci, ossia cercare di tirare a sé le opinioni di quei Padri facendone dei pelagiani *ante litteram*. Per esempio, Agostino era di opinione assai diversa riguardo a quell'insegnamento.

La seconda domanda è consequenziale: è lecito leggere i testi patristici in chiave semipelagiana? Stavolta la risposta è meno semplice. Se infatti si intende per 'semipelagianesimo' la lettura fatta da Prospero di Aquitania delle posizioni di Cassiano e dei monaci di Lérins (nonché di Fausto di Rietz, Valeriano di Cimez ed altri ancora), la risposta non può che essere positiva: chiunque affermi quel che Prospero fa dire loro non è pelagiano a metà, è pelagiano tutto intero[134]. Però si deve anche ricordare che la formazione dei monaci marsigliesi è schiettamente orientale: dal versante spirituale si pongono nella scia di un origenismo moderato, come testimoniano le *Conlationes* di Cassiano, e dal punto di vista dogmatico questi in particolare è legato a Giovanni Crisostomo; se la lettura di Prospero fosse corretta, allora si dovrebbe concludere che la teologia orientale è criptopelagiana, come di fatto si è detto e scritto molte volte, e si ritorna al punto di partenza. Non si può negare che vi siano dei punti di contatto, ma per quanto detto in precedenza si deve concludere che ciò è vero solo in apparenza. Abbiamo quindi forti dubbi che Prospero abbia capito bene ciò che quei monaci gli hanno spiegato, magari male, e la non grande capacità speculativa di entrambi avrà contribuito a moltiplicare gli equivoci.

Prima però di rispondere in modo definitivo a questa seconda e ancor più delicata domanda è necessario dedicare dello spazio ad illustrare la posizione di Agostino.

Chiaramente non è il caso di ripetere ciò che di lui si è già avuto modo di leggere a proposito del 'che cosa' del peccato originale: conviene concentrarci invece su quel che interessa qui, ossia le sue reazioni a ciò che gli scrive Prospero; e di quella presentazione conviene evidenziare i 'punti caldi' da lui individuati nella posizione dei monaci marsigliesi. Essi, a suo giudizio, innanzitutto ritengono che parlare di predestinazione sia sempre pericoloso, perché la gente comune (la vecchietta che dice il rosario, diremmo noi) a questo riguardo cade in errore troppo facilmente; poi, accusano Agostino di aver cambiato idea, poiché nelle sue prime opere afferma altre cose rispetto a ciò che scrive nella epistola 194 o nel *De gratia Chirsti et de peccato originali*; quindi, fanno notare che, per salvare il libero arbitio dell'uomo, si deve amnmettere che almeno l'inizio della fede (*initium fidei*) sia opera della volontà dell'uomo: il suo incremento invece si può attribuire

[134] Purtroppo questo è il metodo seguito di solito: solo la testimonianza di Prospero fa fede, non le opere dei diretti interessati; le quali poi, quando coinvolte, non sono lette per sé ma con gli occhiali di Prospero, e così si inaugura un circolo vizioso. Neanche Agostino viene consultato, altrimenti si dovrebbe prendere nota che egli non ha assolutamente quella disistima per i marsigliesi che invece traspare senza troppi veli dalle parole di Prospero, e che soprattutto non attacca mai e in nessun modo né la teologia orientale, che conosce bene, né i singoli Padri, che cita abbondantemente. Con ciò si dimostra anche che l'Ipponate ha colto molto bene il *punctum dolens*. Il termine 'semipelagiano', poi, è coniato nel secolo XVII dai disceopli del gesuita Molina

pariteticamente alla grazia ed alla volontà umana; infine, e di conseguenza, affermano che il perseverare nella fede dell'uomo è anche frutto della sua volontà.

Conviene partire da quello che è il cuore di tutte queste obiezioni, la affermazione più spinosa: l'inizio della fede è opera solo della libera volontà dell'uomo.

Come si è avuto modo di leggere in molti passi di Padri greci ma anche latini, sia lontani che vicini alla controversia pelagiana, e per la verità anche in uno scritto nel bel mezzo di essa, quello tratto dal *Dialogus adversus pelagianos* di Girolamo, l'idea che scandalizza tanto Prospero, ossia che all'uomo spetti la scelta e a Dio il perfezionarla, non è recepita come eretica; e a questo punto possiamo anche dire che, almeno nelle opere scritte dopo il 340, non può essere neanche letta in senso pelagiano perché significherebbe ripetere l'errore ariano. Ricordiamo come la formula il Crisostomo nel 403-04:

> «Bisogna infatti che prima noi scegliamo il bene e, quando noi abbiamo fatto la scelta, allora anche lui mette la parte sua. Dio non previene i nostri voleri, per non rovinare la nostra libera decisione; quando poi noi abbiamo liberamente scelto, allora ci viene abbondantemente in aiuto»[135].

Tanto per evitare confusioni, anticipiamo subito che Agostino rifiuta espressamente l'idea che le opinioni di Giovanni possano essere in qualche modo collegate a Pelagio ed alla sua eresia. Questi ha tentato più volte di porsi sotto l'ombrello dei Padri, invano però, dal momento che, come si è visto *ad abundantiam*, per tutti loro il peccato originale esiste, è un vero peccato e le sue conseguenze, reali, sono presenti in tutti gli uomini: tutte tesi, queste che i pelagiani non accettano. Con ciò, Giuliano d'Eclano, uno dei più agguerriti vescovi pelagiani, in una sua opera non esita a fare i nomi di Basilio, Crisostomo, del Nazianzeno, del Nisseno e di molti altri Padri ancora per affermare che sostengono le stesse idee di pelagio e l'opposto di ciò che insegna Agostino. Ora, se noi ci fermassimo solo a questo dato e non avessimo letto tutti i passi che abbiamo invece commentato in precedenza, non potremmo non rilevare la assonanza tra queste affermazioni di Giuliano e quelle che Prospero mette in bocca ai monaci marsigliesi; di conseguenza, non potremmo che concludere per la affidabilità del resoconto dell'Aquitano. Sennonchè quei testi noi li si è letti, e ci è facile capire che l'operazione di Giuliano è un *maquillage* dal fiato corto: oggettivamente la lettura di Prospero manca dell'*habeas corpus*, come direbbe un giurista; per di più, i monaci marsigliesi conoscono meglio di noi sia i Padri che la dottrina pelagiana, come testimonia il *De incarnatione* di Cassiano, nel quale l'accusa di pelagianesimo rivolta a Nestorio è centrata proprio sulla *impeccantia* e sulla accessorietà della grazia, come si è letto: ed è opera iniziata nel 429 e terminata nel 430, cioè quasi contemporanea agli eventi cui si riferisce Prospero[136].

---

[135] GIOVANNI CRISOSTOMO, *In epistulam ad Hebreos homiliae*, hom.12, 3 (PG 63, 99s; trad. it. 1965, 205; cit.).

[136] Cf. GIOVANNI CASSIANO, *De incarnatione*, I, 3; V, 2; VI, 14 (PL 50, 21ss.98-101.171s; CTP 94, 104s.187.233; cit.). In tutti e tre i passi Giovanni pone il nesso tra *impeccantia* e divinità di Cristo; ci risulta difficile che poi creda in un *initium fidei* totalmente umano, come sembrerebbe facesse secondo Prospero di Aquitania. Quest'ipotesi appare poi insostenibile se si ricorda che Cassiano scrive il *De incarnatione* su incarico del diacono Leone (futuro Leone Magno) per attaccare Nestorio, colpevole di dare asilo a noti pelagiani Celestio e Giuliano d'Eclano: come si può pensare che papa Celestino accusi di pelagianesimo Nestorio servendosi di uno scritto semipelagiano?

Ma lasciamo dimostrare ad Agostino che la lettura di Giuliano è infondata. *In primis*, come precorrendo i tempi, egli scrive sulla distanza teologica tra Oriente e Occidente:

> «Ritieni forse che essi [*Ireneo, Cipriano, Reticio di Autun, Olimpio, Ilario, Ambrogio , i cui testi ha citato in precedenza*] debbono essere disprezzati perché appartengono tutti alla Chiesa occidentale e tra loro non è menzionato nessun vescovo della Chiesa orientale? Che faremo dunque se quelli sono greci e noi latini? Credo che anche a te dovrebbe bastare quella parte del mondo nella quale il Signore ha voluto coronare il primo dei suoi Apostoli con un gloriosissimo martirio [*Eclano, città della quale Giuliano è vescovo, è in Sicilia*]. Se tu avessi ascoltato il capo Di questa Chiesa, il papa Innocenzo (II), già da allora avresti cercato di sciogliere la tua gioventù dai lacci dei pelagiani. [...] Non c'è motivo pertanto che tu ti appelli ai vescovi dell'Oriente. Anch'essi sono cristiani e una sola è la fede delle due parti della terra: la fede cristiana. [...] Anche dall'Oriente, però, non ti mancherà un illustre vescovo di gran nome e di fama celeberrima, i cui discorsi, per il grande valore, sono stati tradotti in latino e sono diventati famosi in ogni dove. Insieme ai nostri Padri segga dunque anche san Gregorio [il Teologo], ed insieme ad essi soffra il veleno della vostra insensata accusa, mentre anche lui espone le sue medicinali argomentazioni contro la vostra peste innovatrice. Ascolta pertanto cosa dice...»[137].

Subito dopo riporta due ampi stralci della *oratio* 38 ed uno dalla *oratio* 41 di Gregorio di Nazianzo, ben sei passi da Basilio Magno, *Quod Deus non est auctor malorum*, cap.5, ed altri due dalla sua omelia *De ieiunio*[138]. Non è senza motivo perciò che Agostino scrive:

> «Bene, ora hai di fronte i vescovi dell'Occidente e quelli dell'Oriente. Questi ultimi ti sembravano mancare ed invece ne abbiamo trovati in numero maggiore. Tutti credono ad una unica verità (*Rm* 5,12): "Per opera di un solo uomo il peccato entrò nel mondo e attraverso il peccato la morte; così la morte passò su tutti gli uomini, perché tutti peccarono"»[139].

Ma il *dossier* patristico non si esaurisce qui, anzi. Giuliano si faceva forte della opinione di Giovanni Crisostomo[140], ed Agostino non poteva ignorarlo. Ecco la sua replica:

> «Leggi pure l'esposizione che lo stesso santo fa del passo dell'Apostolo dove è scritto (*Rm* 5,12): "Per opera di un solo uomo il peccato entrò nel mondo". Vedrai illuminarsi ancor più chiaramente la verità di questa fede cattolica. Mi limiterò a citare pochi passi perché sa-

---

137 AGOSTINO, *Contra Iulianum*, I, 4, 13.14.15 (PL 44, 648ss; trad. it. NBA 17, 451.453.455).

138 Cf. AGOSTINO, *Contra Iulianum*, I, 5, 15ss (PL 44, 649-652).

139 AGOSTINO, *Contra Iulianum*, I, 5, 20 (PL 44, 653s; trad. it. NBA 17, 465).

140 Giuliano rimanda a GIOVANNI CRISOSTOMO, *Homilia ad neophytos* (SCh 50, 151-167; cit.), come aveva già fatto nel 417 in GIULIANO DI ECLANO, *Libellus fidei*, 18 (PL 45, 1736; l'attribuzione a Giuliano è incerta). Notiamo che N. Cipriani, curatore per la NBA del *Contra Iulianum*, scrive (467, n.17): «Il testo dell'*Homilia ad neophytos* di Giovanni Crisostomo era il cavallo di battaglia dei pelagiani, come dimostra il *Libellus fidei* (PL 45, 1732 [*sic!*]). La omilia in questione doveva essere stata tradotta dal diacono Aniano e faceva parte di una collezione di 38 omelie attribuite al Crisostomo, non tutte autentiche. Il rilievo al testo avanzato da Ag. è giusto (l'originale non parlava di peccato al singolare ma di peccati al plurale) ma la conclusione che ne trae (il Crisostomo escludeva dai bambini i peccati personali ma non quello originale) a molti studiosi sembra eccessiva e non rispondente al contesto né al pensiero del vescovo di Costantinopoli». Ora, il brano lo si è riportato, quindi il lettore è in grado di valutare se il contesto escluda o no il peccato originale: per quel che ci riguarda, francamente non riusciamo a capire come si possa leggere in senso pelagiano; se poi 'molti studiosi' credono che *per il Crisostomo* non esista il peccato originale, allora si deve pensare che non capiscano quel che scrive: lo proveremo subito. Anche Cipriani non condivide questa distorsione; però lo scrive solo sei pagine dopo, in 475, n.19, e non qui, come sarebbe stato meglio per equilibrare la prospettiva degli studi.

> rebbe troppo lungo inserire in questa mia opera tutta l'omelia. "È chiaro - egli scrive - che a contaminare ogni cosa non è stato il peccato derivante dalla trasgressione della Legge ma quello derivante dalla disobbedienza di Adamo" (GIOVANNI CRISOSTOMO, *In epistulam ad Romanos homiliae*, hom.10, 1) [*seguono altre sette citazioni della stessa omelia, riportate una in fila all'altra senza commenti*]. Puoi forse ancora dubitare che san Giovanni [Crisostomo] è tanto lontano dal vostro sentire quanto è vicino al sentire cattolico? Forse che nella esposizione del passo dell'Apostolo "Per opera di un solo uomo il peccato entrò nel mondo", passo assolutamente necessario alla questione che si agita tra noi, e in quella di tutti gli altri passi connesi, c'è in qualche angolo sentore di quello che voi sostenete, che cioè il peccato si deve intendere trasmeso per imitazione e non per nascita? Non dice forse che ogni cosa è stata contaminata da quel solo peccato, distinguendolo così dagli altri commessi ed introdotti successivamente? [...] A che ti è servito dunque l'aver addotto la testimonianza di Giovanni di Costantinopoli come se tornasse a tuo vantaggio? [...] Sei stato tanto sprovveduto ed incauto da non avvertire che san Giovanni di Costantinopoli nella stessa omelia in cui a mala pena hai trovato una testimonianza che, interpretata male, ti ha portato ad ingannare gli altri, sostiene con molta evidenza che tutti gli uomini, oltre che dei peccati personali, sono debitori del chirografo paterno»[141].

Se la lettura di Prospero Aquitano fosse corretta, Cassiano contraddirebbe non solo Agostino ma la opera forse più importante del suo maestro Crisostomo, le *Omelie sulla lettera ai Romani*, perché Agostino, per dimostrare che le sue affermazioni sono vere, cita per otto volte la decima omelia. Ma la percezione di Agostino non riguarda soltanto Giovanni Bocca d'Oro ma un numero molto, molto più consistente di Padri; per esempio, l'accenno al 'chirografo paterno' è di schietta ascendenza ambrosiana[142], anche si legge pure in Tertulliano ed in Ilario di Poitiers[143], anche se Agostino prima preferisce rimandare (e in greco!) alla sua occorrenza contenuta nella *Omelia ai neofiti* del Crisostomo, perché è il passo più importante che Giuliano riporta a proprio favore[144].

In realtà l'intero primo libro del *Contra Iulianum* è una grande silloge di brani di Ireneo, Basilio, Crisostomo, Ambrogio, Cipriano, Reticio di Autun, Gregorio di Nazianzo e altri ancora, che dimostrano come tutti costoro interpretino in senso antipelagiano *ante litteram* sia il racconto di *Genesi*, 3, che la lettera ai *Romani* di Paolo. Così, quando Gerolamo scrive (415) che

> «come a noi spetta (*nostrum est*) pregare, così a Lui spetta dare ciò che è chiesto; a noi spetta (*nostrum est*) offrire ciò che possiamo, a Lui compiere ciò che non possiamo»[145],

non soltanto non si sbaglia, ma coglie l'essenziale della dottrina patristica sul libero arbitrio dell'uomo, sia in Occidente che in Oriente. E che riesca a farlo in piena controversia

---

[141] AGOSTINO, *Contra Iulianum*, I, 6, 27.28; 7, 29 (PL 44, 658s.660s; trad. it. NBA 17, 477.481). Gli stralci sono così ampi che praticamente Agostino riporta metà dell'hom.10 di Crisostomo.

[142] Cf. p.es. AMBROGIO, *De Jacob et de vita beata*, 5, 19 (PL, 14, 606); *De Joseph patriarca*, 4, 19 (PL 14, 648); *De Tobia*, 8, 29; 9, 33; 12, 40 (PL 14, 769.770.774); *De apologia prophetae David*, 13, 63 (PL 14, 877); ma i rimandi si potrebbero moltiplicare a piacimento.

[143] Cf. p.es. TERTULLIANO, *Adversus Praxean*, 1, 6 (CCsl 2, 1160); *De pudicitia*, 19, 20 (CCsl 2, 1322); ILARIO DI POITIERS, *De Trnitate*, I, 15; IX, 8 (PL 10, 34s.286ss); *Tractatus super Psalmos*, sal 118, *titulus*, 4 (PL 9, 845); ed anche qui i rimandi si possono moltiplicare a piacimento. Ma cf. anche GIROLAMO, *In Hieremiam commentaria*, I, 10 (PL 24, 684); *In epistulam ad Galatas commentaria*, II (PL 26, 357).

[144] Cf. AGOSTINO, *Contra Iulianum*, I, 6, 25 (PL 44, 658; trad. it. NBA 17, 477).

[145] GEROLAMO, *Dialogus adversus pelagianos*, III, 1 (CCsl 80, 98; trad. nostra; cit.).

pelagiana ci dovrebbe servire da lezione di obiettività, due volte importante se si pensa a chi ce la impartisce.

Ma si noterà, come fanno i monaci marsigliesi, che altro è l'*initium fidei* ed altro è parlare della vita di fede già iniziata. In questo secondo caso, i marsiglesi non hanno problemi ad ammettere che l'incremento della fede, in quanto dono di Dio, è opera della grazia; ma è precisamente a questa seconda situazione che si riferiscono Giovanni e Gerolamo, potrebbe continuare il nostro ipotetico obiettore, e quindi questi passi non possono essere letti a favore dei monaci marsigliesi.

Ora, la distinzione tra inizio ed incremento della fede è corretta, ed è vero anche che con il secondo i monaci marsigliesi non hanno difficoltà; ma qui non ci interessa la 'innocenza' o colpevolezza dei monaci marsigliesi né il loro fraintendimento o meno da parte di Prospero e Ilario. A noi preme qualcosa di molto più rilevante che la ortodossia di qualche monaco gallo semi illetterato (ci si perdoni la brutale franchezza); a noi preme dimostrare che nella Tradizione dei nostri santi Padri non esiste frattura a proposito degli effetti del peccato originale; e per far questo dobbiamo da un lato far vedere che la posizione dei Padri greci sul libero arbitrio non ha niente a che vedere con Pelagio e Celestio, dall'altro, che tra essi e Agostino non vi è contrapposizione ma integrazione. Per far questo bisogna uscire dalla prospettiva abituale, che colloca la nascita del problema intorno all'*initium fidei* con la polemica marsigliese, e scoprire che Agostino dedica ad essa molta attenzione sin dal 405; poi, bisogna collocare nella sua giusta prospettiva la testimonianza di Prospero per evitare di perpetuare l'accusa di semipelagianesimo ad autori che non la meritano: per esempio, a noi pare di aver trovato (e riportato) tre passi di Cassiano che *non la ratificano*.

Il primo obiettivo si ottiene facilmente: basta passare in rassegna le opere di Agostino in ordine cronologico e cercare i passi utili; con ciò troveremo anche la sua dottrina[146].

Già quando Pelagio era ancora a Roma Agostino sostiene che la grazia è in qualche modo alla base della opzione *pro Deum* dell'uomo, senza che con ciò violi il suo libero arbitrio; ecco come si espime infatti nel *Contra litteras Petiliani*, opera del 405:

> «Se io ti ponessi la questione: come può Dio Padre attrarre al Figlio gli uomini (cf. *Gv* 6,44) che ha lasciato nel libero arbitrio, forse la risolveresti con difficoltà. Come li può attirare, infatti, se ha lasciato a tutti la libertà di scegliere? Eppure sono vere tutte e due le cose, ma solo pochi sono in grado di comprenderlo con l'intelletto»[147].

Ma volendo si potrebbe andare ancora più indietro, ad esempio al 396, anno in cui scrive il *De diversis quaestionibus 83*, opera nella quale si legge un brano inequivocabile:

> «È vero che (*Rm* 9,16) "Non dipende dalla volontà né dagli sforzi, ma dalla misericordia di Dio". Se infatti qualcuno si rende degno della misericordia di Dio con grande gemiti e dolore per i peccati più lievi, e tanto più per quelli più gravi o numerosi, ciò non dipende da lui, che si perderebbe se fosse abbandonato, ma da Dio misericordioso, che viene in aiuto alle sue preghiere e ai suoi dolori. A poco serve infatti volere se Dio non usa misericordia. Ma Dio, che chiama alla pace, non usa misericordia se non precede la volontà, perché (*Lc* 2,14) "La pace in terra è per gli uomini di buona volontà". E poiché nessuno può volere se

[146] Anticipiamo subito che questa serie di passi, per quanto potrà sembrare ampia, è lontana dall'essere esaustiva; ci asterremo anche dall'indicare i paralleli. Per i dettagli cf. A. TRAPÈ, *Sant'Agostino. Introduzione alla dottrina della grazia*, II: *Grazia e libertà*, Roma 1990.

[147] AGOSTINO, *Contra litteras Petiliani*, II, 84, 186 (CSEL 52, 115; trad. it. NBA 15/2, 203; rivista).

> non è ammonito e chiamato, sia interiormente, dove nessuno degli uomini vede, sia esteriormente, per mezzo della predicazione o di altri segni visibili, si ha che è Dio a suscitare in noi questo stesso volere. [...] La chiamata dunque muove la volontà prima del merito. [...] Alla misericordia spetta dunque la chiamata: alla giustizia la beatitudine di coloro che, chiamati, vennero, ed il castigo di coloro che, chiamati, non vollero venire»[148].

Si noti la distinzione agostiniana tra ammonizione interiore ed ammonizione esteriore, perché è di grande importanza per lo sviluppo dei prossimi capitoli e conferma la distinzione tra 'religione' e 'fede' con la quale abbiamo esordito. Per ciò che riguarda il nostro discorso, se il nostro scopo fosse illustrare il pensiero di Agostino, questo passo basterebbe: già qui infatti si dimostra oltre ogni dubbio che la polemica pelagiana sul libero arbitrio e quella semipelagiana sull'*initium fidei* nascono già teoricamente 'sorpassate'. Dovendo invece far fronte ad interpretazioni critiche di altra opinione, la ricognizione deve continuare per non prestare il fianco all'accusa di 'selezionare' solo i brani che servono al nostro scopo. Armiamoci di pazienza, quindi, e continuiamo.

Nell'*Ad Simplicianum de diversis quaestionibus* (397) Agostino afferma:

> «Se esamini attentamente le parole (*Rm* 9,16): "Quindi non dipende da chi vuole né da chi corre, ma da Dio che usa misericordia", non sembra che l'Apostolo le abbia dette semplicemente perché con l'aiuto di Dio noi otteniamo ciò che vogliamo, ma anche con l'intenzione espressa in un altro passo (*Fil* 2,12s): "Attendete alla vostra salvezza con timore e tremore; è Dio infatti che suscita in voi il volere e l'operare, secondo i suoi benevoli disegni". Qui mostra chiaramente che anche la stessa buona volontà è suscitata in noi da Dio. Infatti, se le parole "Non dipende da chi vuole, ma da Dio che usa misericordia" sono state dette solo perché la volontà umana non basta da sola a vivere con giustizia e rettitudine senza l'aiuto della misericordia di Dio, si potrebbe anche dire così: Non dipende quindi da Dio che usa misericordia ma dall'uomo che vuole, perché la misericordia di Dio da sola è insufficiente senza il consenso della nostra volontà. Se Dio infatti usa misericordia anche noi vogliamo: il nostro volere è senz'altro opera della stessa misericordia. "È Dio infatti che suscita in noi il volere e l'operare, secondo il suo beneplacito". Se noi infatti domandiamo se la buona volontà è dono di Dio, sarebbe una stranezza se qualcuno osasse negarlo. E poiché la buona volontà non precede la chiamata ma la chiamata la buona volontà, si attribuisce perciò giustamente a Dio il nostro buon volere, ma non si può attribuire a noi l'essere chiamati. Per questo le parole "Non dipende da chi vuole né da chi corre, ma da Dio che usa misericordia" non si devono intendere nel senso che noi, senza il suo aiuto, non possiamo conseguire ciò che vogliamo, ma piuttosto che noi, senza la sua chiamata, non possiamo neppure volere»[149].

Qui non solo Pelagio e i semipelagiani sono condannati ancor prima che manifestino le loro idee, ma Agostino, come si legge nell'ultimo periodo, è attento a salvare il ruolo della volontà umana escludendo così anche l'opposto, cioè ogni predestinazionismo.

Comunque, dopo il Concilio di Cartagine del 411 è evidente che Agostino ha motivo di tornare sulla questione in modo mirato contro Pelagio. Nel *De spiritu et littera ad Marcellinum* (412) collega in primo luogo il tema dell'*initium fidei* a quello della *impeccantia*:

> «Forse mi risponderai che [...] essere senza peccato è per l'uomo opera dell'uomo stesso, ed è precisamente la sua opera migliore, che lo mette in possesso della giustizia piena e perfetta e assoluta proprio sotto tutti gli aspetti, e che quindi non è credibile che nessuno o sia esistito o esista o sia per esistere in questa vita che abbia compiuto quest'opera, se può esse-

[148] AGOSTINO, *De diversis quaestionibus 83*, q.68, 5 (CCsl 44A, 180s; trad. it. NBA 6/2, 193; corretta).
[149] AGOSTINO, *Ad Simplicianum de diversis quaestionibus*, I, 2, 12 (CCsl 44, 36s; trad. it. NBA 6/2, 319).

> re compiuta da un uomo. Devi però riflettere che tale risultato, sebbene sia opera dell'uomo, è altresì un dono di Dio e quindi non devi dubitare che sia insieme opera divina. L'Apostolo dice appunto (*Fil* 2,13): "È Dio infatti che suscita in noi il volere e l'operare secondo i suoi benevoli disegni"»[150].

Sembra di percepire un lieve imbarazzo di Agostino di fronte alla tesi pelagiana della *impeccantia* per natura dell'uomo, a riprova che la sua riflessione non nasce in quella occasione. Infatti, su argomenti già visti, il tono è più sicuro ed il suo pensiero cresce:

> «La logica ci porta ad indagare per un poco se il volere che impegnamo nel credere sia anch'esso un dono di Dio o se l'esercitiamo in forza del libero arbitrio insito in noi per natura. Se diciamo che non è dono di Dio, c'è da temere che pensiamo di aver trovato qualcosa per cui, al rimprovero dell'Apostolo (1*Cor* 4,7). "Che cosa mai possiedi che tu non abbia ricevuto? E se l'hai ricevuto, perché te ne vanti come se non l'avessi ricevuto?", noi si possa rispoondere: 'Ecco, abbiamo il voler credere, che non abbiamo ricevuto; ecco dove ci vantiamo di non aver ricevuto'. Viceversa, se diciamo che anche tale volere non è che dono di Dio, c'è ancora da temere che gli infedeli e gli empi abbiano diritto in apparenza di scusarsi: non hanno creduto perché Dio non ha voluto dare ad essi codesta volontà. Quello che infatti è attestato dalle parole (*Fil* 2,13): "È Dio che suscita in noi il volere e l'operare, secondo i suoi benevoli disegni", è già effetto della grazia, che la fede implora perché possano essere buone le opere dell'uomo. Esse vengono compiute dalla fede mediante l'amore riversato nel nostro cuore dallo Spirito Santo che ci è stato dato. Ma per chiedere questa grazia crediamo, ed è evidente che crediamo con la nostra volontà; di questa vogliamo sapere da dove ci venga. Se dalla natura, perché non a tutti, essendo creatore di tutti lo stesso Dio? Se da un dono di Dio, anche questo perché non a tutti, volendo egli (1*Tim* 2,4) "che tutti gli uomini siano salvati e arrivino alla conoscenza della verità"?»[151].

La lucidità con la quale Agostino imposta il problema fa di questo brano uno dei più utili per capire la sua teologia della grazia, insieme a quello che stiamo per leggere adesso, in pratica la conclusione teoretica dell'intero *De spiritu et littera*:

> «Qualcuno potrebbe rispondere che occorre guardarsi dal lasciare il sospetto che che si debba attribuire a Dio il peccato commesso con il libero arbitrio quando, in forza delle parole (1*Cor* 2,4): "Che cosa mai possiedi che tu non abbia ricevuto?", si riduce ad un dono di Dio anche la volontà con la quale crediamo, per la ragione appunto che il volere sorge dal libero arbitrio ricevuto da noi al momento della creazione. Chi ragiona così noti con attenzione che questa nostra volontà non va attribuita a dono di Dio soltanto perchè sorge dal libero arbitrio creato insieme a noi per natura, ma anche perché Dio, con le suggestioni da noi avvertite, fa sì che noi vogliamo e crediamo. Dio infatti ci spinge sia dall'esterno con le esortazioni evangeliche, dove anche i precetti della Legge influiscono in qualche modo ricordando all'uomo la sua infermità allo scopo preciso che, pieno di fede, ricorra alla grazia giustificante, sia dall'interno, dove non è in potere di nessuno scegliere che cosa gli sorga in mente, ma è in potere della volontà di ciascuno di consentire o dissentire. Quando dunque Dio agisce in questi modi con l'anima razionale perché essa gli creda (e non può infatti l'anima credere a nulla con il libero arbitrio senza una azione suasiva o una vocazione che le presenti qualcosa a cui credere), certamente Dio produce nell'uomo anche la sua stessa volontà di credere, e la sua misericordia ci previene in tutto. Consentire invece alla vocazione di Dio o dissentire da essa, come ho detto, è in potere della volontà propria di ciascuno. E ciò non solo indebolisce le parole "Che cosa mai possiedi che tu non abbia ricevuto?" ma anzi le conferma. L'anima appunto non può riceveer e possedere i doni rispetto

[150] AGOSTINO, *De spiritu et littera*, 2, 2 (CSEL 60, 155s; trad. it. NBA 17/1, 255ss).
[151] AGOSTINO, *De spiritu et littera*, 33, 57 (CSEL 60, 215s; trad. it. NBA 17/1, 345).

> ai quali ascolta quelle parole dell'Apostolo se non consentendolo, e quindi che cosa l'anima possieda e che cosa essa riceva dipende da Dio, ma ricevere di fatto e possedere di fatto dipende senza dubbio dall'anima che riceve e possiede. Se poi qualcuno a questo punto vuole costringerci a scrutare il profondo arcano per cui l'azione suasiva con uno riesce ad essere persuasiva e con un altro no, due sole verità mi si presentano adesso con le quali mi piace rispondere: "O profondità della ricchezza!" (*Rm* 11,33) e "C'è forse ingiustizia da parte di Dio?" (*Rm* 9,14) Se questa risposta a qualcuno dispiace, cerchi persone che ne sappiano di più; ma stia attento a non incappare invece in persone che solo presumano di saperne di più»[152].

Qui Agostino distingue tre azioni della grazia: suasiva (*gratia suadens*), persuasiva (*gratia persuadens*) e giustificante (*gratia iustificans*), una tripartizione di importanza assoluta quando si dovrà studiare la dinamica della dilatazione del cuore (*dilatatio cordis*). E si noti che, se leggessimo questo passo al modo in cui spesso si leggono quelli degli altri Padri greci, ossia ignorando quelli che lo precedono e lo seguono, non avremmo problemi a fare di Agostino un predestinazionista puro, risultato questo che godrebbe della stessa inaffidabilità scientifica con la quale si trasforma il Crisostomo in un semipelagiano o Origene in un antenato di Celestio.

Quasi due anni dopo, nel 414, Agostino scrive il *De Genesi ad litteram*, dove afferma:

> «L'uomo non è un essere costituito in modo che, una volta creato, possa compiere alcuna buona azione come se potesse farla da se stesso, qualora venisse abbandonato dal suo Creatore. Tutta la sua buona azione consiste invece nel volgersi il proprio Creatore e per opera di Lui divenire giusto, pio, saggio e sempre felice; egli però non deve acquisire queste qualità e poi allontanarsi da lui come fa uno che, una volta guarito dal medico del corpo, se ne va per conto suo. [...] L'uomo dunque non deve volgersi a Dio in modo che, una volta reso giusto, se ne allontani, ma in modo da ricevere sempre la sua giustificazione da Lui. Poiché proprio per il fatto che non si allontana da Dio, che non cessa di coltivarlo e custodirlo, viene giustificato da Lui che gli è presente, viene illuminato e reso felice finchè resta obbediente e sottomesso ai suoi precetti»[153].

Dopo altri due anni, nel 416, Agostino riprende la questione nel *De perfectione iustitiae hominis*, e in quella occasione amplia il contesto della discussione spiegando anche alcuni versetti biblici che potevano essere fraintesi:

> «Giudicate, per favore, che senso abbia credere che alla volontà ed agli sforzi dell'uomo non sia necessaria la misericordia di Dio, la quale ha pure ha prevenuto l'uomo perché si sforzasse, semplicemente a causa della frase che l'Apostolo dice di un tale (1*Cor* 7,36): "Faccia quel che vuole" in quel passo dove, mi pare, poi seguita a dire: "Non pecca, se la fa sposare". Come se la volontà di far sposare una figlia debba contare molto nella discussione che con tanta fatica indaga l'aiuto della misericordia divina. O quasi che anche in quel caso giovasse qualcosa il nostro volere se Dio non congiungesse l'uomo e la donna mediante la sua provvidenza con la quale governa tutte le cose. O come se, avendo scritto l'Apostolo a Filemone (*Flm* 14): "Perché il bene che farai non sapesse di costrizione ma fosse volontario", il bene potesse essere volontario in altro modo o momento che quando (*Fil* 2,13) "Dio suscita in noi il volere l'operare secondo i suoi benevoli disegni". O come

[152] AGOSTINO, *De spiritu et littera*, 34, 60 (CSEL 60, 219s; trad. it. NBA 17/1, 351ss; la versione è un po' libera, ma il latino è contorto). Contemporaneo e praticamente identico a questo passo del *De spiritu et littera* è AGOSTINO, *De peccatorum meritis et remissione*, II, 18, 30 (CSEL 60, 101s; trad. it. NBA 17/1, 163), che omettiamo.

[153] AGOSTINO, *De Genesi ad litteram*, VIII, 12, 25 (CSEL 28/2, 249; trad. it. NBA 9/2, 419).

> se, essendo stato scritto nel *Deuteronomio* (30,15): "Ha posto davanti all'uomo la vita e la morte, il bene ed il male" con l'avvertimento di scegliere la vita, anche questo stesso avvertimento non venisse dalla misericordia divina, oppure giovasse a qualche cosa scegliere la vita se Dio non ci infondesse la carità di scegliere la vita, o se, se dopo averla scelta, quello stesso Dio non ce ne concedesse, quel Dio del quale è stato detto (*Sal* 29,6): "C'è ira nella sua collera ma c'è vita nella sua volontà". O quasi che, essendo scritto (*Sir* 15,15): "Se vorrai osservare i precetti, essi ti salveranno", chi li vuole osservare non dovesse rendere grazie a Dio, dal momento che non lo potrebbe volere se tutta la luce della verità lo abbandonasse a se stesso. L'uomo, posti davanti a lui il fuoco e l'acqua, stende sì la mano dove vuole, ma più alto è Colui che chiama da una altezza superiore ad ogni immaginazione umana, dato che l'inizio per la conversione del cuore è la fede, come è scritto (*Ct* 4,8): "Verrai partendo dalla fede", e ciascuno sceglie il bene così come glielo consente (*Rm* 12,3) "la misura di fede che Dio gli ha data", e "nessuno può - dice il Principe della fede - venire a me se non lo attira il Padre che mi ha mandato" (*Gv* 6,44). Che dica ciò della fede con la quale si crede in Lui lo spiega abbastanza evidentemente un po' dopo, dove afferma (*Gv* 6,63ss): " 'Le parole che vi ho dette sono spirito e vita. Ma vi sono alcuni tra voi che non credono' Gesù infatti sapeva fin da principio chi erano quelli che credevano e chi era colui che lo avrebbe tradito. E diceva: 'Per questo vi hodetto che nessuno può venire a me se non gli è concesso dal Padre mio'"»[154].

Anche la lettera indirizzata a Paolino di Nola nel 417 non lascia dubbi:

> «Chi mai ci separa dalla amssa di perdizione in cui sono compresi tutti gli uomini, se non Colui che (*Lc* 19,20) "è venuto a cercare e a salvare quello che era perduto"? Ecco perché l'Apostolo fa questa domanda dicendo: 'Chi ti predestina alla salvezza?' Se uno rispondesse: "La mia fede, la mia buoina volontà, le mie opere buone", l'Apostolo potrebbe rispondergli (1*Cor* 4,7): "E che cosa hai tu senza averlo ricevuto? E se l'hai ricevuto, perché ti vanti come se non l'avessi ricevuto?" Di certo tutto ciò è detto non tanto perché nessuno si vanti, quanto perché (1*Cor* 1,31) "chi si vanta, si vanti nel Signore" e (*Ef* 2,9) "non a causa delle opere, per non insuperbire". Non che le opere buone siano inutili, dal momento che Dio ricompensa (*Rm* 2,6.10) "ciascuno secondo le sue opere, e gloria, onore e pace accompagneranno quanti compiono il bene", ma perché le opere buone provengono dalla grazia e non viceversa, per il fatto che (*Gal* 5,6) "la fede che opera mediante la carità" non potrebbe compiere alcuna opera buona se (*Rm* 5,5) "nei nostri cuori non fosse diffusa la carità di Dio mediante lo Spirito Santo che ci è stato dato". Inoltre noi non avremmo neppure la fede, se (cf. *Rm* 12,3) Dio non la concedesse a ciascuno nella misura che gli piace»[155].

Qui Agostino riprende un'idea già espressa nel 412 nel *De spiritu et littera*, limitandosi a fornire un *dossier* biblico più ricco; come dire: questi cinque-sei anni di polemica con Pelagio sono serviti soprattutto per chiarire le idee, non per fare veri progressi speculativi.

Infatti i passi che segnano un cambiamento Agostino li fornisce nel 418, anno in cui compone due opere che avranno un notevole ruolo nella controversia semipelagiana. La prima di questa è il *De gratia Christi et de peccato originali*, inviata a Gerusalemme in maggio. Essa contiene tre passi davvero importanti per noi; questo è il primo:

> «Dopo essersi dilungato nell'asserire che a fare in noi la buona volontà non è l'aiuto di Dio ma siamo noi stesi, (Pelagio) affronta l'obiezione che gli nasce dalla lettera dell'Apostolo e dice: "Come si giustificherà allora l'affermazione (*Fil* 2,13): 'È Dio che suscita in voi il vole-

[154] AGOSTINO, *De perfectione iustitiae hominis*, 19, 41 (CSEL 42, 557; trad. it. NBA 17/1, 557, con lievi ritocchi). Ricordiamo che Agostino cita la Scrittuta dalla *Vetus latina*, che segue la LXX, mentre la versione italiana segue il testo ebraico e con diverse libertà, come sappiamo.

[155] AGOSTINO, *Epistulae*, ep.186, 2, 4 *ad Paulinum* (CSEL 57, 48; trad. it. NBA 21/3, 85).

> re e l'operare"? Poi, per fare vista di sciogliere questa obiezione che sentiva molto forte contro il suo dogma soggiunge: "Dio suscita in noi la volontà di ciò che è buono e la volontà di ciò che è santo in tre modi: primo, perché con la grandezza della gloria futura e con la promessa dei premi infiamma noi che siamo dediti ai desideri terreni e affezionati unicamente ai beni terreni a guisa di animali muti; secondo, perché mediante la rivelazione della sapienza sommove la nostra volontà indolente al desiderio di Dio; terzo, perché - e tu non temi di negarlo altrove - ci persuade di tutto ciò che è buono". Che cosa potrebbe essere di più manifesto di tutto questo per farci capire che Pelagio nient'altro che la Legge e la dottrina dice essere la grazia con la quale Dio suscita in noi la volontà di ciò che è buono? È infatti nella Legge e nella dottrina delle sante Scritture che si promette la grandezza della gloria futura e dei premi. Nella dottrina rientra pure che la sapienza si riveli, nella dottrina rientra che si persuada di tutto ciò che è buono. Se poi tra insegnare e persuadere, o meglio esortare, sembra ci sia qualche differenza, tuttavia anche persuadere è compreso nel termine generale di dottrina, che abbraccia qualsiasi forma di discorsi o scritti: infatti anche le sante Scritture insegnano ed esortano, e nell'insegnare e nell'esortare anche l'uomo può operare. Ma noi vogliamo da Pelagio, una buona volta, il riconoscimento di quella grazia che non solo promette la grandezza della gloria futura ma la fa pure credere e sperare; la grazia che non solo rivela la sapienza ma la fa pure amare; la grazia che non solo fa opera suasiva per quanto è buono ma fa anche opera persuasiva. "Non di tutti infatti è la fede" (2*Tess* 3,2) tra coloro che ascoltano il Signore promettere per mezzo delle Scritture il regno dei cieli, o non con tutti riesce ad essere persuasiva l'opera suasiva che li invita ad andare da colui che dice (*Mt* 11,28): "Venite a me, voi tutti che siete affaticati". Di quali poi sia la fede e quali siano quelli che si lasciano persuadere ad andare da Lui, l'ha ben indicato Lui stesso là dove dice (*Gv* 6,44): "Nessuno può venire a me se non lo attira il Padre che mi ha mandato"; e poco dopo, parlando di coloro che non credevano, dichiara (*Gv* 6,65): "Vi ho detto che nessuno può venire a me se non gli è concesso dal Padre mio". Questa è la grazia che Pelagio deve riconoscere, se vuole non solo chiamarsi ma anche essere cristiano»[156].

Il motivo della citazione dal *Pro libero arbitrio*, 3, di Pelagio, così come dell'invio del *De gratia Christi* a Gerusalemme, sta nel fatto che, come si è visto, nel 415 a Diospoli solo Celestio fu condannato. Ora che, nel 418, lo è stato anche Pelagio, e da papa Zosimo oltre che dai concili africani, Agostino deve in qualche modo spiegare ai vescovi palestinesi come l'assoluzione del 415 e la condanna del 418 possano stare insieme. Più interessante è per noi è il contenuto del passo di Pelagio: senza l'illuminazione di Agostino, facilmente lo si potrebbe sottoscrivere, specie in considerazione del fatto che menziona una 'persuasione'. È questo un ottimo esempio di come solitamente le dottrine eretiche porgono se stesse. Queste infatti quasi mai sono pensate ed espresse con le affermazioni rozze e crassamente sballate con le quali vengono riassunte nei manuali, *slogan* così esasperati da far sorgere la domanda di come sia stato possibile non tanto dar seguito a idee a tal punto strampalate quanto il semplice partorirle; e questa presentazione caricaturale ingenera nel lettore la falsa sicurezza di essere capace di distinguere tra eresia e novità, dal momento che sono presentate come stupidaggini. Ma certo non lo sono, perché le stupidaggini, come le bugie, hanno le gambe corte e non corrono lontano; nei manuali invece troviamo teorie nate secoli e secoli fa, e non di rado tuttora seguite. Al contrario,

[156] AGOSTINO, *De gratia Christi et de peccato originali*, I, 10, 11 (CSEL 42, 133ss; trad. it. NBA 17/2, 151ss, con lievi modifiche). Sembra che PELAGIO, *Pro libero arbitrio*, 3, qui riportato da Agostino, nasca come replica agli attacchi di Girolamo, che nel 415, subito dopo Diospoli, scrive il *Dialogus contra pelagianos* e poi la famosa epistola 133 *ad Chtesiphontem*. Ci pare strano che Girolamo affermi quel che gli mette in bocca Pelagio ma, conoscendo il temperamento di entrambi, lo scontro deve essere stato davvero senza esclusione di colpi: menzogna inclusa.

come ogni dottrina nuova, anche quelle eretiche sono pensate ed espresse giocando sulle sfumature, sulla scelta di questo termine invece che di quello, e di solito rispondono a questioni aperte e serie. Non è sempre e subito agevole individuare pregi e difetti di una teoria: spesso sono necessari anni e un impegno speculativo non indifferente. Quando una dottrina nuova viene riconosciuta pubblicamente e ufficialmente dal Magistero come pericolosa, se l'autore è convinto in buona fede di ciò che afferma, la rottura della comunione ecclesiale avviene in modo chiaro e netto, anche se doloroso. Non è il caso di Pelagio, come si vede, perché egli, dopo la scampata condanna a Diospoli, aggiunge alla equivocità delle sue tesi anche la ambiguità dell'oscillare tra il detto ed il non detto, concedendo in modo aperto da una parte quel che nega di soppiatto dall'altro e così via. Ecco perché le eresie hanno sempre bisogno di qualcuno che le riveli, per mezzo della sue competenze ma soprattutto anche di una particolare illuminazione da parte di Dio.

Poco dopo questa sintesi, Agostino aggiunge un elemento nuovo:

> «Dice il Signore (*Gv* 6,45): "Chiunque ha udito il Padre mio e ha imparato da lui, viene a me". Dunque non si può dire con esattezza di chi non viene: 'Ha udito, sì, ed ha imparato di dover venire, ma non vuol fare ciò che gli è stato insegnato'. Non è assolutamente esatto dirlo del modo di insegnare di Dio per mezzo della grazia. Se infatti, come dichiara la Verità, "chiunque ha imparato viene", allora se non viene certamente non ha neanche imparato. Chi non vede poi che ciascuno viene e non viene in forza dell'arbitrio della sua volontà? Ma questo arbitrio rimane da solo nel caso che l'uditore non vada al Signore; non può fare a meno invece d'essere aiutato l'uditore che va al Signore, e aiutato così che non solo conosca che cosa fare ma anche faccia ciò che è venuto a conoscere. Pertanto, quando Dio insegna non per mezzo della lettera della Legge ma per mezzo della grazia dello Spirito, insegna in modo tale che chiunque ha imparato non solo vede con la intelligenza ciò che gli è stato insegnato, ma anche lo brama con la volontà e lo compie perfettamente con la attività. E da questo modo divino d'insegnare ricevono aiuto anche lo stesso volere e lo stesso agire, non solamente la possibilità naturale di volere e di agire»[157].

Quindi esiste sì un 'libero arbitrio puro' come afferma Pelagio, ma è quello di chi rifiuta di seguire Dio e quindi resta come privo della grazia, in balìa di se stesso. La grazia non esclude la decisione della volontà dell'uomo, ma solo la sua autonomia, ossia, come dice l'etimo greco, che l'uomo sia legge (*nómos*) di se stesso (*autós*). Ma non basta. È vero che il ruolo suasivo e persuasivo della grazia qui viene spiegato abbastanza bene: la *gratia suadens* è quella che, per così dire, 'seduce' l'uomo e lo attira a sé (cioè al Figlio; la grazia altro non è che il Padre, qui), la *gratia persuadens* è quella che lo convince a seguire Dio e a fare quel che Lui gli chiede. Tuttavia questo movimento della grazia può essere ancora letto come un 'affiancare' un arbitrio che, per se stesso, ne è privo, riducendo in pratica il ruolo della fgrazia ad 'aiuto' del libero abitrio dell'uomo. È chiaro che questa è interpretazione inaccettabile per Agostino, che infatti scrive:

> «Scrive (Pelagio): "Ecco, mi scagioni presso la tua beatitudine questa lettera, nella quale diciamo puramente e semplicemente che per peccare e non peccare noi abbiamo integro il nostro libero arbitrio, il quale in tutte le opere buone è aiutato sempre dall'aiuto divino (*divino adiuvatur semper auxilio*)". Vedet comunque, con l'intelligenza che il Signore vi ha data, che non bastano a risolvere la questione queste sue parole. Chiediamo ancora una volta da quale aiuto dica aiutato il libero arbitrio, perché non voglia malauguratamente far intendere, com'è solito, la Legge e la dottrina. Se infatti domandi per quale ragione dice 'sempre', po-

[157] AGOSTINO, *De gratia Christi et de peccato originali*, I, 14, 15 (CSEL 42, 137s; trad. it. NBA 17/2, 157).

> trà rispondere: 'Perché è scritto (*Sal* 1,2): 'La sua legge medita giorno e notte'. Più avanti, dopo aver interposto alcune considerazioni sulla creazione dell'uomo e sulla sua naturale possibilità di peccare e di non peccare, aggiunge: "Questo potere del libero arbitrio diciamo che esiste universalmente in tutti: nei cristiani, nei giudei e nei gentili. In tutti c'è ugualmente per natura il libero arbitrio, ma unicamente nei cristiani è aiutato dalla grazia". Chiediamo ancora: da quale grazia? Ed egli potrà rispondere ancora: 'Dalla Legge e dalla dottrina'»[158].

L'idea pelagiana di pagani e giudei del tutto privi della grazia è completamente estranea alla Tradizione ed eretica di per sé, come si è avuto modo di vedere; ciò vale anche per l'idea che la grazia sia un semplice *auxilium*, poiché un aiuto si dà a chi è già in grado, almeno in parte, di far qualcosa da solo, mentre l'uomo non può far niente da solo. La concezione di grazia come *auxilum* si può invece applicare alla grazia giustificante, incontrata nel *De spiritu et littera* insieme alla distinzione tra *gratia suadens* e *persuadens*, intendendo con ciò che la giustificazione operata dalla grazia si avvalga di questi 'aiuti' per ottenere il suo scopo; ma ciò è ben diverso da quel che scrive Pelagio.

Come si vede, non è necessario attendere il 426 perché Agostino escluda nell'uomo la capacità di fare il bene autonomamente, senza l'infusione della grazia: dal 396 al 418, in quasi venti anni, lo ha già fatto molte volte. Ma, si potrebbe obiettare, nella epistola 194 a Sisto, che è appunto della fine del 418 ed è l'opera sulla quale si appuntano gli strali dei semipelagiani, Agostino non si esprime al modo che si è letto finora, o (altra obiezione) cambia idea. Non resta che vedere cosa si legge in questa famosa lettera. Per prima cosa, Agostino ricostruisce l'andamento dei fatti e l'opinione di Pelagio:

> «Pur essendo costoro [*Celestio e Pelagio*] accaniti avversari della grazia, tuttavia Pelagio, nel processo tenutosi in Palestina, pronunciò l'anatema contro coloro che sostengono che la grazia di Dio ci viene data in considerazione dei nostri meriti, dichiarazione senza la quale non sarebbe potuto uscire assolto da quel Concilio [*di Diospoli, nel 415*]. Ciononostante negli scritti successivi dei pelagiani non si trova affermato se che è dovuta a meriti precedenti la grazia che san Paolo afferma soprattutto nella lettera ai *Romani*»[159].

Siccome noi abbiamo letto più di uno stralcio dal *Pro libero arbitrio* di Pelagio, possiamo riconoscere che Agostino riporta correttamente sia il suo pensiero che l'andamento dei fatti; quindi non vi è né distorsione né cambiamento di idee. Non domandiamoci come si possa seriamente pensare di 'riabilitare pastoralmente' un uomo che non solo insegna quel che insegna ma nega di farlo e, messo alle strette, prima rinnega il suo discepolo più fedele e poi scrive le stesse cose per le quali quello è stato condannato: francamente, a noi non sembra davvero un esempio molto edificante e pastoralmente valido; è più nel giusto Leonardo Sciascia, che, nel suo romanzo *Il giorno della civetta*, definisce simili personaggi come 'quacquaracquà'. Comunque, a noi interessa soprattutto ciò che Agostino scrive subito dopo:

> «Quando però si chiede a costoro [*i pelagiani*] quale era la grazia che Pelagio pensava venisse data senza meriti precedenti, allorchè colpì di anatema coloro i quali sostengono che la grazia di Dio viene data in corrispondenza dei meriti, rispondono che grazia senza meriti precedenti è la stessa natura umana in cui siamo stati creati, poiché prima di esistere non avremmo potuto meritare nulla per avere il diritto di esistere. Scaccino i Cristiani dalle loro

[158] AGOSTINO, *De gratia Christi et de peccato originali*, I, 31, 33 (CSEL 42, 150s; trad. it. NBA 17/2, 179).
[159] AGOSTINO, *Epistulae*, ep.194, 3, 7 *ad Sixtum* (CSEL 57, 181; trad. it. NBA 22/3, 267).

> menti un simile errore, poiché la grazia ricordata dall'Apostolo non è questa per la quale siamo stati creati affinchè fossimo uomoni, ma quella per cui siamo giustificati essendo cattivi uomini. Questa sì è la grazia derivataci dai meriti di Gesù Cristo nostro Signore. Cristo infatti non è morto per individui non esistenti, ancora da creare [*non pro nullis ut homines conderentur*], ma per i peccatori, affinchè fossero giustificati. Poiché uomo era senza dubbio colui che esclamava (*Rm* 7, 24s): "Me infelice! Chi mi libererà da questo corpo di morte? La grazia di Dio per mezzo di Gesù Cristo, nostro Signore»[160].

L'idea pelagiana della natura umana come *gratia ante meritum* la si è già letta nel *De induratione cordis Pharaonis*, e il suo rifiuto figura in tutte le opere che Agostino scrive dal 397 al 418; perciò neanche qui vi è distorsione o cambiamento di idea. Non è il caso di riportare i brani nei quali Agostino cita se stesso[161]; preferiamo leggere invece quelli che, forse, possono fornire appigli a chi vede comunque nell'epistola 194 la causa scatenante la reazione semipelagiana. Ecco il primo:

> «Se andiamo a cercare la causa dell'ostinazione, la troviamo nella giusta condanna della intera massa del peccato; Iddio poi fa ostinare non già con il dispensare la malizia ma con il non dispensare la misericordia. Coloro infatti a cui non la concede non ne sono degni né la meritano, o meglio sono degni e meritano proprio che non venga loro concessa. Se invece andiamo a cercare il merito della misericordia non lo troviamo, perché non ve n'è alcuno, affinchè non sia distrutta la grazia qualora non fosse un dono gratuito ma una ricompensa dovuta ai meriti»[162].

Di primo acchito il fatto che Dio non conceda la misericordia a chi pare averne più bisogno, il peccatore, sembra duro e anche ingiusto, poiché Egli ha il potere di mutare il cuore dell'uomo. In realtà questo sentire nasce dal fatto che si pone Dio e l'uomo sullo stesso piano, si pensa che le loro azioni siano misurabili con lo stesso criterio e si crede di conoscerlo, facendoci giudici di noi e di Dio. Tutte cose, queste, non vere. Per questo è scritto (*Prv* 16,4):

> «Il Signore ha fatto tutto per un fine, anche l'empio per il giorno della sventura»

ed anche (*Prv* 21,30):

> «Non c'è sapienza, non c'è prudenza, non c'è consiglio di fronte al Signore».

Però non vi è dubbio che, se si legge questo passo fuori del contesto, è facile fare di Agostino un predestinazionista puro, ancor più che nel *De spiritu et littera*. Ma sono ormai troppi i passi che dimostrano l'infondatezza esegetica di questo procedimento, oltre che la fallacia metodologica. Meno netto, ma con una interessante sporgenza escatologica in più, è quest'altro brano:

---

[160] AGOSTINO, *Epistulae*, ep.194, 3, 8 *ad Sixtum* (CSEL 57, 182; trad. it. NBA 22/3, 267).

[161] Cf. p.es. AGOSTINO, *Epistulae*, ep.194, 3, 10 *ad Sixtum* (CSEL 57, 184; trad. it. NBA 22/3, 269): se la grazia è per natura, perché vi sono uomini che non credono? È la stessa idea che si è letta in *De spiritu et littera* e *De gratia Christi et de peccato originali*; in ep.194, 3, 11s (CSEL 57, 185; trad. it. 271) si adombra la distinzione tra *gratia suadens*, *persuadens* e *iustificans* di *De spiritu et littera*; in ep.194, 3, 15 (CSEL 57, 187s; trad. it. 273) l'idea che l'uomo ha ciò che ha solo per la misericordia divina si legge già nel *De diversis quaestionibus 83*, al quale risale anche l'idea che la richiesta a Dio nella preghiera segua al conferimento della grazia del pregare di ep.194, 4, 16 (CSEL 57, 188s; trad. it. 275). Ma i paralleli si potrebbero moltiplicare a piacimento.

[162] AGOSTINO, *Epistulae*, ep.194, 3, 14 *ad Sixtum* (CSEL 57, 187; trad. it. NBA 22/3, 273).

> «Qual è dunque il merito dell'uomo antecedente alla grazia ed in virtù del quale possa riceverla, dal momento che ogni nostro merito è in noi solo effetto della stessa grazia? Quando inoltre Dio premia i nostri meriti non fa altro che premiare i suoi benefici. Come infatti con l'aderire alla fede abbiamo ottenuto la grazia di Dio non perché fossimo credenti ma affinchè lo diventassimo, così alla fine, cioè nella vita eterna, Dio ci darà il premio "per somma sua misericordia" (*Sal* 102,4), come dice la Scrittura. Non senza motivo quindi rendiamo lode a Dio dicendo non solo (*Sal* 58,11): "La sua misericordia mi preverrà" ma anche (*Sal* 22,6): "La sua misercordia mi seguirà". Per conseguenza la stessa vita eterna, che godremo alla fine senza fine, ci viene data come ricompensa di meriti precedenti; ma poiché i medesimi meriti, in compenso dei quali ci viene data, non sono prodotti da noi con la nostra capacità ma fatti in noi per mezzo della grazia, la vita eterna è chiamata grazia non per altro se non perché ci viene accordata gratuitamente, e questo non perché non sia data in compenso ai meriti ma perché quegli stessi meriti ai quali è data come ricompensa sono dono di Dio. Troviamo poi anche che la vita eterna è chiamata grazia dallo stessoimpareggiabile difensore della grazia, l'apostolo Paolo, che dice (*Rm* 6,23): "Mercede dovuta al peccato è la morte, grazia di Dio è invece la vita eterna, in Gesù Cristo nostro Signore"»[163].

Difficile non vedere nell'inciso 'quando Dio premia i nostri meriti non fa altro che premiare i suoi benefici' lo *slogan* perfetto del predestinazionista puro; ma altrettanto difficile, ci pare, è non cogliere la arbitrarietà di tale estrapolazione, poiché l'importanza del nostro contributo (i 'meriti') è ribadita continuamente in questo brano. A noi fa venire in mente quanto è detto (*Prv* 20,27):

> «Lo spirito dell'uomo è una fiaccola del Signore che scruta tutti i segreti recessi del cuore».

Si può quindi anche pensare che, qui o là, forse Agostino calchi un po' la mano esponendo idee che altrove esprime in termini più equilibrati, ma con ciò non si può dire che l'epistola 194 giustifichi la reazione semipelagiana; se non altro perché prima si legge:

> «Il vangelo dice (*Mt* 10,20): "Non siete voi a aprlare ma è lo Spirito del Padre vostro che parla in voi". Ma non è vero che ciò avvenga a nostro riguardo senza che noi facciamo nulla. L'aiuto dello Spirito santo è dunque espresso con il dire che è Lui ad operare, in quanto è Lui che fa sì che noi operiamo»[164].

La accidentalità degli 'eccessi verbali' dell'epistola 194, anche ammesso che ci siano, è ribadita ulteriormente dalle opere che la seguono a breve distanza di tempo. Ad esempio, nel *Contra duas epistulas pelagianorum* (419-420) si legge:

> «Voi [pelagiani] ritenete che l'uomo sia aiutato dalla grazia di Dio nell'opera buona in modo da credere che la grazia non faccia nulla per eccitare la sua volontà alla stessa opera buona. Lo dichiarano sufficientemente le tue stesse parole. Perché infatti non hai detto che l'uomo è eccitato dalla grazia di Dio all'opera buona, come hai detto invece che è 'incitato al male dalle suggestioni del diavolo', ma hai detto che 'nel fare il bene è aiutato sempre dalla grazia di Dio'? Come se l'uomo prenda la iniziativa di un'opera buona per sua volontà senza nessuna grazia di Dio e sia poi aiutato divinamente quando è già in corso la stessa opera buona, evidentemente secondo i meriti di quella buona volontà, cosicchè sia pagata una grazia debita e non donata una grazia indebita, e la grazia allora non sia più grazia ma sia vero quel che Pelagio condannò con cuore finto nel processo in Palestina: 'La grazia è data secondo i meriti nostri'. [...] "Nessuno può venire a me se non lo attira il Padre che mi ha mandato" (*Gv* 6,66). Non dice 'se non lo guida', così che si possa intendere che lì in qualche modo la

[163] AGOSTINO, *Epistulae*, ep.194, 5, 19 *ad Sixtum* (CSEL 57, 190s; trad. it. NBA 22/3, 277, ritoccata).
[164] AGOSTINO, *Epistulae*, ep.194, 4, 16 *ad Sixtum* (CSEL 57, 188s; trad. it. NBA 22/3, 275).

> prima iniziativa è della volontà. Chi è attirato se voleva già? E tuttavia nessuno viene se non vuole. È dunque attirato in modo misterioso a volere da Colui che sa operrare all'interno degli stessi cuori degli uomini, non perché gli uomini credano senza voler credere, il che è impossibile, ma perché da non volenti diventino volenti»[165].

Dal punto di vista teorico si è di fronte ad un dialogo tra sordi: i pelagiani non fanno che ripetere le solite tesi, Agostino non va oltre un adattamento di quanto ha scritto nel 397 (*Ad Simplicianum*) o, al più, nel 412 (*De spiritu et littera*). Semmai si può rilevare un accento più forte sull'idea di grazia come *auxilium*, proposta nel 418 dal *Pro libero aribtrio*, 3, di Pelagio; si è letto come Agostino la rifiuti nel *De gratia Christi*, ecco come lo fa qui:

> «Chi può preparare il proprio cuore al bene senza pensare al bene? Non sia mai che intendano così se non i superbi difensori del proprio arbitrio e i disertori della fede cattolica. La ragione per cui sta scritto (*Prv* 16,1): "All'uomo appartiene preparare il cuore e dal Signore viene la risposta della lingua" è che l'uomo prepara il suo cuore ma non senza l'aiuto di Dio, il quale tocca così il suo cuore da indurre l'uomo a preparare il suo cuore. Nella risposta poi della lingua, cioè nel fatto che al cuore preparato risponde la lingua divina, non ha nessun posto l'opera dell'uomo ma tutto viene dal Signore Dio. Perché, come è stato detto "All'uomo appartiene preparare il cuore e dal Signore viene la risposta della lingua", così pure è stato detto (*Sal* 80,11): "Apri la tua bocca, la voglio riempire". Benchè infatti non possiamo aprir la bocca senza l'aiuto di Colui senza il quale non possiamo far nulla (cf. *Gv* 15,5), tuttavia siamo noi che la apriamo, con l'aiuto di Dio e con la attività nostra; è il Signore invece che la riempie senza attività nostra. Che cosa è infatti prepaarre il cuore e aprire la bocca se non disporre la volontà? E tuttavia nelle stesse Scritture si legge (*Prv* 8,35 LXX): "Dal Signore è preparata la volontà" e (*Sal* 50,17): "Apri le mie labbra e la mia bocca proclami la tua lode". Ecco, Dio ci esorta a preparare la nostra volontà nel testo dove leggiamo "All'uomo appartiene preparare il cuore", e tuttavia è Dio che aiuta a prepararlo perché "dal Signore è preparata la volontà". E "apri la tua bocca (la voglio riempire)" lo dice comandando, ma in modo tale che nessuno la possa aprire se non ce la fa aprire, aiutandoci, lo stesso Dio al quale diciamo "Apri le mie labbra"»[166].

Poche righe dopo Agostino è lapidario:

> «Dio fa nell'uomo molte buone opere senza che le faccia l'uomo, ma l'uomo non fa nessuna buona opera senza che Dio non faccia in modo che egli la possa fare»[167],

ed anche se non si legge proprio alla fine dell'opera, possiamo però considerare conclusivo ciò che il Dottore della Grazia scrive un po' più avanti:

> «Stando così le cose, non vedo comandato dal Signore nelle Scritture sante, a prova del libero arbitrio, nulla che non si trovi ad essere dato dalla sua bontà o chiesto a Lui perché mostri l'aiuto della sua grazia. Né l'uomo comincia in nessun modo a mutarsi dal male al

---

[165] AGOSTINO, *Contra duas epistulas pelagianorum*, I, 19, 37 (CSEL 60, 453.454; trad. it. NBA 18, 227s, con lievi modifiche). Le *epistulae* pelagiane cui replica Agostino sono quelle inviate nel 420 a papa Bonifacio da Giuliano di Eclano e altri 19 vescovi siciliani che, con lui, non hanno sottoscritto la *Tractoria* di Zosimo e vogliono spiegarsi con il suo successore. In queste lettere Agostino è accusato di negare il libero arbitrio, sminuire il valore della Legge, svilire l'esempio dei santi, negare la validità del matrimonio e diminuire quella del battesimo: in definitiva, di essere ancora manicheo.

[166] AGOSTINO, *Contra duas epistulas pelagianorum*, II, 9, 19s (CSEL 60, 481s; NBA 18, 269ss). La trad. it. di *Prv* 16,1, «All'uomo appartengono i progetti della mente, ma dal Signore viene la risposta», giustifica il proverbio 'L'uomo propone e Dio dispone', ma non l'esegesi agostiniana, che segue la *Vulgata*.

[167] AGOSTINO, *Contra duas epistulas pelagianorum*, II, 9, 21 (CSEL 60, 482; trad. it. NBA 18, 271, corretta).

> bene per mezzo dell'inizio della fede (*initium fidei*), se questo mutamento non l'opera il lui la misericordia di Dio, non dovuta e gratuita»[168].

Con questo passo, che contiene persino la formula tecnica usata dai semipelagiani (*initium fidei*) crediamo di aver dimostrato che Agostino non ha mai mutato idea sull'inizio della fede ma l'ha solo affinata; che la posizione descritta da Prospero non può nascere dall'ignoranza del solo *De gratia Christi* ma dell'intera produzione agostiniana a partire dal 397; che i monaci marsigliesi non possono rifarsi a Giuliano di Eclano, contraddicendo il loro stesso *milieu* culturale, bensì solo accentuare alcune frasi estrapolate dal contesto; che non è lecito, in nessun modo, opporre ciò che si legge in Agostino a quel che affermano i Padri geci, sia perché Agostino stesso rifiuta tale interpretazione (che è poi quella di Giuliano), sia perché destituita di fondamenti filologici e teorici, come ancora mostra Agostino e come è facile evincere se si leggono le opere in questione, a cominciare dal Crisostomo. Esaminando la controversia con i monaci di Marsiglia si deve prendere le mosse da *questo* stato di cose, fondato nei tanti e ampi brani riportati, e non da presunti e non provati cambiamenti di idee o accenti in Agostino. Ma vi è di più.

Prima della polemica con i monaci di Adrumeto e di Marsiglia, infatti, Agostino scrive l'*Enchiridion de fide, spe et caritate* (421-423), nel quale afferma:

> «Perché nessuno si vanti non dico delle opere ma dello stesso libero arbitrio della volontà, come se da esso nasca un merito a cui la libertà di operare il bene come premio dovuto, presti ascolto alle parole dell'araldo stesso della grazia (*Fil* 2,13): "È Dio infatti che suscita in voi il volere e l'operare conformemente alla sua volontà buona". E altrove (*Rm* 9,16): "Non dipende quindi né dalla volontà né dagli sforzi ma dalla misericordia di Dio". Non c'è dubbio che un uomo, se ha raggiunto ormai l'età in cui si ha l'uso di ragione, non potrebbe credere, sperare, amare se non lo volesse, né raggiungere il premio che Dio ci chiama a ricevere lassù senza correre volontariamente (cf. *Fil* 3,14): com'è dunque possibile che non dipenda né dalla volontà né dagli sforzi ma dalla misericordia di Dio, se non perché la stessa volontà, come sta scritto, è predisposta dal Signore (cf. *Prv* 8,35 LXX)? Del resto, se è stato detto "Non dipende né dalla volontà né dagli sforzi, ma dalla misericordia di Dio", in quanto entrambe indispensabili, vale a dire la volontà dell'uomo e la misericordia di Dio, cerchiamo di prendere le parole: "Non dipende né dalla volontà né dagli sforzi, ma dalla misericordia di Dio", come se si dicesse che la sola volontà dell'uomo è insufficiente senza il concorso della misericordia di Dio. Non è dunque sufficiente neanche la misericordia di Dio da sola, senza il concorso della volontà dell'uomo; perciò se è stato detto "Non dipende dalla volontà dell'uomo ma dala misericordia di Dio", in quanto la volontà dell'uomo da sola non basta, perché non è giusto dire, al contrario, 'Non dipende dalla misericorda di Dio ma dalla volontà dell'uomo', dal momento che la misericordia di Dio da sola non basta? Certo se nessun cristiano oserà affermare che tutto dipende dalla volontà dell'uomo e non dalla misericordia di Dio, per non mettersi nella contraddizione più stridente con l'Apostolo, per una comprensione corretta della espressione "Non dipende né dalla volontà né dagli sforzi, ma dalla misericordia di Dio", non resta che riconoscere tutto a Dio, che predispone la buona volontà dell'uomo e la sorregge dopo averla predisposta. In effetti la buona volontòà dell'uomo precede molti doni di Dio, ma non tutti, ed essa stessa si trova fra quelli che non precede. Di entrambi i casi si legge nelle Sacre Scritture (*Sal* 58,11): "La sua misericodia mi preverrà" e (*Sal* 22,6): "La sua misericordia mi seguirà". Previene chi non vuole perchè voglia; segue chi vuole perché non voglia invano. Non ci viene forse comandato di pregare per i nostri nemici (cf. *Mt* 5,44), soprattutto per quanti non vogliono vivere religiosamente, unicamente perché in loro sia opera di Dio anche il volere? Ugual-

[168] AGOSTINO, *Contra duas epistulas pelagianorum*, II, 10, 23 (CSEL 60, 485; trad. it. NBA 18, 275).

> mente, perché mai siamo esortati a chiedere per ottenere (cf. *Mt* 7,7), se non perché sia fatto ciò che noi vogliamo da Colui al quale si deve il nostro volere? Noi dunque preghiamo per i nostri nemici perché li prevenga la misericordia di Dio così come ha prevenuto anche noi, ma preghiamo anche per noi, perché la sua misericordia ci segua»[169].

Il passo non necessita di commenti. È invece utile ricordare che la replica a Giuliano di Eclano ed alla sua pretesa di 'pelagianizzare' i Padri anteriori ad Agostino è del 421, cioè in contemporanea o addirittura due anni prima dell'*Enchiridion*. Agostino scrive quel che abbiamo letto nella piena, meditata e testualmente confortata consapevolezza che in nessun modo, sotto nessun aspetto, tra quello che insegna lui e quello che credono quegli autori vi è un contrasto, anzi, che sono proprio i pelagiani ad insinuare qualcosa del genere. E nell'ultimo scritto diretto ai monaci marsigliesi, il *De dono perseverantiae* (429), che è anche la sua ultima opera, Agostino scrive:

> «Cipriano (di Cartagine), martire tanto glorioso e dottore tanto perspicuo, come poteva chiarire in maniera più completa questo punto [*initium fidei per grazia*] se non ricordandoci nell'Orazione domenicale (*De oratione dominica*, 17) che bisogna pregare anche per i nemici della fede cristiana? [...] Anche il beato Ambrogio, esponendo quello che dice l'evangelista Luca [*seguono diversi passi dalla Expositio in Lucam*], Che cerchiamo di più evidente, che cerchiamo di più luminoso dei commentatori della parola di Dio, se ci piace di udire anche da questi ciò che è già chiaro nelle Scritture? Ma ai nostri due, che pure dovrebbero bastare, aggiungiamo pure per terzo anche il santo Gregorio (il Teologo), secondo la cui testimonianza è dono di Dio sia credere il lui sia confessare quello che crediamo; infatti dice (*unde*?): "Vi raccomando, confessate la Trinità in una divinità sola o, se volete, dite che Essa è in una sola natura; e si supplicherà Dio perché vi sia data la voce dello Spirito santo", cioè si pregherà Dio perché permetta che vi sia data la voce per poter confessare quello che credete. "La darà infatti, ne sono certo; Colui che dette ciò che è primo darà anche ciò che è secondo". Chi ha concesso di credere concederà anche di confessare la giusta fede»[170].

Fino all'ultimo quindi Agostino si prende cura di mostrare che la sua dottrina è perfettamente in linea con quella dei Padri della Chiesa d'Oriente.

In definitiva, la radice della questione semipelagiana, sia nel ramo africano che in quello francese, non sta in ciò che è scritto nei testi di Agostino ma nel modo in cui li si legge. Se si parte dall'idea che la natura umana e quella divina stiano per così dire una accanto all'altra, più o meno vicine, è quasi inevitabile interpretare i passi agostiniani in chiave più o meno predestinazionista e quelli dei Padri greci in chiave più o meno pelagiana. Ma questa idea di 'separazione' tra nature è del tutto estranea ad Agostino come ai Cappadoci o al Crisostomo. Come si può pensare che quegli stessi autori che credono alla deificazione dell'uomo per grazia possano in qualche modo schierarsi con i fautori di tale dualismo? La *distinzione* tra le nature non implica mai una *separazione*. Dov'è, nei Padri greci, l'uomo senza peccato? Non esiste. Chi ha mai sostenuto tale idea? Nessuno. Sempre in quegli autori l'idea dell'uomo malato a causa del peccato è affiancata, in modo più o meno esplicito, all'idea della grazia come medicina salutare, e nel Crisostomo an-

---

[169] AGOSTINO, *Enchiridion de fide, spe et caritate*, 9, 32 (CCsl 46, 66s; trad. it. 80ss).

[170] AGOSTINO, *De dono perseverantiae*, 19, 49 (PL 45, 1024s; trad. it. NBA 20, 377). Sia nel *De dono perseverantiae* che del *De praedestinatione sanctorum* i rimandi a Cipriano ed Ambrogio costituiscono gran parte dei non molti rimandi patristici; ad essi si affiancano qualche passo di Ilario di Poitiers e questo rimando a Gregorio Nazianzeno, attribuito alla *oratio* 44 sia da PL 45, 1025 che da NBA 20, 377, n.170, ma del quale non abbiamo trovato traccia.

che a quella di Dio come Colui che 'fa la maggior parte del lavoro' nel salvare l'uomo[171]. Dov'è l'uomo senza grazia in Agostino? In quale opera ha scritto ciò? In nessuna. Lo si è letto, anche l'idea stessa di 'massa dannata' scaturisce dalla *retroattività* della salvezza già operata dal Cristo: Agostino *parte* dal dono di grazia e ne *deduce* la necessità per l'uomo.

Questa unione inscindibile tra natura umana e natura divina, per quanto avvenga in modo misterioso e non sia dato di affermarne più che la realtà, non viene e non verrà mai meno, così come, è ovvio, non viene e non verrà mai meno neanche la distinzione. Anche quando (1*Gv* 3,2):

> «saremo simili a Lui perché lo vedremo così come Egli è»,

ciò avverrà solo per grazia, per dono; e comunque saremo *come* Dio, non Dio. Se poi si obietta che con il peccato l'uomo si allontana da Dio, si risponderà che (*Mt* 9,12):

> «Non sono i sani che hanno bisogno del medico ma i malati»,

e quindi, se quello si allontana, sarà Dio ad avvicinarsi a lui, come è detto (*Lc* 15,4):

> «Chi di voi, se ha cento pecore e ne perde una, non lascia le novantanove nel deserto e va dietro a quella perduta finchè non la ritrova?»

Troppo spesso, nella smania di giudicare (e condannare) gli altri, ci si dimentica che è scritto (*Lam* 3,31 LXX):

> «Il Signore non si allontana mai per sempre»,

e ciò significa che il peccato causa sì una certa lontananza tra Dio e l'uomo, e che questi è anche privo della grazia, ma questa privazione non è affatto definitiva[172]. Siamo consapevoli di andare al di là di quello che crede Agostino, per il quale è vero che 'Dio abbandona solo se è abbandonato': però abbandona. Noi (ma non la Tradizione, sia chiaro: questa è una nostra personale opinione) preferiamo pensare che tale principio vada esteso, e ci piace credere che Dio non allontani mai la sua creatura in modo definitivo, nemmeno se si chiama satana; come è detto (*Gb* 1,6s; corsivo nsotro):

> «Un giorno i figli di Dio andarono a presentarsi davanti al Signore, e *anche satana* andò in mezzo a loro; il Signore chiese a satana: "Da dove vieni?" Satana rispose: "Da un giro sulla terra, che ho percorsa"».

E del resto, come potrebbe? Tutti conosciamo quel che dice il profeta (*Is* 49,15):

> «Si dimentica forse una donna del suo bambino, così da non commuoversi per il figlio delle sue viscere? Anche se queste donne si dimenticassero, io invece non ti dimenticherò mai!»

La prova inconfutabile di ciò che diciamo è che Dio continua a mantenere in essere sia satana che i demoni che lo seguono, nonché gli uomini che scelgono il male, e non li obbliga a seguirlo nonostante il male che infliggono agli altri ed a se stessi. Vi fu chi credette che, alla fine dei tempi, demoni e dannati avrebbero fatto ritorno tra i figli di Dio (apocatastasi, cioè 'ritorno'); ma è dottrina condannata, anche se affascinò anche Orige-

---

[171] Cf. p.es. GIOVANNI CRISOSTOMO, *In epistulam ad Hebreos homiliae*, hom.12, cit.

[172] Ciò però era impossibile a capirsi da CEI[73]: «Il Signore non rigetta mai...», contro tutti gli originali. CEI[08] ha corretto questa versione deformata.

ne: le nostre osservazioni nascono proprio dal fatto che sappiamo che tale 'futuro ritorno' non si darà mai, e quindi non si può evitare il problema della sofferenza eterna dei dannati al fianco della gioia eterna dei beati che, per grazia, sono come Dio è per natura. E non solo Dio continua a far esistere demoni e dannati, ma neanche nega loro la conoscenza, poiché, come sappiamo, il Signore nascose al demonio solo tre cose: la immacolata concezione di Maria, l'Incarnazione e la morte di suo figlio Gesù; del resto, tutto quel che il demonio è e sa è perché il Signore gli permettere di esserlo o conoscerlo. Questo continuare ad essere in vita e a ricevere illuminazioni da parte di Dio, nonostante la scelta di non seguirlo, noi lo chiamiamo 'non abbandono definitivo da parte di Dio', anche se non prelude ad un ritorno. Il mantenimento in essere e il conferimento di illuminazioni i demoni e ai dannati è dottrina sicura: chiamarlo 'non abbandono definitivo' forse potrà sembrare questione di parole ad alcuni, ma a noi piace pensare che indichi il permanere dell'amore di Dio per i suoi figli, per quanto disilluso e addolorato sia. Crediamo ad un 'non abbandono definitivo' perché supporre che il nostro Creatore, che fa piovere sui giusti e sugli ingiusti, possa lasciare qualcuno dei suoi figli solo e privo di aiuto perché sviatosi in definitiva ci sembra un povero pensiero, frutto amaro di un cuore che ha perso la pazienza nell'attesa, di chi ha dimenticato che è detto (*Sal* 37,7ss):

> «Stà in silenzio davanti al Signore e spera in Lui; non irritarti per chi ha successo, per l'uomo che trama insidie. Desisti dall'ira e deponi lo sdegno; non irritarti: faresti del male, poiché i malvagi saranno sterminati, ma chi spera nel Signore possiederà la terra».

Ogni madre invece sa benissimo di non poter dimenticare mai i propri figli, qualunque cosa accada o facciano: e se una donna può far questo, come si può pensare che non ne sia capace Dio, Lui che al profeta Giona, amareggiato per l'inaridimento del ricino germogliato la notte prima, disse (*Gn* 4,9ss):

> «Dio disse a Giona: "Ti sembra giusto essere così sdegnato per una pianta di ricino?" Egli rispose: "Sì, è giusto; ne sono sdegnato al punto da invocare la morte!" Ma il Signore gli rispose: "Tu ti dai pena per quella pianta di ricino per cui non hai fatto nessuna fatica e che tu non hai fatto spuntare, che in una notte è cresciuta ed in una notte è perita: ed io non dovrei aver pietà di Ninive, quella grande città, nella quale sono èpiù di centoventimila persone che non sanno distinguere fra la mano destra e la sinistra, e una grande quantità di animali?"»

Certo, ci sono molti modi di stare vicino a qualcuno, e di sicuro quello con cui Dio cerca di restare accanto a satana è il più frustrante, il meno fruttuoso in assoluto. Ma ciò per colpa di satana, non di Dio: è stato lui ad allontanarsi dal suo Creatore, non il contrario; e a chi lo imita accade lo stesso: ma perché ha scelto di imitare il demonio e non Dio, non perché Questi lo abbandona. La stessa idea che il tormento dell'inferno altro non sia che la percezione dolorosa della lontananza da Dio in certa misura dimostra che Egli non si nasconde al dannato ma che è la natura di questi, pervertitasi, che da tale visione ricava dolore[173]. Ma che fare? Come può Dio lasciare il proprio figlio caduto così in

[173] Cf. CCC n.1033: «Non possiamo essere uniti a Dio se non scegliamo liberamente di amarlo. Ma non possiamo amare Dio se pecchiamo gravemente contro di Lui contro il nostro prossimo o contro noi stessi. [...] Morire in peccato mortale senza essersene pentiti e senza accogliere l'amore misericordioso di Dio significa rimanere separati per sempre da Lui per una nostra libera scelta. Ed è questo stato di definitiva autoesclusione dalla comunione con Dio e con i beati che viene designato con la parola

(segue)

basso senza annientarlo? E se non lo lascia, come evitargli il dolore della propria presenza che lui, e non altri, mal percepisce? E che beatitudine sarà mai quella che, di fronte alla gioia senza fine di alcuni, pone la sofferenza di altri? Che questi siano gli autori del loro proprio dolore non si può negare, ma ciò non lo annulla né lo diminuisce... Agostino fa il punto della situazione nell'*Enchiridion de fide, spe et caritate*, in un brano duro ma sincero, che merita leggere:

> «Invano pertanto molti, anzi moltissimi, sono portati dal loro sentimento umano a provare misericordia per quelli che sono condannati ad una pena eterna e a supplizi interminabili, non credendo quindi che avverrà proprio così: evidentemente non senza sconfessare le divine Scritture ma provando a smussarne alcuni punti fermi in rapporto alle proprie emozioni, piegando ad una interpretazione più debole quelle affermazioni che essi ritengono pronunciate in modo più intimidatorio che veritiero. Infatti, essi dicono, Dio non dimenticherà la misericordia e non soffocherà nella sua collera le sue misericordia (cf. *Sal* 76,10). Questo lo si legge, è vero, in un salmo santo; ma viene inteso senza esitazione come riferito a coloro che sono detti "vasi di misericordia" (cf. *Rm* 9,23), poiché anche questi sono liberati dalla miseria non per i propri meriti bensì per la misericordia di Dio. Oppure, ritenendo che ci si riferisca a tutti, non per questo si deve necessariamente supporre che abbia fine la condanna di coloro dei quali è stato detto (*Mt* 25,46): "E se ne andranno, questi, al supplizio eterno", perché poi, allo stesso modo, non si pensi che un giorno avrà fine anche la felicità di coloro dei quali (subito dopo) è stato detto "e i giusti alla vita eterna". Pensino semmai, se ciò li appaga, che le pene dei dannati sono in qualche modo attenuate secondo intervalli di tempo determinati. Anche in questo caso, allora, è possibile comprendere che perdura su di loro la collera di Dio (cf *Gv* 3,36), cioè la condanna vera e propria (si parla infatti di collera di Dio, non di turbamento dello spirito divino), senza però che Egli soffochi le sue misericordia nella sua collera, beninteso una collera che perdura, in quanto non pone fine al castigo eterno ma frappone un alleggerimento agli spasimi; il salmo infatti non dice 'per mettere fine alla sua collera' oppure 'dopo la sua collera', ma (*Sal* 76,10b): "Nella sua collera (ha chiuso il cuore)". Ed anche se questa fosse da sola la minima immaginabile quaggiù, in realtà perdere il regno di Dio, essere esiliato dalla Città di Dio, allontanato dalla vita divina, privato di quella sua dolcezza che in così grande misura Dio nasconda a coloro che lo temono ma che ha accordato pienamente a quanti sperano in Lui (cf. *Sal* 30,20), sono una pena tanto grande che non ci possono essere tormenti di sorta, a noi noti, che siano paragonabili ad essa, se quella pena è eterna e quaesti invece durano tutt'al più per molti secoli»[174].

Il passo dovrebbe farci riflettere molto sul nostro modo di agire. Però ci sembra che, ipotizzando una 'attenuazione temporanea' dei supplizi, forse anche Agostino pensa ad un 'abbandono non definitivo' di Dio, senza con ciò acettare l'apocatastasi. Sarebbe una eventualità interessante. Ma lasciamo questi problemi all'escatologia e torniamo a noi.

Quindi, leggere i testi della Scrittura e dei Padri, su questo come su qualunque altro argomento, supponendo che la grazia di Dio sia *al fianco* dell'uomo e non invece *unita* al-

---

'inferno'».

[174] AGOSTINO, *Enchiridion de fide, spe et caritate*, 29, 112 (CCsl 46, 109s; trad. it. 174, con lievi modifiche). Agostino più volte torna su questo tema. Già prima di questo passo, in *Enchiridion*, 18, 67, rifiuta di ammettere la salvezza di chi persiste nel peccato; però, ad onor del vero, egli parla soprattutto di chi persevera coscientemente nell'eresia o rimanda per interesse la conversione, non dei dannati. A distanza di quattro anni dall'*Enchiridion* (423), nel 427, Agostino approfondisce questa stessa dottrina in *De civitate Dei*, XXI (CCsl 48, 263-358; trad. it. NBA 5/3, 267-271), e poi, nel 428, *De haeresibus ad Quodvultedeum*, 43 (CCsl, 46, 310s).

la sua natura, certo in modalità e misure misteriose, senza confusioni o mescolanze, ma anche senza giustapposizioni o estrinsecità, è una lettura che condanna all'equivoco se non all'errore *tout court*. Non è in una prospettiva di giustapposizione che i Padri greci sottolineano la bontà della natura umana anche dopo il peccato originale, ma per evidenziare il fallimento del demonio nel tentare di separare l'uomo da Dio; non è in una prospettiva di giustapposizione che Agostino afferma che l'inizio e l'aumento di fede sono doni della grazia, ma per far risaltare l'inscindibilità di questa misteriosa unione tra il Padre e i suoi figli. Fare attenzione agli occhiali attraverso i quali si leggono i testi dei Padri è perciò una precauzione indispensabile per evitare gravi errori di prospettiva.

La questione del rapporto tra Agostino e i Padri greci però, fin qui esaminata dal punto di vista filologico, ha anche risvolti dogmatici di rilievo che vanno al di là del problema del peccato originale ed ai quali dovremo almeno accennare in sede di conclusione.

Proseguendo il nostro lavoro, a questo punto ci sembra inutile affiancare ai passi agostiniani altri testi di Padri greci oltre a quelli, numerosi, già riportati: ne abbiamo letti ormai così tanti che, onestamente, sperare di trovare novità di rilievo è vano. È vero che la documentazione patristica delle due opere dirette ai marsigliesi è molto scarsa, ma non così quella contro Giuliano, che è alla radice e il vero promotore della accusa di non tradizionalità al pensiero di Agostino, come riconosce Prospero. Ma anche quei testi si sono già letti e commentati, sappiamo come il interpreta Agostino e che nel far questo egli non li forza in alcun modo, perciò possiamo considerare archiviata la pretesa contrapposizione tra l'Ipponate ed i Padri greci a proposito del libero arbitrio, sia per ciò che riguarda l'*initium fidei*, che sta a cuore ai monaci marsigliesi, sia per ciò che riguarda il perfezionamento ulteriore della vita di fede, che preme più ai pelagiani. Ne riportiamo solo uno in più, volutamente indietro nel tempo, volutamente di un autore stimato da molti, e volutamente da una delle sue opere più famose e apprezzate nell'antichità. Ci riferiamo alle *Omelie su Geremia* di Origene, che commentando *Geremia* 20,7:

> «Mi hai sedotto Signore, e sono stato sedotto»[175],

scrive:

> «Qual è dunque questa seduzione operata da Dio, perché il profeta, dopo averla compresa, quando ha cessato di essere sedotto dichiari, avendo conosciuto il vantaggio della seduzione, "Mi hai sedotto, Signore, e sono stato sedotto"? Mi servirò innanzitutto di una tradizione ebraica giunta a noi attraverso un uomo fuggito a causa della sua fede in Cristo e del suo superamento della Legge per venire dove noi residiamo. Egli diceva qualcosa che può sembrare sia un mito [*platonico*], sia una parabola che può introdurre gli ascoltatori al "Mi hai sedotto, Signore, e sono stato sedotto". Egli diceva in sostanza: Dio non tiranneggia bensì regna, e regnando non fa violenza ma persuade e vuole che chi è soggetto a lui offra se stesso volontariamente alla suia dispensazione, perché il bene di ciascuno non sia per necessità ma secondo la sua spontanea volontà. Sapendo questo, nella lettera a Filemone Paolo diceva a Filemone riguardo a Onesimo (*Flm* 14b): "Affinchè il tuo bene non sia per ne-

[175] La trad. it. rende così *Ger* 20,7: «Mi hai sedotto Signore, e io mi sono lasciato sedurre». Ma la *vulgata* ha: «Seduxisti me Domine, et seductus sum», la LXX ha *êpátêsás me, kýrie, kaì êpatéthên*, e l'ebraico, al v.20b, ha *wa'epat*, un passivo; in tutte e tre le lingue il v.20b *deve* essere tradotto 'sono stato sedotto'. Non si riesce a capire per quale motivo il traduttore lo trasformi in 'e io mi sono lasciato sedurre', senza appigli testuali e che suggerisce un condiscendere del profeta, e quindi una lettura semipelagiana, *opposta* al senso del modo passivo degli originali.

> cessità ma per spontanea volontà"[176]. Certo il Dio dell'universo avrebbe potuto compiere in in noi un bene supposto [*cioè non fatto realmente da noi*], tale che noi facessimo elemosine "per necessità" e "per necessità" fossimo temperanti: ma non ha voluto; perciò l'Apostolo ci ordina di fare ciò che facciamo (2*Cor* 9,7) "Non con tristezza o per necessità", perché ciò che si compie sia "di spontanea volontà". Dio cerca ovunque, per così dire, una via perché uno faccia "di spontanea volontà" ciò che Lui vuole»[177].

Anche dalla semplice lettura del passo ci pare evidente non solo che ogni interpretazione pelagiana o semipelagiana del pensiero origeniano è del tutto fuori luogo (già si sapeva), ma che il grande Adamantino pone le premesse di quella posizione che poi, magistralmente, svilupperà Agostino. E ci piacerebbe conoscere l'interpretazione filopelagiana di questo brano di Basilio:

> «Non bisogna scegliere la propria volontà anziché la volontà del Signore, ma in ogni cosa bisogna cercare e fare la volontà di Dio»[178].

Chiarito questo punto fondamentale per capire in modo corretto il rapporto tra grazia divina e libertà umana, gli altri punti individuati da Prospero di Aquitania come fonte di contrasto tra Agostino e i monaci marsigliesi hanno ben poca consistenza teoretica[179].

Affermare infatti, come Prospero sostiene che facciano, che perseverare fino alla fine nella scelta per Dio è opera meritoria dell'uomo è opinione che non ha appoggi né in Agostino né nei Padri greci, ma è tesi pelagiana in tutto e per tutto. Che quei monaci lo dicessero o meno, non sappiamo; certo è che né la Scrittura (cf. p.es. *Fil* 2,13) né i Padri cui si rifanno sostengono niente del genere, quindi non li si può coinvolgere.

Che poi sia impossibile parlare della predestinazione senza turbare gli animi è idea più fragile ancora. Se chi ascolta non capisce di cosa parla l'oratore non gli deve chiedere di tacere ma di spiegarsi; e se l'oratore non sa farlo, non vuol dire che di quell'argomento non si deve parlare ma che l'uno o l'altro o nessun dei due è all'altezza di affrontarlo.

Ben altro discorso si deve fare per l'ultima accusa che i monaci marsigliesi, secondo Prospero e Ilario, rivolgono ad Agostino: egli avrebbe cambiato idea riguardo all'*initium fidei*. Questo in parte risponde a verità. Come egli ammette nelle *Retractationes* (che inizia a scrivere nel 427 mentre le lettere di Prospero e Ilario sono del 428), prima di divenire vescovo, ossia fino al 396, nella polemica contro i Manichei Agostino sostiene un'idea di libero arbitrio molto attenta a salvare la bontà della natura umana, che quelli attaccavano, e tendeva a sottovalutare la gratuità e la necessità della grazia nell'*initium fidei*[180]. Però

---

[176] Altra 'perla': *Flm* 14b in italiano è «Perché il bene che farai non sapesse di costrizione ma fosse spontaneo», quando il greco ha: «Perché il tuo bene non sia [fatto] al modo della necessità (*katà anánkên*) ma al modo della volontarietà (*katà ekoúsion*)» e il latino: «Perché il tuo bene non sia [fatto] a causa della necessità (*ex necessitate*) ma sia volontario (*voluntarium*)». Sia il cambio di tempo che quello dei vocaboli sono gratuiti; e rilevanti per noi.

[177] ORIGENE, *In Hieremiam homiliae*, hom.20, 2 (SCh 238, 254ss; trad. it. L. Mortari, CTP 123, Roma 1995, 259s).

[178] BASILIO MAGNO, *Moralia*, reg.12, 4 (PG 31, 724; trad. it. 110). Si sarà certamente notato che Basilio qui ripropone una dottrina assolutamente pacifica per l'intera visione spirituale dei Padri greci.

[179] Riassuminamo qui le argomentazioni che Agostino offre nel *De dono perseverantiae*.

[180] Cf. AGOSTINO, *Retractationes*, I, 9, 2 (CCsl 57, 24; trad. it. NBA 2, 45): «In questi libri [il *De libero arbitrio*] i temi discussi erano talmente tanti da indurre a rimandare la soluzione di talune quelstioni che mi si erano presentate cammin facendo [...]. Quella discussione fu intrapresa per coloro che escludono che l'origine del male possa essere ricondotta al libero arbitrio della volontà e sostengono che, se

(segue)

è anche vero che riconosce la parzialità di quelle opinioni già nel 397, nell'*Ad Simplicianum*, quindi ben prima della controversia pelagiana[181], e poi le altre opere sono ben attente ad attribuire l'*initium fidei* alla grazia, come si è letto. Non è perciò corretto, anche se non del tutto errato, rimproverare ad Agostino uno sbaglio da lui già riconosciuto in tempi non sospetti e, aggiungiamo noi perché lo si è visto nei testi, mai più riproposto.

L'ultima accusa dei monaci marsigliesi, a detta di Prospero, è quella di credere che Dio predestini alcuni uomini alla salvezza e altri alla dannazione. È conclusione che segue logicamente dalla assunzione, realmente agostiniana, che l'inizio della fede e il suo aumento spettino solo alla grazia; se è così, ragionano i monaci, allora il libero arbitrio è inutile alla salvezza dell'uomo; chi si salva è perché riceve da Dio la grazia sufficiente, chi si perde è perché Dio non gliela ha data. Ecco così che Dio predestina alcuni alal salvezza ed altri alla dannazione. Ora, che questa conclusione sia quanto mai lontana dalla prospettiva non solo della Scrittura ma di tutti i Padri, sia greci che latini, si è già detto; e sappiamo pure che questa dottrina sarà condannata nel 473 dal Concilio di Arles e nel 529 dal secondo Concilio di Orange; anticipiamo però che è destinata a riapparire, prima nel secolo IX ad opera del monaco Gottschalk, condannato dai concili di Magonza (848) e Quiercy (849), ed infine nel secolo XVI ad opera di Arminius, seguace radicale di Calvino, condannato dai cattolici a Trento (*sessio* V, 1546) e dai riformati a Dordrecht (1618)[182]. A noi però qui interessa capirne la radice teoretica, che sta tutta in quel condizionale: se... allora...; *se* la grazia di Dio fa tutto, *allora* il libero arbitrio è inutile. Poiché, lo ricordiamo ancora, lo scopo di questo capitolo è mostrare che la disarmonia e l'armonia tra 'fatto religioso' e 'fatto di fede' insistono sullo stesso elemento, l'arbitrio umano, è chiaro che non si può accettare una visione che dia il primato al peccato origi-

---

si accetta tale origine, si è costretti ad attribuirne la colpa a Dio, creatore di tutti gli esseri. Scopo di questo loro atteggiamento è l'introduzione di un principio del male immutabile e coeterno a Dio - trattasi infatti dei Manichei - , e fanno ciò per tener fede a un errore della loro empia dottrina. Da queli libri invece [*scil.* il *De libero arbitrio*], data la specificità della questione proposta, e del tutto assente ogni discussione sulla grazia mediante la quale Dio ha predestinato i suoi eletti predisponendo la volontà di queli fra loro che già nell'esercitare tale volontà fruiscono del libero arbitrio. Quando se n'è offerta l'occasione se n'è fatta solo una rapida menzione e si è evitato di fornirne una approfondita e laboriosa difesa, come se fosse quello il tema affrontato. Altro infatti è interrogarsi sull'origine del male ed altro è chiedersi donde prendere l'avvio per tornare al bene di un tempo o per raggiungerne uno maggiore».

[181] Cf. AGOSTINO, *Retractationes*, II, 1, 1 (CCsl 57, 89s; trad. it. NBA 2, 151ss): La successiva questione discussa in questo libro riguarda il brano che va dalle parole (*Rm* 9,19): "Non solo lei, ma anche Rebecca, che ebbe una prole da una unica unione con Isacco nostro padre" alle parole (*Rm* 9,29): "Se il Signore degli eserciti non ci avesse lasciato un seme saremmo divenuti come Sodoma e simili a Gomorra". Nella soluzione di questa questione mi sono dato molto da fare per sostenere il libero arbitrio della volontà umana, ma ha vinto la grazia di Dio, e non si è potuto che addivenire alla piena comprensione di quanto l'Apostolo afferma con somma chiarezza e verità (1*Cor* 4,7): "Chi può fare per te una dinstinzione? Che cosa possiedi che tu non abbia ricevuto? E se lo hai ricevuto, perché te ne glori come se non lo avessi ricevuto?" Volendo illustrare questo concetto il martire Cipriano l'ha integralmente condensato in un titolo: "In niente ci si deve gloriare poiché nulla ci appartiene"».

[182] Questa versione radicale si fonda su cinque assiomi che è bene riportare per chiarezza. Essi sono: *T*otale depravazione umana; *U*niversale elezione divina; *L*imitata espiazione del Cristo; *I*rresistibile grazia; *P*erseveranza degli eletti fino alla fine di tempi. Non è difficile ricordarli perché le iniziali di queste formano l'acrostico TULIP, il nome olandese del tulipano, il fiore più diffuso nei Paesi Bassi, là dove l'arminianesimo era maggiormente radicato.

nale, perché annulleremmo la possibilità della armonia e la realtà della redenzione, né difenderne una che esalti la azione della grazia tanto da rendere inspiegabile la disarmonia, finendo per imputarla a Dio. Capire la posizione di Agostino a questo proposito è perciò fondamentale, perché è il solo modo per avere una idea precisa e corretta di 'libero arbitrio' e quindi anche di disarmonia e armonia tra 'fatto religioso' e 'fatto di fede'.

La interpretazione predestinazionista della dottrina agostiniana sul primato della grazia è proposta per la prima volta dai monaci di Adrumeto, e il vescovo di Ippona la respinge in due tappe. Prima, nel *De correptione et gratia* (427), la nega in Adamo esprimendosi in questi termini:

> «Il primo uomo non ebbe questa grazia, di non voler essere mai malvagio; ma senza dubbio ebbe quella che non lo avrebbe mai fatto essere malvagio se avesse voluto mantenersi in essa; senza tale grazia anche con il libero arbitrio non avrebbe potuto essere buono, mentre invece con il libero arbitrio l'avrebbe potuta abbandonare. Dio dunque volle che neppure Adamo fosse senza la sua grazia, ma la abbandonò al suo libero arbitrio. In effetti il libero arbitrio è sufficiente per fare il male, ma per fare il bene serve a poco se non viene aiutato dal Bene onnipotente. E se Adamo, con il libero arbitrio, non avesse abbandonato questo aiuto sarebbe stato sempre buono; ma lo abbandonò e fu abbandonato. Certo l'aiuto era tale che egli poteva abbandonarlo quando voleva oppure permanervi se lo voleva; ma esso non poteva far sì che volesse. Questa è la prima grazia che fu data al primo Adamo; ma una più potente di questa è nel secondo Adamo»[183].

In effetti il *posse non peccare* di Adamo (poter non peccare) è ben diverso dal *non posse peccare* (non poter peccare) che spetta a chi è deificato per grazia in virtù della Incarnazione. E la situazione che tale evento viene a creare, per tutti gli uomini e non solo per chi è nato dopo Gesù, si badi bene, è descritta da Agostino subito dopo così:

> «La prima (grazia) è quella che fa avere all'uomo la giustizia, se vuole; ma la seconda ha maggior potere, perché fa anche sì che egli voglia e voglia tanto intensamente e ami con tanto ardore da vincere con la volontà dello Spirito la volontà della carne che ha brame contrarie. Neppure la prima era piccola, e dimostrava nello stesso tempo la potenza del libero arbitrio perché l'uomo ne riceveva tanto giovamento che senza questo aiuto non era in grado di rimanere nel bene, pur potendolo abbandonare se voleva. Ma la seconda è così superiore a quella che per l'uomo sarebbe poco riconquistare per mezzo di essa la libertà perduta, sarebbe poco non poter senza di essa conoscere il bene o nel bene perseverare volendo, se essa non glielo facesse anche volere»[184].

Prima Agostino spiega perché l'Incarnazione avesse tali effetti sulla natura umana:

> «Questa nascita, certo gratuita, congiunse in unità di persona l'uomo a Dio, la carne al Verbo. Le buone opere seguirono quella nascita e non furono esse a meritarla. E neppure c'era da temere che la natura umana assunta dal Verbo di Dio nell'unità di persona in questo modo ineffabile peccasse attraverso il libero arbitrio della volontà; anzi, questa assunzione era tale che la natura dell'uomo così assunta da Dio non ammetteva in sé nessun impulso di volontà cattiva. Questo Mediatore fu assunto in tal modo che non fu mai malvagio né mai da cattivo si trasformò per sempre in buono, e attraverso di esso Dio, come ci fa vedere, trasforma da cattivi in buoni, per l'eternità, coloro che ha redenti con il suo sangue»[185].

---

[183] AGOSTINO, *De correptione et gratia*, 11, 31 (PL 44, 935; trad. it. NBA 20, 161, con lievi ritocchi).

[184] AGOSTINO, *De correptione et gratia*, 11, 31 (PL 44, 935; trad. it. NBA 20, 161s, con lievi ritocchi).

[185] AGOSTINO, *De correptione et gratia*, 11, 30 (PL 44, 934s; trad. it. NBA 20, 161).

Se non vi è grazia antecedente o predestinazione nell'uomo Gesù, seppur chiamato a un tale ineffabile ruolo, allora, conclude Agostino, tantomeno ve n'è in chi, come noi, è chiamato a compiti ben minori. Questo si legge nel *De praedestinatione sanctorum* (429):

> «Questa fu la predestinazione di Gesù: colui che doveva essere figlio di David secondo la carne sarebbe stato tuttavia nella sua potenza Figlio di Dio secondo lo Spirito di santità, perché nacque dallo Spirito santo e dalla vergine Maria. Il Dio Verbo, agendo in maniera ineffabile e singolare, assunse l'uomo; per questo con verità e precisione Egli fu detto Figlio di Dio e figlio dell'uomo assieme: figlio dell'uomo perché l'uomo veniva assunto e Figlio di Dio perché era Dio l'Unigenito che assumeva l'uomo; altrimenti si dovrebbe credere non ad una Trinità ma ad una quaternità. E questa assunzione della natura umana fu predestinata, fu predestinata questa assunzione così grande, elevata e sublime che l'umanità non poteva innalzarsi a mete più alte mentre la divinità non poteva discendere a maggiore umiltà, accogliendo la natura dell'uomo insieme alla infermità della carne fino alla morte di croce. Come dunque fu predestinato quell'Unico ad essere il nostro capo, così noi nella nostra moltitudine siamo predestinati ad essere le sue membra. Allora tacciano i meriti umani, che si sono dissolti in Adamo; regni, come regna, la grazia di Dio attraverso Gesù Cristo nostro Signore, unico Figlio di Dio, solo Signore. Chiunque troverà nel nostro Capo dei meriti che abbiano preceduto la sua singolare generazione, questi cerchi anche in noi, sue membra, dei meriti che abbiano preceduto il moltiplicarsi in noi della rigenerazione (battesimale). E infatti a Cristo non fu data in ricompensa ma in dono quella generazione che, estraneo ad ogni vincolo di peccato, lo fece nascere dallo Spirito e dalla Vergine. Allo stesso modo anche a noi la rinascita dall'acqua e dallo Spirito non fu data in ricompensa di qualche merito ma concessa gratuitamente; e se la fede ci ha condotto al lavacro della rigenerazione, non per questo dobbiamo pensare che per primi noi abbiamo dato qualcosa per ricevere in cambio questa salutare rigenerazione. Certamente a farci credere in Cristo fu Colui che fece nascere per noi il Cristo in cui crediamo; a creare negli uomini il principio della fede e il suo perfezionamento in Gesù (*principium fidei et perfectionem*) è Colui che ha fatto l'uomo "Gesù autore e perfezionatore della fede": così infatti Egli è chiamato, come sapete, nell'epistola agli *Ebrei* (12,2)»[186].

E un quadro forse più bello ancora si legge nel *De dono perseverantiae* (429):

> «Non c'è nessun esempio più luminoso di predestinazione che lo stesso Gesù; di questo ho già parlato nel mio libro precedente [*è il passo appena letto*] e voglio ribadirlo alla fine di questo: non c'è alcun esempio più luminoso di questa predestinazione, ripeto, che lo stesso Mediatore. Qualsiasi fedele voglia comprenderla bene rifletta su di Lui, ed in Lui troverà anche se stesso: parlo di quel fedele che crede e confessa in Cristo la vera natura umana, cioè la nostra, che però è assunta in maniera singolare da Dio Verbo, sublimata nell'unico Figlio di Dio, così che Colui che assume e ciò che che è assunto sia una unica persona nella Trinità. Infatti con l'assunzione dell'uomo non si verificò una quaternità ma rimase una Trinità, e quella assunzione produsse ineffabilmente la verità di una sola persona in Dio e nell'uomo (*faciente personae unius in Deo et homine veritatem*[187]). Perché noi non diciamo che Cristo è solo Dio, come gli eretici manichei, e nemmeno diciamo che Cristo è solo uomo, come gli eretici fotiniani; e neppure diciamo che è uomo ma con qualcosa in meno di ciò che

[186] AGOSTINO, *De praedestinatione sanctorum*, 15, 31 (PL 44, 982s; trad. it. NBA 20, 277, con lievi ritocchi).

[187] Il termine latino *veritas* non ha solo un risvolto logico, come quello per cui si può dire a ragione che '2+2=4 è vero', ma anche uno metafisico. La *veritas* di un tavolo, ad esempio, indica sia la sua composizione di materia (legno) e forma (struttura e proporzione) che il fine con il quale è stato concepito (distinto da quello p.es. di uno sgabello o un tavolino). Perciò, quando qui Agostino parla di 'fare una unica *veritas* di Dio e dell'uomo' intende molto più che il semplice risvolto dogmatico della assunzione (una verità di fede).

> con certezza appartiene alla natura umana: o l'anima, o nell'anima stessa la ragione, o la carne non ricevuta da donna ma prodotta dalla conversione e dal cambiamento del Verbo in carne; idee, queste tre, false e vane che produssero le tre fazioni diverse e contrarie degli eretici apollinaristi. Noi al contrario diciamo che Cristo è vero Dio, nato da Dio Padre senza alcun inizio temporale; e che nello stesso tempo è vero uomo, nato da madre che fu creatura umana, nel momento fissato dalla pienezza dei tempi; e che la sua umanità, per la quale è minore del Padre, non diminuisce in nulla la sua divinità, per la quale è uguale al Padre. Invece in questa doppia natura Cristo è uno, e come Dio dice in assoluta verità (*Gv* 10,30): "Io e il Padre siamo uno", e come uomo con altrettanta verità afferma (*Gv* 14,28): "Il Padre è maggiore di me". Colui dunque che creò dalla stirpe di David quest'uomo giusto che mai poteva essere ingiusto, senza nessun merito da una volontà precedente, Questi appunto crea uomini giusti da uomini che erano ingiusti, senza nessun merito derivato da una loro volontà precedente, perché Eglia sia il Capo ed essi le sue membra. Quell'uomo, senza alcun merito precedente, non trasse dalla propria origine né commise con la propria volontà nessun peccato che dovesse essergli rimesso, e questo è opera di quello Stesso che senza alcun merito precednete fa sì che gli uomini credano in Lui e sia loro rimesso ogni peccato. Colui che ha creato Cristo in modo che mai ha avuto o avrà una volontà malvagia è lo stesso che da cattiva trasforma in buona la volontà degli uomini, sue membra. Dunque Dio ha predestinato sia Cristo che noi: infatti Egli nella sua prescienza vide che non ci sarebbe stati meriti precedneti né in Cristo perché fosse il nostro Capo né in noi perché fossimo il suo corpo, ma che tutto questo sarebbe avvenuto per opera sua»[188].

Queste affermazioni molto plastiche, inserite in quadri globali a tutto tondo, necessitano però di una integrazione che ne chiarisca il funzionamento teorico. Il punto chiave è il passaggio dalla economia per così dire 'adamitica', ossia creazione in uno stato di perfezione perdibile, libero arbitrio, violazione del comando, peccato e 'massa dannata', a quella per così dire 'cristica', ossia Incarnazione nella salvaguardia della diversità di natura, meriti inamissibili e retroattivi, redenzione e costituzione del 'popolo di Dio'. Se, oltre Cristo, vi è qualcuno che può compiere qualcosa del genere, allora la grazia di Cristo non gli è più necessaria per la salvezza, ma quella sua capacità è sufficiente. Se invece solo Cristo ha questa capacità, allora non vi è nessuna grazia antecedente nell'uomo, e quindi nessuna predestinazione. La delicata e complessa giustificazione dell'ultimo passaggio è sviluppata da Agostino partendo dalla questione della conversione dei non credenti[189]. Riassumiamone le linee di fondo senza leggere i testi.

La distinzione tra chi crede e chi non crede è attribuita da Agostino all'insegnamento interiore del Padre, come è scritto (*Gv* 6,44):

> «Nessuno può venire a me se il Padre che mi ha mandato non attira lui»[190];

e ciò accadrà senza alcuna eccezione, come si legge poco prima (*Gv* 6,37):

> «Tutti coloro che il Padre mi darà verrà a me, e chi viene a me non lo respingerò»[191].

Si tratta di una posizione che abbiamo già incontrato, per giunta con questi stessi rimandi biblici, e sappiamo che risale addirittura al 418; non è quindi una novità *ad hoc*[192].

---

[188] AGOSTINO, *De dono perseverantiae*, 24, 67 (PL 44, 1033s; trad. it. NBA 20, 399s, con lievi modifiche).

[189] Cf. AGOSTINO, *De dono perseverantiae*, 23, 67, cit.; *De praedestinatione sanctorum*, 2, 4; 8, 15; *Contra Iulianum opus imperfectum* II, 157; III, 122. Quest'ultima è opera del 430, e resta incompleta (*imperfecta*) per la morte di Agostino.

[190] Si modifica la trad. it., per altro corretta, solo per sottolineare la passività di chi è attratto dal Padre.

[191] Anche qui modifichiamo la trad. it., fedele al greco, per evidenziare che si sta parlando di persone.

Poiché il Padre rimuove la durezza del cuore, è ovvio che il suo dono di grazia non è rifiutato: se Egli quindi decidesse di parlare a quelli che lo rifiutano, anche essi verrebbero a Lui[193]. O meglio al Figlio, poiché il Padre attira l'uomo perché segua il Figlio. E lo Spirito Santo? La sua azione consiste precisamente nel convertire il cuore dell'uomo attirato dal Padre e rivolto verso il Figlio: per usare una immagine, posto l'uomo in una buia caverna, il Padre lo attrae come la luce che brilla all'uscita (che è il Figlio), e lo Spirito lo spinge ad andare verso di essa. Agostino non usa questa immagine platoneggiante, ma non vi è lontano: per lui lo Spirito dà all'eletto la fede attraverso la quale egli può pregare per ottenere il suo dono d'amore[194], e prepara la sua volontà a credere ed amare il bene[195]. È questo un rimando alla idea di *dilatatio cordis*, 'dilatazione del cuore', sulla quale ci soffermeremo a lungo nel prossimo capitolo. E allo stesso tempo in cui lo Spirito dona la grazia di adempiere al comando di credere, Egli dà anche ai credenti quella grazia necessaria per obbedire al comando di fare il bene ed evitare il male: ecco perciò dimostrato che Dio tiene conto sia della fede che delle opere, poiché dona la grazia di fare entrambe[196]. Nel *Contra Iulianum opus imperfectum* (430) Agostino esprime questo con una bella immagine che merita riportare:

> «Se Dio suscita nell'uomo la volontà buona, lo fa certamente in modo che la volontà buona sorga dall'uomo di cui è la volontà, così come Dio fa sì che l'uomo sorga dall'uomo: infatti, anche se Dio crea l'uomo, non per questo l'uomo non nasce dall'uomo. Ma ciascuno è autore della sua volontà cattiva, perché vuole il male. Quando però si chiede per quale ragione l'uomo possa avere la volontà cattiva nonostante non sia necessitato ad averla, non si chiede l'origine della volontà ma l'origine della stessa possibilità, e si trova che questa è la causa: per quanto la creatura ragionevole sia un grande bene, tuttavia non è ciò che è Dio, del quale soltanto è immutabile ed invariabile la natura. E quando si cerca la causa di questo fatto, ecco che ciò che si trova: Dio non ha fatto le creature traendole dalla propria natura e sostanza ma dal nulla, ossia da nessun'ltra realtà. Non perché il nulla abbia una qualche forza: se infatti l'avesse non sarebbe più il nulla ma qualcosa; ma perché essere fatta dal nulla equivale, per ogni natura, a non essere la natura di Dio, la sola che è immutabile. Né le creature che sono state fatte attraverso altre creature fanno eccezione a questa origine, poiché le creature che sono state fatte in modo da essere l'origine di altre furono anch'esse

---

192 Cf. p.es. AGOSTINO, *De gratia Christi et de peccato originali*, 10, 11; 14, 15 (CSEL 42, 134s.137s; cit.).

193 Cf. AGOSTINO, *De gratia Christi et de peccato originali*, I, 14, 15 (CSEL 42, 137s; trad. it. NBA 17/2, 157, cit.); *De praedestinatione sanctorum*, 8, 13ss (PL 44, 970ss; trad. it. NBA 20, 247-253).

194 Cf. AGOSTINO, *De dono perseverantiae*, 23, 64 (PL 45, 1032; trad. it. NBA 20, 395ss). In questo passo Agostino cita AMBROGIO, *In Isaiam commentarii*, opera perduta.

195 Cf. AGOSTINO, *De praedestinatione sanctorum*, 3, 7 (PL 44, 964s; trad. it. NBA 20, 231-235). Rimandiamo a questo capitolo nonostante l'idea si sia trovata in altri brani, perché in pratica è costituito solo da un rimando a CIPRIANO DI CARTAGINE, *Ad Quirinum*, 3, 4, che testimonia ancora una volta la tradizionalità dell'idea, e da AGOSTINO, *Retractationes*, I, 23, 2.4, che mostra il suo fare autocritica prima della polemica semipelagiana.

196 Cf. AGOSTINO, *De praedestinatione sanctorum*, 11, 22 (PL 44, 976; trad. it. NBA 20, 261ss): «Benchè sia dono di Dio far morire le opere della carne, tuttavia questa azione si esige da noi, e il premio che ci si offre è la vita; allo stesso modo dono di Dio è anche la fede, benchè essa pure si esiga da noi quando si dice (*Rm* 10,9): "Se crederai sarai salvo", e il premio offerto per essa è la salvezza. Perciò queste cose nello stesso tempo sono ordinate a noi e sono indicate come doni di Dio, perché si comprenda che da una parte siamo noi a farle e dall'altra è Dio a far sì che che le facciamo, come dice in modo assai chiaro per bocca del profeta Ezechiele. Cosa infatti c'è di più limpido del passo (*Ez* 36,27): "Io farò che voi facciate"?»; cf. anche 15, 31 (PL 44, 982s; trad. it. NBA 20, 277; cit.).

> tratte da realtà non esistenti, ossia assolutamente dal nulla. Tutte le altre creature poi possono essere mutate dalle loro diverse e proprie qualità; dalla volontà invece, che fa uso della ragione, può essere mutata soltanto la creatura razionale»[197].

Questo netto ed inconfondibile rimando alla collaborazione umana, unito ad una applicazione molto stimolante dell'idea di *creatio ex nihilo*, permette di risolvere rapidamente anche la questione della perseveranza dell'uomo nel cammino iniziato con la conversione. In generale, ecco come Agostino la imposta nel *De gratia et libero arbitrio* (427):

> «Chi vuole attuare un comandamento di Dio e non può, certo ha gia la volontà buona ma ancora piccola e debole: potrà farlo quando l'avrà grande e robusta. Quando infatti i martiri adempirono a quei grandi precetti, lo fecero sicuramente per grande volontà, cioè per grande carità; e di questa carità il Signore stesso dice (*Gv* 15,13): "Amore maggiore di questo nessuno lo possiede, di dare la propria vita per i suoi amici". [...] Ma è proprio la carità che l'apostolo Pietro non possedeva ancora quando per paura rinnegò il Signore tre volte. Infatti (1*Gv* 4,18) "nell'amore non c'è timore", come dice Giovanni evangelista nella sua lettera, "anzi il perfetto amore scaccia il timore". E tuttavia la carità, benchè piccola e imperfetta, a Pietro non mancava quando diceva al Signore (*Gv* 13,37): "Darò per te la mia vita": infatti pensava di poterlo fare perché sentiva di volerlo. E chi aveva cominciato a dare questa carità, benchè ancora piccola, se non Colui che prepara la volontà e cooperando porta a termine quello che operando ha iniziato? Perché è proprio Lui che dando l'inizio opera affinchè vogliamo, e poi nel portare a termine coopera con coloro che già vogliono. Per questo l'Apostolo dice (*Fil* 1,6): "Sono sicuro che Colui che opera in voi una opera buona la condurrà a termine fino al giorno di Cristo Gesù". Dunque Egli fa sì che noi vogliamo senza bisogno di noi; ma quando vogliamo, e vogliamo in maniera tale da agire, allora coopera con noi. Tuttavia, senza di Lui che opera affinchè noi vogliamo e coopera quando vogliamo, noi non siamo capaci di compiere le opere buone della pietà»[198].

Questo passo suggerisce due idee. La prima è che la carità e la grazia aumentino nel tempo, con il progresso dell'uomo: è il concetto di 'dilatazione del cuore' che abbiamo già intravisto e sul quale ci fermeremo a lungo nel prossimo capitolo. L'altra idea è che la grazia *cooperi* con l'uomo nel suo agire perché perseveri sino alla fine nell'itinerario che si è scelto convertendosi. Dal punto di vista teoretico la *gratia cooperans* non si sovrappone alla *gratia iustificans* che abbiamo visto nel *De spiritu et littera* e nel *De gratia Christi*. La *gratia iustificans* infatti è *a parte Dei tantum*, in essa cioè Dio agisce per così dire da sola, al massimo conferendo all'uomo gli 'aiuti' (*auxilia*) che servono per adempiere ai suoi compiti. La *gratia cooperans* invece è *a parte Dei et hominis simul*, cioè indica il fatto che Dio non si limita ad agire dall'esterno ma si pone al fianco dell'uomo, suggerisce come individuare ed adoperare gli *auxilia*, insomma gli dà una mano consistente (Crisostomo invece direbbe che fa quasi tutto lei...). È vero che *suadens*, *persuadens*, *cooperans*, *iustificans* sono nomi diversi per indicare le vie e i modi di cui il nostro Signore si serve per farci diventare come Lui è per natura: e poiché sempre di *gratia* si tratta, in definitiva altro non sono che Nomi di Dio. Tuttavia, così espresso, il concetto di *grazia cooperante* non è ancora sufficientemente chiara, poiché si coopera in due, ed il cooperare dell'uomo potrebbe lasciar pensare che, almeno in questo, egli agisca senza l'ausilio della grazia.

È esattamente ciò che viene sostenuto dai monaci di Marsiglia, ai quali Agostino replica con il *De correptione et gratia* (427). Di questa opera conosciamo già la fondamentale

---

[197] AGOSTINO, *Contra Iulianum opus imperfectum*, V, 42 (PL 45, 1479; trad. it. NBA 19/2, 961, ritoccata).

[198] AGOSTINO, *De gratia et libero arbitrio*, 17, 33 (PL 44, 901; trad. it. NBA 20, 69ss, con lievi ritocchi).

distinzione tra economia 'adamitica' e economia 'cristica': vediamo come la si applica alla nostra questione; naturalmente il primo passo riguarda Adamo:

> «Bisogna distinguere gli aiuti (*adiutoria*). Una cosa è l'aiuto senza il quale non avviene qualcosa (*adiutorium sine quo non*) e un'altra cosa l'aiuto per mezzo del quale qualcosa avviene (*adiutorium quo*). Infatti senza alimenti non possiamo vivere, ma tuttavia, quando ci siano gli alimenti, non sarà per essi che vivrà chi vuole morire. Dunque l'aiuto degli alimenti è quello senza il quale non avviene (*adiutorium sine quo non*), non quello per mezzo del quale avviene (*adiutorium quo*) che viviamo[199]. Invece quando sia data la beatitudine che l'uomo non possiede, egli diviene subito beato. Infatti essa non è solo un aiuto senza il quale non avviene (*adiutorium sine quo non*), ma anche per mezzo del quale qualcosa avviene (*adiutorium quo*) ciò per cui è dato. Perciò essa è sia un aiuto per mezzo del quale qualcosa avviene (*adiutorium quo*) sia un aiuto senza il quale qualcosa non avviene (*adiutorium sine quo non*): se la beatitudine è data all'uomo, subito egli diviene beato, e se non gli è mai data, non lo sarà mai. Gli alimenti non necessariamente fanno sì che l'uomo viva, ma tuttavia senza di essi non può vivere. Dunque al primo uomo, che in quel bene per cui era stato creato retto aveva ricevuto di poter non peccare (*posse non peccare*), poter non morire (*posse non mori*) poter non abbandonatre questo bene (*posse non deserere*), fu dato l'aiuto della perseveranza: non un aiuto per cui perseverasse (*adiutorium quo*) ma un aiuto senza il quale (*adiutorium sine quo non*) non poteva perseverare con il suo solo libero arbitrio»[200].

Intanto evidenziamo il tipo di perfezione dello stato antelapsario: è un *poter non peccare*, che però è altro da 'non poter peccare', *poter non morire*, che non è certo la 'immortalità', *poter non abbandonare il bene*, che è ben altro che 'essere-sempre-bene', per dirla con Massimo il Confessore. Se si può dir così, è una beatitudine 'minore', certo inferiore a quella che ci sarà data con la deificazione per grazia; descritta con tutte quelle negazioni, rivela di non essere affatto per natura ma solo per grazia. E anche la possibilità di perseverare in quello stato è descritta in negativo, perché è dovuta ad un 'aiuto senza il quale' (*adiutorium sine quo non*) il libero arbitrio di Adamo non avrebbe potuto restare fedele, indirizzandosi altrove. Ben altra è invece la situazione di chi nell'economia 'cristica':

> «Ai santi predestinati dalla grazia al Regno di Dio non viene dato in questo modo l'aiuto della perseveranza; al contrario, ad essi viene donata la perseveranza stessa. Così non solo senza questo dono non possono essere perseveranti, ma addirittura attraverso questo dono non possono essere che perseveranti. Infatti non solo disse (*Gv* 15,5): "Senza di me nulla potete fare", ma disse anche (*Gv* 15,16): "Non siete voi che avete eletto me ma io ho eletto voi e vi ho disposto affinchè andiate e portiate frutto e il frutto vostro resti". Con queste parole chiarì di aver dato non solo la giustizia ma anche la perseveranza nella giustizia. Infatti, se è Cristo che li dispone affinchè vadano e portino frutto e il loro frutto resti, chi oserà dire: 'Non resterà'? Chi oserà dire: 'Forse non resterà'? "Senza ripensamenti sono infatti i doni e la chiamata di Dio" (*Rm* 11,29), ma qui si tratta della chiamata di coloro a cui è stata rivolta secondo il decreto [*cioè il popolo di Israele*]. Se dunque Cristo prega per essi [*gli apostoli*] affinchè la loro fede non venga meno, senza dubbio essa non verrà meno fino alla

[199] La distinzione è piuttosto sottile. Agostino vuol dire che, poiché chi non mangia muore, il cibo è un 'aiuto senza il quale' si muore. Ma se qualcuno, per qualche ragione, si vuole suicidare, non sarà certo presentandogli del cibo che cambierà idea: quindi non è un 'aiuto per mezzo del quale' si vive, anche se è certo che 'senza' si muore. Poco dopo Agostino sembra pensare ad un malato che muore anche se non vuole e viene rimpinzato di cibo.

[200] AGOSTINO, *De correptione et gratia*, 12, 34 (PL 44, 936s; trad. it. NBA 20, 165, con lievi modifiche).

> fine e per questo [*la Chiesa*] saprà perseverare fino alla fine ed il termine di questa vita non la troverà che ben salda»[201].

Quindi ai santi predestinati ad entrare nel Regno di Dio non è dato un mero 'aiuto senza il quale non', bensì un 'aiuto con il quale' (*adiutorium quo*) il loro libero arbitrio non può far altro che perseverare nella scelta per Dio, il che è chiaramente molto più che 'poter non peccare'. E perché non si pensi che, allora, Agostino appoggia chi sostiene la predestinazione da parte di Dio di alcuni uomini alla salvezza e di altri alla dannazione, ecco cosa egli intende con 'perseveranza' nel *De dono perseverantiae* (429):

> «Ora è giunto il momento di trattare con maggior cura della perseveranza, dato che già nel libro precedente (cf. *De praedestinatione sanctorum*, 2, 3), discutendo dell'inizio della fee, abbiamo introdotto il discorso si questo argomento. Dunque noi sosteniamo che la perseveranza con la quale si persevera in Cristo fino alla fine è un dono di Dio, e intendo parlare della fine che pone termine a questa vita che è la sola nella quale essite il pericolo di cadere. Ciò premesso, è incerto se un individuo abbia ricevuto tale dono finchè resta in questa vita. Se infatti egli cade prima di morire si dice che non ha perseverato, e lo si dice con tutta verità; ma come si potrà sostenere che ha ricevuto o posseduto la perseveranza colui che non ha perseverato? [...] Ma poniamo il caso che qualcuno abbia una opinione diversa e dica: "Se dal momento in cui uno è diventato credente è vissuto, per esempio, dieci anni e alla metà di questo periodo è venuto meno alla fede, non avrà forse perseverato per cinque anni?" Se uno pensa che si debba chiamare perseveranza anche quella, dato che la sua fede è durata per un certo periodo, non voglio stare a discutere sulle parole. Ma in nessuna maniera si potrà dire che colui che non ha perseverato fino alla fine abbia avuto la perseveranza della quale parliamo ora, cioè quella con la quale si persevera in Cristo sino alla fine. Al contrario, questa seconda l'ha posseduta chi è stato credente un anno solo, o per un periodo tanto breve quanto è possibile immaginare, se però è vissuto da credente finchè non è morto; e invece non l'ha avuta chi è stato credente per molti anni ma è venuto meno alla saldezza della fede un breve momento prima della morte»[202].

Per Agostino il nome di 'perseveranza' spetta solo a quel dono che permettere di lasciare questa vita in grazia di Dio; di solito si indica con 'perseveranza finale'. La capacità di restare in grazia di Dio per un certo periodo di tempo, ma che non riesce a condurre l'uomo a morire da credente, si indica di solito con 'perseveranza temporale'. È chiaro che la predestinazione di cui si parla nel *De correptione et gratia* suppone la 'perseveranza finale' e non solo quella 'temporale'; altrettanto chiaro è poi che aver ricevuto o meno questo dono si mostrerà solo al momento della morte, come è scritto (*Sir* 11,28):

> «Prima della sua fine non chiamare nessuno beato; un uomo si conosce veramente alla fine».

Non così chiaro è se la 'perseveranza finale' sia il risultato della somma di più 'perveranze temporali' o se le due non siano doni diversi. È vero che la 'perseveranza finale' non si dà senza un anteriore perseverare nel tempo, ma è anche vero che la 'perseveranza temporale' è perdibile mentre quella 'finale' no. Più avanti Agostino spiega:

> «"Ma questi fratelli - come voi scrivete (ILARIO DI ARLES, *Epistuale*, ep.226, 3; tra le lettere agostiniane)- non vogliono che la perseveranza sia esposta in maniera da far credere che

[201] AGOSTINO, *De correptione et gratia*, 12, 34 (PL 44, 937; trad. it. NBA 20, 167, con lievi modifiche; la trad. dell'ultimo periodo risente di un latino oscillante, forse corrotto).

[202] AGOSTINO, *De dono perseverantiae*, 1, 1 (PL 45, 993ss; trad. it. NBA 20, 303).

> non si possa o meritarla pregando o perderla ribellandosi" E su questo punto non fanno molta attenzione a quello che dicono. Infatti parliamo di quella perseveranza con la quale si persevera fino alla fine: se questa è stata data, vuol dire che uno ha perseverato fino alla fine; ma se non ha perseverato fino alla fine, vuol dire che essa non era stata data. E di questo ormai abbiamo trattato abbastanza più sopra (*De dono perseverantiae*, 1,1; cit.). Dunque gli uomini non sostengano che a qualcuno sia stata data la perseveranza fino alla fine se non quando sarà giunta proprio la fine e si sarà trovato ch quello a cui era stata data ha perseverato fino a quel punto. [...] Questo dono di Dio si può meritare con la preghiera, ma una volta che è stato dato non si può perdere con la ribellione. Quando infatti uno abbia perseverato fino alla fine non potrà né perdere questo dono né altri che avrebbe potuto perdere prima della fine. Come si può dunque perdere ciò per mezzo del quale non perdiamo quello che invece è possibile perdere?»[203].

Il cenno sulla preghiera che può acquistare al credente la grazia della perseveranza finale non deve essere sottovalutato perché elimina definitivamente la possibilità di legere le sue parole in senso predestinazionista. Agostino poi arriva a questa conclusione dopo aver dedicato molto spazio (*De dono perseverantiae*, 2,4-5, 9) a mostrare come tutta la preghiera del *Padre nostro* altro non sia che una richiesta di questa grazia, e nel far questo egli in pratica si limita a citare il *De oratione dominica* di Cipriano di Cartagine. E ci piace far notare, *en passant*, come egli valuti questa 'coincidenza':

> «Vale la pena di osservare come [...] gli eretici che dovevano venire tanto tempo dopo erano trafitti già da allora dalla lingua di Cipriano come dalla freccia invincibile della verità»[204].

Quindi la grazia che ricevette Adamo, essendo un semplice *adiutorium sine quo non*, fu sensibilmente più debole di quella che viene data a chi sceglie di servire Cristo, perché questa è un *adiutorium quo*: la nostra idea di 'paradiso' come luogo di delizie e perfezioni, di *Eldorado* perso da riguadagnare, non è solo una illusione ma rivela la profonda ignoranza di ciò a cui siamo stati chiamati a credere, a vivere ed a sperare. Dopo la Incarnazione e Resurrezione di Cristo non è più possibile volgersi indietro. Il semplice *adiutorium sine quo non* non esiste più: o si guarda avanti e si guadagna l'*adiutorium quo*, per mezzo del quale diventiamo per grazia come Dio è per natura, oppure ci si perde; molto più dell'Eden, conviene cercare di agevolare più che possiamo lo Spirito a farci diventare santi come Lui è santo. E Agostino ce lo dimostra ancora nel *De dono perseverantiae*:

> «Dunque per demolire questa convinzione misconoscente verso Dio, nemica dei benefici gratuiti con i quali il Signore ci libera, sosteniamo che sia l'inizio della fede (*initium fidei*) sia la perseveranza in essa sino alla fine, di cui abbiamo già molto parlato, secondo le Scritture sono doni di Dio. Infatti, se ammettiamo che l'inizio della fede proviene da noi e che per questo meritiamo di ricevere tutti gli altri doni di Dio, i pelagiani ne deducono che la grazia di Dio viene data secondo i nostri meriti. Ma questa conclusione la fede cattolica la aborrisce a tal punto che, temendo di essere condannato, Pelagio stesso la condannò. Ugualmente, se diciamo che la nostra perseveranza proviene da noi e non dal Signore, allora essi possono replicare che noi abbiamo da noi stessi tanto l'inizio della fede come la fine, argomentando che, poiché portare a termine è cosa maggiore che iniziare, se da noi abbiamo il rimanere fino alla fine allora a maggior ragione assai noi abbiamo da noi stessi l'inizio. Così

[203] AGOSTINO, *De dono perseverantiae*, 6, 10 (PL 45, 999; trad. it. NBA 20, 315, con qualche modifica).

[204] AGOSTINO, *De dono perseverantiae*, 5, 8 (PL 45, 998; trad. it. NBA 20, 313). Cf. anche 2, 4 (PL 45, 996; trad. it. NBA 20, 307): «Di questi due argomenti si tratta lì con tanta chiarezza che gli eretici che abbiamo nominati [*i pelagiani*] sono confutati prima ancora di essersi rivelati».

> ancora una volta concludono che la grazia di Dio è data secondo i nostri meriti. Ma se l'una e l'altra cosa sono doni di Dio e Dio ebbe prescienza del fatto che avrebbe concesso questi doni (e chi lo può negare?), bisogna predicare la predestinazione, affinchè la vera grazia di Dio, cioè quella che non viene data secondo i nostri meriti, possa essere difesa con una fortezza imprendibile»[205].

Crediamo che ormai nessuno possa interpretare la 'predestinazione' dell'ultimo periodo come predestinazione di qualcuno alla salvezza e di altri alla perdizione, ma solo come prescienza della salvezza predisposta per ogni uomo, creato per divenire per grazia come Dio è per natura. E la perdizione da dove nasce, allora? Ecco le parole di Agostino forse più chiare al riguardo:

> «Veniamo a quelli che non appartengono al numero dei predestinati; sono i predestinati infatti che la grazia di Dio conduce al Regno, sia che non abbiano in nessuna forma il libero arbitrio della volontà, sia che lo abbiano, e veramente libero perché liberato dalla grazia stessa. Coloro dunque che non appartengono a questo certissimo e felicissimo numero, con tutta giustizia vengono giudicati secondo i meriti. O infatti giacciono sotto il peccato che trassero dall'origine al momento della nascita ed escono da questa vita con quel debito ereditario non rimesso dalla rigenerazione, o attraverso il libero arbitrio hanno aggiunto a questo altri peccati ancora. Dico 'libero' il loro arbitrio, e non liberato, perché è libero dalla giustizia ma servo del peccato, per il quale si voltolano in diverse e colpevoli cupidigie, chi più chi meno, ma tutti cattivi, e per questa diversità saranno puniti con diversi castighi. O ricevono sì la grazia di Dio, ma sono incostanti (*temporales*) e non perseverano (cf. *Mc* 4,17): abbandonano e sono abbandonati. Sono lasciati al loro libero arbitrio per non aver accettato il dono della perseveranza, ad un giudizio di Dio giusto e misterioso»[206].

Con questo passo possiamo chiudere la lunga e difficile disamina dei fondamenti biblici e patristici che consentono di affermare che la disarmonia e la armonia tra 'fatto religioso' e 'fatto di fede' poggiano sullo stesso elemento, il libero arbitrio dell'uomo. Abbiamo visto in che modo si è interpretato l'uso di questo arbitrio nella storia della Chiesa e come lo si è conciliato con l'azione della grazia. Prima di tratteggiare un doveroso quadro conclusivo e panoramico, resta ancora da completare il panorama dei pronunciamenti magisteriali.

4.2. *L'insegnamento del Magistero sul peccato originale (excursus illustrativo)*

[205] AGOSTINO, *De dono perseverantiae*, 21, 54ss (PL 45, 1026; trad. it. NBA 20, 383, rivista).

[206] AGOSTINO, *De correptione et gratia*, 13, 42 (PL 44, 942; trad. it. NBA 20, 179, corretta). Il principio che informa questo passo si è già incontrato in *De correptione et gratia*, 11, 31: Dio non abbandona se non è abbandonato. Come molte di quelle viste, è intuizione che risale indietro nel tempo: si legge infatti già nei *Soliloquiorum libri duo*, I, 1, 6 (PL 32, 872; trad. it. O. Grassi, Milano 1991², 79): «Se tu abbandoni si è perduti; ma tu non abbandoni perché sei il Sommo Buono», e poco dopo, in *Confessiones*, p.es. IV, 9, 14: «Nessuno Ti perde se non colui che Ti abbandona»; ma cf. anche V, 2, 2. La controversia pelagiana spinge Agostino a farne un uso più frequente, cf. p.es. *De natura et gratia*, 26, 29; 43, 50 (CSEL 60, 254.270; NBA 17/1, 415.440): *De correptione et gratia*, 11, 31, cit.; 13, 42, cit.; *De dono perseverantiae*, 6, 12. Tuttavia è frequente anche nelle opere non polemiche: cf. p.es. *De civitate Dei*, XIII, 15 (uno tra i tanti possibili); *In Iohannis evangelium tractatu*s, tr.32, 4 (uno fra i tanti); *Enarrationes in psalmos*, sal.26, *sermo* 2, 17. L'idea che 'Dio non abbandona se non è abbandonato' è ripresa dal Concilio di Trento (DS n.1536) e dal Vaticano I (DS n. 3014); ma Agostino non ama discutere sulla perdizione: se lo costringono lo fa, ma il minimo indispensabile e sottolineando sempre che segue ai meriti personali. Si rifiuta fermamente poi di sminuire la glorificazione di Dio che avviene nei santi mettendola allo stesso livello della condanna dei reprobi dovuta al senso umano di giustizia.

Al momento in cui si è reso necessario tratteggiare le vicende storiche della controversia pelagiana, sia quella propriamente detta che i suoi strascichi, semipelagiani prima e predestinazionisti poi, abbiamo anche già riportato i principali pronunciamenti magisteriali a proposito di essi. La ricognizione fra i testi di Agostino ha mostrato come furono recepiti i pronunciamenti anteriori al 430, anno della sua morte, vale a dire quelli del Concilio di Cartagine del 411, del Concilio di Diospoli del 415, e la condanna nel 418 prima da parte dei concili di Milevi e Cartagine, poi quella da parte di papa Zosimo. Persino il Concilio di Efeso (431) condanna per tre volte Celestio, anche se certo la presenza di Agostino avrebbe impresso a quel sinodo un andamento ben diverso. Infatti è dal 428 che Nestorio ospita a Costantinopoli Celestio, Giuliano e altri diciannove vescovi siciliani scomunicati dieci anni prima da papa Zosimo e dal suo successore Celestino: se ad Efeso fosse stato presente Agostino gleilo avrebbe sicuarmente rinfacciato, e così, oltre a quelle di Cirillo, Nestorio avrebbe dovuto fronteggiare anche le accuse di favoreggiamento nei confronti dei pelagiani, per altro già ratificate di fatto da Teodosio II, che li espelle da Costantinopoli nel 430. Ma la storia non si fa con i 'se', perciò i decreti del Concilio di Efeso si devono prendere per ciò che sono e non per come avrebbero potuto essere. E siccome è scritto che (1*Sam* 2,6):

> «Il Signore fa morire e fa vivere, scendere agli inferi e risalire»,

non può non essere considerato provvidenziale[207] il fatto che Agostino muoia proprio il 28 agosto 430, cioè dopo diciassette giorni che papa Celestino I ha condannato Nestorio in un sinodo romano (11 agosto 430) e due mesi e mezzo prima che il Concilio di Efeso venga convocato da Teodosio II (19 novembre 430) per il 7 giugno del 431.

---

[207] Spesso ci si sbaglia sul senso del termine 'provvidenziale'. Nel linguaggio comune indica un evento favorevole che giunge inaspettato ma al tempo giusto: p.es. vincere una forte somma di denaro alla lotteria in un momento di difficoltà economica, oppure trovare un lavoro subito dopo aver perso quello che si aveva; così 'provvidenziale' di fatto diventa sinonimo di 'evento positivo casuale'. Teologicamente invece esso significa semplicemente 'voluto da Dio', senza entrare assolutamente nel perché e nel come; il 'caso' non esiste per i cristiani, e tantomeno il volere di Dio si può valutare con i nostri metri di misura. P.es., ragionando dal punto di vista semplicemente umano ci sembra evidente che, se Agostino avesse partecipato al Concilio di Efeso vivendo un solo annno in più (Efeso si chiude il 22 luglio 431), la storia della teologia ne avrebbe avuto vantaggi notevolissimi: la morte di Agostino perciò non può essere considerata 'provvidenziale' nel senso comune del termine. Ma, poiché «il Signore fa morire e fa vivere», evidentemente questa valutazione non è corretta dal Suo punto di vista, e così si dimostra che la accezione comune del termine 'provvidenziale' non soltanto è sbagliata ma può ingenerare dubbi ed errori. Dubbi ed errori sulla onniscenza divina (succedono cose che ignora) anche se è scritto (*Sal* 11,4b): «I suoi occhi sono aperti sul mondo, le sue pupille scrutano ogni uomo» e (*Sal* 33,14s): «Dal luogo della sua dimora scruta tutti gli abitanti della terra, Lui che, solo, ha plasmato il loro cuore e comprende tutte le loro opere». Dubbi ed errori sulla onnipotenza divina (succedono cose che non può impedire) anche se sta scritto (*Sal* 33,9): «Egli parla e tutto è fatto, comanda e tutto esiste», «Il regno è del Signore, egli domina su tutte le nazioni» (*Sal* 22,29) e (*Sal* 135,6): «Tutto ciò che vuole il Signore, egli lo compie, in cielo e sulla terra». Dubbi ed errori sulla bontà e la giustizia del Suo volere, anche se è detto (*Sal* 145,17): «Giusto è il Signore in tutte le sue vie, santo in tutte le sue opere», e (*Sal* 58,12): «Gli uomini diranno: "C'è un premio per il giusto, c'è Dio che fa giustizia sulla terra» perché (*Sal* 68,21): «Il nostro Dio è un Dio che salva; il Signore Dio libera dalla morte».

A prescindere da queste considerazioni, le condanne che effettivamente contano dal punto di vista dogmatico sono davvero poche. Conosciamo già i pronunciamenti del sinodo di Arles (473), sia quelli negativi, ossia le abiure imposte al prete predestinazionista Lucido e che sono:

1. lo sforzo di obbedienza dell'uomo non deve essere unito alla grazia divina;
2. dopo la caduta del primo uomo l'arbitrio della volontà è del tutto estinto;
3. Cristo non morì per la salvezza di tutti;
4. la prescienza di Dio obbliga con violenza gli uomini a morire (*cioè ad essere dannati*);
5. coloro che muoiono (*cioè sono dannati*) muoiono per volere di Dio;
6. chiunque pecchi dopo aver legittimamente ricevuto il battesimo muore in Adamo (*cioè riacquista il peccato originale*);
7. gli uomini sono predestinati alcuni a morire (*dannazione*) altri a vivere (*beatitudine*);
8. da Adamo fino a Cristo nessuno si è salvato per mezzo della prima grazia, cioè la legge di natura, perché il libero arbitrio si è totalmente estinto nel primo genitore (*Adamo*);
9. i patriarchi, i profeti e i santi sono andati in paradiso prima del tempo della redenzione;
10. non esiste il fuoco (*eterno*) né l'inferno[208],

sia le affermazioni positive, che si leggono subito dopo e che abbiamo sintetizzato così:

1. lo sforzo dell'uomo è sempre unito alla grazia divina;
2. la libertà della volontà umana non è estinta ma solo attenuata e indebolita;
3. colui che è salvo (*cioè battezzato*) è sempre in pericolo; chi si è perso poteva salvarsi;
4. Cristo ha offerto la sua morte per tutti, perché non vuole che nessuno si perda;
5. chi si è perso, lo ha fatto contro la volontà di Cristo;
6. i non redenti sono punibili per il disprezzo della redenzione;
7. alcuni si sono salvati nella speranza della venuta di Cristo per la legge della grazia, altri per la Legge di Mosè, altri per la legge di natura che Dio ha scritto nei cuori di tutti;
8. nessuno è stato assolto dal peccato originale se non per intercessione del santo sangue;
9. al peccato mortale segue la condanna all'inferno[209].

La aspra polemica tra Fulgenzio di Ruspe e Cesario di Arles da un lato ed i maestri provenzali dall'altro sfocia nel Concilio di Orange II (529), i cui canoni già conosciamo:

1. se qualcuno dice che l'uomo per il deterioramento della prevaricazione di Adamo non "è stato mutato in peggio" (cf. FAUSTO DI RIETZ, *De gratia*, I, 19) completamente, cioè secondo il corpo e l'anima, ma crede che, rimanendo illesa la libertà dell'anima, solo il corpo sia soggetto alla correzione, *a.s.*;
2. se qualcuno afferma che la prevaricazione di Adamo ha nuociuto solo a lui e non anche alla sua discendenza, o attesta che in essa sia passata solo la morte del corpo, che è la pena del peccato, ma non il peccato, che è la morte dell'anima, *a.s.*;
3. se qualcuno dice che la grazia dell'uomo sia conferita a motivo della invocazione umana, e non invece che la stessa grazia faccia in modo di venir invocata da noi, *a.s.*;
4. se qualcuno sostiene che per essere purificati dal peccato Dio aspetta la nostra volontà e non professa invece che noi vogliamo essere purificati mediante la ispirazione e l'opera (*per infusionem et operationem*) dello Spirito Santo, *a.s.*;
5. se qualcuno dice che, come la crescita, così anche l'inizio della fede e della stessa inclinazione a credere [...] è in noi non per dono della grazia, cioè per ispirazione (*per inspirationem*) dello Spirito Santo che corregge la nostra volontà dall'incredulità alla fede [...], ma per natura, *a.s.*;

---

[208] Cf. DS nn.330-338, dove però si legge solo il documento di abiura del prete Lucidio cui è imputata l'eresia. I nn.4 e 5 del nostro elenco in DS sono uniti (DS n.333).

[209] Cf. DS nn.339-342. Si è messo in forma di tesi quelle che in DS sono affermazioni in prosa meno scandite.

6. se qualcuno dice che a noi, che senza la grazia di Dio crediamo, vogliamo, desideriamo, ci sforziamo, ci affatichiamo, preghiamo, vigiliamo, ci applichiamo, richiediamo e bussiamo, è conferita misericordia da Dio, e non professa invece che è per infusione e ispirazione (*per infusionem et inspirationem*) del Santo Spirito che avviene in noi che crediamo, vogliamo, ossia siamo in grado di fare tutto ciò come occorre, e subordina l'aiuto della grazia alla umiltà o alla obbedienza umana e non è d'accordo che è dono della stessa grazia che siamo obbedienti e umili, *a.s.*;
7. se qualcuno afferma che per la forza della natura si possa pensare come conviene o scegliere qualche bene attinente alla salvezza della vita eterna oppure si possa acconsentire alla predicazione salutare senza la illuminazione e la ispirazione dello Spirito santo che dà a tutti la soavità nel consentire e nel credere alla verità, *a.s.*;
8. se qualcuno sostiene che alcuni possano pervenire alla grazia del battesimo per via di misericordia ed altri attraverso il libero arbitrio, *a.s.*;
9. è dono divino quando pensiamo rettamente e tratteniamo i nostri piedi dalla falsità e dalla ingiustizia; ogni volta infatti che facciamo cose buone, Dio opera in noi e con noi affinchè noi operiamo;
10. l'aiuto di Dio deve essere sempre richiesto, anche dai rinati e sanati, affinchè possano pervenire ad una buona fine o perseverare in un agire buono;
11. [*omissis*];
12. Dio ci ama così come saremo mediante il suo dono, non come siamo per merito nostro;
13. l'arbitrio della volontà, indebolito nel primo uomo, non può essere risanato se non per mezzo della grazia del battesimo;
14. nessun disgraziato viene liberato dalla disgrazia, quantunque grande, se la misericordia di Dio non lo previene;
15. Adamo è stato mutato da come Dio lo formò, ma in peggio, mediante la sua iniquità; il credente viene mutato da ciò che la iniquità ha operato, ma in meglio, mediante la grazia di Dio;
16. [*omissis*];
17. [*omissis*];
18. la grazia non è prevenuta da merito alcuno; si deve un premio alle opere buone, se avvengono,, ma la grazia, che non è dovuta, le precede affinchè avvengano;
19. nessuno viene salvato se non per la misericordia di Dio: la natura umana, anche se si trovasse in quella integrità nella qaule fu creata, non conserverebbe se stessa in nessun modo senza l'aiuto del suo Creatore;
20. l'uomo non può fare nulla di buono senza Dio: Dio fa nell'uomo molte cose buone che l'uomo non fa, ma l'uomo non fa nessuna cosa buona che Dio non accordi che l'uomo faccia;
21. [*omissis*];
22. [*omissis*];
23. quando gli uomini compiono ciò che a Dio dispiace fanno la loro volontà e non quelal di Dio, quando invece fanno ciò che vogliono per servire la volontà divina, anche se compiono ciò che compiono volendolo, tuttavia la volontà con la quale vogliono ciò è quella di Colui dal quale tutto viene sia preparato che comandato;
24. [*omissis*];
25. è pienamente dono di Dio amare Dio; Egli, che non amato ama, concesse di venir amato, e siamo stati amati mentre eravamo sgraditi, affinchè avvenisse in noi ciò per cui piacessimo[210].

[210] Cf. DS nn.371-395, con lievi ritocchi. I cann.11.16.17.21.22.24 vengono omessi perché ripetitivi o non afferenti. Dei cann.1-8 riportiamo soltanto la parte che interessa, aggiungendo ogni volta la formula 'a.s.', *anathema sit*, che nell'originale è solo nella conclusione redatta da Cesario di Arles (DS n.396s), qui omessa per brevità. I cann.9.11-25 sono tratti *ad litteram* da PROSPERO D'AQUITANIA, *Sententiae ex operibus s. Augustini delibatae*, PL 51, 427-496, *passim*; il can.10 invece sembra derivare da PROSPERO D'AQUITANIA, *Contra collatorem*, 11s (PL 51, 242-247). Come si vede, il ruolo di Prospero in questo frangente dogmatico è assolutamente fondamentale.

Dopo questi pronunciamenti vi sono alcuni secoli di fortissimo oscuramento: i regni romano-barbarici sono troppo impegnati in guerre e razzie per curarsi degli studi, e comunque non hanno il benchè minimo strumento per mantenere quel poco che resta della cultura tardo-antica. Non solo violenza e rischio continuo di morte rendono impossibile gli studi, ma grande parte del patrimonio letterario va letteralmente in fumo: le biblioteche si dissolvono e non vi sono né il denaro né le capacità e non di rado neanche l'interesse a salvarle, dal momento che nei monasteri (gli unici luoghi dove ancora si sappia leggere e scrivere un po') a stento si sopravvive.

In questo clima 'culturale' non stupisce che, nel secolo IX, il monaco Gottschalk riesumi la dottrina del predestinazionismo puro e che sia ovviamente condannato, prima dal sinodo di Magonza (848) e poi da quello di Quiercy (849). Meno comprensibile è veder sostenere la stessa tesi, pochi anni dopo, anche da Floro di Lione e Prudenzio di Troyes, perché entrambi, specie il primo, sono dei buoni conoscitori di Agostino: naturalmente anche la loro posizione è condannata (Valenza, 855), ma sorgono dispute sulla compatibilità tra il decreto di Quiercy e quello di Valenza. La controversia sul 'secondo predestinazionismo' è sciolta solo nel 860, quando il Concilio di Toul promulga i decreti di entrambi i sinodi, uno al fianco dell'altro e senza rilievi[211].

Dopo la sua apparizione nel secolo IX, il predestinazionismo riaffiora nel secolo XII, quando il Concilio di Sens (1140) attribuisce a Pietro Abelardo una specie di pelagianesimo[212]: ma, a parte i non piccoli dubbi sul modo in cui è stata compilata la lista delle proposizioni imputate ad Abelardo e sulla legittimità del Concilio stesso, di fatto è una semplice nota *en passant*; Abelardo esce dal Concilio praticamente indenne e l'accusa cade nel dimenticatoio.

Destino ancor più meschino è quello che viene riservato la libello *Cum dudum* che papa Benedetto XII fa redigere contro gli Armeni nel 1341, nel quale sembra rivivere lo spirito di Celestio e Pelagio[213]. A parte le immediate rimostranze che suscitò, insieme a non pochi sinodi locali che ne contestarono l'impianto e le affermazioni, nella Bolla di Unione con la chiesa degli Armeni emanata dal Concilio di Firenze (*sessio* VII; 22 novembre 1439) non vi è nessuna proposizione antipelagiana; il libello fu semplicemente ignorato nelle discussioni teologiche.

Non è esagerato perciò concludere che, dopo il secondo Concilio di Orange, non vi sono pronunciamentio magisteriali di rilievo. E per ciò che ci riguarda, ossia indagare il punto in comune sul quale insistono sia la 'disarminia' che la 'armonia' tra 'fatto di fede' e 'fatto religioso' dalla prospettiva del magistero, si deve anche affermare che gli elementi definiti per ora (vale a dire prima di Trento) sono davvero pochi. Infatti, se si mette tra parentesi ciò che appartiene alla escatologia, in pratica abbiamo che si considerano *de fide* solo le seguenti proposizioni:

1. lo sforzo dell'uomo è sempre unito alla grazia divina;
2. la libertà della volontà umana non è estinta ma attenuata e indebolita dal peccato originale;
3. chi è battezzato può sempre cadere; chi si è perso poteva salvarsi;
4. non esiste predestinazione alla dannazione ma solo alla salvezza, nel rispetto del libero arbitrio.

---

[211] Cf. DS nn.621-624 (Quiercy) e nn. 625-633 (Valenza). Del Concilio di Toul non si hanno gli atti.

[212] Cf. DS n.728.

[213] Cf. DS nn.1006-1017 (libello *Cum dudum* contro gli Armeni).

È evidente che si tratta in pratica del pronunciamento di Arles.

In realtà, tra i sinodi di Arles ed Orange (quello di Sens dogmaticamente è quasi irrilevante) e il Concilio di Firenze vi è la tutta riflessione compiuta dalla Prima (secolo XII), dalla Grande (secolo XIII) e dalla Seconda Scolastica (secolo XIV), la cui profondità meriterebbe uno studio a sé. Per i nostri scopi è sufficiente far notare che, in modi diversi, tutta la Scolastica resta fedele ad Agostino: nel secolo XII non si va molto al di là della lettera, nel secolo XIII si assiste invece ad un notevole approfondimento, anche perché l'antropologia si è ormai separata dalla angelologia e quindi si è coscienti che angeli ed uomini non hanno lo stesso rapporto con la grazia. Nel secolo XIV si inizia invece a inserire la dottrina della grazia nella realtà pratica e sociale dell'epoca: nascono così visioni politiche estremamente diverse, da quella un po' utopica dei Fraticelli Spirituali a quella pragmatica di Giovanni d'Ockham, da quella elitaria e quasi platonica di Dante Alighieri a quella materialista di Marsilio da Padova. Chiaramente tutto ciò è ben al di là dei nostri interessi, ma il risvolto politico non è affatto da sottovalutare nelle vicende storiche della nascita e della evoluzione della Riforma, che ormai è alle porte.

Infatti, anche se ormai del tutto slegata dalle sue origini pelagiane, la questione del rapporto tra natura umana e grazia divina è destinata a creare fortissime tensioni nel secolo XVI ad opera di Arminius, seguace radicale di Calvino, condannato dai cattolici a Trento (*sessio* V, 1546) ma anche dai riformati, a Dordrecht (1618). I dettagli della sua visione non interessano[214]; importa solo notare che Arminius affianca un pessimismo antropologico assoluto ad una cieca fiducia nell'azione irresistibile della grazia. Lutero, Calvino e Zwingli sono su posizioni più moderate e, ci si consenta, anche più sensate; però è altrettanto evidente che Arminius inizia la sua riflessione nell'alveo della Riforma luterana, la quale ha una concezione di giustificazione che accentua molto il ruolo della grazia e mette in secondo piano quello delle opere. Anche se è fuori luogo affermare che per i Riformati le opere non servono a niente, è evidente che la loro è posizione in contrasto con quella della Tradizione. Ciò è tanto vero che i Riformati non l'accettano come criterio di interpretazione della Scrittura, che così per loro è la sola norma di vita cristiana: infatti il loro *slogan* teologico è *sola Scriptura*, *sola fide, sola gratia*.

Illustrare la teologia delle tante ramificazioni della Riforma e la risposta della Chiesa cattolica spetta ai docenti di antropologia teologica e di storia della Chiesa. Noi qui evidenzieremo solo ciò che, tra i decreti emanati dal Concilio di Trento (1545-63), serve al nostro scopo. Iniziamo da quello sul peccato originale (*sessio* V; 15 giugno 1546):

1. [*omissis*];
2. se qualcuno afferma che la prevaricazione di Adamo nocque a lui solo e non anche alla sua discendenza; che perse soltanto per sé, e non anche per noi, la santità e giustizia ricevute da Dio; o che egli, corrotto dal peccato di disobbedienza, trasmise a tutto il genere umano solo la morte o le pene del corpo ma non anche il peccato, che è la morte dell'anima, *a.s.*;
3. se qualcuno afferma che questo peccato di Adamo, che è uno solo per la sua origine e, trasmesso mediante la generazione e non per imitazione a tutti, inerisce a ciascuno come proprio, può

[214] Come abbiamo già detto, questa versione radicale del predestinazionismo si fonda su cinque assiomi: Totale depravazione umana; Universale elezione divina; Limitata espiazione del Cristo; Irresistibile grazia; Perseveranza fino alla fine degli eletti. Le iniziali di queste formano la parola TULIP, il nome olandese del tulipano, il fiore più diffuso in Olanda, dove l'arminianesimo era maggiormente radicato (come dire: gli olandesi sono arminiani).

essere tolto o con le forze della natura umana o con altro rimedio al di fuori dei meriti dell'unico Mediatore, il Signore nostro Gesù Cristo [....], *a.s.*;

4. [*omissis*];
5. se qualcuno nega che sia tolta la macchia del peccato originale per la grazia del Signore nostro Gesù Cristo conferita nel battesimo, o se sostiene che tutto quello che è vero e proprio peccato non viene tolto ma solo cancellato o non imputato, *a.s.* Questo santo sinodo professa e ritiene tuttavia che nei battezzati rimane la concupiscenza o passione; ma, essendo questa lasciata per prova, non può nuocere a quelli che che non vi acconsentono e che le si oppongono virilmente con la grazia di Gesù Cristo. Anzi, non riceve la corona se non chi ha lottato secondo le regole. Il santo Sinodo dichiara che la Chiesa cattolica non ha mi inteso che questa concupiscenza, che talora l'Apostolo chiama peccato, fosse definita peccato (*numquam intellexisse peccatum appellari*), perché è veramente e propriamente tale nei battezzati, ma perché ha origine dal peccato e ad esso inclina. Se qualcuno crede il contrario *a.s.*;
6. [*omissis*][215].

Si noti l'accezione tridentina di 'concupiscenza': non è un indiscriminato 'desiderio' e tantomeno un 'desiderio laido' (vale a dire sessuale...), come una certa volgarizzazione gnosticheggiante lascia spesso intendere tra le righe, bensì ciò che, nascendo dal peccato originale che tutti abbiamo ma nessuno ha scelto, ci fa inclinare più verso il male che verso il bene. È una formulazione fedele ad Agostino ed insieme equilibrata. Oltre a questo, l'altro elemento di novità nel decreto tridentino è la indicazione precisa del modo in cui si trasmette il peccato originale: per generazione. Il resto lo si è già visto e commentato a proposito o del Concilio di Arles o di quello di Orange.

Ovviamente più ricco di spunti è il decreto sulla giustificazione (*sessio* VI; 13 gennaio 1547). In questo decreto vi è una corposa sezione propositiva, che consta di sedici capitoli, ed una giuridica, che conta trentatrè canoni. Poiché non si deve ricostruire la teologia tridentina della giustificazione ma solo cogliere ciò che di essa ci è utile, ci serviremo solo di questi ultimi:

1. se qualcuno afferma che l'uomo può essere giustificato davanti a Dio con le sole sue opere, compiute mediante le forze della natura umana o grazia all'insegnamento della Legge, senza la grazia divina che gli viene data per mezzo di Gesù Cristo, *a.s.*;
2. se qualcuno afferma che la grazia divina meritta da Gesù Cristo viene data all'uomo soltanto perché possa più facilmente vivere nella giustizia e meritare la vita eterna, come se con il libero arbitrio e senza la grazia egli possa ottenere l'una e l'altra, *a.s.*;
3. se qualcuno afferma che l'uomo, senza l'ispirazione preveniente dello Spirito santo e senza il suo aiuto può credere, sperare ed amare o pentirsi come si conviene per ottenere la grazia della giustificazione, *a.s.*;
4. se qualcuno dice che il libero arbitrio dell'uomo, pur mosso e stimolato da Dio, tuttavia non coopera in nessun modo, non esprimendo il proprio assenso a Dio che lo muove e prepara ad ottenere la grazia della giustificazione; oppure che, anche se lo volesse, non può dissentire ma, come se fosse inanimato, si comporta passivamente e non compie niente, *a.s.*[216];
5. se qualcuno afferma che il libero arbitrio dell'uomo dopo il peccato di Adamo è perduto ed estinto, o che esso è solo apparente, anzi nome senza contenuto e perfino inganno introdoto nella Chiesa da satana, *a.s.*;
6. se qualcuno afferma che non è in potere dell'uomo rendere malvagie le proprie vie, ma che è Dio che opera il male come il bene, non solo permettendoli ma anche volendoli con volontà

[215] CONCILIUM TRIDENTINUM, *sessio* V, *Decretum de peccato originali* (COD, 666s, con lievi modifiche; DS nn.1511-1516). Come in precedenza, si sono omessi i canoni inafferenti o ridondanti.

[216] Questo canone, cruciale, è stato tradotto *ex novo* poiché la versione di COD è più libera dell'usuale.

formale e diretta, tanto che possano considerarsi proprio opera sua sia il tradimento di Giuda che la chiamata di Paolo, *a.s.*;

7. [*omissis*];
8. [*omissis*];
9. se qualcuno afferma che l'empio è giustificato dalla sola fede, nel senso che non si richiede niente altro per cooperare al conseguimento della grazia della giustificazione e che non è assolutamente necessario che egli si prepari e si disponga con un atto della sua volontà, *a.s.*;
10. [*omissis*];
11. [*omissis*];
12. [*omissis*];
13. [*omissis*];
14. [*omissis*];
15. [*omissis*];
16. [*omissis*];
17. [*omissis*];
18. se qualcuno dice che anche per l'uomo giustificato costituito in grazia i comandamenti di Dio sono impossibili da osservare, *a.s.*;
19. [*omissis*];
20. [*omissis*];
21. [*omissis*];
22. se qualcuno afferma che l'uomo giustificato può perseverare nella grazia ricevuta senza uno speciale aiuto di Dio, o non lo può nemmeno con esso, *a.s.*;
23. se qualcuno afferma che l'uomo, una volta giustificato, non può più peccare né perdere la grazia, e che di conseguenza chi cade e pecca non è mai stato veramente giustificato; o, al contrario, che l'uomo può per tutta la vita evitare ogni peccato, anche veniale, senza uno speciale privilegio di Dio, come la Chiesa crede della beata Vergine, *a.s.*;
24. se qualcuno afferma che la giustizia ricevuta non viene conservata né aumentata dinanzi a Dio con le opere buone, ma che queste sono solo frutto e segno della giustificazione ottenuta e non anche causa del suo aumento, *a.s.*;
25. [*omissis*];
26. [*omissis*];
27. [*omissis*];
28. [*omissis*];
29. [*omissis*];
30. [*omissis*];
31. [*omissis*];
32. se qualcuno afferma che le opere buone dell'uomo giustificat sono doni di Dio al punto da non essere anche meriti di colui che è giustificato, o che questi, con le opere buone da lui compiute per la grazia di Dio e i meriti di Gesù Crsito, di cui è membro vivo, non merita realmante l'aumento della garzia, la vita eterna e (posto che muoia in grazia) il conseguimento della stessa vita eterna così come l'aumento della gloria, *a.s.*;
33. [*omissis*][217].

Dopo la ricognizione sui testi di Agostino questi canoni non hanno più segreti; alla loro luce il significato esatto delle proposizioni è facile da rintracciare, anzi rispetto ad esse, il Concilio risulta più prudente; ad esempio, non adopera mai il termine 'predestinazione', neanche nei canoni qui omessi; il termine astratto 'fede' figura solo di passaggio (eccetto che nel can.12, omesso), ma usa spesso il lemma 'chi crede', che implica già una adesione personale. Tuttavia sbaglieremmo a credere che anche all'epoca le cose

[217] CONCILIUM TRIDENTINUM, *sessio* VI, *Canones de iustificatione* (COD, 679s, con lievi modifiche; DS nn.1551-1583). Oltre ai canoni inafferenti o ridondanti, sono stati omessi quelli riguardanti Lutero.

andarono così. A prescindere infatti dalla questione di Michel de Bay (Baio), immediatamente successiva al Concilio stesso, nasce poco dopo una aspra diatriba tra il gesuita Luis de Molina, che insiste sulla importanza della libera risposta dell'uomo che risponde alla grazia, ed il domenicano Domingo Bañez, che invece sottolinea la priorità della azione di Dio. È chiaro che si tratta della stessa problematica sollevata da Pelagio e dai semipelagiani, però trasferita 'dopo' il conferimento all'uomo della *gratia persuadens* e 'durante' la azione della *gratia iustificans*; tant'è che si conosce questa diatriba come la 'controversia *de auxiliis*'.

L'esito di questa controversa interessa poco il nostro discorso[218], che ha come obiettivo quello di sondare se e a che condizioni la disarmonia tra 'fatto religioso' e 'fatto della fede' insista sullo stesso elemento che dà origine alla armonia. Non possiamo però tacere che queste ed altre controversie ancora, qui non ricordate, si rifanno sempre ad Agostino, tirato ora da un lato ora da un altro. L'esempio più chiaro è quello del movimento guidato dal vescovo di Ypres Cornelius Jansen; la semplice lettura di queste 'interpretazioni' è più eloquente di ogni commento:

1. alcuni comandamenti di Dio sono impossibili per gli uomini giusti che vogliono e si sforzano in base alle forze che possiedono al presente; manca loro infatti la grazia mediante la quale questi diventano possibili;
2. nello stato di natura decaduta non si resiste mai alla grazia interiore;
3. nello stato di natura decaduta, per meritare o demeritare non si richiede nell'uomo la libertà dalla necessità, ma è sufficiente la libertà dalla costrizione;
4. i semipelagiani ammettevano la necessità della grazia interiore preveniente per i singoli atti, anche per l'inizio della fede; ed erano eretici per il fatto che affermavano che quella grazia era tale che la volontà umana potesse resisterle od obbedirle;
5. è semipelaginao dire che Cristo è morto ed ha effuso il suo sangue per tutti gli uomini[219].

È lecito chiedersi cosa ci sia di 'agostiniano' in queste proposizioni, specie avendo letto i suoi testi; e la cosa suscita ancor più stupore se si nota che Jansen impiega ben ventidue anni a scrivere il suo *Augustinus, seu doctrina sancti Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina adversus pelagianos et massilienses*. Jansen scampa al castigo perché muore due anni prima della pubblicazione del suo *Augustinus*, ma la condanna delle sue tesi è praticamente scontata:

1. proposizione 1: la dichiariamo temeraria, empia, blasfema, condannata con l'anatema, eretica, e come tale la condanniamo;
2. proposizione 2: eretica [...];
3. proposizione 3: eretica [...];
4. proposizione 4: falsa ed eretica [...];
5. proposizione 5: falsa, temeraria, scandalosa e, compresa nel senso per cui Cristo è morto soltanto per la salvezza dei predestinati, empia, blasfema, oltraggiosa, contraria alla pietà divina ed eretica.
6. Con questa dichiarazione e definizione relativa alle cinque proposizioni di cui sopra, non intendiamo tuttavia approvare in nessun modo le altre opinioni che sono contenute nel suddetto libro di Cornelius Jansen[220].

[218] O meglio il non esito. Infatti nel 1597 Clemente VIII, esasperato per il clima insostenibile creato da continue e sempre più violente accuse reciproche di eresia, impose il silenzio e avocò a Roma la questione; nel 1607 papa Paolo V, di fronte alla ostinazione di entrambe le parti, tagliò il nodo gordiano dichiarando la liceità sia della posizione molinista che di quella bannesiana.

[219] DS nn.2001-2005.

Ma si noti che l'idea di un Dio che sta in alto, molto, molto lontano dal suo popolo, la continua sottolineatura di una santità al di là delle nostre capacità, irraggiungibile, è tuttora viva in molti nostri fratelli. E si vede in modo inequivocabile ogni volta che il tabernacolo è posto lassù, ben in alto sull'altare, magari coperto da un fastoso ciborio in stile barocco, a sottolineare che è tutt'altra cosa da noi, mortali peccatori e, quasi, feccia indegna di Lui. Quanto questa percezione di Dio sia in armonia con la Incarnazione, lo lasciamo giudicare al lettore. Quanto compatibile sia questa teologia con quella della deificazione per grazia è invece evidente: nulla. Quanto perciò questo retaggio appartenga alla vera Tradizione è ugualmente chiaro: le è totalmente estraneo. È un esempio di 'tradizione' che non ha niente a che fare con la Tradizione; ed infatti Jansen ed il suo movimento furono scomunicati. Ma le sue idee, come piume sparse al vento in una giornata di vento, ormai erano già andate qua e là per il mondo; e non sono state raccolte tutte.

Poiché dopo il movimento giansenista la questione del rapporto tra natura e grazia non è stato più sollevato, la ricognizione sui pronunciamenti magisteriali si chiude qui. Possiamo perciò tratteggiare una sintesi teorica di questo lungo e difficile percorso.

4.3. *L'abisso della disarmonia come inizio della armonia: in positivo*

Se, dopo così tanti brani, idee, date, fatti, i nostri venticinque lettori fossero diventati quindici non ce ne meraviglieremmo: il cammino è stato molto lungo e faticoso. Adesso però ci attende la parte più dolce: raccogliere i frutti. E non sarà difficile, poiché la messe è stata abbondante.

4.3.01. *Il rapporto tra Scrittura, Padri, dogmatica e filologia*

Vedremo più avanti che, per il magistero della Chiesa cattolica, Scrittura e Tradizione sorgono dal medesimo movimento di ispirazione da parte dello Spirito, anche se in modo e con scopi diversi. È un dato dogmatico inconfutabile oggi offuscato, *de facto* anche se non *de iure*, dal prevalere di una prospettiva molto vicina a quella dei nostri fratelli Riformati: il loro *sola Scriptura* ha finito con il far dimenticare anche a noi cattolici, ripetiamo, di fatto ma non di diritto, che l'esegeta non è solo davanti al testo biblico ma che esiste pure una Tradizione che interpreta la Scrittura, e che non si può non tenerne conto[221]. Ora, a prescindere dalle clausole prudenziali aggiunte per indorare la pillola, se è ve-

---

[220] DS nn.2006s. Prima della condanna, lettura e divulgazione dell'*Augustinus* di Jansen è proibita già da papa Urbano VII con la bolla *In eminenti ecclesiae*, firmata il 6/3/1642. I giansenisti affermano che la condanna è stata estorta con un inganno e ottengono di dilazionare la pubblicazione della bolla fino al 19/6/1643, poi che l'*Augustinus* sia esaminato da un tribunale romano (dal 1651 al 1653); il risultato finale è però una condanna ancor più dura. Tuttavia il giansenismo non finì: semplicemente, i suoi esponenti ne diffondono senza troppa pubblicità.

[221] Cf. CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, istr. *Lo studio dei Padri della Chiesa nella formazione sacerdotale*, n.8 (EV 11 n.2839): «Si riflette negativamente sugli studi patristici anche una certa unilateralità che si avverte oggi in vari casi nei metodi esegetici. L'esegesi moderna, che si avvale degli aiuti della critica storica e letteraria, getta una ombra sui contributi esegetici dei Padri, che vengono ritenuti semplicistici e, in sostanza, inutili per una conoscenza approfondita della sacra Scrittura. Tali orientamenti, mentre impoveriscono e snaturano la stessa esegesi rompendone la naturale unità con la Tradizione, diminuiscono indubbiamente la stima e l'interesse per le opere patristiche. L'esegesi

(segue)

ra l'ipotesi della 'frattura dogmatica' tra il pensiero dei Padri greci e quello di Agostino e dai Padri latini, allora o si conclude che lo Spirito ispira in modo contraddittorio oppure che, o i Padri latini o i Padri greci, si 'sbagliano'[222]. Naturalmente la prima alternativa è da scartare, anche se l'idea di una Tradizione ispirata dallo Spirito non ci risulta attestata

dei Padri invece potrebbe aprirci gli occhi ad altre dimensioni della esegesi spirituale e della ermeneutica che completerebbero quella storico-critica, arricchendola di intuizioni profondamente teologiche». Queste stesse idee sono ribadite anche ai nn.14.26-27. L'ultimo periodo echeggia PIO XII, *Divino afflante Spiritu*, 13 (AAS 35 [1943] 311ss): «Una siffatta interpretazione [letterale della Scrittura], principalmente teologica, come abbiamo detto, sarà mezzo efficace per ridurre al silenzio coloro che, asserendo di non trovare nei commenti biblici nulla che innalzi la mente a Dio, nutra l'anima e fomenti la vita interiore, mettono innanzi quale unico scampo un genere di interpretazione spirituale e, com'essi dicono, mistica. [...] Certo non va escluso dalla Sacra Scrittura ogni senso spirituale, poiché quello che nel Vecchio Testamento fu detto o fatto venne da Dio con somma sapienza ordinato e disposto in tal modo che le cose passate prefigurassero le future da avverarsi nel nuovo patto di grazia [*lettura tipologica dell'AT*]. Perciò l'esegeta, come è tenuto a ricercare ed esporre il significato proprio o letterale delle parole inteso ed espresso dal sacro autore, così la stessa cura deve avere nella ricerca del significato spirituale, purchè risulti che Dio ve l'ha posto. [...] Per far questo l'esegeta cattolico potrà valersi del solerte studio di quegli scritti nei quali i Santi Padri, i Dottori della Chiesa e gli illustri interpreti delle età passate hanno commentato i sacri libri. Costoro, benchè fossero meno forniti d'istruzione profana e di scienza delle lingue che [non] gli scritturisti dei nostri giorni, però per l'ufficio da Dio loro dato nella Chiesa spiccano per un certo soave intuito delle cose celesti e per un meraviglioso acume di mente, con i quali penetrano sino all'intimo le profondità della divina parola e traggono alla luce quanto può giovare ad illuminare la dottrina di Cristo e a promuovere la santità della vita. Fa dispiacere che sì preziosi tesori della cristiana antichità a non pochi scrittori dei nostri tempi siano mal noti e che i cultori della storia dell'esegesi non abbiano ancora tutto fatto per meglio approfondire e giustamente apprezzare un punto di tanta importanza. Piacesse a Dio che molti si dessero a ricercare gli autori e le opere di interpretazione cattolica delle Scritture e, cavandone le ricchezze quasi immense ivi accumulate, efficacemente concorressero a far sì che sempre più manifesto si renda quanto questi antichi hanno penetrata e delucidata la divina dottrina dei Libri Sacri, di modo che gli odierni interpreti ne prendano esempio e ne derivino gli opportuni argomenti. Così finalmente si attuerà la felice e feconda fusione della dottrina e soave unzione degli antichi con la più vasta erudizione e progredita arte dei moderni, il che certo produrrà nuovi frutti nel campo non mai abbastanza coltivato né mai esausto delle Divine Lettere». Senza pretese, il brano esprime la nostra visione più serenamente di quanto riesca a noi. Cf. PERONE, *Dominus Jesus*, 19.

[222] Perché si consideri che questo risultato nasce davvero da una insufficiente riflessione sullo statuto dogmatico della Tradizione patristica e non da un polemico rifiuto degli orientamenti contemporanei della teologia, ci piace far notare che questo atteggiamento tendente alla spaccatura si nota anche tra i nostri fratelli Ortodossi, i quali non di rado faticano a leggere i temi dogmatici in categorie teologiche che non siano le loro, specie se le questioni nascono in contesti diversi da quello greco-orientale; a ciò si aggiungono una *verve* polemica pronunciata e la tendenza a voler avere sempre ragione anche quando palesemente non l'hanno. A questo proposito il dialogo ecumenico deve fare ancora molti passi in avanti. Poi si deve anche aggiungere che la pretesa di questa 'dicotomia' nella Tradizione è estesa ad una serie ampia di questioni: si parte dalla antropologia teologica, nella quale la deificazione per grazia dell'uomo o viene negata nei Padri latini o viene letta come contrapposta alla 'versione' ortodossa, e si giunge all'escatologia, considerata più 'giuridica' quella latina e più 'esistenziale' quella ortodossa, passando per la sacramentaria, nella quale francamente le divergenze ci paiono prive di fondamento, e per la ecclesiologia, forse il solo ambito dogmatico nel quale davvero si può parlare di divergenze: ma a partire dal sec.X, non dall'epoca patristica. Quanto alla dottrina su Dio, la questione del *Filioque* è meno rilevante di quanto si creda: cf. p.es. l'articolo su *L'Osservatore romano* del 13/9/1995 dal titolo «Perché la fede cattolica sullo Spirito santo non si oppone a quella ortodossa»; vero è però che si avrebbe bisogno di pronunciamenti più autorevoli.

negli studi; non resta che la seconda, la quale però non è affatto lineare: per far 'tornare i conti' si gioca sulla cronologia e sul linguaggio. Ecco allora la spiegazione secondo la quale i Padri greci, che vivono quasi tutti prima di Pelagio e Celestio, 'non possono avere idea' di quelle che saranno le loro tesi né 'hanno ancora' la profondità e la chiarezza di Agostino, che invece combatte venti anni contro di loro; ovvio perciò, si conclude, che vi sia 'qualche divergenza' tra loro.

Questo capitolo, crediamo, mostra che questo *escamotage* ha il fiato corto. Se è vero che la cronologia presta il fianco a simili operazioni, pur con la rilevante eccezione di Cirillo di Alessandria, che vive nello stesso tempo di Pelagio ed Agostino e ad Efeso condanna Celestio scrivendo cose identiche a quelle dei Padri che lo precedono[223], è anche vero che, *dogmaticamente*, tesi simili a quelle di Pelagio sono già comunque da scartare perché pericolosamente vicine ad Ario; *filologicamente* è ipotesi che regge solo a condizione di leggere i testi alla luce di questioni posteriori e nate in ambienti diversi, quindi è chiaramente una interpretazione, se non una sovradeterminazione; infine, si è letto che persino uno dei due 'contendenti', Agostino, è di parere opposto a tale interpretazione, che invece coincide con quella tentata da Giuliano di Eclano: così, l'ipotesi di una 'frattura dogmatica' sembra addirittura voler insegnare ad Agostino cosa pensare e come leggere i testi dei suoi contemporanei, e per di più a farlo in senso pelagiano.

La ricognizione compiuta in questo capitolo permette di anticipare una distinzione che sembra di metodo ma in realtà è di contenuto: infatti, altro è non percepire un problema, altro percepirlo in maniera parziale e altro ancora percepirlo in modo più o meno errato. Se crediamo che la Tradizione è ispirata da quello stesso stesso Spirito che ispira la Scrittura, sia pure in modo e con scopi diversi, allora o ci si risolve a credere che, sia qui che là, non vi è errore ma solo progressiva chiarificazione, e che non vi è contraddizione ma diversità di prospettiva, sia storica che teologica, e quindi in definitiva si cerca di spiegare i passi ricorrendo o alla prima o alla seconda possibilità, oppure si dovrà concludere che sia qui che là esistono contraddizioni, errori, diversità ed ogni altro genere di contrasto, come avviene in qualunque altro libro o raccolta di libri, e con ciò si finisce con il negare la ispirazione di Scrittura e Tradizione. È vero che una non è l'altra, e che le due diverse finalità non debbono essere confuse, ma non si può neanche separarle; non vi sono *due* 'Fonti della Rivelazione', come titolava un manuale preconciliare di teologia fondamentale, ma *una* sola fonte, che però comprende Scrittura e Tradizione; non è possibile accettare la prima e rifiutare la seconda, né fa differenza che lo si faccia nei fatti senza ammetterlo di diritto.

Tuttavia, di fronte alla situazione reale, queste distinzioni dogmatiche sono sottigliezze bizantine. È sotto gli occhi di tutti, ci pare, che al giorno d'oggi la Scrittura e i Padri sono approcciati in modo identico a qualunque altro testo letterario, come se si trattasse di Omero o Seneca; che siano testi ispirati, e per di più in modo diverso, non ha alcun rilievo. Anzi, per la verità la 'cura' con cui è 'tradotta' la Scrittura è ben lontana dagli abituali *standard* filologici: abbondanza e gratuità di errori men che ginnasiali lasciano stupefatti e, per dirla senza diplomazia, se fossero noti gli autori, certe 'perle' avrebbero com-

[223] Quindi se ne deduce che, per lui come per i Padri del Concilio di Efeso del 431, tali proposizioni sono almeno interpretabili *anche* in senso ortodosso. La condanna di Celestio invece obbliga a pensare che di esse *non si sia possibile* alcuna esegesi filo-pelagiana, altrimenti o la censura di Celestio è infondata oppure va estesa agli altri Padri.

promesso o macchiato indelebilmente più di una carriera. Il modo in cui si trattano i Padri lo stiamo vedendo: ignorati dalla esegesi, in dogmatica, se dei più 'grandi' non si arriva a dire che sono 'eretici', certo si avanza più di un dubbio sul loro acume, mentre con i 'minori' non si va tanto per il sottile. Ora, l'importanza di in approccio filologicamente corretto al testo della Scrittura e alle opere dei Padri è assoluta: noi stessi qui si sono riviste molte traduzioni, bibliche e patristiche, sulla base dei testi originali, e ciò sarebbe stato impossibile senza avere delle edizioni critiche affidabili. Gli studi di filosofia e teologia medievali, ad esempio, che non hanno ancora a disposizione un numero sufficienti di edizioni sicure, sono spesso costretti ad annaspare tra difficoltà di ogni genere. Noi quindi non contestiamo assolutamente la necesità e la opportunità di un continuo approfondimento filologico della Scritura e dei testi patrisci. Ma ci sembra che si sia persa di vista la differenza tra l'approccio filologico e letterario e quello teologico, replicando così in modo specularmente identico la situazione pre-conciliare. Se a partire dai primi anni delll'Ottocento fino quasi al Concilio Vaticano II la tendenza predominante è quella di far prevalere la lettura dogmatica su quella letteraria e filologica, più in generale scientifica, in una prospettiva difensiva quanto mai marcata le cui origini sono però molto più antiche, risalendo infatti più o meno al secolo XVI[224], ora si assiste all'opposto: la prospettiva letteraria, filologica e in generale scientifica prevale su quella dogmatica, con conseguenze di non piccolo conto. Entreremo nei dettagli quando affronteremo il tema della rivelazione pubblica: per ora diciamo solo che è ancora da raggiungere una distinzione di prospettiva che non si tramuti, di fatto se non di diritto, nella prevaricazione di una sull'altra; né si è ancora intuito come recuperare quella sintonia tra scienza e fede pacifica nell'epoca patristica e che, in Occidente, risorge nel secolo XII e si diffonde nel secolo XIII, portando tanti buoni frutti alla Chiesa[225].

Per ciò che ci riguarda qui, si sarà di certo notato che in tutto il capitolo si è assunto che Adamo ed Eva sentano, pensino, agiscano come due persone vere e proprie, due esseri umani in tutto e per tutto come noi. Questa interpretazione letterale del racconto genesiaco è nota in teologia come 'monogenismo', ossia credenza che all'origine di tutto il genere umano vi sia una sola coppia formata da un uomo, di nome Adamo, e una donna, da lui tratta, di nome Eva. È stata ed è a tutto oggi una tra le dottrine teologiche più sotto accusa; dal lato scientifico infatti le si contrappone la teoria della evoluzione delle specie, che presuppone una molteplicità di individui e non una sola coppia; dal lato

[224] Ossia quando il tentativo di conciliare fede e studi classico-scientifici, operato da Erasmo da Rotterdam e Pico della Mirandola, viene prima attaccato e poi condannato nella persona di Pico. Finisce così la breve parabola del Rinascimento cristiano e inizia quella del Rinascimento a-cristiano.

[225] Qui semplifichiamo molto un quadro complesso. È vero che la scienza dell'epoca era poca cosa rispetto alle finezze della teologia; però è un fatto che le novità scientifiche sono di norma recepite con disponibilità e benevolenza se non assolute certo molto ampie. Si tratta poi di un recupero lento, complesso e costoso, quindi voluto, non casuale; e non riguarda settori marginali ma coinvolge per intero fisica, astronomia, cosmologia, matematica, biologia e così via. Le opere che veicolano le nuove idee (ri)entrano in Occidente attraverso le traduzioni prima delle opere aristoteliche dal greco (sec.XII), poi dei commenti ad esse redatte in arabo (secc.XII-XIII), quindi dei lavori di altri pensatori greci della tarda antichità (sec.XIII). È vero che si ha una certa resistenza agli inizi del sec.XIII, ma è espressa da bolle papali poco o punto osservate, e comunque non supera gli anni '40: nel 1255, all'Università di Parigi, di giurisdizione papale, gli statuti della Facoltà delle Arti (lettere e filosofia, per capirci) centrano il *curriculum* sullo studio di Aristotele; e la curia romana li approva senza riserve.

esegetico si fa notare che in ebraico *'adam* significa 'uomo' o 'terra', '*išah* vuol dire 'donna' o 'moglie' ed *hawah* (Eva) è termine che, al plurale, vuol dire 'villaggi': Adamo ed Eva non sono quindi due nomi propri; dal lato dogmatico infine si evita la questione perché il pronunciamento magisteriale più esplicito al riguardo, l'enciclica *Humani generis* di Pio XII (1950), non pare sufficientemente chiaro[226]. Ovviamente qui non possiamo neanche iniziare ad affrontare tale questione; ci sembra basti indicarne i punti fermi.

[226] A questo proposito è illuminante l'evoluzione del pensiero di Karl Rahner, uno dei teologi del secolo scorso che si è soffermato più a lungo e acutamente su questo problema. La posizione iniziale è nettamente a favore del monogenismo, e interpreta la enciclica *Humani generis* come se gli desse addirittura la qualifica di *doctrina theologice certa*, 'dottrina teologicamente sicura': cf. K. RAHNER, «Riflessioni teologiche sul monogenismo», in V. GAMBI - C. DANNA (edd.), *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1969², 169-279 (or. «Theologisches zum Monogenismus», in *Schriften zur Theologie* I, Einsielden 1960⁴, 253-345); Rahner dedica una prima sezione (173-204) ad indagare la presenza del monogenismo nel Magistero, una seconda (204-262) al suo fondamento biblico e una terza (262-279) alla sostenibilità di una prova metafisica. Manca il contributo patristico; ma non ci si inganni: il fratello di Karl, Hugo Rahner, è un abile e competente patrologo e tra i due vi è un forte scambio. Successivamente Rahner prende atto che il Magistero tollera posizioni che cercano di conciliare poligenismo (ossia l'evoluzione della specie) e peccato originale; deve quindi ricredersi sulla qualifica di *theologice certa*, tanto più che Paolo VI, in un simposio dedicato proprio al peccato originale (cf. AAS 58 [1966] 649-655), difende il monogenismo in un modo che lascia chiaramente intendere di non volersi compromettere fino a quel punto: cf. K. RAHNER, «Evolution und Erbsünde», *Concilium* 3 (1967) 459-465; IDEM, «Il peccato di Adamo», in V. GAMBI - C. DANNA (edd.), *Nuovi saggi*, IV, Roma 1973 335-357 (or. «Die Sünde Adams», conferenza tenuta al 28° congresso dello *Ökumenischer Arbeitskreis* il 13-17 marzo 1968). Nonostante PAOLO VI, nel *Credo del popolo di Dio* (cf. AAS 60 [1968] 439), cerchi in qualche modo di difendere ancora il monogenismo, la teologia cattolica di fatto lo abbandona, e Rahner ne prende atto: cf. K. RAHNER, «Scienze naturali e fede razionale», in C. DANNA (ed.), *Scienza e fede cristiana. Nuovi saggi*, IX, Roma 1984, 29-84 (or. «Naturwissenschaft und vernünftiger Glaube», in *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, III, Freiburg 1981, 34-78). Il teologo tedesco, dopo aver ritirato la sua valutazione sulla qualifica teologica del monogenismo, arriva a questa ipotesi («Il peccato di Adamo», *op. cit.*, 354, con lievi modifiche): «Possiamo tranquillamente identificare in un "gruppo" il soggetto di questa libera decisione iniziale. Infatti, anche una umanità formatasi per poligenesi [*ossia attraverso l'evoluzione di una molteplicità di individui*] costituisce, sotto svariati aspetti, una unità reale e in quanto "umanità" iniziale si distingue da una *humanitas originata* [*cioè succesiva al peccato originale*] per il carattere primigenio della sua libertà». Subito dopo però aggiunge (*ibid.*, 355); «Il fatto che l'umanità, come discendente da almeno due esseri, vada considerata secondo una visuale 'poligenistica' non ha alcuna rilevanza teologica. Quando la Bibba considera Adamo, distinto da Eva, come soggetto del *peccatum originale originans* [*cioè il peccato originale che origina i peccati originali di tutti i suoi discendenti* (*peccata originalia originata*)], usa semplicemente uno schema di pensiero e un modo di dire che non va preso alla lettera. Tale affermazione non è messa in dubbio nemmeno dal parallelo Adamo-Cristo. Infatti il rapporto (uno-tutti) rimane in pidi anche quando l'*humanitas originans* [*cioè quella di Adamo ed Eva*] viene considerata come *un tutto unico* (cors. orig.), distinto dalla *humanitas originata* [*cioè quella dei loro discendenti*]». Non è più ben chiaro, ci sembra, se il soggetto del peccato originale sia un gruppo di vere e proprie persone, come si legge nel primo passo, oppure se, come ci sembra emerga dal secondo testo, sia solo la personificazione di una specie di metafora, di un 'modo di dire'. In queste posizioni, a differenza della prima, la lontananza da ciò che i Padri affermano è palese e consistente. Tuttavia, per quanto aporetiche, queste parole sono più condivisibili di ciò che afferma G. COLZANI, *Antropologia teologica. L'uomo paradosso e mistero*, Bologna 1989, 389s: «Quanto a noi, riteniamo che il monogenismo non sia avallato dalla Scrittura o dal Magistero; non si tratta però di un problema che può essere risolto con motivi teologici ma solo con ragioni scientificamente probanti. Lasciamo perciò ai paleoantropologi il compito di decidere la questione, accontentandoci si rilevare che la solidarietà nel peccato e la sua universalità si fondano, per noi, su motivi religiosi e non sul fatto della generazione.

(segue)

Per prima cosa, la trattazione del peccato originale non può prescindere dal suo essere *personale*: se poi il suo autore si chiami Adamo, 'uomo' (*'adam*) o Pippo è irrilevante. Poi, deve tener per fermo che il genere umano ha avuto origine da questo soggetto peccatore: che sia Adamo, *'adam* o Pippo non importa, così come non interessa quanto si deve andare indietro nel tempo per trovare uno adatto. Dal punto di vista esegetico, se si traduce l'ebraico *'adam* non con 'Adamo' ma solo con 'uomo' e '*išah* solo con 'donna', i racconti della creazione e della caduta cambiano totalmente: il soggetto del peccato originale diventa l'uomo nell'insieme, se si vuole come specie, non più un singolo. È tuttavia da dimostrare che, così facendo, la dottrina delle evoluzione della specie non sia ugualmente contraddetta: per esempio, questo 'uomo' non comprende la 'donna'; né si può ignorare che, per la teoria dell'evoluzione, questo 'uomo' è il vertice di cammino che dura millenni: che facciamo con questi mezzi-uomini? Più in generale suscita per-

---

È l'unità di destino e di vocazione in Cristo, è l'unità all'interno dell'unico piano divino a fondare l'unità della umanità, non certo l'unità biogenetica. Perciò il problema del poligenismo, sotto il profilo teologico, non sussite: compatibile con la fede, esso è e rimane un problema scientifico, nel senso che, correttamente inteso, non contraddice la verità cristiana del peccato originale». L'autore termina qui la sua esposizione, dimenticandosi di mostrare quale sia questo 'modo corretto' che risolve tutti i problemi. Perplessità suscita anche delegare la paleontologia a risolvere la questione della personalità del peccato originale; non solo infatti non è cosa che le spetti, ma per di più la paleontologia ha notevoli problemi a dimostrare che a determinate caratteristiche fisiche corrispondano certe capacità intellttuali: è noto infatti che l'uomo di Neanderthal ha un cervello di volume pari al nostro o anche maggiore. È vero che il monogenismo non è ratificato dal Magistero, ma che anche la Scrittura non lo avalli ci sembra eccessivo; di sicuro i Padri credono ad un uomo di nome Adamo ed una donna di nome Eva. E ancor più difficile a condividersi ci pare sia l'assunto di partenza del Colzani, il quale scrive (*ibid*., 389): «Si deve partire dalla convinzione che il problema è storicamente nuovo, di modo che risulta deviante risolverlo attraverso il dettato degli antichi concili: in particolare non è pertinente il dato tridentino che, nel suo osservare che il peccato originale è "uno quanto all'origine" [*cf. DS n.1513*], fa riferimento a scuole teologiche del tempo, lontanissime dal porsi il nostro problema». Colzani, che è autore sempre molto ben documentato, rimanda a vari saggi (cf. p.es. p.388 n.119), a proposito di questa lettura del tridentino non fornisce bibliografia di supporto. Ora, se è vero che la difesa di un monogenismo nudo e crudo è insensata, rifiutare il dettato tridentino perché 'storicamente sorpassato' sia come minimo pericoloso. Se infatti il mutamento del contesto storico legittima l'abbandono di un pronunciamento del 1535, quanto più ciò sarà vero per quelli del 380 o del 325. È poi evidente che, dovendo scegliere se 'buttare giù dalla torre' l'evoluzione darwiniana o la dottrina sulla 'unicità della origine del peccato originale' Colzani non esiti a sacrificare quest'ultimo, dimostarndo così che non è ancora riuscito a scindere la questione del peccato originale dalla sua spiegazione monogenista. Lo ripetiamo: difendere il monogenismo a spada tratta senza tenere conto della paleontologia è un pessimo servizio alla teologia che non approviamo, perché il vero, che è uno, deve potersi palesare sia dal lato della fede che da quello della scienza; né vi è motivo per attaccare i paleontologi, che non si interessano alla questione del peccato originale ma solo della evoluzione della specie umana. D'altro canto, proprio perché i paleontologi sono interessati a tutt'altro che non il peccato originale ci pare assai pericoloso interpretare la Scrittura alla luce di una teoria scientifica che, anche ammesso che sia provata in modo definitivo (ma nessuna lo è mai; K. Popper lo ha addirittura dimostrato con il teorema di falsificabilità), si pone in linea di principio *altri obiettiv*i. È un po' come dire che, poiché l'astronomo studia le stelle servendosi di un tipo di lenti molto particolari, allora anche noi, miopi e presbiti, dobbiamo andare con dei telescopi sul naso. In realtà il nesso monogenismo-peccato originale è tutto teologico, non scientifico, perché teologica è la nozione di peccato originale e teologica è la autorevolezza della Scrittura. L'indagine biblica e dogmatica deve perciò restare in ambito teologico, non coinvolgerne altri e tantomeno sussumerli a criteri di verità senza esserne richiesti.

plessità l'idea di leggere la Scrittura alla luce delle dottrine scientifiche, perché, seppur applicato in modo specularmente opposto, è frutto dello stesso principio ermeneutico che una volta spingeva a fare scienza secondo quel che si leggeva nella Scrittura; se tale principio è stato rinnegato da Giovanni Paolo II a proposito di Galileo, perché lo si dovrebbe applicare, a rovescio, per leggere la Scrittura? Infine, non si può ignorare che la versione greca e la *Vulgata* di Girolamo riportano 'Adamo' ed 'Eva'; è vero che non godono di grande stima fra gli esegeti, tuttavia almeno il dogmatico dovrà tenere conto del fatto che per due millenni queste traduzioni, e non il canone ebraico, sono state *la Scrittura*; tantomeno le 'traduzioni in lingua corrente'. Sulla loro base argomentano i Padri; gli esegeti non se ne curano granchè, è vero, ma può permetterselo anche un dogmatico?

Quindi, poiché l'enciclica *Humani generis* e il Magistero successivo non vincolano al monogenismo né ad alcuna altra soluzione, chi ritiene di abbandonarlo è libero; anche se ci pare che, se il sostenerlo crea problemi notevoli, il lasciarlo sia ancor più delicato. Per quel che ci riguarda, riconosciamo che il nostro modo di argomentare qui, forse fin troppo fedele ai testi dei Padri, presenta il rischio di essere interpretato in senso monogenista, ma noi non approviamo interpretazioni simili delle nostre parole. In queste pagine infatti non si è inteso fare un trattato di antopologia teologica bensì, come si è detto, illustrare se esista e quale sia il terreno comune tra disarmonia e armonia del 'fatto religioso' con il 'fatto della fede'.

4.3.1. *Come emerge la 'disarmonia' dal libero arbitrio umano*

Che il peccato sia andare con il disegno di Dio è affermazione che, al di là della sua apparente banalità, ormai non ha più segreti; non altrettanto si può dire del 'come' e del 'perché' nasca questo andare 'contro natura'. Ora, sul 'perché' il mistero è assoluto: perché satana, che pure vede Dio così come Egli è, sceglie di non servirlo? E come è possibile che altri angeli, che possono fare il confronto tra Dio e satana, scelgano questi e non Lui? Sul 'come' tale rifiuto possa avvenire invece qualcosa in più si è visto.

Dio crea tutti gli esseri razionali, uomini ed angeli, dotandoli di libertà. In un certo senso non può non farlo, perché la Santissima Trinità è una comunione di Amore e l'amore da un lato esige il contraccambio ma dall'altro non sa che farsene di un assenso forzato. Dio quindi non poteva creare degli esseri che non sapessero sceglierlo liberamente. Ma la libertà, se e quando è davvero tale, contempla la possibilità di scegliere veramente tra almeno due alternative reali ugualmente percorribili. Se la scelta non è data, se le alternative non sono entrambe reali o se una è palesemente peggiore dell'altra, non vi può essere vera scelta. Dio non ha barato: ha rispettato queste condizioni e ha dato alle creature razionali, angeli ed uomini, anche la facoltà di prendere la decisione a favore di una possibilità o l'altra: si chiama 'libero arbitrio'.

Ma, poiché Dio è buono e vuole il bene delle sue creature, non le ha lasciate sole a gestire una responsabilità così grande: si sceglie male infatti quando le alternative, come nel caso di Dio e del nulla, sono tanto lontane l'una dall'altra da non poter essere abbracciate entrambe con un unico sguardo o un solo pensiero. E perché la creatura razionale (angelo ed uomo) non sia colta da vertigine, ecco che Dio le dona un aiuto che le permette di fare la scelta giusta, quella per il bene, un aiuto che Agostino chiama *adiutorium sine quo non*, 'aiuto senza il quale non'. Questo aiuto è in grado di mostrare il bene

ma non annulla la libertà della creatura razionale, perché può essere perso: ed infatti satana e i demoni suoi servi lo perdono, Adamo ed Eva anche. A questo punto i destini delle creature razionali però si dividono.

Satana e i suoi servi, che intravedono Dio così come è ma lo rifiutano, non possono più tornare indietro da questa scelta perché niente è stato loro occultato e così niente di nuovo potrà essere loro rivelato in modo da fargli cambiare idea. Ma in loro non esiste 'disarmonia' tra 'fatto religioso' e 'fatto di fede', semplicemente perché non hanno un 'fatto di fede' ma, e tutt'al più, una 'fede informe'.

Gli angeli, che vedono Dio e scelgono di servirLo, ricevono una grazia particolare che li conferma in modo indefettibile; ancora servendoci di termini agostinian, possiamo chiamarlo *adiutorium quo*, un 'aiuto per mezzo del quale' perseverano indefettibilmente nella loro libera scelta. Neanche in loro esiste 'disamonia' tra 'fatto religioso' e 'fatto di fede', perché negli angeli non vi è una manifestazione esteriore (religione) che possa andare contro alla loro realtà interiore (fede).

L'uomo invece, che in questa vita non vede più Dio, non è capace di una scelta altrettanto definitiva come quella degli angeli e dei demoni; il suo destino è tutto particolare. Finchè vive avrà sempre la possibilità di peccare o meno in quanto dotato per natura di libero arbitrio, ma la caduta iniziale inclina le sue scelte verso il male; pur redento nella sua natura umana dalla Incarnazione del Verbo nell'Uomo-Dio Gesù Cristo, il singolo uomo deve però guadagnarsi la salvezza lottando giorno dopo giorno contro le tentazioni del demonio e le proprie debolezze, paure e cattiva volontà. Tuttavia in questa impresa non è solo. Il suo Creatore non l'ha abbandonato, poiché Egli abbandona solo chi Lo abbandona e, eccetto Adamo, da solo l'uomo non è capace di fare nemmeno questo. Al contrario, Dio ha pensato una serie di strumenti per venire incontro alla debolezza dell'uomo 'ammalatosi' con il peccato originale. Per prima cosa ha posto dei 'semi' di salvezza in tutto il creato, come dei segnali seguendo i quali qualunque uomo, anche il più primitivo, può tornare a Lui, se lo vuole. Poi, nel momento che ha ritenuto opportuno, ha dato la Scrittura affinchè non solo Israele, cui l'ha affidata, ma tutto il mondo potesse meglio comprendere quel che va fatto per ritornare a Dio. Infine, e ancora nel tempo che ha ritenuto migliore, ha mandato il suo unico Figlio sulla terra per redimere, con la sua Incarnazione e Resurrezione, tutto il genere umano.

Noi apparteniamo a questa ultima fase della storia della salvezza.

Le nostre azioni peccaminose o, come è più preciso dire, 'contro natura', possono essere divise in due categorie, quella degli atti volontari e quella degli atti involontari; questi, a loro volta, ne comprendono di molti generi. Ma iniziamo dagli atti 'contro natura' volontari, o consapevoli.

4.3.1.1. *Come emerge la 'disarmonia' dal libero arbitrio: il modo consapevole*

Di solito, specie in certi ambiti sociali (p.es. il diritto) e nel modo di parlare comune fra molti fratelli, si tende a dare più importanza agli atti volontari, ma è atteggiamento errato per più motivi. È vero infatti che atti volontari 'contro natura' come, ad esempio, un omicidio premeditato, un furto, un adulterio, una menzogna o una calunnia, sono colpe gravi che meritano il massimo del castigo (in proporzione al delitto) rispetto all'omicidio preterintenzionale, il furto per necessità, il mentire per paura o la calunnia

per stupidaggine, poiché sono *azioni scelte* dopo aver meditato sulle conseguenze; ed è vero anche che non si dà esempio migliore di 'disarmonia' di un atto 'contro natura' compiuto volontariamente. Di solito si considerano frutto di 'libero arbitrio' solo queste azioni. Tuttavia, e il terzo capitolo l'ha dimostrato, gli atti di questo genere non sono affatto la maggior parte dei peccati commessi: gli atti 'contro natura' involontari sono ben più numerosi e forse anche più pericolosi. Per capire la verità di quest'affermazione basta notare che gli atti involontari comprendono tantissimi tipi di azioni, i cui rapporti con la volontà consapevole e razionale del singolo sono assai diversi: seguendo un ordine di progressivo allontanamento da quella, possiamo distinguere tre generi: quelli inconsapevoli, quelli involontari e quelli inconsci.

4.3.1.2. *Come emerge la 'disarmonia' dal libero arbitrio: il modo inconsapevole*

Gli atti inconsapevoli sono quelli che compiamo senza essere conoscere la loro vera natura a causa di una o più ragioni, oppure la si percepisce in modo parziale o più o meno attenuata; gli atti 'contro natura' inconsapevoli sono quelli dei quali ignoriamo del tutto o in parte la peccaminosità. Per esempio, se non ci è stato mai insegnato a fare attenzione a come e quando usare la lingua, spesso questo piccolo organo ci metterà in situazioni cristianamente difficili: una parola in più o in meno in momenti delicati, una chiacchera ripetuta, un silenzio fuori posto o mancato, non di rado creano divisioni, urti, risentimenti, distruggono stime, amicizie. Lo stesso vale per il denaro: se non ci viene insegnato a gestirlo in maniera cristiana è inevitabile peccare, ad esempio non notando o non dando peso agli sprechi, non ricordandosi di chi ha bisogno, acquistando quello che ci piace quando se ne ha voglia e così via. Se aggiungessimo anche i peccati inconsapevoli compiuti per amore della gloria, del piacere e del potere non finiremmo più. Di tutto ciò, quando va bene, ci si rende conto *dopo* che il danno è fatto. Sono atti 'contro natura' perché cose e persone sono comunque adoperati in modi diversi da quelli previsti da Dio le ha create. Sono atti 'contro natura' inconsapevoli perché non sempre se ne conosce la erroneità: se è ben noto a tutti che la chiacchera e la maldicenza non è da cristiani ("la chiacchera uccide" ha detto papa Francesco), su quale sia l'uso corretto dei soldi le idee sono meno chiare, e soprattutto perché se ne parla in modo più ambiguo. Sono comunque 'disarmonie', però, perché la nostra fede, che si è scelta e non ci è stata imposta, richiede una coerenza a tutto campo: che siano azioni inconsapevoli non le pone al di là del libero arbitrio, perché la loro peccaminosità è comunque conoscibile. Ed in questo dipendono dal nostro libero arbitrio, che dovrebbe spronarci a vivere sempre meglio la nostra fede[227].

[227] La nostra forma mentale occidentale fatica ad ammettere che si possa imputare una colpa a chi non sa che esiste una legge che vieta tale azione: di conseguenza si tende a considerare *non responsabile*, e quindi anche *non punibile*, chi fa una azione errata in buona fede, non conoscendone la peccaminosità. E se si fa notare che, anche dal punto di vista giuridico, la ignoranza della legge non assolve dal reato, spesso si replica che ciò dimostra soltanto che anche il diritto può essere ingiusto. Tuttavia, se si accetta questo ragionamento si finisce o con l'imputare la colpa a Dio, che non fa sì che l'informazione giunga a tutti, o con il 'depenalizzare' tali azioni. Per capire dove stia il *vulnus* di questo ragionamento facciamo un esempio. Poniamo che una persona assuma troppe pastiglie di tranquillante e finisca al pronto soccorso di un ospedale: 'depenalizzare' tale azione significherebbe credere che, poiché ignorava le conseguenze del suo gesto, allora queste non esistono; è evidentemente

(segue)

una fortuna che al pronto soccorso non ragionino così...! Si potrebbe però imputare la responsabilità di tale azione al medico che, prescrivendo il farmaco, non comunica la posologia; ora, a prescindere dal fatto che tale responsabilità deve essere dimostrata, il paziente dispone comunque del foglio illustrativo contenuto nella confezione del medicinale: attenendosi alla posologia lì indicata forse non guarirà ma neanche finisce all'ospedale. Quindi, se il nostro amico prende troppi tranquillanti è *certo* per colpa sua, perché non ha letto il foglio informativo; *forse* è anche colpa del medico, che magari non si è spiegato o lo ha fatto male, ma *di sicuro non* del produttore del farmaco, che non solo prova la medicina prima di porla in vendita ma inserisce in ogni confezione un foglio con avvertenze e posologie. Fuor di metafora: Dio predispone un'ampia serie di mezzi attraverso i quali chi vuole può conoscere il suo volere: pubblicazioni, strutture formative capillari, persino trasmissioni radiofoniche e televisive. Se ci pare che un'agenzia formativa (una parrocchia, una rivista o una trasmissione) non faccia il suo dovere, niente vieta di rivolgersi altrove: è per questo che Dio ha previsto tante possibilità; in questo peregrinare si deve stare attenti solo a non cercare una 'formazione di questo tipo', presumendo di sapere già ciò che dobbiamo imparare. Se invece trascuriamo di informarci, non impariamo niente e le conseguenze negative ricadono su di noi.

Ma questo atteggiamento è errato anche da un punto di vista semplicemente umano. È necessario distinguere due risvolti di questo problema. Il primo consiste nel rapporto tra *punibilità* e *responsabilità*. La *punibilità* nasce al momento in cui il legislatore stabilisce che una certa azione da quel momento in poi è un reato; per il *principio di non retroattività* non lo si potrà imputare prima della pubblicazione della norma. La *responsabilità* invece viene valutata in modi diversi a seconda del sistema giuridico. In quello anglo-sassone sorge solo dalla *azione*: così, lo stupro compiuto da un trentenne e quello compiuto da un dodicenne in teoria sono punibili *allo stesso modo*; la indispensabile flessibilità della applicazione della legge è lasciata al buon senso del giudice. Nei sistemi basati sul diritto romano invece la *responsabilità* si determina tenendo conto di vari fattori: età, capacità di intendere e di volere, casualità o premeditazione e così via: la flessibilità è lasciata al giudice in misura molto ridotta; lo stupro compiuto da un trentenne così è *sempre* punito *in modo diverso* da quello compiuto da un dodicenne. Ora, l'obiezione iniziale fa leva sulla diversa *responsabilità* dei soggetti ma trascura il fatto che un atto 'contro natura' è per definizione *punibile*, così come nell'esempio è lo stupro; la *responsabilità* influisce solo su *come* viene punito il reato, ma a noi questo non interessa affatto. A noi preme solo mostrare la *punibilità* di questi atti 'contro natura' inconsapevoli. Il secondo risvolto cosiste nella distinzione tra *punibilità legale* e *punibilità teologica*. La *punibilità legale* dipende *in primis* dal tipo di sistema giuridico adottato, poi dalla promulgazione della legge, infine dal grado di *responsabilità* attribuita alle varie tipologie di soggetti individati. Questo grado può mutare: ad esempio, non molti anni fa i giudici inglesi hanno condannato all'ergastolo due ragazzini di 12 e 10 anni per aver impiccato un bambino di 8 che si rifiutava di consegnare loro la sua paghetta settimanale; sia il fatto che la punizione sono raccapriccianti, ma il fenomeno è dilagante e dovrebbe far riflettere sul nostro concetto di 'responsabilità', forse poco adeguato alle capacità delle nuove generazioni. La *punibilità teologica* invece si basa su criteri totalmente diversi rispetto a quelli della *punibilità legale*. Per prima cosa, ne esiste una sola perché non è legata a sistemi giuridici: come è detto (*Gc* 4,12): «Uno solo è il Legislatore e Giudice, Colui che può salvare e rovinare». Poi, perché per essa non vale il *principio di non retroattività*: Dio ha predisposto mezzi di salvezza sufficienti anche per gli uomini più primitivi che ci è dato immaginare, quindi non esiste un tempo privo di tali precetti. Così, e di conseguenza, anche la *punibilità* esiste da sempre, perché la possibilità della pena si dà solo se esiste un precetto da violare. Inoltre, la *punibilità teologica* non nasce per decreto del Legislatore, ossia da Dio, ma è conseguenza della colpa originale: negare la prima è negare la seconda. Infine, la *punibilità teologica* riguarda tutti gli uomini, a prescindere dalla loro *responsabilità*, e non viene eliminata punendo ognuno di essi bensì attraverso al Redenzione operata da Cristo: negare l'universalità della punibilità teologica è negare la universalità delle Redenzione in Cristo. Ora, l'obiezione iniziale considera punibile solo la colpa della quale si ha coscienza, e così facendo cade nel pelagianesimo; infatti, il peccato originale è per eccellenza la colpa inconsapevole, involontaria ed anche inconscia, e non è certo imputabile alla responsabilità umana: se l'obiezione è vera, si deve negare che esista un simile peccato, appunto come Pelagio. Ma se lo si ammette, allora ogni atto 'contro natura' è peccato; che sia consapevole, inconsapevole, involontario

(segue)

4.3.1.3. *Come emerge la 'disarmonia' dal libero arbitrio: il modo involontario*

Più profondi e numerosi degli atti inconsapevoli sono quelli involontari. Per atto involontario qui intendiamo ciò che, per così dire, ci 'accade' di compiere senza accorgercene: ad esempio, la ammirazione di fronte ad una cosa o una persona bella, o la repulsione che si prova di fronte ad un avvenimento che percepiamo come perverso e negativo. Da questi esempi è chiaro che, mentre gli atti inconsapevoli dipendono dalle informazioni che riceviamo dall'esterno, quelli involontari dipendono dall'interno di noi stessi. Della grandissima quantità di atti involontari che compiamo ogni giorno qui interessano solo quelli 'contro natura'; e tra questi distinguiamo tre generi: quelli esteriori, quelli interiori passivi e quelli interiori attivi.

Gli atti 'contro natura' involontari esteriori sono le reazioni ad azioni 'contro natura', o che noi percepiamo come tali, che altre persone, o anche le cose, rivolgono contro di noi, o noi pensiamo che essi intendano rivolgere contro di noi. Ad esempio, quando una persona ci apostrofa in malo modo viene 'spontaneo' rispondere a tono, fosse anche solo con una occhiata in tralice: in questa reazione sta l'atto 'contro natura', perché è un misto tra amor proprio ('come ti permetti di trattarmi così?'; interiore; primo momento) e ira contro natura (secondo momento, interiore: 'chi sei TU per trattare così ME?'; terzo momento, esteriore: pronuncia della risposta o occhiataccia); se ce ne pentiamo e chiediamo scusa, dimostriamo di sapere che è una reazione ingiusta (quindi siamo consapevoli) e di averla fatta in modo involontario. Ma è evidente che questo secondo passo esige un uso del proprio 'libero arbitrio', e non dei più agevoli, perché richiede di umiliarsi pur avendo ragione. Questo genere di reazioni 'contro natura' si dà anche nei confronti delle cose, ad esempio del martello che ci diamo sul dito ('accidenti a 'sto coso...!'), e di situazioni nelle quali ci sembra di essere in qualche modo 'sotto accusa', magari per aver colto uno sguardo, o un cambiamento di discorso al nostro avvicinarsi ('cosa complottano quelli?'), e così via. In questi casi la reazione esteriore 'contro natura' può essere molto varia: un martello lo si può anche prendere a calci (con prudenza...) ma nell'altro caso di solito si inizia a nutrire una certa diffidenza nei confronti degli altri. Se ci si pente di queste reazioni, l'uso del 'libero arbitrio' per rimediarvi richiede qualche accorgimento in più: nel caso del calcio al martello non si chiede scusa all'attrezzo ma a chi ha assistito alla scena, nel caso del sospetto si tratta di agire su noi stessi per reprimere tale idea e comportarci verso quelle persone come se non avessimo in noi simili idee. Questo uso del 'libero arbitrio' è certo molto più raffinato e delicato del primo.

Quest'ultima esemplificazione ci porta molto vicini a quelli che chiamiamo atti 'contro natura' involontari interiori attivi, e che i Padri, con una metafora più pregnante ed anche precisa, indicano come 'guerra dei pensieri'. Nel terzo capitolo abbiamo già visto nei dettagli in cosa consista la 'guerra dei pensieri', ed altri ancora ne vedremo nei prossimi; a noi qui preme solo notare che ogni volta che individuiamo un pensiero 'contro natura' sorto nella nostra mente, ogni volta che lo respingiamo, ogni volta che ripercorriamo indietro i pensieri antecedenti a quello per trovarne l'inizio e la radice, ebbene o-

---

o inconscio importa solo ai fini di stabilire la *responsabilità* e quindi il *come* sarà punito, compito questo che siamo lietissimi di lasciare all'Unico Giudice giusto e imparziale, che è nostro Signore.

gni volta facciamo uso del 'libero arbitrio'. La 'guerra dei pensieri' ci lascerà solo al momento della morte; ma essa prende le mosse dall'ultimo genere di atti 'contro natura' involontari, quelli interiori passivi.

Gli atti 'contro natura' interiori passivi sorgono in noi ora come reazione ad atti 'contro natura' compiuti da altri, ora senza motivo apparente. Ad esempio, sarà certo capitato ad uno dei nostri lettori di vedere un litigio per strada; forse, se ci ha fatto caso, avrà notato sorgere in se stesso una specie di amarezza, o come una delusione, o anche dell'ira nei confronti di chi, poniamo, stava facendo un sopruso. Questi sono atti 'contro natura' (per la precisione, tristezza, accidia e ira contro natura) passivi perché noi li riceviamo dall'esterno, da quella azione 'contro natura' cui stiamo assistendo e che spande la sua negatività tutt'intorno, come fumo nell'aria: noi che vediamo quella scena 'inaliamo' questa negatività ed essa pone in noi questi atti 'contro natura'. Pensare di sfuggire a questo genere di 'inalazioni' è stupido; perciò è detto (1*Co*r 5,9ss):

> «Vi ho scritto di non mescolarvi con gli impudichi (*pórnois*). Non mi riferivo però agli impudichi di questo mondo o agli avari o ai ladri o agli idolatri: altrimenti dovreste uscire dal mondo! Vi ho scritto di non mescolarvi con chi si dice fratello ed è impudico o avaro o idolatra o maldicente o ubriacone o ladro; con questi tali non dovete neanche mangiare insieme».

Come dire: se non vuoi avere a che fare con questo genere di persone dovresti morire; e, aggiungiamo noi, anche in grazia di Dio, sennò te li trovi tra i piedi per l'eternità! È molto più utile invece imparare come riconoscere questi atti 'contro natura' interiori passivi, tanto più che il loro modo di entrare in noi può anche non dipendere affatto da un motivo esterno. Nella 'guerra dei pensieri', infatti, solo i principianti hanno a che fare con pensieri 'contro natura' che si originao da ciò che vedono o sentono fuori di loro; chi è già avanti in questo 'enorme battagliare' di solito deve vedersela più che altro con i propri ricordi, continuamente evocati e infarciti *ad hoc* dalle aggiunte 'personali' del tentatore; e chi infine supera anche questo livello deve vedersela con lui in persona: ma a questo punto ormai la 'guerra dei pensier' assomiglia più ad un combattimento all'arma bianca che non ad un rimuginare interiore. Si può dire però che, di fronte agli atti 'contro natura' interiori passivi, il 'libero arbitrio' dell'uomo può sfoderare tutta la sua forza, dal momento che, se gli è data la grazia di combattere a questo livello, di fronte stanno il puro Male e il puro Uomo deificato, senza commistioni.

È abbastanza evidente che, a prescindere dalla distinzione in esteriori, interiori attivi ed interiori passivi, gli atti 'contro natura' involontari sono delle vere 'disarmonie'; infatti, anche se la loro radice è tutta interiore, sappiamo bene che a loro tempo porteranno anche frutti esteriori.

4.3.1.4. *Come emerge la 'disarmonia' dal libero arbitrio: il modo inconscio*

La terza specie di atti 'contro natura' non dipendenti dalla volontà consapevole del singolo si trovano nella regione inferiore alla sua coscienza. Finora infatti si è sempre supposto che l'uomo fosse consapevole di ciò che faceva o pensava, magari in un secondo tempo, magari a determinate condizioni, ma in ogni caso ammettendo che esse erano alla portata della sua consapevolezza; anche l'uso del 'libero arbitrio' supponeva tale 'presa di coscienza'. Ora, quella della esistenza di un intero mondo al di sotto del li-

vello della coscienza è un dato che, pur noto a tutti anche in modo abbastanza dettagliato, tuttava si ritiene, non si sa perché, esente da valutazione morale e spirituale: eppure molte volte i passi dei Padri neptici che abbiamo letto descrivono dinamiche che avvengono proprio lì. In quello che si chiama 'inconscio'.

Senza entrare nei dettagli, sappiamo tutti che ognuno di noi ha una personalità complessa che è strutturata a più livelli in modi più o meno solidi. Per questo motivo non pecchiamo tutti allo stesso modo, ma ognuno 'pecca' a suo modo, vale a dire commette lo stesso genere di peccato, per esempio, di accidia, entro quei certi parametri che costuiscono la cornice della sua personalità caratteriale, storica, culturale, relazionale ed affettiva: c'è modo e modo di essere golosi, di essere pigri, di essere presuntuosi, di essere superbi e così via. Dentro questa cornice è compresa anche la struttura inconscia, anzi, per la precisione essa è quella che le conferisce i contorni di fondo; di conseguenza, pure l'inconscio contribuisce a creare azioni, 'secondo natura' e 'contro natura'. Ora è più chiaro quanto profondo sia il senso di ciò che è scritto (*Sal* 19,13):

> «Le inavvertenze chi le discerne? Assolvimi dalle colpe che non vedo».

Limitandoci alle azioni 'contro natura', e per chiarire esemplificando quello cui ci riferiamo, si sa che un *serial killer* agisce in base ad una distorsione psichiatrica che da un lato gli fa scambiare per bene il male che fa, ma dall'altro non lo priva della capacità di organizzare razionalmente la esecuzione delle sue perversioni; lo stesso accade ai pedofili, fra i quali spesso si debbono annoverare le madri o i padri delle povere vittime; e poi si pensi ai sadici, agli stupratori, a chi si macchia di atrocità in guerra, agli autori di efferatezze di ogni genere. Ora, questi sono esempi la cui devianza è chiara ed estrema; tuttavia la loro radicalità ci serve per evidenziare una interazione tra struttura inconscia, involontaria e consapevole che, nelle persone compensate, emerge a tratti, in momenti di particolare fatica mentale, ma in quelle normali è del tutto trasparente, invisibile.

Indagare gli atti 'contro natura' inconsci è qualcosa di estremamente complesso, possibile forse a qualche psichiatra ma certo del tutto improponibile qui. Molto più accessibili sono invece le reazioni a cui danno origine. Queste, in chiunque viene a conoscenza di simili fatti, sono sempre 'contro natura'; al punto che in carcere questi individui possono sopravvivere solo in isolamento. Tali reazioni avvengono anche in loro stessi, quando prendono coscienza di ciò che fanno e sono: spesso è proprio in base a questa loro reazione 'contro natura' a se stessi che i *serial killer* vengono individuati, e non di rado li porta al suicidio.

La realtà e la universalità di questo genere di reazioni ci dice che, a prescindere dalla consapevolezza che i soggetti hanno della efferatezza delle azioni esteriori cui portano, questa azioni inconscie sono dei veri peccati, poiché portano alle stesse reazioni 'contro natura' cui porta il peccato: ira contro natura, tristezza, accidia. Infatti, mentre una azione buona suscita reazioni buone in cuori buoni e reazioni cattive in cuori cattivi, ed entrambi le accettano, da una azione cattiva nascono solo reazioni cattive, sia nei cuori malvagi, che le accettano, sia nei cuori buoni, che invece le rifiutano. Che l'autore non ne sia conscio, o lo sia in modo parziale o distorto, influisce sulla *responsabilità* e quindi sulla *punibilità* o meno di tali azioni (la qual cosa, ringraziando Dio, non spetta alle nostre povere menti), ma non ne cambia la qualità: sono azioni 'contro natura'. Di fronte a simili atti, il 'libero arbitrio' è chiaramente impotente, poiché essi si pongono su un terreno a lui del tutto inarrivabile: solo la preghiera può fare qualcosa.

Ma, si dirà, tali azioni 'contro natura' si riscontrano in personalità psicotiche o *border-line*; non vi è alcun motivo per supporre che vi sia qualcosa di simile nelle persone normali. Non replicheremo a questa obiezione con la nota domanda: Cosa è normalità?, abituale fra gli psichiatri. Ci limitiamo a far notare, dal punto di vista dogmatico, che il peccato distorce di ciò che Dio crea buono. Ora, se in queste personalità psicotiche o *border-line* vi sono elementi deviati, e che ci siano è certo, allora si deve concludere che ne esiste anche la 'versione buona'. E come questi elementi, deviati, vengono a formare una personalità deviata, così si deve ritenere che quegli stessi elementi, sani, formino una personalità equilibrata. Ma, per quanto possa suonare strano ad orecchie poco riflessive, peccare è parte della vita normale dell'uomo su questa terra: ci pare ovvio pensare che, se fa parte della natura umana, allora anche la dimensione inconscia sia coinvolta nella sua condizione post-lapsaria. Né si vorrà sostenere che, non essendo psicotici, allora esiste in noi una parte priva di peccato, oppure che i nostri peccati non coinvolgono la sfera inconscia: perché non riusciremmo a cogliere la differenza tra queste affermazioni e quelle di Pelagio.

Questi peccati compiuti, per così dire, 'al di là' della volontà o senza il suo concorso, se si preferisce, ma che comunque non è possibile definire 'atti volontari' come prendere un caffè o salutare un amico, possono essere considerati analoghi a ciò che si intende per peccato originale originato. Anche questo infatti, come gli atti 'contro natura' inconsci, non è imputabile ad una scelta consapevole, non è causato da ignoranza come quelli inconsapevoli, non nasce in noi come gli involontari, eppure, come quelli, ha un tale potere sulle strutture superiori della personalità da orientarne l'azione esteriore fino al punto da far fare all'uomo cose inenarrabili. La differenza tra atti 'contro natura' inconsci e peccato originale è che quelli nascono, vivono e muoiono nel singolo, quello invece viene da fuori di noi, come minimo ci complica la vita e, quando generiamo dei figli, lo passiamo anche a loro. Controvoglia.

Per ciò che riguarda poi le 'disarmonie' comunitaria e quella universale, si è già visto nel terzo capitolo come esse si sviluppino da quella personale, e a quelle note rinviamo.

4.3.2. *Come emerge la 'armonia' dal libero arbitrio umano*

Nel punti precedenti abbiamo visto come Dio crei l'essere razionale, angelo ed uomo, dotandolo di libertà per poter essere liberamente scelto da essa. Abbiamo poi tratteggiato rapidamente una storia della salvezza che ci portasse alla situazione umana, e su di essa ci siamo soffermati per descrivere le modalità della disarmonia in rapporto al 'libero arbitrio'. Nel tratteggiare la modalità della armonia percorreremo lo stesso percorso, anche se più rapidamente.

Dalla ricognizione sui testi sappiamo che ogni azione buona ha in Dio il suo inizio ed il suo compimento; tuttavia ci siamo permessi di far notare che, *absolute loquendo*, tale elargizione si deve estendere al di là delle azioni, poiché anche il semplice continuare ad esistere è un dono. E, poiché senza l'esistenza niente è possibile, ci sembra che a questo dono, meglio che a qualunque altro, si attagli la idea agostiniana di *adiutorium sine quo non*, 'aiuto senza il quale non'. Quindi, il sorgere della armonia suppone in ogni creatura quell'aiuto gratuito senza il quale non è possibile esistere. Speriamo di non risultar di scandalo nel far notare che questo dono Dio lo conferisce anche al demonio, dal mo-

mento che egli esiste realmente ma, come ogni altra creatura, non deve ciò a se stesso. Tuttavia, affermare che il demonio esiste in virtù di un dono di grazia non implica affatto credere ad una sua futura conversione, alla apocastasi origeniana; più in generale non si può pensare che, poiché tutti noi esistiamo in virtù di tale grazia, allora tutti noi, prima o poi, diventeremo come vuole Dio. Questo non è vero per tre motivi. In primo luogo perché altro è un *adiutorium*, un aiuto, e altro è una *gratia*, un dono: l'aiuto infatti lascia intatta la distanza tra chi aiuta e chi è aiutato, tanto che a volte ricevere un aiuto non basta a raggiungere lo scopo, mentre il dono, una volta ricevuto, è tutto e definitivamente del ricevente. Poi, perché l'apocastasi suppone non solo l'esistenza ma anche il conferimento della grazia giustificante: come spiega Massimo il Confessore, altro è l'essere e altro è l'essere-bene. Infine perché, ammesso ma non concesso che la grazia giustificante venga conferita, il demonio dovrebbe mantenersela scegliendo liberamente e continuamente di servire Dio; ma, a parte il fatto che egli muterebbe opinione senza motivo, anche questo perseverare non gli potrebbe venire da se stesso ma da un ulteriore dono di Dio, come per gli angeli: ancora Massimo infatti ci fa notare che altro è l'essere-bene ed altro è l'essere-sempre-bene. Quindi il fatto che il demonio esista perché Dio gli permette di continuare ad essere prova solo l'infinito amore che il nostro Dio ha per tutti i suoi figli, anche i più ribelli.

Stabilito quindi che ogni creatura, anche la più perversa, continua ad esistere solo perché Dio non la priva di quell'*adiutorium sine quo non* che è l'essere in atto, si deve aggiungere che la distinzione segue dal libero arbitrio di ognuna di esse. Del demonio si è già detto: avendo scelto di non servire Dio, a lui resta solo il dono della esistenza. Agli angeli Dio invece dona una ulteriore grazia, quella che rende la loro libera scelta iniziale a favore di Lui una opzione immutabile. Anche in questo caso, ci sembra che a questo dono di grazia convenga meglio che ad ogni altro la definizione agostiniana di *perseverantia* poiché, come si è letto, questa conferisce una immutabilità definitiva. Questa *perseverantia* angelica non deve però essere confusa con la anonima virtù di cui parla Agostino: sebbene infatti la descrizione che ne dà si attagli meglio a quella angelica che a quella umana, tuttavia i benefici che gli angeli ricevono da essa sono molto diversi da quelli che ricevono i beati. Infatti le creature angeliche contemplano Dio in modo perfetto già prima del dono di grazia[228]: la *perseverantia* conferisce a quella contemplazione la indefettibilità, cioè la impossibilità di essere persa; in definitiva, e per parafrasare Basilio Magno, potremmo dire che negli angeli la *perseverantia* 'indurisce' in modo irreformabile la scelta per Dio operata liberamente dall'angelo[229]. Nei beati invece, che sono chiamati a divenire per

[228] L'avverbio temporale 'prima' non è teologicamente corretto. Lo adoperiamo solo per sottolineare una scansione metafisica che avviene del tutto fuori del tempo, addirittura prima ancora che l'angelo divenga angelo ed il demone divenga demone, allo stato di 'creatura spirituale indistinta', se mai ci si può esprimere così.

[229] Cf. BASILIO MAGNO, *De Spiritu sancto*, XVI, 38 (SCh 17bis, 378.380; CTP 106, 139ss): «Gli spiriti che hanno compiti ministeriali esistono per volere del Padre, dall'atto del Figlio sono condotti all'essere, dalla presenza delo Spirito ricevono la perfezione. La perfezione degli angeli poi è la santità e la stabilità (*diamonè*) in essa. [...] Tu comprendi dunque che sono Tre: il Signore che ordina, la Parola che crea, il Soffio che conferma (*stereoûn*). Che altro potrebbe mai essere la confermazione (*steréôsis*) se non il perfezionamento nella santità, dal momento che la parola significa fermezza, immutabilità e stabilità di quel bene che è la confermazione (*steréôsis*)? La santità non esiste senza lo Spirito. La potenze dei cieli non sono sante per natura: in tal modo non differirebbero affatto dallo Spirito santo;

(segue)

grazia come Dio è per natura, la *perseverantia* conferisce non solo la indefettibilità della opzione per Dio, come agli angeli, ma anche la capacità di mutare senza fine per essere

invece esse hanno dallo Spirito la misura della santità in proporzione alla loro relativa eccellenza». Mettiamo tra parentesi l'immagine che descrive l'azione della Trinità e soffermiamoci sull'azione santificatrice dello Spirito. Basilio la concepisce come il rendere stabile, immutabile, radicato nel bene, l'essere angelicodell'angelo: questa azione è detta 'santificazione'. Più avanti BASILIO MAGNO, *De Spiritu sancto*, XVI, 38 (SCh 17bis, 384; CTP 106, 143), la descrive così: «Così dunque, nell'atto di dar loro l'esistenza, agli esseri che non raggiungono la perfezione per un progresso ma che fin dalla creazione sono già immediatamente perfetti, è presente lo Spirito santo, per conferire la propria grazia a perfezionamento e completamento della loro essenza». Non si può perciò equivocare sul significato della 'confermazione' degli angeli: all'opzione positiva per Dio dell'angelo corrisponde una effusione di grazia da parte dello Spirito che rende questa scelta irrevocabile e costituisce l'angelo in essere. Per natura infatti l'angelo non è santo: lo Spirito 'perfeziona' qualcosa della sua costituzione metafisica e lo fa divenire per grazia ciò che Egli è per natura. È difficile descrivere bene l'azione confermante dello Spirito con un solo termine; un adagio scolastico, *gratia perficit naturam*, 'la grazia perfeziona la natura', prova a rendere l'idea che lo Spirito porti a compimento qaulcosa che già esiste, ed in effetti alla lettera *steréôsis* significa 'indurimento'; ma ciò rischia di suggerire l'idea semipelagiana che vi sia una specie di 'santità minore' nella natura umana che precede il dono della grazia. Ma vi è di più. Il dono di grazia dello Spirito non è indiscriminato ma proporzionato alle diverse capacità recettiva degli angeli; come dire: le gerarchie angeliche non sono la semplice divisione in base ai compiti ma rispecchiano una diversità di essenza che si esprime in una diversa capacità recettiva, alla quale corrisponde una parimenti proporzionale gradualità di santità, cioè di stabilità e immutabilità nell'essere. Conferma la nostra lettura BASILIO MAGNO, *De Spiritu sancto*, XVI, 38 (SCh 17bis, 382s; CTP 106, 141): «La santità quindi, che è estrinseca alla loro sostanza, conferisce loro la perfezione per la comunione con lo Spirito. Queste potenze custodiscono la loro dignità perseverando nel bene, essendo pienamente arbitre nelle proprie deliberazioni, né mai desistono dalla cura del vero bene. Se tu <s>opprimi nel pensiero lo Spirito (*eàn yfélês tôi lògôi tò Pneûma*), scompaiono i cori angelici, svaniscono le gerarchie degli arcangeli, tutto si confonde; la loro vita è senza legge, senza ordine, senza definizione (*aóristos*, lett. 'senza limite')». L'it. 'opprimi' è un evidente refuso per 'sopprimi': cf. anche la trad. francese: «Supprime donc l'Esprit par la pensée» (383); con ciò però la espressione *eàn yfélês tôi lògôi tò Pneûma* non diviene più chiara. Le traduzioni infatti impoveriscono il testo perché, prendendo alla lettera l'espressione *tôi lògôi*, 'nel pensiero'; ma in greco *lógos* significa anche 'natura', 'essenza', persino 'definizione'. La scelta dei traduttori trasforma in atto mentale del lettore ciò che invece, a nostro avviso, per Basilio è un reale distogliersi dell'angelo, che si traduce in un *minus* ontologico: 'sopprimere dall'essenza' il dono dello Spirito significa, come si è letto sopra, sopprimere la distinzione fra angeli e l'ordinamento in gerarchie; un po' come se, eliminando la distinzione tra animali razionali e non, uomini, cammelli, balene e formiche diventassero un tutto indistiinto. E leggere l'inciso in questo modo, metafisicamente, significa non solo prendere sul serio la continuità dell'azione dello Spirito ma rivelarne le valenze morali: il demonio infatti non riceve la *steréôsis* dello Spirito, ed è malvagio; in questo modo si salvaguarda anche il libero arbitrio dell'angelo. A questo proposito scrive BASILIO MAGNO, *De Spiritu sancto*, XVI, 38 (SCh 17bis, 382; CTP 106, 141): «Le potenze invisibili posseggono il libero arbitrio e stanno in equilibrio (*isorrópôs*) tra la virtù ed il vizio, perciò hanno bisogno del soccorso dello Spirito». Con il rifiuto di tale aiuto Basilio spiega la caduta del demoni; ma ciò non esclude anche il ritorno, come ci si aspetta del resto da un fedele discepolo di Origene come è Basilio. Questa digressione nella angelologia dimostra, ci pare, da un lato che non vi è poi molta distanza tra la loro situazione e la nostra, dall'altro che le categorie teologche elaborate in antropologia non sono affatto inutili in angelologia. E ci piace ricordare che nel secolo XII il dibattito escatologico verte sullo stabilire se i risorti saranno assimilati ai nove ordini angelici, come crede Agostino (cf. p.es. *De civitate Dei*, XXII, 1, 2; *Enarrationes in psalmos*, sal.126, 3; *Enchiridion de fide, spe et caritate.*, IX, 29), o se ne faranno un decimo a sè, come crede Gregorio Magno (cf. *Homiliae in evangelia*, hom.34, 6.11). Di sicuro è scritto (*Lc* 20,36): «[I risorti] nemmeno possono più morire, perché sono uguali agli angeli (*isoangèloi*)».

sempre più ad immagine esomiglianza di Dio. Se si può dir così, la *perseverantia* angelica è di tipo statico, quella dei beati invece è dinamica.

Prima di arrivare allo stato finale di beatitudine però, è necessario percorrere un lungo cammino, lungo il quale chi sceglie di servire Dio è tenuto ad armonizzare le sue opere a questo intento. Ora, se si tiene presente che il dato dogmatico emerso dall'esame dei testi è che ogni opera buona dell'uomo ha in Dio il suo inizio ed il suo compimento, secondo la distinzione tra 'disarmonie' da noi esposta nel punto precedente, questa azione della grazia si deve dividere in 'azione evidente' ed 'azione non evidente'.

La 'azione evidente' della grazia è quella che rende manifesto all'uomo il suo agire in lui o intorno a lui; molto forte nei santi, che la scorgono ovunque («Tutto è grazia», diceva lo scrittore francese George Bernanos), lo è progressivamente meno in noi, che tanto santi non siamo: eppure ance a noi capita di esclamare talvolta: "Questa sì che è una grazia di Dio!". Di solito, chi riconosce la 'azione evidente' della grazia la asseconda, per questo si può considerare come agente direttamente sul libero arbitrio; per così dire, per mezzo della sua evidenza fa appello alla ragionevolezza e consapevolezza dell'uomo per guidarlo dove meglio crede. In questo genere di grazie riteniamo di includere in primo luogo i 'semi del Verbo' contenuti in ogni essere vivente, perché dalla loro irriproducibilità si può avere un indizio della presenza del suo Creatore[230], poi la Scrittura, la cui 'evidenza' in quanto libro è banale, in quanto Parola di Dio richiede una adesione personale di fede, e infine l'Incarnazione e Resurrezione di Cristo, la cui 'evidenza' è, per i credenti, nel Corpo e Sangue di Gesù Cristo consacrati nella Eucarestia, per i non credenti nella presenza della Chiesa che, nonostante le indicibili debolezze dei suoi membri passati e presenti, dopo duemila anni non solo non è perita come tante e più agguerrite organizzazioni sociali e politiche, ma al contrario è cresciuta in autoconsapevolezza.

Non è difficile intuire però che la gran parte delle azioni della grazia appartiene al genere 'non evidente', e questo se non altro perché anche i peccati sono in gran parte 'non consapevoli'. Ma in realtà la azione 'non evidente' della grazia non si limita a, per così dire, 'giocare di rimessa' rimettendo i peccati o aiutando a non farli. È vero che, se ciò non avvenisse, non vi sarebbe alcuna armonia tra 'fatto della fede' e 'fatto religioso'; è anche evidente che tale consonanza aumenta con la consapevolezza della propria identità di fede, la quale cresce con la ricerca delle informazioni atte a migliorare la conoscenza delle esigenze della vita cristiana; che i peccati involontari diminuiscono nella misura in cui aumenta la capacità di vedere all'opera dentro di sé il peccato e di contrastarlo, due doni questi che solo la grazia può dare; che contro i peccati inconsci solo la preghiera può aiutare. Tranne che in questo ultimo genere di peccati, il libero arbitrio gioca un ruolo importante nella loro eliminazione.

Ma, per quanto grande sia questa serie di aiuti, se Dio si limitasse solo a questo, tutto ciò che noi potremmo essere è divenire 'non peccatori' per grazia. In realtà si è già visto, leggendo i testi di Agostino sull'*initium fidei* in questo capitolo ma anche in molti brani di altri Padri, che Dio ha un intento molto, molto più ambizioso: per dirla con Massimo il Confessore, Egli vuole farci diventare per grazia come Egli è per natura.

---

[230] Di per sé i semi del Verbo sono in ogni creatura: è però evidente che gli esseri viventi rmanadano meglio e più direttamente a Colui che è la Vita, anche agli occhi di chi non crede.

Ora, la descrizione di come l'azione della grazia, in modo 'non evidente', costruisca la armonia tra 'fatto delle fede' e 'fatto religioso' nella vita dell'uomo con il suo consenso, la leggeremo nel prossimo capitolo. Per ora ci limitiamo a ricordare con Basilio che:

> «Le azioni del corpo hanno bisogno di tempo, di opportunità, di fatica, di collaboratori; invece i moti dell'anima si compiono al di fuori del tempo, non comportano stanchezza, non esigono di affaccendarsi: ogni momento è buono»[231].

Al quale fa eco quello che scrive Agostino al riguardo:

> «Quando (il Signore) ha pregato che la fede di Pietro non venisse meno (cf. *Lc* 22,32), che cosa altro ha pregato se non che avesse nella fede una volontà assolutamente libera, forte, invitta, perseverante? Ecco in qual modo si difende secondo la grazia di Dio, e non contro di essa, la libertà del volere. Non è sicuramente con la libertà che la volontà umana consegue la grazia ma è piuttosto con la grazia che consegue la libertà, insieme a una dilettevole stabilità e a una invincibile fortezza per perseverare»[232].

Adesso capiamo perché Agostino chiama la volontà dell'uomo che persevera 'liberato arbitrio' e non 'libero': perché è solo con la azione della grazia, come sappiamo, che esso riesce a divincolarsi dalle catene del peccato originale, a guarire dalla malattia che lo ha indebolito e a scegliere ciò che gli giova rifiutando il resto. Per capire queste affermazioni si deve però ricordare che non si dà mai, per il cristiano, una volontà neutra, equidistante tra il peccato e il male: o inclina a fare il male o inclina a fare il bene. 'Inclinare' significa che, per lo più e con maggiore facilità, i malvagi compiono azioni cattive ed i buoni ne fanno di lodevoli; non si esclude del tutto la possibilità che i malvagi possano fare azioni buone e i buoni avere comportamenti nefandi, ma ciò avverrà in modo eccezionale e creando una certa difficoltà. E che questo 'rovesciamento' di ruoli sia sempre possibile, seppure temporaneamente, non ci deve mai lasciar tranquilli: né far disperare.

Come avvenga questa 'liberazione' dell'arbitrio umano da parte della grazia non è dato sapere: non lo sappiamo nei battezzati, nonostante si conosca chi agisce (lo Spirito) e quando (il battesimo), tantomeno lo possiamo immaginare nei non battezzati. Che però avvenga anche in loro è certo perché, si ricorderà, il Concilio Vaticano II dice:

> «Nell'intimo della coscienza l'uomo scopre una legge che è lui a darsi, ma alla quale invece deve obbedire e la cui voce, che lo chiama ad amare e fare il bene, e a fuggire il male quando occorre, chiaramente dice alle orecchie del cuore: fa questo, evita quest'altro. L'uomo infatti ha una legge scritta da Dio dentro al suo cuore: obbedire ad essa è la dignità stessa dell'uomo, e secondo questa egli sarà giudicato. La coscienza è il nucleo più segreto e il sacrario dell'uomo, dove egli si trova solo con Dio, la cui voce risuona nell'intimità propria. Tramite la coscienza si fa conoscere in modo mirabile quella legge che trova il suo compimento nell'amore di Dio e del prossimo. Nella fedeltà alla coscienza i cristiani si uniscono agli altri uomini per cercare la verità e per risolvere secondo verità tanti problemi morali, che sorgono tanto nella vita dei singoli quanto in quella sociale. Quanto più dunque prevale la coscienza retta, tanto più le persone ed i gruppi sociali si allontanano dal cieco arbitrio e si sforzano di conformarsi alle norme oggettive della moralità. Non di rado succede che la coscienza sia erronea per ignoranza invincibile, ma senza che per ciò perda la sua dignità.

---

[231] BASILIO MAGNO, *Homilia 'Attende tibi ipsi'*, § 1 (PG 31, 200; trad. it. nostra).

[232] AGOSTINO, *De correptione et gratia*, 8, 17 (PL 44, 926; trad. it. NBA 20, 141).

> Ciò invece non si può dire quando l'uomo poco si cura di cercare la verità ed il bene, e quando la coscienza diventa quasi cieca in seguito all'abitudine del peccato»[233].

4.3.3. *La duplice natura del libero arbitrio umano*

In buona sostanza, per capire come e perché la armonia e la disarmonia tra 'fatto della fede' e 'fatto religioso' possano sorgere entrambe dal libero arbitrio dell'uomo dobbiamo tenere conto sia del peccato originale che della presenza continua della grazia.

In effetti, mai l'uomo è solo con se stesso; se da un lato vi è il tentatore, dall'altro vi è l'angelo a cui il Signore lo ha affidato[234], e sopra tutti l'Immenso, il Maestoso: lo Spirito. E se l'uomo mai è senza grazia, mai la grazia è senza l'uomo; come dice bene Origene:

---

[233] CONCILIUM VATICANUM II, cost. past. *Gaudium et Spes* 16 (EV 1, n.1369; con piccoli ritocchi).

[234] Purtroppo la presenza degli angeli ed il loro ruolo nella nostra vita spirituale sono avvolti da un silenzio fitto ed ostinato, tanto che molti dubitano persino della loro esistenza, così come di quella del demonio. Questa negazione, o dubbio ostinato, è una eresia, poiché va contro la definizione *Firmiter credimus* del Concilio Lateranense IV (1215); lo attesta il *Catechismo della Chiesa cattolica*, nn.328.391: «L'esistenza degli esseri spirituali, incorporei, che la Sacra Scrittura chiama abitualmente angeli è una verità di fede. La testimonianza della Scrittura è tanto chiara quanto la unanimità della Tradizione. [...] Dietro la scelta disobbediente dei nostri progenitori c'è una voce seduttrice, che si oppone a Dio, la quale, per invidia, li fa cadere nella morte. La Scrittura e la Tradizione della Chiesa vedono in questo essere un angelo caduto, chiamato satana o diavolo. La Chiesa insegna che all'inizio era un angelo buono, creato da Dio,. "Diabolus enim et alii daemones a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali - Il diavolo infatti e gli altri demoni sono stati creati da Dio buoni per natura, ma da se stessi si sono trasformati in malvagi" (CONCILIUM LATERANENSE IV, decr. *Firmiter credimus*; COD 230; DS n.800)». Ma vi è di più. GIOVANNI PAOLO II, *Catechesi sul "Credo"*, II, in *Osservatore Romano* del 31/7/86, insegna che, «secondo tutta la Tradizione ed il Magistero», oltre agli angeli custodi dei singoli ve ne sono anche delle famiglie, dei gruppi di persone e su su, fino agli angeli custodi delle nazioni (cf. p.es. BASILIO MAGNO, *Adversus Eunomium*, III, 1; SCh 305, 148ss); è quindi abbastanza evidente il danno arrecato dal totale silenzio sulla angelologia alla perfetta comprensione della realtà da parte dei nostri fratelli. Se non altro perché ha abbandonato questa branca dogmatica alle fantasie devianti della *New Age*, all'occultismo ed al satanismo.

Impossibile qui delineare anche a grandi tratti l'importanza degli angeli nella vita spirituale. Possiamo solo riportare p.es. quel che scrive ORIGENE, *In Genesm homiliae*, hom.8, 8 (SCh 7bis, 228; CTP 14, 147): «Gli angeli nel cielo si rallegrano "per un solo peccatore che faccia penitenza" (*Lc* 15,10) e si gloriano dei progressi degli uomini. Essi hanno come l'incarico di prendersi cura delle nostre anime e a loro, "mentre siamo ancora piccoli, siamo affidati come a tutori e amministratori fino al tempo che il Padre ha stabilito" (*Gal* 4,2s)», o BASILIO MAGNO, *Adversus Eunomium*, III, 1 (SCh 305, 148; trad. nostra): «Che ogni fedele abbia al suo fianco un angelo come pedagogo o pastore che dirige la sua vita, nessuno lo contraddirà se si ricorda delle parole del Signore che dice (*Mt* 18,10): "Non disprezzate nessuno di questi piccoli, perché i loro angeli vedono incessantemente il volto del Padre mio che è nei cieli"». Vi è poi la descrizione che offre la preghiera: «Angelo di Dio, che sei il mio custode, illumina, custodici, reggi e governa me, che ti fui affidato dalla pietà celeste». Come si vede, in questa preghiera l'angelo custode ha compiti più ampi del semplice 'vigilare', che si può considerare sinonimo di 'custodire'. Invece 'illuminare', p.es., dice almeno una certa mediazione dell'angelo tra lo Spirito e l'uomo affidatogli, se non una vera e propria iniziativa personale, come il racconto del libro di *Tobia* lascerebbe pensare. 'Reggere' e 'governare' non sono sinonimi: il primo infatti indica di solito una certa potestà, in base alla quale chi ne è investito esercita concretamente degli atti particolari che prendono il nome di 'governo'. L'angelo quindi ha da Dio non soltanto l'incarico ma anche il potere e la legittimazione ad operare il bene dell'uomo che gli è affidato ('regge'), ed egli adempie tale incarico esercitando tale potere attraverso azioni concrete ('governa'): anche qui il libro di *Tobia*

(segue)

> «Questa è l'immagine della quale il Padre diceva al Figlio (*Gen* 1,26): "Facciamo gli uomini ad immagine e somiglianza nostra". Il Figlio di Dio è il pittore di questa immagine: e poiché tale e così grande è il pittore, la sua immagine può essere oscurata dall'incuria ma non può essere cancellata per la malvagità. Infatti l'immagine di Dio rimane sempre, anche se tu vi sovrapponi l'immagine del terrestre. [...] Per questo dobbiamo supplicare Colui che dice per mezzo del profeta (*Is* 44,22): "Ecco, io cancello le tue iniquità come una nube, e i tuoi peccati come caligine". E, quando avrà distrutto in te tutti questi colori che sono stati tratti dalle tinte della malvagità, allora risplenderà in te quella immagine che è stata creata da Dio»[235].

E all'Adamantino fa eco il grande Agostino:

> «Bisogna badare, o fratelli diletti da Dio, che l'uomo non si inorgoglisca di fronte al Signore quando sostiene di adempiere alle promesse di Dio. Non fu forse promessa ad Abramo la fede delle nazioni ed egli, dando gloria al Signore, non credette fermamente che Dio (*Rm* 4,20s): "ha anche il potere di operare ciò che ha promesso"? Dunque a produrre la fede delle nazioni è Lui, che ha anche il potere di fare ciò che ha promesso. Per cui, se Dio opera la nostra fede agendo in maniera mirabile nei nostri cuori perché crediamo, bisogna forse temere che Egli non possa portare a termine il tutto e che l'uomo debba rivendicare a sé l'inizio per meritare di ricevere da lui il compimento?»[236].

Come si diceva in precedenza, il Signore non abbandona mai per sempre...

Non dovrebbe essere difficile a questo punto, crediamo, capire perché la richiesta della Sapienza, cioè della capacità di vedere le cose come le vede Dio, sia così importante nella Scrittura. Il nostro grande Padre Ambrogio a questo proposito scrive:

> «Bene fece Salomone a chiedere al Signore la comprensione, sulla scia dell'insegnamento paterno, con le parole [*segue 1Re 3,7ss*]. Ne ebbe compiacimento il Signore, perché non aveva richiesto per sé una vita lunga o abbondanti ricchezze da re, ma una sapienza che gli facesse comprendere i giudizi di Dio e le sue opere di giustizia. E ottenne di governare in pace su un popolo così numeroso proprio perché non usurpò, come Adamo, la conoscenza della differenza tra il bene ed il male, ma aveva chiesto, con la preghiera a Cristo, la grazia di comprenderla. Il conoscere quella differenza è una dote di Dio, e ottenere di poterla conoscere è un dono che bisogna meritare. Se l'avesse chiesta anche Adamo, come Davide, non sarebbe incappato in quei lacci indistricabili dell'errore che ora stringono alla gola tutti i suoi eredi. Egli è morto e, cosa ancor più grave, ha avuto la morte del peccato proprio perché aveva cercato di conoscere da sé, prima di riceverla, quella comprensione (*intellectum*) nella quale sarebbe stato vivificato. Dunque, la comprensione intellettiva (*intellectus*) sa infondere vita come lo Spirito, perché l'intelletto stesso è un dono dello Spirito, ed è per questo che lo Spirito santo produce con il suo dono la comprensione intellettiva. Ma buono è l'intelletto per tutti quelli che lo esercitano. Ne deduciamo che dobbiamo non solo abbracciare col pensiero, ma anche attuare con i fatti ciò che comprendiamo»[237].

Ambrogio distingue con cura tra comprensione ed azione, e attribuisce la capacità vivificante o peccaminosa alla sola intellezione, non alla congiunzione tra comprensione ed azione e tantomeno alla sola azione. In questo consiste la duplice natura del libero

---

fornisce utili indizi. Ulteriori indicazioni importanti per conoscere nel dettaglio come l'angelo eserciti la sua 'custodia' si possono reperire nel *Rituale per gli Esorcismi*; ma, a prescindere dalla delicatezza del contesto, si tratta di contributi troppo particolari per essere inseriti qui.

[235] ORIGENE, *In Genesim homiliae*, hom.13, 4 (SCh7bis, 328; CTP 14, 207).

[236] AGOSTINO, *De praedestinatione sanctorum*, 2, 6 (PL 44, 964; NBA 20, 231).

[237] AMBROGIO, *Expositio psalmi CXVIII*, 18, 47 (SAEMO, X, 282-285, con lievi ritocchi).

arbitrio umano, nell'avere una capacità di comprensione divisa tra il desiderio dei beni terreni, che il peccato originale gli fa sentire con forza e in modo che vorrebbe essere totalizzante, e il desiderio della beatitudine, che la grazia gli lascia intuire per solleticarlo, senza mai abbandonarlo per riuscire a conquistarlo. Così infatti insegna Diadoco:

> «Volontà libera è la volontà dell'anima razionale che si muove prontamente verso quel che desidera. Persuadiamola ad essere pronta riguardo al solo bene affinchè, con i ricordi buoni, possiamo sempre consumare il ricordo del male»[238].

Ma questo duplice 'desiderio' si regge su una duplice attesa di due piaceri diversi. Uno ovviamente è quello contro natura, e di esso bene parla Basilio il Grande scrivendo:

> «Non dire: "La legge è buona ma il peccato è più dolce"; il piacere è l'amo del diavolo che trae alla rovina; il piacere genera il peccato e il peccato è il pungolo della morte (cf. 1*Cor* 15,56); il piacere nutre un verme eterno; esso lusinga per un momento chi ne gode, ma poi produce dei frutti più amari del fiele»[239].

L'altro invece è il piacere secondo natura, e di esso bene parla ancora Diadoco:

> «Chi ama Dio col senso del cuore è conosciuto da Lui. Infatti, uno è tanto nell'amore di Dio quanto di esso accoglie nel senso dell'anima. Perciò ormai un tale uomo non cesserà di protendersi verso la illuminazione della conoscenza, in una intensa passione, finchè egli ha ancora qualche sensazione, essendosi dissipata la stessa forza delle ossa. Non conoscendo più se stesso ma totalmente trasformato dall'amore di Dio, questo tale è in questa vita e non è più in essa. Infatti, pur dimorando ancora nel proprio corpo, per la carità emigra con il moto dell'anima, incessantemente, presso Dio. Ormai, ardendo costantemente nel cuore, per il fuoco della carità aderisce a Dio con un desiderio irresistibile, come chi è uscito una volte per tutte dall'amore di sé per la carità di Dio (2*Cor* 5,13): "Se infatti - dice - siamo usciti da noi, è per Dio; se siamo sobrii, è per voi"»[240].

Con queste bellissime frasi, e chiedendo venia per l'eccesso di verbosità, per la quale speriamo non valga quel che è detto (*Sir* 11,10):

> «La tua attività non abbracci troppe cose; se esageri, non sarai esente da colpa»,

chiudiamo questo lungo percorso.

4.4. *Conclusioni (se mai si può 'concludere' su argomenti simili)*

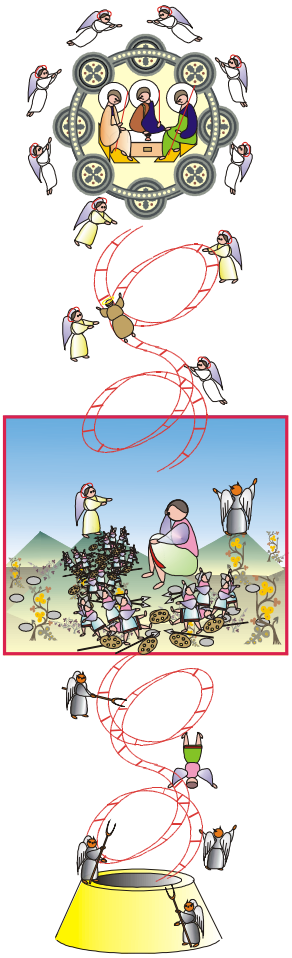
Di parole ne abbiamo ormai scritte tante. Per concludere questo percorso ci piace riportare uno schema che riunisce le intuizioni di due grandi Dottori della Chiesa, Benedetto da Norcia e Bernardo di Chiaravalle: il primo organizza i gradi della umiltà, il secondo quelli della superbia.

---

[238] DIADOCO DI FOTICEA, *Asceticon in C capita*, c.5 (SCh 5bis, 86; trad. it. *La Filocalia*, I, Torino 1982, 351).

[239] BASILIO MAGNO, *Homilia in sancto baptisma*, § 5 (PG 31, 436; trad. it. nostra).

[240] DIADOCO DI FOTICEA, *Asceticon in C capita*, c.14 (SCh 5bis, 91; trad. it. *La Filocalia*, I, 351).



SCALA DELLE UMILTÀ

I Inizio della Sapienza è il timore di Dio (*Sal* 91, 10)
II Non sono venuto a fare la mia volontà ma la volontà di colui che mi ha mandato (*Gv* 6,38)
III Cristo si è fatto obbediente sino alla morte (*Fil* 2,8)
IV Io, quando mi molestavano, vestivo di sacco e umiliavo l'anima mia nel digiuno (*Sal* 35,13)
V Confesserò al Signore le mie colpe (*Sal* 32,5)
VI Quando avrete fatto tutto ciò che vi è stato ordinato dite: 'Siamo servi inutili' (*Lc* 17,10)
VII Io sono verme, non uomo, infamia degli uomini e rifiuto del mio popolo (Sal 22,7)
VIII Restiamo fedeli alla regola alla quale siamo giunti (*Fil* 3,16)
IX Se qualcuno crede di essere religioso e non frena la sua lingua, la sua religione è vana (*Gc* 1,26)
X Lo stolto alza la voce mentre ride (*Sir* 21,20)
XI Il saggio si rende noto con poche parole (*Sir* 20,27)
XII Sono umiliato e piegato tutto il giorno (*Sal* 118,107).

SCALA DELLE SUPERBIE

I *Curiosità* (opposta alla XII umiltà: cf. *Sir* 3,24)
II *Leggerezza d'animo* (opposta alla XI umiltà: cf. *Sal* 1,1)
III *Letizia inetta* (opposta alla X umiltà: cf. *Qo* 2,2)
IV *Iattanza* (opposta alla IX umiltà: cf. *Sap* 5,8)
V *Alta idea di sé* (opposta alla VIII umiltà: cf. *Rm* 12,16)
VI *Arroganza* (opposta alla VII umiltà: cf. *Ger* 49,16)
VII *Presunzione* (opposta alla VI umiltà: cf. *Sal* 130,1)
VIII *Scusare i peccatori* (opposta alla V umiltà: cf. *Sal* 140,4)
IX *Simulata confessione* (opposta alla IV umiltà: cf. *Sir* 19,23)
X *Ribellione* (opposta alla III umiltà: cf. 1*Sam* 15,23)
XI *Libertà di peccare* (opposta alla II umiltà: cf. *Prv* 18,3)
XII *Consuetudine al peccato* (opposta alla I umiltà: cf. *Gv* 11,39)

L'interpretazione di questo schema non è molto complessa per noi. L'uomo vive nella guerra dei pensieri, agitata in lui sia dallo spirito cattivo che da quello buono, ed è assistito dalla grazia di Dio (riquadro centrale). A seconda di come sceglie di comportarsi può o salire verso l'alto, aiutato dagli angeli e per divenire alla fine per grazia come Dio è per natura, o cadere verso il basso, sospinto dai demoni e per finire in ultima istanza nel pozzo dell'abisso di cui parla *Apocalisse* 19. Tutti e due questi percorsi sono graduali, perché l'uomo abbia più di una occasione di pentirsi, nel caso che proceda di male in peggio, come dice sant'Ignazio di Loyola nei suoi *Esercizi spirituali*, oppure, nel caso proceda di bene in meglio, perché l'uomo possa recepire tutta la grazia che Dio gli vuole donare attraverso una dilatazione graduale del cuore che non distrugga la sua natura di creatura. Quanto ai diversi passaggi, nello schema la loro enumerazione in dodici gradini è un riflesso della numerologia patristica e pertanto non è da considerare normativa; però esprime distinzioni spirituali di valore assoluto, cioè indipendenti dal contesto in cui sono enunciate.

Tuttavia, mentre il capitolo terzo fornisce già una descrizione abbastanza chiare e completa di come si svolga la caduta verso il basso, ossia la crescita progressiva della diasrmonia tra 'fatto della fede' e fatto religioso', non abbiamo descritto quasi per niente il movimento della armonizzazione, e questo nonostante sia il più importante per noi. I prossimi capitoli ovvieranno a questo inconveniente, e permetteranno anche di porre le premesse per affrontare una serie di questioni più attinenti alla teologia fondamentale come la si imposta abitualmente. Non si può però prescindere dal dare sin d'ora un qua-

dro globale che spieghi perché abbiamo posto così tanta attenzione al tema del peccato; a questo scopo ci serviamo della Preghiera Eucaristica IV:

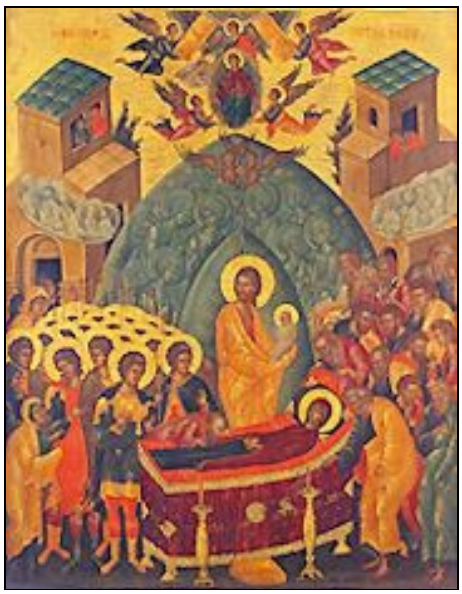
Noi ti lodiamo, Padre Santo, per la tua grandezza:
tu hai fatto ogni cosa con sapienza e amore,
a tua immagine hai formato l'uomo,
alle sue mani operose hai affidato l'universo,
perché nell'obbedienza a Te creatore
esercitasse il dominio su tutto il creato.
E quando, per la sua disobbedienza,
l'uomo perse la tua amicizia,
Tu non l'hai abbandonato in potere della morte,
ma nella tua misericordia a tutti sei venuto incontro,
perché coloro che ti cercano Ti possano trovare.
Molte volte hai offerto agli uomini la tua alleanza,
e per mezzo dei profeti hai insegnato
a sperare nella salvezza.
Padre Santo, hai amato tanto il mondo
da mandare a noi, nella pienezza dei tempi,
il tuo unico Figlio come Salvatore.
Egli si è fatto uomo per opera dello Spirito santo
ed è nato dalla vergine Maria;
ha condiviso in tutto, eccetto il peccato,
la nostra condizione umana.
Ai poveri annunciò il Vangelo di salvezza,
la libertà ai prigionieri,
agli afflitti la gioia.
Per attuare il tuo disegno di redenzione
si consegnò volontariamente alla morte,
e risorgendo distrusse la morte e rinnovò la vita.
E perché non vivessimo più per noi stessi
ma per Lui che è morto e risorto per noi,
ha mandato, o Padre, lo Spirito santo,
primo dono ai credenti,
a perfezionare la sua opera nel mondo
e compiere ogni santificazione.
Ora Ti preghiamo, Padre onnipotente...

Questa stupenda anafora sintetizza l'intera Storia della Salvezza e della Rivelazione: pur creato ad immagine e somiglianza di Dio, l'uomo disobbediente perde l'amicizia di Dio e cade; ma l'amore di Dio non lo abbandona, anzi, con l'Incarnazione e Resurrezione di Gesù Cristo vero Dio e vero uomo gli offre il modo di divenire per grazia come Lui è per natura. Ecco perché era necessario soffermarsi tanto sul peccato e la sua radice più profonda: perché capire bene e davvero da quale abisso stiamo stati risollevati è indispensabile per avere piena coscienza di quanto vertiginosa sia l'altezza della ricompensa che attende chi ama Dio ed esegue il suo volere.

E con questo possiamo chiudere l'esame della disarmonia tra fatto della fede e fatto religioso.

PARTE SECONDA

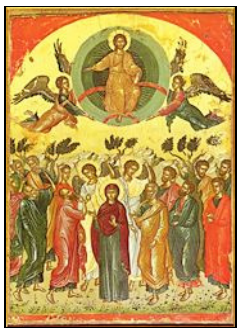
IL FATTO DI FEDE COME ARMONIA



dormizione di Maria SS.

CAPITOLO QUINTO

IL "FATTO RELIGIOSO" COME ARMONIA



Nel capitolo precedente si è illustrata una serie di note riguardanti la disarmonia tra il 'fatto religioso' e il 'fatto della fede'. Quelle osservazioni però, inevitabilmente, richiedevano anche delle integrazioni dal versante per così dire positivo, ossia da quello della armonia. Qui riprenderemo le note spirituali e morali inserirendole in un contesto più ampio. Come infatti là si sono forniti alcuni spunti di carattere ecclesiologico, qui inquadreremo l'armonia dal versante ecclesiologico unitamente a quello escatologico e, in misura minore, antropologico e sacramentario.

5. IL FATTO RELIGIOSO: L'ARMONIA (ossia: il *sensus fidei*)

Per descrivere l'armonia tra 'fatto religioso' e 'fatto della fede' è necessario seguire il percorso inverso rispetto a quello della disarmonia. È necessario cioè partire dal singolo per giungere alla situazione della comunità locale e infine all'armonia della Chiesa universale. Poiché è punto per più versi delicato, non lo affronteremo con il solito metodo.

5.01. *Il sensus fidei nella manualistica contemporanea e nella nostra prospettiva*

Abbiamo deciso di indicare l'armonia tra 'fatto religioso' e 'fatto della fede' anche con il lemma latino *sensus fidei* (lett. senso della fede) pur sapendo che nella manualistica esso indica di solito tutt'altro, o meglio si esprime la stessa realtà in termini che, a nostro giudizio, sono un po' oscuri. Il *sensus fidei* è così descritto nel Concilio Vaticano II, cost. dogm. *Lumen gentium*, n.12:

> «Il popolo santo di Dio partecipa pure alla funzione profetica di Cristo quando gli rende una viva testimonianza, soprattutto per mezzo di una vita di fede e di carità, e quando offre a Dio un sacrificio di lode, il frutto di labbra acclamanti al suo nome (cf. *Eb* 13,15). La totalità dei fedeli che hanno ricevuto l'unzione dello Spirito santo (cf. 1*Gv* 2,20.27) non può

> sbagliarsi nel credere e manifesta questa proprietà che gli è particolare mediante il senso soprannaturale della fede (*sensus fidei*) in tutto il popolo, quando "dai vescovi fino agli ultimi fedeli laici" (AGOSTINO, *De praedestinatione sanctorum*, 14, 27; PL 44, 980) esprime l'universale suo consenso in materia di fede (*consensus fidelium*) e di costumi. Infatti, per quel senso della fede (*sensus fidei*) che è suscitato e sorretto dallo Spirito di verità, il popolo di Dio, sotto la guida del sacro Magistero al quale fedelmente si conforma, accoglie non solo la parola degli uomini ma, qual'è in realtà, la parola di Dio (cf 1*Tess* 2,13), aderisce indefettibilmente "alla fede una volta per tutte trasmessa ai santi" (*Gd*, 3), con retto giudizio penetra in essa più a fondo e più pienamente l'applica nella vita»[1].

Come si vede, il Concilio considera il *sensus fidei* un aspetto del *munus* battesimale della profezia[2], e questa viene esercitata 'soprattutto per mezzo di una vita di fede e di carità'. In virtù di questo accordo tra cuore e mente, il popolo di Dio non si può sbagliare nel credere. Ora, siccome abbiamo indicato questo accordo con il termine 'armonia', non è errato considerare l'armonia tra il 'fatto della fede' e il 'fatto religioso' come *sensus fidei*.

Nella manualistica invece questo legame si annacqua in modo notevole quando non sparisce del tutto, trasformando il *sensus fidei* in qualcosa di molto variabile ma comunque sempre diverso dalla armonia tra 'fatto di fede' e 'fatto religioso'. È un esempio della ambiguità generata da esprimere prospettive diverse con identica terminologia, di cui si è detto nella introduzione.

Per comodità trascuriamo quelle trattazioni che ignorano il tema del *sensus fidei*; però già il fatto che si scelga di non parlarne ci sembra assai indicativo. A questo tema infatti di solito si riferisce la questione dell'infallibilità, nel credere (*in credendo*) e nell'insegnare (*in docendo*), ma è facile vedere che riguarda anche l'ispirazione biblica e in genere il ruolo del Magistero, oltre che molte tematiche legate alla pastorale e alla sacramentaria. Scegliere di non parlare del *sensus fidei*, ci pare, significa optare per il silenzio su elementi assolutamente fondamentali per la cristianità della nostra fede, oltre che per la cattolicità: comunque, *di fatto* vi sono autori che non ne parlano[3].

L'impostazione tradizionale considera il *sensus fidei* una 'capacità connaturale' perfezionata dalla azione dello Spirito, da tenere distinta dal *consensus fidelium* poiché, in certi casi, essa può anche errare mentre il *consensus* no. Grazie a questa capacità il singolo non solo crede quello che gli viene presentato come oggetto di fede ma sa anche discernere 'come per istinto' che concorda con esso da ciò che lo contraddice[4]. L'infallibilità del *sen-*

---

[1] CONCILIUM VATICANUM II, cost. dogm. *Lumen gentium* n.12 (EV 1, n.316).

[2] Per la teologia cattolica, il battezzato riceve dallo Spirito Santo tre doni (*tria munera*) in virtù dei quali è conformato a Cristo re, sacerdote e profeta. Per questo i Padri insegnano che il battezzato è un *alter Christus*, un 'altro Cristo'.

[3] P.es., il tema del *sensus fidei* è totalmente assente in J. IMBACH, *Breve teología fundamental*, Barcelona 1992; R. FISICHELLA, *Introduzione alla teologia fondamentale*, Casale Monferrato 1992; trattandosi di brevi saggi, la cosa si può anche capire, anche se è opzione difficile a condividere. Non hanno questa scusante invece H.J. VERWEYEN, *La parola definitiva di Dio. Compendio di teologia fondamentale*, Brescia 2001, che vorrebbe essere un trattato di apologetica (lo scrive l'autore: cf. 33), né il monumentale volume di J. WERBICK, *Essere responsabili della fede. Una teologia fondamentale*, Brescia 2002: in questo caso, ci sfugge come si possa parlare di responsabilità della fede senza menzionarne il luogo principale e più alto, ossia la infallibilità nel credere; del resto è anche vero che questo manuale dedica appena 25 pagine al tema del Magistero su ben 1100 totali. E non è certo l'unica lacuna.

[4] Cf. F. OCÁRIZ-A. BLANCO, *Rivelazione, fede e credibilità. Corso di teologia fondamentale*, Roma 2001, 83 (qui come in tutte le note di questo punto, poniamo tra parentesi quadre e in corsivo alcune osservazioni nostre): «Il *senso della fede* è la capacità del credente, non soltanto per credere quello che gli viene

(*segue*)

sus fidei si radica proprio nel *consensus*: quando c'è il consenso dei fedeli allora il senso della fede dei fedeli è infallibile (*in credendo*). Così non è difficile arrivare poi all'infallibilità dei pronunciamenti magisteriali e di quelli *ex cathedra* in particolare (*in docendo*), ma la impressione che si sia creato un circolo vizioso è piuttosto forte. Sembra infatti che la verità del *sensus fidei* dipenda da quella del *consensus fidelium*, il quale dal canto suo è la somma del *sensus fidei* dei singoli più un certo 'qualcosa' che lo perfeziona ma non lo annulla né contraddice (perchè è così che agisce la grazia: perfeziona, non elimina). Per di più si ha la netta sensazione che, avvenendo tutto ciò 'per istinto', la ragione non abbia alcun ruolo in questa determinazione; ora, affidare l'infallibilità della Chiesa, *in credendo* come *in docendo*, solamente ad un non meglio precisato 'istinto' (ma in Tommaso e Alberto invece lo è, e bene...) lascia profondamente perplessi, se non altro perché l'azione dello Spirito, in questo modo, pare piuttosto estrinseca; in ogni caso l'ispirazione dello Spirito è poco o punto approfondita[5].

Di fronte a questa rigidità vi è chi reagisce sottolineando ciò che in effetti storicamente accade spesso:

---

presentato dalla Chiesa come verità di fede ma anche e soprattutto la facilità per discernere, come per istinto, quello che è concorde con la fede da quello che non lo è, e anche la facilità per trarre conseguenze più approfondite dalle verità insegnate dal Magistero, non per via di ragionamento ma spontaneamente, per una sorta di conoscenza per connaturalità. La virtù della fede (*habitus fidei*) produce infatti una connaturalità dello spirito umano con i misteri rivelati che fa possibile che la verità soprannaturale *attiri* l'intelletto». A prescindere dalla oscillante traduzione italiana, è chiaro, a noi che sappiamo ciò che pensa Alberto Magno della teologia, cosa significhi 'attira l'intelletto; ma chi non ha dimestichezza con questi 'dettagli' della teologia medievale (e ci permettiamo di credere che siano abbastanza numerosi...), il vero senso di questa espressione è irraggiungibile. Alla base di questa impostazione vi è il riferimento alla Scolastica, che gli autori però riducono al solo Tommaso d'Aquino (che non ha le stesse idee di Alberto), e usano termini tecnici della sua teologia senza prendersi la pena di 'tradurli' nel nostro linguaggio: connaturale, abito, intelletto sono vocaboli che hanno mutato enormemente il loro lessema dal sec.XIII; ed anche i concetti che sottintendono sono lontani dalla nostra percezione comune, come ancora si è visto in Alberto.

[5] Cf. *Rivelazione, fede e credibilità, op. cit.*, 83s: «Un altro aspetto importante, indicato dalla *Lumen Gentium*, è la distinzione tra *sensus fidei* e *consensus fidelium*. L'infallibilità del senso della fede si manifesta quando si verifica il consenso (cioè l'unanimità morale dei fedeli) [*sarebbe interessante sapere come la si verifica*...] nel credere una verità come appartenente alla fede. Perciò - anche se la terminologia non è stata sempre uniforme - dobbiamo dire che il *sensus fidei*, inteso come proprietà del singolo credente è per se infallibile - come infallibile è per se la fede - ma il credente può sbagliare nella misura in cui *per accidens* il suo *sensus fidei* può essere ostacolato, specialmente dalla propria volontà [*ma se il singolo può sbagliare, come può essere infallibile in consensus fidelium? Mancano alcuni elementi*...]. Invece, quando esiste un vero *consensus fidelium* nel credere vi è certamente una vera e propria manifestazione del *sensus fidei* garantito dallo Spirito santo». Così descritto, ci riesce difficile capire come, p.es., si possa parlare di *consensus fidelium* a proposito della proclamazione della infallibilità papale nel 1870, che la gran parte dei credenti conobbe *dopo* la proclamazione e che causò uno scisma in Germania, o, per fare esempi più vicini a noi, che dire della esclusione della donna dal sacerdozio? È un dogma o no? Lo statuto dogmatico della affermazione contenuta nella lettera apostolica *Ordinatio sacerdotalis* di Giovanni Paolo II è tuttora discusso, anche se ci pare senza un vero motivo. E il celibato dei preti è considerato un dogma di fede... Ciò testimonia che l'idea di *consensum fidelium* di Ocáriz- Blanco è priva di contatti con la realtà pastorale. Tra i nostri fratelli non è facile trovare qualcuno che abbia letto, dal primo versetto all'ultimo, non tutto il Nuovo Testamento ma almeno i quattro vangeli; figurarsi quanti sanno distinguere un pronunciamento *ex cathedra* da un *motu proprio* o una enciclica... E gli esempi si potrebbero moltiplicare.

> «Non di rado avviene che singoli fedeli, animati dal *sensus Christi* [da considerare sinonimo di *sensus fidei*] - o anche i non credenti, in quanto ogni verità e autentico valore da chiunque vengano affermati provengano dallo Spirito Santo - procedano e ammaestrino i pastori nell'intuire, nel percepire con più chiara coscienza esplicita e nel tradurre nella prassi le norme e i valori evangelici mentre si evolvono le circostanze storiche. Nella funzione dottrinale e magisteriale dalla Chiesa i fedeli dunque non sono affatto puramente passivi»[6].

È certamente vero che i 'fedeli' (preferiremmo 'credenti', ma il termine è quello adoperato dagli autori) non di rado precedono il Magistero nell'intuire certe verità di fede: il caso dei dogmi mariani lo dimostra. Abbiamo invece delle perplessità al momento in cui si parla di *sensus fidei* a proposito di 'valori', perché questi, nella misura in cui sono sottoposti o comunque legati al consenso di una maggioranza (ed in filosofia è questo il senso originario di 'valore', è bene non dimenticarlo), con la fede hanno poco o niente da spartire: la nostra fede non è in qualche 'valore' ma in un Dio Unico in Tre Persone, che ama e salva. Non siamo d'accordo invece nel pensare che il *sensus fidei* possa appartenere anche ai non credenti: che questi possano proporre dei 'valori' i quali convergono con le esigenze di fede è cosa senza dubbio possibile e anzi auspicabile, ma che possano anche 'proporre' dottrine di fede ci pare decisamente errato. Non si vede infatti come sia possibile arrivare a proporre, per esempio, il dogma della Trinità o dell'Immacolata concezione di Maria quando non si crede alla resurrezione di Gesù Cristo: ma è questione sulla quale ci si è già soffermati nel primo capitolo.

Vi è chi invece, partendo da *Lumen Gentium*, 12, sfuma la differenza tra popolo di Dio e Magistero, e ora riduce il primo al secondo, ora stempera il secondo nel primo. In questa prospettiva, oltre a non avere chiara la differenza di ruoli, si perde anche la modalità concreta dell'azione ispirante dello Spirito nella comunità, con il risultato di ammettere certamente l'infallibilità *in credendo* del popolo credente (è atto dovuto), di affermare quella *in docendo* senza poter spiegare in cosa si differenzi da una proclamazione *ex cathedra* (per esempio) e di postulare una generica e misteriosa 'ispirazione' dello Spirito, non si capisce se dell'intera comunità o del solo Magistero[7].

---

[6] C. VAGAGGINI, voce *teologia*, in *Nuovo dizionario di teologia*, Roma 1979, 1696. D. CASSARINI, *Elementi di teologia fondamentale*, Assisi 2003, 161, esaurisce il tema del *sensus fidei* affiancando al passo di Vagaggini il testo di LG 12, senza commenti.

[7] Cf. S. PIÈ-NINOT, *La teologia fondamentale. "Rendere ragione della speranza" (1Pt 3,15)*, Brescia 2002, che scrive (607): «Tutto il popolo cristiano in quanto comunità credente in comunione con il papa e i vescovi "non può sbagliarsi nel credere e manifesta questa proprietà particolare mediante il 'senso soprannaturale della fede' (*sensus fidei*) di tutto il popolo, quando dai vescovi fino agli ultimi fedeli laici esprime il suo universale consenso in materia di fede e di costumi" (LG 12). Il 'senso della fede' è la capacità con la quale la presenza dello Spirito arrichisce la comunità dei credenti per la percezione delle verità della fede. Così dunque la Chiesa è infallibile quando insegna in forma solenne attraverso un Concilio [*ma questo non compete ai laici!!*] o una definizione *ex cathedra* (= infallibilità nell'insegnare: *in docendo*) [*ma questo è solo del Pontefice!*] e, insieme, quando crede unanimemente in comunione con il Magistero (= infallibilità nel credere: *in credendo*) [*questo spetta a tutti i credenti*]. La legittimità di questa infallibilità si dà quando si verificano queste quattro condizioni: 1) essa [*chi? La gerarchia o la comunità dei credenti? Non si capisce...*] esprime il consenso universale, 2) si riferisce alla Rivelazione [*'riferirsi' è termine ambiguo: il Magistero si 'riferisce' in modo diverso dalla comunità*], 3) è opera dello Spirito Santo [*condizione un po' difficile a provarsi...*] e 4) è riconosciuta dal Magistero [*allora ci si riferisce al solo popolo, e senza includere la gerarchia, separazione un po' critica...*]. Così, "il valore del *sensus fidei* nella sua connotazione sociale non si fonda sulla semplice unanimità, bensì l'unanimità rende manifesta l'azione dello Spirito Santo che garantisce l'infallibilità" (J. SANCHO, *Infalibilidad del pueblo de Dios: 'sensus fidei' e infalibilidad*

(*segue*)

Per risolvere questa ambiguità di ruolo vi è chi affianca il *sensus fidei* al consenso unanime dei Padri (*consensus Patrum*) e a quello dei Dottori della Chiesa (*consensus Doctorum*) nel formare uno dei due filoni della Tradizione: l'altro è ovviamente il Magistero, prima quello dei sette Concili ecumenici[8], poi quello degli altri pronunciamenti sanciti con scomunica, prima quelli assembleari, poi gli altri, e così via[9]. Si menziona anche il ruolo esercitato dai vari movimenti ecclesiali nel formare prima il *sensus fidei* e poi il *consensus fidelium*, così come anche la tendenza a considerare la Chiesa una 'democrazia', ma non si va mai oltre la denuncia dei rischi o l'apprezzamento dei lati positivi. Si nota la mancanza di una vera e propria prospettiva teoretica in base alla quale valutare.

Altri invece preferiscono un approccio più 'filosofico', legando da una parte il *sensus fidei* al *consensus fidelium* (categoria effettivamente presente in LG 12)[10], dall'altro considerando come oggetto di questo *sensus-consensus* un concetto, un'idea, non senza contatti con la quotidianità e la vita spirituale ma, in definitiva, sempre qualcosa di intellettuale. Il senso della fede così diventa un 'modo di conoscenza' che però veicola esperienze personali analoghe a quella artistica o alla capacità di fare diagnosi[11]. Il *consensus fidelium* è

---

orgánica de la Iglesia en la Constitución 'Lumern Gentium del Concilio Vaticano II, Pamplona 1979, 287; NdA)». L'ultimo periodo, senza spiegazioni, è affermazione dovuta ma slegata da ciò che precede.

8 Si tratta dei primi sette Concili, che hanno definito i punti fondamentali della fede cristiana. La loro autorevolezza non è posta in discussione da nessuna delle tante confessioni cristiane, e per questo sono detti 'ecumenici': sono il Concilio di Nicea (325), il Constantinopolitano I (381), di Efeso (431), di Calcedonia (451) i Costantinopolitani II (553) e III (681), e del Concilio di Nicea II (787). Da notare che l'ultimo Concilio Ecumenico coincide con la fine della epoca patristica: infatti l'ultimo Padre latino è Beda il Venerabile († 735) e l'ultimo Padre greco è Giovanni Damasceno († 750). Il secolo VIII è davvero uno spartiacque nella storia della teologia. La legittimità di alcuni concili tenutisi in quegli stessi anni è discussa: p.es. il Costantinopolitano IV (870) è riconosciuto dal Latini ma contestato dagli Ortodossi, perché in una parte che non esiste in greco afferma il primato papale; dal canto loro, i Latini non accettano il Sinodo Trullano del 692 perché non lo riconosce, mentre per gli Ortodossi è la prosecuzione del sesto Concilio ecumenico. Le alte assemblee invece hanno importanza dogmatica assai minore.

9 Cf. D. VITALI, *Sensus fidelium. Una funzione ecclesiale di intelligenza della fede*, Brescia 1993, 141; F. ARDUSSO, *Magistero ecclesiale*, Cinisello Balsamo 1997, 54-77; E. CATTANEO, *Trasmettere la fede. Tradizione, Scrittura e Magistero nella Chiesa. Percorso di teologia fondamentale*, Cinisello Balsamo 1999, 289.

10 Cf. H. WANDENFELS, *Teologia fondamentale nel contesto contemporaneo*, Cinisello Balsamo 1988, 620: «La motivazione di questa distinzione [tra *sensus fidei* e *consensus fidelium*], che può richiamarsi al testo del Concilio [LG 12], non è priva di problemi perché sottovaluta il contenuto conoscitivo della fede vissuta, che non riesce ad esprimersi in formule dogmatiche e si serve a questo scopo di altre forme di comunicazione verbale e non verbale. In fondo la testimonianza della fede non è muta; al contrario, parla mettendo a sua volta in moto processi vitali e tutta una serie di azioni. Accanto al linguaggio del dogma, merita qui nuovamente diritto di cittadinanza la *narrazione*, specie per il fatto che anch'essa ha un carattere dialettico, quando traspone esperienze storiche della salvezza in nuovi contesti storici e dischiude così questi ultimi all'influsso salvifico». Come si l'iniziale e lodevole accento sulla testimonianza si traduce in azione verbale, come se la fede dipendesse solo da parole. Il Concilio però non afferma questo.

11 Cf. WANDENFELS, *Teologia fondamentale*, *op. cit.*, 621: «Con M. Seckler [voce «Glaubensinn», in *LThK*, IV, 945-948 (NdA)], il senso della fede può esser definito un modo di conoscenza i cui contenuti non sono tanto il risultato di un lavoro concettuale quanto piuttosto di un'esperienza concreta "che uno fa spontaneamente in seguito ad esperienze precedenti e a conoscenze acquisite (analogie: senso artistico, capacità diagnostiche, l'*illative sense* di Newman). Grazie alla congenialità, donatagli mediante la grazia della fede (*lumen fidei*) [*ma il 'lumen fidei' di Tommaso è Cristo che inabita nell'animo del fedele, non*

(*segue*)

semplicemente la somma dei tanti *sensus fidei* concordi[12]. In verità ci pare che affermare che la capacità in virtù della quale i credenti sono infallibili sia analoga al senso artistico sia almeno riduttivo, se non altro perché se si chiede un parere a tre critici d'arte ce ne danno quattro... Un buon esempio del tipo di fallacia dell'analogia ci è fornito dal caso delle 'teste di Modigliani'. Molti anni fa, a Livorno, per burla alcuni ragazzi scolpirono alcune pietre imitando lo stile pittorico di Modigliani: quei falsi furono però presi per autentici dal più grande critico d'arte italiano, Federico Zeri, che difese a spada tratta la sua opinione anche contro l'evidenza e l'unanime parere contrario degli altri critici d'arte. Quanto pericoloso sia suggerire che i dogmi di fede sorgano allo stesso modo dell'opera d'arte è evidente: come distinguere un 'vero' dogma dalle normali ma transeunti oscillazioni nella percezione umana? Soprattutto, che fine fa l'infallibilità? E che dire della ispirazione biblica? Forse si crede che la Scrittura sia Parola di Dio perché un certo 'istinto', magari artistico, ce lo suggerisce? O vi è qualche altro motivo?

Alla fine di questa panoramica crediamo che difficilmente il lettore sia riuscito a farsi un'idea di cosa sia il *sensus fidei* per la teologia cattolica: come dicevano i latini, *tot capita tot sententiae*, 'tante teste tanti pareri'. E nessuno ha carte vincenti in mano. Se poi si tiene presente che, cambiando quel che è da cambiare, questa situazione un po' confusa si verifica per quasi tutte le abituali questioni incluse nei manuali di teologia fondamentale, crediamo si possa comprendere il perché del nostro tentativo.

Noi ci permettiamo di affrontare il tema del *sensus fidei* in modo diverso.

Naturalmente la nostra sarà solo l'ennesima opinione, e chi la sostiene non è autorevole come gli autori cui ci si è riferiti: però alcune cose possono e devono essere dette.

Il punto di partenza, a nostro avviso, sta nella profeticità del *sensus fidei*, affermata in LG 12 ma, come si è visto, poco o punto approfondita nella manualistica. È necessario capire in primo luogo *come* è possibile questa profeticità del popolo di Dio, e in questo siamo aiutati dal fatto che il Concilio stesso, al momento in cui parla di 'viva testimonianza per mezzo di una vita di fede e carità', la identifica come 'armonia' tra 'fatto di fede' e 'fatto religioso'. Quindi capire la profeticità del *sensus fidei* significa studiare la armonia tra fede e religione.

Ora, tale armonia non può esistere nella Chiesa universale se prima non è nei singoli.

La necessità di iniziare proprio dalla situazione personale è assolutamente evidente se si rileggono gli ultimi testi di Agostino e Marco Asceta riportati nel capitolo IV: solo se

---

è un contenuto e tantomeno un'esperienza artistica!], verso ciò che deve credere alla luce della fede, il credente perviene a conoscenze, intuizioni e giudizi (*iudicium ex connaturalitate*) [*'connaturalità' è termine che i medievali derivano da 'cum' e 'natura': connaturalità significa 'aver la stessa natura di'; senza sapre che cosa è e come avviene la deificazione per grazia dell'uomno il termine è in-com-prensibile!*] che non sono adeguatamente acquisibili percorrendo la logica articolata e che sono quindi facilmente valutati come soggettivi, emozionali, come 'un sentimento per..', ecc. [*e giustamente, visto che non si spiega qual è la differenza*]». Anche qui il ruolo della ragione è a dir poco sottovalutato, e non ci pare buona teologia: almeno, Gregorio il Teologo considererebbe questa idea come offensiva di quel Dio che ce l'ha data, ed un abbassarci al rango delle bestie che ne sono prive.

[12] Cf. WANDENFELS, *Teologia fondamentale*, *op. cit.*, 621: «Una certa sicurezza la si raggiunge quando la conoscenza imponentesi nel senso della fede di molti si fa strada fino a diventare un *consensus fidelium*. Importante appare in ogni caso il fatto che il *sensus fidelium* viene visto nella sua "funzione di scoperta e testimonianza della verità" [K. RAHNER, «Sul problema dell'evoluzione del dogma», in *Saggi teologici*, Roma 1965, 261-325 (NdA)]».

si 'custodisce/ama se stessi' è possibile 'amare gli altri'; e la Scrittura è inequivocabile nel dire che è il primo ad essere la misura del secondo. Per questo è scritto (*Mc* 7,15.21s):

> «Non c'è nulla fuori dell'uomo che, entrando in lui, possa contaminarlo; sono invece le cose che escono dall'uomo a contaminarlo. [...] Dal di dentro infatti, cioè dal cuore degli uomini, escono le intenzioni cattive: fornicazioni, furti, omicidi, adulteri, cupidigie, malvagità, inganno, impudicizia, invidia, calunnia, superbia, stoltezza. Tutte queste cose cattive vengono fuori dal di dentro e contaminano l'uomo»;

e altrove è aggiunto (*Mt* 7,3ss):

> «Perché osservi la pagliuzza nell'occhio del tuo fratello mentre non ti accorgi della trave che hai nel tuo occhio? O come potrai dire al tuo fratello: Permetti che che tolga la pagliuzza dal tuo occhio, mentre nell'occhio tuo c'è la trave? Ipocrita, togli prima la trave dal tuo occhio e poi ci vedreai bene per togliere la pagliuzza dall'occhio del tuo fratello».

Quindi, per 'amare gli altri' evangelicamente bisogna prima 'amare noi stessi' evangelicamente. E si noti l'avverbio: noi abbiamo scritto 'evagelicamente' perché siamo cristiani, ma Gesù si rivolgeva ai suoi fratelli ebrei. Questo significa che già l'Antico Testamento insegna ad 'amare se stessi' secondo Dio. In altro modo, 'amare se stessi' porta sempre all'egoismo. Ora, siccome non è facile apprendere come 'amare se stessi' secondo Dio, né è facile trovare chi ce lo insegni senza ricorrere ai soliti stereotipi, già al tempo di Gesù molti sceglievano delle 'scorciatoie', e Cristo li chiama 'ipocriti'. Da notare che 'ipocrita' (*ypokrítês*), nel greco classico come in quello di tutti i giorni, significa 'attore', 'interprete', 'oratore al posto di', senza alcuna connotazione negativa. Soltanto nella LXX, e poi nel Nuovo Testamento, *ypokrítês* significa anche 'ipocrita' nel senso di 'falso', 'mentitore', mentre nel greco comune mantiene solo il significato classico. L'ultima frase quindi potrebbe essere resa anche con: "Attore, togli prima la trave e poi...", e certo così suonava agli orecchi dei primi cristiani.

Quella 'recita', quella 'finzione' che deriva dalla non custodia interiore ha effetti assolutamente negativi sulla correzione fraterna, che di fatto viene impedita totalmente sia nei nostri confronti che in quelli degli altri. Ciò è descritto così da Giuliano Pomerio, a proposito del presbitero:

> «Ripensate dunque a quante e quali cose, mentre io ascolto e condivido, siete soliti dire sul ministero del sacerdote che, relegata in second'ordine la cura del popolo affidatogli, desidera i beni temporali più intensamente dei futuri e, dimentico della propria responsabilità di fronte al Pastore di tutti i pastori non solo riguardo a sé ma anche al gregge che gli è stato consegnato, non considera i danni personali a dei suoi [fedeli]. I peccati dei malvagi non lo rattristano né l'allietano le opere buone di coloro che progrediscono ma, preoccupato solo di sè, e il più delle volte neppure veramente di sé, ignora completamente cosa compiano i suoi di bene o di male. Non predica ai giusti la perseveranza, agli iniqui la penitenza, ai pentiti il disprezzo del mondo, ai traviati le pene future. A chi disdegna il suo richiamo egli non può dire: "Pensate al giudizio futuro", visto che neanche lui ci pensa; alle persone attaccate al mondo: "Non amate il mondo", dato che l'amore del mondo procura piacere [anche] a lui; agli ambiziosi: "Ponete un freno all'ambizione", se la rovina della ambizione lo travolge; agli ubriaconi: "Guardatevi dalla ubriachezza", dal momento che s'ingozza di vino fino a perdere il senno. Con lo stomaco pieno di sontuosi banchetti egli non può raccomandare ai suoi la temperanza da lui disprezzata; dedito al vizio dell'avidità, non può distogliere i venali dall'amore per il denaro; ostinato nei risentimenti, non avrà la faccia tosta di riconciliare gli animi dei contendenti con calma sacerdotale; si vergogna di predicare ai giudici la giustizia che lui pure trasgredisce con l'appoggio d'un personaggio potente; né difende gli op-

> pressi perché le persone o le riverisce o le disprezza, e tutto il bene che non fa o il male che commette non esigerà né impedirà che sia fatto [anche dagli altri]. Infatti con il suo comportamento o perde o limita la autorità necesaria per insegnare»[13].

Abbiamo riportato per intero il capitolo perché è chiaro che, pur essendo dedicato *in recto* ai presbiteri inadempienti, può essere facilmente applicato a qualunque fedele, nella misura in cui è responsabile di se stesso prima e del proprio fratello poi. Ma tutto ciò può essere molto più vicino alla nostra vita quotidiana, come ci testimonia il nostro santo Padre Cipriano di Cartagine:

> «Crediamo che si lamenti con tutto il cuore, che invochi il Signore con digiuni, pianti e gemiti chi fin dal primo giorno del suo peccato va regolarmente ai bagni pubblici, chi rimpinzato da ricchi banchetti e ripieno del troppo cibo vomita il giorno dopo il cibo non digerito e non divide per le necessità dei poveri i suoi cibi e le sue bevande? Come può piangere la propria morte chi cammina allegro e felice? E poiché è scritto (*Lv* 19,27): "Non corrompete l'aspetto della vostra barba", la liscia, cura il suo aspetto e si preoccupa di piacere a chiunque dispiaccia a Dio. O forse si lamenta e piange quella donna che si preoccupa di indossare abiti preziosi e non pensa al vestito di Cristo, che ha perso, e invece desidera ricevere perziosi ornamenti e gioielli raffinati e non piange la perdita dell'ornamento divino e celeste? Anche se indossi abiti di altri paesi e vesti di seta, sei nuda; anche se ti adorni con oro, perle e gemme, senza la bellezza di Cristo sei brutta. E tu che colori i tuoi capelli, cessa di farlo almeno ora, nel dolore; tu che dipingi il contorno dei tuoi occhi con una linea nera, almeno ora lavali con le lacrime. Se avessi perso uno dei tuoi cari per un accidente mortale gemersti per il dolore e piangeresti; mostreresti i segni del tuo dolore nel volto trascurato, nell'abito dimeso, nei capelli spettinati, nel volto triste, nell'aspetto affranto. Misera, hai perso la tua anima; morta spiritualmente hai iniziato già qui ad essere una sopravvissuta e a portare in giro camminando il tuo cadavere. E non piangi con amarezza, non ti lamenti senza interruzione, non ti nascondi perché ti vergogni della tua colpa o perché contionui a lamentarti? Ecco delle ferite ancor più gravi del peccato, ecco delle colpe ancora più grandi: non provare rimorso dopo aver peccato, non piangere il peccato dopo averlo commesso!»[14]

Se trasponiamo gli elementi tipici del contesto culturale del III secolo d.C. ai nostri giorni, non è difficile scorgere l'attualità del passo. E Cipriano non parla di pagani ma di cristiani, che hanno abiurato la loro fede sotto le minacce e poi, scampati alla morte, se ne vanno in giro tranquilli, continuando la loro vita pubblica tra lussi e bagordi, come se niente fosse. Ai nostri giorni dobbiamo sopportare lo scandalo di preti con aerei personali e *fazendas* in Brasile, di economi che fanno transitare sui conti del loro Ordine i soldi della mafia, di pedofili, di sfruttatori della carità altrui e così via. A tanto arriva la 'finzione'. Simili persone però dimenticano che è scritto (*Sir* 15,17):

> «Davanti agli uomini stanno la vita e la morte: ad ognuno sarà dato ciò che a lui piacerà»,

passo al quale si può affiancare, come commento, quel che scrive Diadoco di Foticea:

> «Finchè prosperiamo per le ricchezze, godiamo molto - se almeno in noi opera il bene - della loro dissipazione come di un servizio prestato con gioia all'ordine divino; ma quando abbiamo dato fondo a tutto ci assale tristezza infinita e umiliazione come a chi non fa nulla degno di giustizia. Perciò poi l'anima ritorna a se stessa in molta umiltà, affinchè ciò che poteva acquistare ogni giorno attraverso l'elemosina se lo conquisti con la fatica della preghiera e la pazienza della umiltà. Dice infatti (*Sal* 73,21): "Il misero ed il povero loderanno

[13] GIULIANO POMERIO, *De vita contemplativa*, I, 15 (PL 59, 430s; CTP 64, 88ss).
[14] CIPRIANO DI CARTAGINE, *De lapsis*, 30 (CCsl 3, 237s; trad. it. 224; rivista).

> il tuo nome, Signore". Né d'altra parte il dono della teologia è preparato a qualcuno da Dio, se quello non prepara se stesso a perdere tutto ciò che possiede per la gloria dell'evangelo di Dio, affinchè nella povertà, cara a Dio, sia annunziata la ricchezza del Regno di Dio. Infatti colui che ha detto (*Sal* 67,10s). "L'hai preparata nella tua bontà per il povero, o Dio" prosegue: "Il Signore darà la parola a quelli che evangelizzano con grande potenza", indicando chiaramente ciò»[15].

Quindi, assodato che l'incuria di se stessi porta all'impossibilità della correzione fraterna e questa al perpetuarsi delle disarmonie comunitarie dalle quali sorgeranno le universali, è ovvio iniziare la disamina dell'armonia tra 'fatto religioso' e 'fatto di fede' dal momento personale.

5.1. *L'armonia personale: nascita e crescita dell'uomo nuovo*

Sta scritto (*Sal* 119,32):

> «Corro per la via dei tuoi comandamenti perché hai dilatato il mio cuore».

L'insegnamento spirituale (ma anche metafisico) racchiuso in questo versetto è di rara importanza e complessità: intorno ad esso ruota la fondamentale categoria patristica della *dilatatio cordis* (dilatazione del cuore), la quale esprime sia l'armonia secondo natura dell'uomo interiore che va di bene in meglio, che ora interessa, sia l'ispirazione della Scrittura e della Tradizione, della quale però ci occuperemo in seguito. La *dilatatio cordis* è dottrina da ricostruire con attenzione poiché ogni sua semplificazione o riduzione mutila automaticamente le fondamenta spirituali di trattati dogmatici come l'ispirazione bi-

[15] DIADOCO DI FOTICEA, *Asceticon in C capita*, c.66 (SCh 5bis, 125ss; trad. it. 373s, rivista). Per capire meglio che cosa intenda effettivamente Diadoco quando parla di 'dono della teologia', leggiamo due passi di Simone di Taibuteh, un Padre poco noto, appartenente alla Chiesa assira come Isacco di Ninive e come lui di una profondità spirituale assai rara. Scrive dunque SIMONE DI TAIBUTEH, *Dal santo Dionigi, con delucidazioni dello scrivente* (trad. it. P. Bettiolo, CTP 102, Roma 1992, 22ss): «Dunque, la conoscenza propria della contemplazione è piantata [*si ricordi questo termine perché sarà fondamentale in questo capitolo*] nella natura. Essa si divide, poi, secondo gli ordini degli oggetti di cui si occupa. Una parte della conoscenza è manifestata e costituita da dimostrazioni e composizioni di parole dicibili, una altra è conosciuta nel silenzio arcano della mente, in modo indicibile; una si protende verso le nature visbili, una altra si eleva fino alle essenze più alte di ogni visione [*gli angeli*]; una, ancora, giunge alle potenze spirituali che sono congiunte alle nature visbili ed in loro oper*ano [sono i vestigia Trinitatis e le azioni della Provvidenza nei singoli*], una altra abita quelle rappresentazioni di fatti che solo successivamente, da fuori, sono entrate nella natura degli esseri dotati di ragione, tramite la loro libertà [*sono le illuminazioni donate da Dio*]; ed una altra ancora - cosa che è come un fiore prezioso - attraverso tutti quei cerchi di cui si è detto [*sono gli stadi prima descritti*] si inerpica e sale, come Dio permette, verso l'elevato splendore della Divinità arcana, così che a partire di qui si diano i vari modi delle contemplazioni spirituali, compositi e molteplici, conformi alla diversità degli oggetti cui essa giunge, dato che l'anima è istruita da essi secondo ogni forma». Il passo non è semplicissimo, ma è chiaro che a questo genere di visioni non si può arrivare se Dio non lo concede; e tale dono non può giungere se non Lo si è scelto in maniera definitiva e senza compromessi. Ma perché non si abbia una idea cervellotica ed anche astrusa della contemplazione, ciò che in definitiva finirebbe con l'allontanare da essa invece che attrarre, è necessario sospendere il giudizio e proseguire nel nostro discorso. Certamente, alla fine del capitolo la dinamica di fondo di questo passo risulterà assolutamente piana, pur con i suoi tecnicismi. Riuscire a renderla anche attraente, invece, non spetta a noi (per fortuna!).

blica o del Magistero, la dottrina della grazia, l'infallibilità *in credendo* e *in docendo*, la sacramentaria e così via. Per evitare questi inconvenienti è bene ricorrere con ampiezza all'insegnamento dei nostri maestri, i Padri.

Agostino commenta così il versetto sopra riportato:

> «"Corro per la via dei tuoi comandamenti perché hai dilatato il mio cuore" (*Sal* 119,23): quella dilatazione significa la carità, che secondo l'Apostolo è la pienezza della legge»[16].

Altrove però il vescovo d'Ippona sa essere molto più chiaro e ampio:

> «È scritto (*Sal* 119,23): "Corro per la via dei tuoi comandamenti, perché hai dilatato il mio cuore". [...] Non dunque per il mio proprio arbitrio, come mancante di qualcosa, ma "perché hai dilatato il mio cuore". Dilatazione del cuore è dilettarsi nella/della giustizia. Questo è un dono di Dio, che non siamo angustiati nel timore dei suoi precetti ma siamo dilatati con l'affetto e il piacere per/della giustizia. Dio infatti ci promette questa sua dilatazione dicendo (*Ez* 37,27; 2*Cor* 6,16): "Abiterò in mezzo a loro e con loro camminerò". Quanto è largo il luogo dove cammina Dio! In questa ampiezza è diffusa la carità nei nostri cuori, per mezzo dello Spirito santo che è dato a noi. Per questo è detto anche (*Prv* 5,16): "E nelle vie larghe [platea] scorreranno le tue acque". 'Via larga' però prende il nome dalla parole greca per 'ampiezza'; infatti in greco πλατὺς significa 'ampio'. Queste sono le acque delle quali il Signore esclama (*Gv* 7,37s): "Chi ha sete venga a me. Chi crede in me, fiumi di acqua viva fluiranno dal suo ventre". E spiegando l'evangelista disse: "Questo diceva dello Spirito che avrebbero ricevuto coloro che avrebbero creduto in Lui"»[17];

ed anche:

> «(Giuda, Zabulon e Neftali) sono nomi ebraici: si dice che Giuda si possa interpretare con 'confessione', Zabulon 'abitacolo della fortezza' e Neftali 'dilatazione mia'. [...] Ora, tre cose raccomanda l'Apostolo esplicitamente: la fede, la speranza, la carità. L'essenza della fede è che si creda con il cuore per giungere alla giustizia e con la bocca si faccia professione di fede per giungere alla salvezza. [...] La diffusione della carità invece genera la dilatazione del cuore; infatti è scritto (1*Gv* 4,18): "La carità consumata caccia fuori il timore", mentre chi ha timore ha il tormento che nasce per mezzo delle angustie dell'anima. [...] Così (*Sal* 68,28) "I principi di Zabulon, i principi di Neftalim" sono i principi della professione di fede, della fortezza, della dilatazione, i principi della fede, della speranza, della carità»[18].

Quindi la *dilatatio cordis* altro non è altro che l'infusione della carità nel nostro spirito da parte di Dio, il quale opera, appunto, un 'allargamento' del cuore. È forse una metafora? No. Scrive Agostino:

> «Un Dio così grande, "Dio presso Dio", il Verbo di Dio (*Gv* 1,3) "per mezzo del quale tutte le cose sono state fatte", come potè esser contenuto in un utero? [...] Come, dirai, potè [Lui] tanto grande [essere] in un luogo tanto piccolo? Quindi un utero contenne ciò tutto il mondo non contiene. E non fu diminuito per essere nell'utero. Era nell'utero ed era così grande. Quant'era grande? Dì quant'era grande, dì cos'era! Dì cos'era! (*Gv* 1,1) "E il Verbo era Dio". Anch'io che ti parlo, vedi, so questo; però neanche io lo comprendo. Ma il pensiero ci fa estendere, la estensione ci dilata, la dilatazione ci fa capaci»[19].

---

[16] AGOSTINO, *Enarrationes in psalmos*, sul *Sal* 118, *sermo* XI, 1 (CCsl 42, 1696; trad. it. nostra).

[17] AGOSTINO, *Enarrationes in psalmos*, sul *Sal* 118, *sermo* X, 6 (CCsl 42, 1695; trad. it. nostra).

[18] AGOSTINO, *Enarrationes in psalmos*, sul *Sal* 67,36 (CCsl 42, 895; trad. it. nostra).

[19] AGOSTINO, *Sermones*, *sermo* 225, 2, 3.5 (PL 38, 1097; trad. it. nostra). Cf. anche *Quaestionum in Heptaeuchum*, *in Exodum*, q.107 (CCsl 33, 122).

Perciò la *dilatatio cordis* è anche una estensione della facoltà intellettiva, ed anche in questo caso certo non si tratta di una metafora. Ma, oltre la dimensione intellettiva, la *dilatatio* come infusione della carità ha un risvolto ontologico di notevolissima importanza, per esaminare il quale però dovremo attendere un poco. Intanto è bene evidenziare che questa non è solo l'opinione di Agostino. Scrive infatti sant'Ambrogio, e prima di lui:

> «La larghezza dei comandamenti celesti allarga il cuore del profeta come allargava anche quello dell'Apostolo. Tant'è vero che l'Apostolo stesso diceva (2*Cor* 6,11): "La nostra bocca è aperta per voi Corinzi, per voi il nostro cuore è allargato". Il suo cuore si era allargato nel diffondere i comandamenti celesti: quel cuore che prima un rifiuto a credere - divenuto persecutore - aveva ristretto, ora la grazia di Cristo l'ha espanso. E perché un comandamento largo? Per non sentirsi oppressi dalle strettorie dei comandamenti. Tant'è che esclama (2*Cor* 6,12): "Non siete nelle strettezze in noi". Se così può parlare Paolo, quanto più lo può Cristo che ha aperto le serrature chiuse! Per questo dice 'non voglio che il mio popolo si senta stretto in me': nello stretto sentiero delle virtù la larghezza di quanto io prescrivo deve essere fonte di consolazione che elimina cedimenti o logoramenti»[20].

[20] AMBROGIO, *Expositio psalmi CXVIII*, 12, 50 (SAEMO X/II, 56s). L'idea è sviluppata nel resto del commento. Lo spunto per la riflessione di Ambrogio, oltre che nel *Sal* 118, ha un forte rimando e appoggio nel *Sal* 4,2a, che in CEI73 suona: «Quando ti invoco rispondimi, Dio mia giustizia: *dalle* angosce *mi hai liberato*», ed in CEI08 è: «*Nell'*angoscia *mi hai dato sollievo*». Ma in ebraico l'ultima frase è *bᵉzar hi̱rchabte lî*, ossia '*in/con* l'angoscia tu mi hai *allargato/liberato*", come si legge anche in *Sal* 25,17a, *zarôt lebabî hi̱rchîbô*, lett. 'le angosce del mio cuore [mi] allargano', e che, similmente, CEI73 corregge in «*Allevia* le angosce» mentre CEI08 legge: «Allarga il mio cuore angosciato». Questo modo di tradurre, viola le più elementari regole della traduzione, ed è di ostacolo alla intuizione di dinamiche spirituali fondamentali. Per semplicità ci concentriamo su CEI73. Come chiunque si sia cimentato in una traduzione sa benissimo, per rendere nella nostra lingua un termine straniero si è liberi di scegliere il significato più adatto tra quelli disponibili o, in subordine, di *adattarne* uno in modo da render conto del contesto; quel che non è accettabile è *inventarne* di nuovi, come purtroppo vediamo fare dal traduttore italiano. Questo ingiustificabile arbitrio si riverbera pesantemente sulla preposizione 'bᵉ', che in ebraico significa *in* (stato in luogo) o *con* (compl. di mezzo): nel *Sal* 4,2a diventa un fantasioso *da* (in ebraico *min*), nel *Sal* 25,17a sparisce. Il traduttore ignora la LXX, che in *Sal* 4,2a, legge *en tlípsei eplátinas moi*, '*nella* angoscia (tu) mi *allargasti*', e in *Sal* 25,17a, ha *eplatínthêsan*, 'furono allargati', ed ignora anche la *Vulgata*, che traduce *Sal* 4,2a, sia *iuxta hebraicum* sia *iuxta* LXX, con *in tribulatione dilatasti mihi*, e *Sal* 25,17 *iuxta hebraicum* con *tribulationes cordis mei multiplicatae sunt*. A questo punto è chiaro che il traduttore *si rifiuta* di prender nota della interezza del dato filologico: ignora greco e latino, traduce a suo modo l'ebraico, quindi pensare che intuisca il senso spirituale del doppio significato del verbo *rachab*, 'allargare', è vano. Certamente il traduttore di CEI08 (un altro? lo stesso ravvedutosi?) è più attento, ma si muove entro la stessa prospettiva: quando la Scrittura si esprime in termini non usuali, invece di chiedersi perché preferisce cambiarla; cf. p.es. *Sal* 25,17a TM, lett. 'le angosce del mio cuore [mi] allargano', che diventa «Allarga il mio cuore angosciato», cambiando soggetto e complemento oggetto. Invece, con un rispetto per la lettera della Scrittura che supera come minimo in dignità questi brutti esempi, spesso i Padri illustrano l'azione della grazia come una 'dilatazione'. Oltre Ambrogio e Agostino cf. p.es. PROSPERO D'AQUITANIA, *Expositio psalmorum*, sul *Sal* 118,32-35 (CCsl 68A, 92s); VERECONDIO IUNCENSIS, *Commentarii super cantica ecclesiastica*, *Super canticum Deborah*, XVII; CASSIODORO, *Expositio psalmorum*, sul *Sal* 67,29 (CCsl 97, 599); BEDA IL VENERABILE, *De tabernaculo*, II; la presenza dell'idea di *dilatatio cordis* continua nel Medioevo, nelle opere di Ruperto di Deutz e della mistica Ildegarda di Bingen.

Tornando alla questione della versione italiana, CEI73 è stata ritirata dal commercio ma, oltre a CEI08, vi sono anche altre traduzioni: interconfessionali, 'in lingua moderna', 'nuovissime versioni' dai testi originali e così via; e alcune di queste, a proposito di *Salmo* 4,2, si avvicinano molto più di CEI73 agli originali. Ora, valuteremo a fondo la questione delle traduzioni della Scrittura nel cap.IX;

(*segue*)

Da questo brano scopriamo che il *Salmo* 118 non è l'unico testo sul quale si appunta questa riflessione. Infatti scrive Origene, ancor prima di Ambrogio e Agostino:

> «Poi Isacco scavò un pozzo e (*Gen* 26,22) "chiamò quel luogo con il nome di Ampiezza dicendo: Ora il Signore ci ha dilatati e ci ha fatti crescere sopra la terra". Davvero ora si è dilatato Isacco e il suo nome è cresciuto su tutta la terra, poiché ha portato a compimento per noi la conoscenza della Trinità. [...] Ma anche ognuno di noi che amministra la parola di Dio scava un pozzo e cerca "l'acqua viva" (cf. *Gen* 26,19; *Gv* 4,10) mediante la quale ristorare gli ascoltatori»[21].

ed anche:

> «Considera dunque che, forse, anche nell'anima di ciascuno c'è un "pozzo di acqua viva" (*Gen* 26,19), c'è come nascosto un certo senso celeste e l'immagine di Dio, e questo pozzo i Filistei, cioè le potenze avverse, lo hanno riempito di terra. Di quale terra? Di sentimenti carnali e di pensieri terrestri, e per questo (1*Cor* 15,49) "abbiamo portato l'immagine del terrestre"; allora appunto, mentre portavamo "l'immagine del terrestre", i Filistei hanno riempito i nostri pozzi. Ma, poiché ora è venuto il nostro Isacco, accogliamo la sua venuta e scaviamo i nostri pozzi, svuotiamoli dalla terra, purifichiamoli da ogni bruttura e da tutti i pensieri fangosi e terrestri, e troveremo in essi l'*acqua viva*, quella della quale il Signore dice (*Gv* 7,38): "Chi crede in me, dal suo ventre scaturiranno fiumi d'acqua viva"»[22].

Quindi la *dilatatio cordis* non solo è l'infusione della carità con forti ricadute intellettive, ma è l'azione che lo Spirito santo esercita nel cuore dell'uomo. Ancora Origene scrive:

> «Dio Padre dà a tutti gli esseri l'esistenza, ma la partecipazione a Cristo in quanto Verbo e Ragione li fa essere razionali. Da ciò segue che essi sono degni di lode o colpa poiché sono capaci di virtù e malizia. Perciò, e di conseguenza, la grazia dello Spirito è presente in essi, perché le cose che per natura non sono sante lo diventino per partecipazione a Lui. Avendo dunque prima ricevuto l'esistenza da Dio Padre, poi l'essere razionali dal Verbo, quindi la possibilità di essere santi dallo Spirito santo, questi esseri sono fatti capaci di ricevere di nuovo Cristo come giustizia di Dio; e quelli che hanno meritato di giungere a questo grado per mezzo della santificazione dello Spirito santo ricevono niente di meno che il dono della Sapienza secondo la virtù dell'operazione dello Spirito di Dio»[23].

E che non si tratti (ovviamente) di un'azione *una tantum* Origene ce lo spiega altrove:

> «Se infatti l'uomo, fatto a immagine di Dio, guardando - contro natura - l'immagine del diavolo è diventato per il peccato simile a lui, molto di più guardando l'immagine di Dio, a somiglianza della quale è stato fatto da Dio, mediante il Verbo e la potenza di lui riceverà

---

qui ci limitiamo ad osservare che: *a* - per chi conosce le lingue originali il problema delle traduzioni non si pone; *b* - per chi non le conosce, questa situazione è fonte di confusione, poiché non è in grado di distinguere quale sia più affidabile, perché e dove; *c* - la trad. perfetta non esiste: qui CEI[73] è superata dalle altre versioni, ma in altri passi è vero il contrario; e in ogni caso *Sal* 4,2 è sempre reso imperfettamente perché il problema non è linguistico ma teologico. In definitiva, la scelta della versione italiana deve essere fatta in base ad altri criteri; noi scegliamo di lavorare con CEI[73] rivista su CEI[08] perché sono quelle adottate dalla Conferenza Episcopale Italiana, ad imitazione dei Padri che con questo criterio scelsero la LXX e le versioni latine condotte su di essa. Ciò ovviamente non elimina le nostre riserve, che non nascondiamo, né si nega che, in alcuni punti, altre siano migliori; il punto, tutto dogmatico, è che quelle *non sono la versione ufficiale* della CEI.

[21] ORIGENE, *In Genesim homiliae*, hom.13, 3 (SCh 7bis, 318; CTP 14, 202).

[22] ORIGENE, *In Genesim homiliae*, hom.13, 3 (SCh 7bis, 320; CTP 14, 205).

[23] ORIGENE, *De principiis*, I, 3, 8 (SCh 252, 162; trad. nostra).

> [di nuovo] quella forma che gli era già stata data per natura. E nessuno, vedendo che la sua somiglianza è più col diavolo che con Dio, disperi di potere di nuovo recuperare la forma dell'immagine di Dio, poichè il Salvatore (*Lc* 5,32) "non è venuto a chiamare a penitenza i giusti ma i peccatori". Matteo era pubblicano e certamente la sua immagine era simile al diavolo ma andando verso l'immagine di Dio, il Signore e Salvatore nostro, e seguendola, si trasformò a somiglianza dell'immagine di Dio. "Giacomo, figlio di Zebedeo, e Giovanni suo fratello erano pescatori" (cf. *Mt* 4,21.28) e "uomini illetterati" (cf. *At* 4,13), e certo avevano allora più somiglianza con l'immagine del diavolo ma, seguendo anch'essi l'immagine di Dio, divennero simili ad essa, come anche gli altri apostoli. Paolo era persecutore dell'immagine stessa di Dio; ma appena potè scorgerne la grazia e la bellezza, vedutala, fu trasformato a tal punto a somiglianza di essa da dire (2*Cor* 13,3): "Cercate la prova del Cristo che parla in me?"»[24]

Infatti dobbiamo ricordare che, accanto alla divisione contro natura vista all'opera in Erode, se ne è incontrata anche una secondo natura, della quale Agostino scriveva:

> «L'Apostolo non ha detto: Camminate secondo lo Spirito e non avrete i desideri della carne, perché è necessario averne. Per quale ragione non ha detto: Non avvertirete i desideri della carne? Perché li avvertiamo; difatti c'è in noi l'impulso a soddisfarli. Tale impulso è il desiderare stesso. Ma l'Apostolo afferma: (*Rm* 7,17): "Ora, non sono io a farlo, ma il peccato che abita in me". Pertanto, da che ti devi guardare? Senza dubbio dal soddisfare. È sorta una passione riprovevole, si è levata, ha provocato: non vi si badi. Arde, non si contiene, mentre tu vorresti che non ardesse. E dov'è (*Gal* 5,17b): "Così che voi non fate quello che vorreste"? Non cedere le membra. Arda senza motivo e non si consumi. In te dunque nascono i desideri. Bisogna riconoscerlo, ci sono. Perciò ha detto (*Gal* 5,16): "Non sarete portati a soddisfare". Non siano perciò soddisfatti. Se hai deciso di seguire l'impulso, hai soddisfatto. Hai soddisfatto ancor più se decidi di fare adulterio, e se non lo consumi dipende dal fatto che non si è trovato il luogo o che non è stata data l'opportunità, o nel caso sia casta lei per la quale sembra che tu sia preso da un turbamento morboso. Ecco, ora quella è casta mentre tu sei adultero. Perché? Perché hai soddisfatto i desideri. Che significa 'hai soddisfatto'? Che nel tuo animo hai deciso che l'adulterio doveva essere fatto»[25].

Quindi la *dilatatio cordis* opera continuamente in noi perché continuamente noi abbiamo bisogno della grazia per non soddisfare i desideri contro natura i quali, dal canto loro, non cessano mai di sorgere in noi, sia per nostra negligenza sia per l'azione incessante del nemico. Di conseguenza, se si ricorda che anche Ambrogio ricorre all'esempio di Paolo per illustrare la azione della grazia, in definitiva la *dilatatio cordis* altro non è che la continua e sempre ampliantesi effusione della carità nel cuore dell'uomo, ossia la inabitazione dello Spirito in noi. Ecco il perché del tono quasi stupito di Agostino:

> «Gesù disse (*Gv* 14,22s): "Se uno mi ama custodirà le mie parole ed il Padre mio lo amerà ed a lui verremo e dimoreremo presso di lui". [...] Ma si penserà forse che lo Spirito sia escluso dalla dimora del Padre e del Figlio in chi lo ama? In questo caso che significa ciò che il Signore ha detto più sopra (*Gv* 14,17) a proposito dello Spirito Santo: "Quello che il mondo non può ricevere perché non lo vede, ma voi lo conoscete perché abita in voi ed è in voi"? Non è dunque estraneo a questa dimora colui del quale fu detto: "Abita con voi ed è in voi", a meno di non toccare l'assurdo pensando che quando il Padre e il Figlio vengono a dimorare presso chi li ama, lo Spirito Santo se ne vada e lasci il posto a coloro che sono più grandi di lui. Ma la stessa Scrittura previene questa concezione così grossolana, perché poco prima il Signore dice (*Gv* 14,16): "Ed io pregherò il Padre ed egli vi darà un altro

[24] ORIGENE, *In Genesim homiliae*, hom.1, 13 (SCh 7bis, 60-64; CTP 14, 55s).

[25] AGOSTINO, *Sermones*, *sermo* 128, 11, 13 (PL 38, 717; trad. it. NBA, 165ss; rivista).

> difensore perché resti con voi in eterno". Lo Spirito dunque non se ne andrà alla venuta del Padre e del Figlio ma sarà insieme con loro nella stessa dimora "in eterno" perché non venne senza di quelli né quelli senza di lui»[26].

E il grande Diadoco di Foticea spiega:

> «Il discorso spirituale dà piena certezza al senso intellettuale, infatti procede da Dio per l'intima operazione dell'amore; e perciò anche il nostro intelletto rimane senza tormento nei movimenti della teologia; infatti non soffre la indigenza apportatrice di sollecitudine perché nelle contemplazioni si dilata tanto quanto lo vuole l'operazione dell'amore. È bello dunque attendere - con fede operante mediante l'amore - l'illuminazione per parlare, giacchè nulla è più misero del pensiero che indaga le cose di Dio al di fuori di Dio»[27].

Quindi la *dilatatio cordis* è un allargamento della capacità umana (e angelica; ma questo lo vedremo più avanti) di recezione del dono di Dio; la grazia (che poi è Dio stesso) 'amplia' lo spirito dell'uomo per poter entrare in lui in 'quantità' maggiore di quella che le sarebbe permesso per natura. Il modo in cui questo avviene, e gli effetti che percepisce colui che riceve questo dono, ce li spiega con molti dettagli una santa mistica tra le più importanti, Teresa d'Avila, Dottore della Chiesa, la quale scrive:

> «Per trattare dell'orazione di raccoglimento, ho tralasciato di dire gli effetti ed i segni che si determinano nelle anime alle quali Dio nostro Signore concede questa orazione (*di quiete*). Si avverte in essa, chiaramente, una dilatazione o un ampliamento dell'anima: come se l'acqua che sgorga da una fonte non avesse più flusso, ma il suo bacino fosse fatto in modo tale che, quanta più acqua riceve, tanto più cresce di capacità, così sembra accadere anche in quest'orazione, perché, insieme a molte altre meraviglie che Dio opera nell'anima,le dà capacità e disposizione a contenere tutto in sé. E questa soavità e questo dilatamento interiore si riconoscono dall'effetto che resta nell'anima, di non sentirsi così legata come prima alle pratiche del servizio di Dio, ma di attendervi con ben maggiore larghezza. Per esempio, non si angustia per la paura dell'inferno, perché più grande è quella di offendere Dio, ma non si tratta di un timore servile, che qui sparisce del tutto, nutrendo l'anima gran fiducia che dovrà godere con Lui. L'apprensione, in lei prima abituale, riguardo alla penitenza, al perdere la salute, ora cede il posto alla convinzione che potrà sopportare tutto con l'aiuto di Dio, e non ha mai desiderato tanto di farlo. (...) Insomma, resta migliorata in tutte le virtù, ed andrà progredendo sempre maggiormente, purchè non torni ndietro, recando offesa a Dio, perché allora si perde tutto, per quanto elevata sia un'anima ormai pervenua alla cima. Nemmeno è da credere, che per una volta o due che Dio faccia questa grazia, si abbiano tutti gli effetti di cui ho parlato, se non si continua a riceverla, perché in tale perseveranza è tutto il nostro sommo bene»[28].

L'azione della grazia è divina, poiché essa altro non è se non Dio stesso, ma l'effetto, cioè la *dilatatio cordis*, è creato, poiché è nella creatura ed è lei ad essere allargata. Questo effetto causato dalla grazia divina, che porta la creatura al di là delle normali capacità della sua natura e però non la trasforma in qualcosa d'altro, in teologia si chiama, con un ossimoro, 'grazia creata'. Si chiama 'grazia' perché la creatura non ha in sé la potenzialità ad essere così come diventa in virtù di questa *dilatatio*: ciò è possibile solo per grazia. Si chiama 'creata' perché questo effetto dell'azione della grazia appartiene tutto alla creatura, è in lei, diviene parte della sua natura; perché questo effetto, prima della causa

---

[26] AGOSTINO, *De Trinitate*, I, 9, 19 (CCsl 50, 55; trad. it. NBA IV, Roma 1987, 32).

[27] DIADOCO DI FOTICEA, *Asceticon in C capita*, c.7 (SCh 5bis, 87; trad. it. 351).

[28] TERESA D'AVILA, *Castillo interior*, IV *moradas*, c.3, n.9 (trad. it. L. Falzone, Roma 1982, 328s).

(ossia prima della *dilatatio cordis*), non c'era nella creatura, e dopo sì: quindi è 'creato' dalla *dilatatio cordis*. Per capire come la 'grazia creata' agisca, pensiamo a come cresce un uomo: il bambino è la stessa persona dell'adulto e dell'anziano, ma nessun bambino si trasforma *volontariamente* in un adulto; allo stesso modo, un adulto diviene anziano senza volerlo. E questo movimento, che chiamiamo 'crescita' e non ci stupisce, avviene in tutto ciò che vive: piante, animali, uomini 'superano' continuamente se stessi. Cambiando quel che è da cambiare, scopriamo che questo 'dilatarsi' della creatura in un qualcosa d'altro, che ora trascende le potenzialità di questo stadio o periodo di vita ma rimane comunque entro la sua natura, è in realtà una legge insita in ogni vivente. Non è perciò errato pensare che sia una vera e propria 'legge di natura', voluta da Dio. Tuttavia non si deve equiparare 'crescita' e *dilatatio cordis*: la prima infatti avviene senza concorso della volontà e senza interventi esterni, la *dilatatio* invece richiede l'assenso cosciente ed è operata dallo Spirito per mezzo di un dono.

Ora, se di questo esempio tratteniamo solo l'idea che la potenzialità della creatura a trascendere se stessa è una legge di natura e applichiamo anche ad essa la regola aurea già enunciata nel terzo capitolo, ossia che tutto ciò che è creato può essere adoperato 'secondo natura' ma anche 'contro natura', vale a dire secondo il disegno di Dio che l'ha voluta ma anche in tutte le altre possibili e pensabili maniere, allora è inevitabile supporre l'esistenza di una *dilatatio cordis* 'contro natura'. E l'ipotesi è sensata; ecco infatti come ce la illustra il grande Origene:

> «Se noi siamo più indulgenti di quanto è necessario e non resistiamo ai primi moti di intemperanza, allora la potenza avversa, cogliendo l'occasione di questa prima mancanza, ci istiga, ci spinge, in ogni modo cercando di dilatare i peccati. Noi uomini forniamo l'occasione e la spinta iniziale per i peccati, ma le potenze avverse li dilatano in lungo ed in largo e, se possibile, senza fine in coloro ai quali si propagano»[29].

Sembra quasi che l'Adamantino avesse in mente ciò che è detto (*Mt* 12,43ss):

> «Quando lo spirito immondo esce da un uomo, se ne va per luoghi aridi cercando sollievo, ma non ne trova. Allora dice: Ritornerò alla mia abitazione, da cui sono uscito. E, tornato, la trova vuota, spazzata e adorna. Allora va, prende sette altri spiriti peggiori ed entra a prendervi dimora; e la nuova condizione di quell'uomo diventa peggiore della prima».

Tuttavia è bene notare che, mentre la *dilatatio cordis* 'secondo natura' operata dallo Spirito amplia la capacità recettiva dell'uomo, la *dilatatio cordis* 'contro natura' operata dal demonio amplia solo gli effetti del peccato, quindi non modifica la natura dell'uomo, come si è visto con molti particolari nel capitolo precedente. Di conseguenza, poiché non sono movimenti specularmente opposti, nel caso della *dilatatio cordis* non è del tutto esatto adoperare la distinzione tra 'secondo natura' e 'contro natura'.

Ricordando che 'teologia', per i Padri greci ed i neptici in particolare, è contemplare Dio, iniziamo a capire in positivo cosa sia la *dilatatio cordis*. Poco più avanti dell'ultimo brano letto, in un passo bellissimo, Diadoco infatti aggiunge:

> «Il nostro intelletto, per lo più, sopporta difficilmente la preghiera, per il carattere troppo stretto e contratto della virtù del pregare; si dà invece con gioia alla teologia, per la larghezza e la dilatazione delle divine speculazioni. Dunque, per non offrirgli la via aperta al molto

[29] ORIGENE, *De principiis*, III, 2, 2 (SCh 268, 160; trad. nostra).

> parlare o anche per non permettergli di levarsi in volo oltre misura per la gioia, dedichiamoci il più possibile alla preghiera, alla salmodia e alla lettura della Scrittura, senza trascurare le speculazioni dei sapienti la cui fede si riconosce dalle parole. Così facendo, infatti, disponiamo l'intelletto a non mescolare le sue parole a quelle della grazia né permetteremo che esso di lasci trascinare dalla vanagloria, dissipato per la molta gioia e le molte parole. Ma lo custodiremo anche fuori da ogni fantasia, nel tempo della contemplazione, e da ciò faremo sì che quasi ogni pensiero sia per esso fonte di lacrime. Infatti, riposandosi nei tempi della *esichia* e aasporando tutta la grande dolcezza della preghiera, non solo è libero dalle colpe dette prima ma anche più si rinnova per lanciarsi rapidamente e senza fatica nelle divine speculazioni e insieme progredire nella teoria del discernimento, in molta umiltà. Ma bisogna sapere che c'è una preghiera al di sopra di ogni dilatazione, e questa è solo di coloro che sono stati riempiti della grazia divina in un totale senso di piena certezza»[30].

Quindi, riassumendo, anche nell'uomo interiore orientato secondo natura permane la divisione del peccato; vi è però anche un'azione della grazia che, dilatando il suo cuore, lo rende capace di una maggiore accoglienza dello Spirito e, di conseguenza, gli permette di non acconsentire al peccato e quindi di far sì che la divisione che trova in sé sia secondo natura e non contro. Questa può essere una prima e generale descrizione del movimento della *dilatatio cordis*.

Nel dettaglio, la dinamica spirituale della progressiva armonizzazione consiste in primo luogo in un accogliere la forza che lo Spirito ci dona e rigettare le tentazioni di usare contro natura le facoltà in nostro possesso, l'intelletto, l'ira e la desiderativa. Così, ciò che è nostro si muoverà per lo più secondo natura e non per lo più contro natura. È giusto poi descrivere questa dinamica come una *dilatatio cordis*, un 'allargamento', non solo in ragione dell'accresciuta capacità di ricevere Dio ma anche in considerazione del fatto che, con il progresso nella lotta spirituale, le tentazioni da vincere diventano sempre più sottili e pericolose, e parallelamente il vincerle richiede una sempre maggiore vigilanza su se stessi grazie alla crescente illuminazione da parte dello Spirito. Non è vero infatti ciò che si crede comunemente, ossia che la santità ed il progresso spirituale si accompagnano ad una diminuzione delle tentazioni. Scrive infatti il grande Diadoco di Foticea:

> «È impassibilità non il non essere combattuti dai demoni, poiché allora, secondo l'Apostolo, dovremmo essere usciti dal mondo (cf. 1*Cor* 5,10), ma restare imbattibili quando veniamo combattuti. I guerrieri che portano armature di ferro e si trovano sotto i tiri d'arco degli avversari odono il rumore dei dardi e anzi vedono le frecce stesse mandate contro di loro, ma non ne restano colpiti a causa della solidità del loro equipaggiamento bellico. Essi allora devono la loro imbattibilità al ferro che li cinge; noi invece, armati dell'armatura della luce santa e dell'elmo della salvezza, per mezzo di tutte le opere buone facciamo a pezzi le tenebrose falangi dei demoni. Non è solo il non fare più il male che produce la purezza ma il respingere con forza il male con la cura del bene»[31].

Per i Padri neptici questa situazione è il motivo per cui l'Apostolo delle genti scrive (*Ef* 6,10-18):

> «Attingete forza nel Signore e nel vigore della sua potenza. Rivestitevi della armatura di Dio per poter resistere alle insidie del diavolo. La nostra battaglia infatti non è contro creature fatte di sangue e di carne ma contro i Principati e le Potestà, contro i dominatori di questo mondo di tenebra, contro gli spiriti del male che abitano nelle regioni celesti. Prendete per-

[30] DIADOCO DI FOTICEA, *Asceticon in C capita*, c.68 (SCh 5bis, 128s; trad. it. 374s).
[31] DIADOCO DI FOTICEA, *Asceticon in C capita*, c.98 (SCh 5bis, 160; trad. it. 394s).

> ciò l'armatura di Dio perché possiate resistere nel giorno malvagio e restare in piedi dopo aver superato tutte le prove. State dunque ben fermi, cinti i fianchi con la verità, rivestiti con la corazza della giustizia (cf. *Is* 11,5; 59,17; *Sap* 5,17s) e avendo come calzature ai piedi lo zelo per propagandare il vangelo della pace. Tenete sempre in mano lo scudo della fede, con il quale potrete spegnere tutti i dardi infuocati del maligno; prendete anche l'elmo della salvezza e la spada dello Spirito, cioè la parola di Dio. Pregate inoltre incessantemente con ogni sorta di preghiere e di suppliche allo Spirito, vigilando a questo scopo con ogni perseveranza e pregando per tutti i santi».

L'invito alla preghiera incessante è ricordato molto spesso nelle opere mistiche di origine russa, che tramandano anche la dottrina della 'preghiera del cuore'. La difficoltà di mantenere intatta nel tempo la tensione di preghiera e la vigilanza su pensieri e parole è però evidente, specie per chi, come la gran parte dei nostri fratelli, non vive in un monastero o in un convento, istituzioni che, pur senza chiudere, però sono nate, pensate ed organizzate per proteggere da molte delle vicende del mondo. La gran parte dei cristiani conduce invece una vita ricca di stimoli provenienti dall'esterno, non sempre edificanti ma soprattutto non sempre facili a dominarsi. Per questo è scritto (1*Cor* 10,12s):

> «Chi crede di stare in piedi guardi di non cadere. Nessuna tentazione vi ha finora sorpresi se non umana; infatti Dio è fedele e non permetterà che siate tentati oltre le vostre forze, ma con la tentazione vi darà anche la via d'uscita e la forza per sopportarla»[32].

[32] CEI[73,08] qui suggerisce l'idea eretica che Dio tenti l'uomo, ciò che la Scrittura invece esclude. Questo accadeva anche nel *Padre nostro*, che in CEI[73] recitava 'non ci indurre in tentazione' e CEI[08] ha corretto in 'non abbandonarci alla tentazione'. Ma il caso più eclatante e non corretto di questo suggerimento eretico è *Gc* 1,13s; siccome la questione è serissima, riportiamo gli originali:

originale greco	*vulgata*	CEI[73] *e* CEI[08]	*versione letterale dal greco*
13 Μηδεὶς πειραζόμενος λεγέτω ὅτι ἀπὸ θεοῦ πειράζομαι· ὁ γὰρ θεὸς ἀπείραστός ἐστιν κακῶν, πειράζει δὲ αὐτὸς οὐδένα.	**13** nemo cum temptatur dicat quoniam a Deo temptor Deus enim intemptator malorum est ipse autem neminet temptat	**13** Nessuno, quando è tentato, dica: 'Sono tentato da Dio', poiché Dio non può essere tentato dal male e non tenta nessuno al male.	**13** Nessuno, tentato, dica: 'Da Dio sono tentato'; infatti Dio è non-tentatore dei malvagi, Egli non tenta nessuno.
14 ἕκαστος δὲ πειράζεται ὑπὸ τῆς ἰδίας ἐπιθυμίας ἐξελκόμενος καὶ δελεαζόμενος·	**14**unusquisque vero temptatur a concupiscentia sua abstractus et inlectus	**14**Ciascuno piuttosto è tentato dalla propria concupiscenza che lo attrae e lo seduce;	**14** Ognuno infatti è tentato dal proprio desiderio, attratto fuori e adescato.

Come si vede, gli originali del v.13 sono tradotto da CEI[73,08] in modo inaccettabile; e poiché si tratta di greco e latino elementari, non difetta la competenza linguistica ma quella spirituale: i traduttori capiscono quel che *leggono* ma non quel che *significa*: Manca la nozione spirituale della differenza tra 'tentazione' e 'prova'. Impariamola dalle parole di AGOSTINO, *De dono perseverantiae*, 6, 12 (PL 45, 1000; trad. it. NBA 20, 317):

> «"Ognuno è tentato perché attratto ed allettato dalla propria concupiscenza - come sta scritto - ma Dio non tenta nessuno" (*Gc* 1,14s): s'intende con una tentazione pericolosa. Infatti ce n'è una utile, dalla quale non siamo ingannati o sopraffatti ma veniamo messi alla prova, secondo quanto è detto (*Sal* 25,2): "Mettimi alla prova, Signore, e tentami". La tentazione che rovina è quella che indica l'Apostolo quando dice (1*Tess* 3,5): "Per questo, non potendo più resistere, mandai a prendere notizie sulla vostra fede, per timore che non vi avesse tentati colui che tenta e fosse stata resa inutile la nostra fatica". Con questa tentazione Dio, come dissi, non tenta nessuno; Egli cioè nessuno spinge o induce alla tentazione. Infatti essere tentato e non essere abbandonato alla tentazione non è un male, anzi è un

(*segue*)

Le precisazioni 'per lo più secondo natura' e 'per lo più contro natura' sono necessarie perché la divisione esiste e ferisce sempre, anche quando è secondo natura: come è scritto (1*Gv* 1,8):

> «Se diciamo che siamo senza peccato inganniamo noi stessi e la verità non è in noi».

> bene: è un venir messi alla prova. Dunque quello che diciamo a Dio (*Mt* 6,13): "Non spingerci in tentazione", che significa se non questo: non permettere che vi siamo spinti? Per cui alcuni pregano così, così si legge in parecchi codici e così scrive il beatissimo Cipriano (*De oratione dominica*, 26): "Non permettere che noi siamo indotti in tentazione". Tuttavia nel vangelo in greco non ho mai trovato se non questa espressione: "Non spingerci in tentazione"».

La 'prova' viene da Dio, che finge di volersi riprendere ciò che già ha dato all'uomo, per insegnargli prima il distacco anche dai suoi doni (in modo che l'amore dell'uomo sia tutto e solo per Lui), poi la differenza tra dono e Donatore (essenziale nel rapporto con Dio poiché Egli sarà conosciuto *per essentiam* solo *post mortem* e dai beati). Gli esempi più ricchi in questo senso sono il *quasi*-sacrificio di Isacco da parte di Abramo (*Gen* 22) e la vicenda di Giobbe, entrambi letti in questo modo anche da tutta la tradizione rabbinica oltre che da quella patristica. E si noti che in entrambi i casi la fine della 'prova' significa non la semplice reintegrazione nello stato iniziale ma un fortissimo miglioramento rispetto ad esso: cf. *Gen* 22,15-18; *Gb* 42,10-17, ai quali vanno aggiunti i 5 versetti in più della LXX e omessi da CEI^{73,08}, che seguono TM.

La 'tentazione' invece viene dal maligno, che si serve di ciò che l'uomo non sottomette e ordina a Dio (la volontà propria) per suggerire l'uso contro natura di una sua facoltà e poi arrivare, nel tempo, a porre in lui una divisione contro natura analoga a quella di Erodiade; l'obiettivo è allontanare l'uomo da Dio, suggerendo e facilitando qualunque pensiero e azione purchè non sia voluta da Dio. Per questo il Dio di *Giacomo* è 'non-tentatore' e nel *Pater noster* (*Mt* 6,13; *Lc* 11,4) la *temptatio* è qualcosa 'verso cui' si chiede di non essere 'portati': perché questo significa il greco *eisenenchêis*, da *eis*, 'verso', e *ferô*, 'porto', ed il latino *in-duco*, che lo rende alla lettera. Ora, nelle loro lingue *eisferô* e *induco* sono verbi neutri, ma in italiano 'indurre' ha connotazioni negative; per di più non rende l'idea di 'andare verso', che nei testi originali è proprio ciò che si chiede a Dio di risparmiarci. Di più. Il Gesù di CEI^{73,08} insegna a chiedere il *contrario* di ciò che Dio vuole fare: chiediamo infatti la liberazione da ciò cui Egli ci induce, la tentazione; e quest'ultima idea (che Dio tenti) è manichea, cioè eretica. In definitiva CEI^{73,08} risultano filologicamente infondate e dogmaticamente pericolose.

La traduzione corretta di 1*Cor* 10,12s potrebbe essere una versione letterale dal greco o dal latino; eccone un esempio:

originale greco	*originale latino (vulgata)*	*versione letterale dal greco*	*versione letterale dal latino*
12 Ὁ δοχῶν ἑστάναι βλεπέτω μὴ πέσῃ.	12Qui se existimat stare videat ne cadat	12Chi ritiene di essere (in piedi) osservi per non cadere.	12Chi stima se stesso stare (in piedi) guardi per non cadere
13 Πειρασμὸς ὑμᾶς οὐκ εἴληφεν εἰ μὴ ἀνθρώπινος· πιστὸς δὲ ὁ θεός, ὅς οὐκ ἐάσει ὑμᾶς πειρασθῆναι ὑπὲρ ὅ δύνασθε ἀλλὰ ποιήσει σὺν τῷ πειρασμῷ καὶ τὴν ἔχβασιν τοῦ δύνασθαι ὑπενεγχεῖν.	13Temptatio vos non adprehendat nisi humana fidelis autem Deus qui non patietur vos temptari super id quod potestis sed faciet cum temptatione etiam proventum ut possitis sustinere	13Tentazione voi non ha preso se non umana; affidabile infatti è Dio che non tollera (che) voi siate tentati più di quanto possiate ma fa (sì che) con la tentazione (venga) anche l'evento prospero (che vi renda) possibile sopportare pazientemente.	13La tentazione non vi prenda se non umana; fedele infatti è Dio che non sopporta voi siate tentati al di sopra di ciò che potete ma fa (sì che) con la tentazione (giunga) anche l'accadimento positivo perché possiate sostener(la).

Certo queste versioni non sono un esempio di ottimo italiano; ma è meglio offendere Dante che Dio.

Questo implica necessariamente che ogni movimento interiore dell'anima, verso destra o verso sinistra, verso il basso o verso l'alto, in avanti o indietro, può essere compiuto ora secondo natura, ora contro natura, e quindi deve essere ora accolto e custodito, ora rifiutato e combattuto, ora sopportato con pazienza e distacco. Perciò è scritto giustamente (*Sir* 2,1s):

> «Figlio, se ti presenti per servire il Signore preparati alla tentazione. Abbi un cuore retto e sii costante, non ti smarrire nel tempo della seduzione»[33],

ma forse lo anche di più se pensiamo che è detto anche (*Sir* 11,27s):

> «L'infelicità di un'ora fa dimenticare il benessere; alla morte di un uomo si rivelano le sue opere. Prima della fine non chiamare nessuno beato; un uomo si conosce veramente alla fine».

Però l'orientamento del cuore verso Dio è ormai definitivo, come si legge (*Sal* 18,1):

> «Ti amo, Signore mia forza, Signore mia roccia, mia fortezza, mio liberatore; mio Dio, mia rupe in cui trovo riparo»;

e questo amore retto comprende anche la comunità, per questo è scritto (*Sal* 16,3):

> «Per i santi che sono sulla terra, uomini nobili, è tutto il mio amore».

Una volta intrapreso questo cammino non resta che sperare che anche noi, un giorno, si possa dire sinceramente a noi stessi ciò che disse Paolo a Timoteo (2*Tm* 4,7s):

> «Ho combattuto la buona battaglia, ho terminato la corsa, ho conservato la fede. Ora mi resta solo la corona di giustizia che il Signore, giusto giudice, mi consegnerà quel giorno; e non solo a me, ma anche a tutti coloro che attendono con amore la Sua manifestazione»,

certi che (2*Tm* 2,11bss):

> «Se moriamo con lui, con lui anche vivremo; se con lui perseveriamo, con lui anche regneremo; se lo rinneghiamo, anch'egli ci rinnegherà; se noi manchiamo di fede, egli però rimane fedele perché non può rinnegare se stesso».

Tuttavia questo è il risvolto più antropologico, per così dire, della *dilatatio cordis*, quello che vede più coinvolta la volontà umana, anche se è bene ricordare che (*Fil* 2,3):

> «È Dio infatti che suscita in voi il volere e l'operare secondo i suoi benevoli disegni».

Ve n'è però un altro, più importante e nel quale il ruolo dell'uomo è davvero ridotto. Di questa seconda azione, principalmente divina, scrive Massimo il Confessore:

> «La grazia della deificazione è in realtà senza relazione, poiché nella natura (umana) non esiste una potenza capace capace di essa [δεκτικὴ ἑαυτῆς], altrimenti essa non sarebbe più una grazia ma la manifestazione di una facoltà [ἐνεργείας] secondo la sua potenza naturale. In tal modo, se la deificazione avvenisse secondo una potenza naturale, ciò a cui si arriva non sarebbe miracoloso (παράδοξον, *parádoxon*). Come un'opera [ἔργον] conseguente alla sua natura, la deificazione non sarebbe più un dono di Dio e si potrebbe giustamente chiamare l'uomo Dio per natura, e lo sarebbe. Perché questo altro non sarebbe che la potenza

[33] In realtà LXX e *vulg.* hanno lezioni molto diverse da CEI[73,08] e anche tra loro; per semplicità qui seguiamo CEI.

> naturale di ciascun essere, o meglio un movimento irreprensibile della sua natura verso la pienezza»[34],

e anche:

> «Non è possibile che la deificazione si compia secondo la potenza delle cose che sono in noi per natura, poiché essa non fa parte delle cose che dipendono da noi. In effetti non esiste nella natura alcun principio delle cose che sono al di sopra della natura: quindi la deificazione non è una realizzazione (πρᾶξις, *prâxis*: lett.: azione, pratica)delle nostre potenze perché noi non abbiamo tale potenza secondo la natura ma unicamente dalla potenza divina»[35],

e infine:

> «La trasformazione della deificazione per grazia noi non la facciamo, piuttosto la subiamo»[36].

Che la deificazione per grazia dell'uomo sia, per i Padri greci, l'obiettivo ultimo della economia divina è noto ai teologi cattolici di rito greco o agli studiosi di teologia ortodossa o ecumenismo, ma molto meno presso i teologi di rito cattolico romano[37]. È invece appannaggio soltanto di alcuni studiosi sapere che la deificazione per grazia sia una dottrina che appartiene anche al patrimonio dogmatico dei Padri latini: eppure, tanto per fare un esempio, il grande Agostino scrive:

> «È manifesto che il salmista chiama dèi gli uomini perché sono deificati per opera della grazia e non per natura. Infatti giustifica colui che è giusto per se e non grazie ad altri; e deifica chi è Dio per se e non per partecipazione di altri. Ma chi giustifica è lo stesso che deifica, poiché giustificando crea figli di Dio. Infatti è stata data loro [*cioè agli uomini*] la potestà di divenire figli di Dio»[38].

e anche:

> «Se siamo fatti figli di Dio, siamo anche fatti dèi, ma per grazia di chi adotta, non per la natura dei generati»[39].

Ancor meno noto infine è che sia una dottrina ampiamente presente anche nei teologi latini della grande Scolastica. Ad esempio, scrive Alberto Magno:

---

[34] MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambigua*, prob.15 (PG 91, 1237; trad. nostra).

[35] MASSIMO IL CONFESSORE, *Opuscula theologica*, 1 (PG 91, 33C; trad. nostra).

[36] MASSIMO IL CONFESSORE, *Quaestiones ad Thalassium*, q.22 (CGS 7, 141; trad. nostra).

[37] Non è solamente una nostra impressione; cf. p.es. M.D. NISPEL, «Christian deification and the early Testimonia», *Vigiliae Christianae* 53 (1999) 289-304, 289: «It is a curiosity to note the large place occupied by the concept of salvation as deification in the theology of the Greek fathers and at the same time how little attention western scholarship has given to this idea. Even modern scientific treatments of the development of doctrine have largely passed over this topic with little concern». In verità, ormai dopo quasi 15 anni, la situazione è cambiata, e gli studi sulla deificazione si moltiplicano. Tuttavia, la qualità di questi lavori è ancora molto variabile: come tutti i temi di moda, molti si sentono in dovere di scrivere qualcosa sulla deificazione, stairacchiandoal qua e là come la coperta di Linus, ma pochi l'hanno davvero studiata. Inoltre, la recezione di questo abbondante materiale è a dir poco scarsa: basta sfogliare l'indice di un qualunque manuale di antropologia teologica per scoprire che le cose stanno ancora come scriveva Nispel. Ma il tempo e lo Spirito rimedieranno.

[38] AGOSTINO, *Enarrationes in psalmos*, sul *Sal* 49,2 (CCsl 38, 575s; trad. nostra).

[39] AGOSTINO, *Enarrationes in psalmos*, sul *Sal* 49,3 (CCsl 38, 576; trad. nostra).

> «Le realtà divine che trascendono il nostro spirito dobbiamo conoscerle intellettualmente (...), ma non secondo noi stessi, ossia secondo la proporzione e la misura proprie del nostro spirito: dobbiamo conoscerle intellettivamente essendo noi stessi collocati totalmente fuori di noi stessi, essendo completamente deificati, abbandonando i discernimenti che sono proporzionali alle nostre capacità conoscitive, penetrando nelle realtà divine e conformandoci ad esse per quanto ci è possibile»[40].

Il suo discepolo Tommaso d'Aquino non è meno chiaro:

> «Lo Spirito santo, nel battesimo, è in primo luogo facitore della deiformità (*agens deiformitatem*) e il primo illuminatore: il battesimo infatti è come una certa causa strumentale; perciò allo Spirito santo spetta essere raffigurato con la metafora del fuoco»[41];

ed anche:

> «Il dono della grazia sorpassa le capacità di ogni natura creata dato che non è niente altro che una certa partecipazione alla natura divina che trascende ogni creatura. Perciò è impossibile che una creatura qualsiasi possa causare la grazia. [...] È dunque necessario che solo Dio deifichi, dividendo con noi la natura divina sotto la forma di una certa partecipazione per modo di assimilazione [*deificet communicando consortium divinae naturaes per quandam similitudinis participationem*]»[42].

In verità non è affatto difficile dimostrare l'importanza capitale della dottrina della deificazione per grazia in Tommaso ma anche in Bonaventura da Bagnoregio, Alberto Magno e in molti mistici, prima e dopo il secolo XIII. Ci piace qui riportare le parole di san Giovanni della Croce:

> «L'anima unita e trasformata in Dio vive in Dio e per Dio, e riflette verso di Lui lo stesso impulso vitale che Egli le trasmette. È ciò che ha inteso dire, penso, san Paolo quando scrisse (*Gal* 4,6): "E che voi siete figli ne è prova il fatto che Dio ha mandato nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio che grida: Abba, Padre!", la qual cosa accade ai perfetti nella maniera suddetta. Non bisogna ritenere impossibile che nell'anima avvenga una cosa tanto sublime. Infatti quando Dio le fa la grazia di giungere ad essere deiforme ed unita con la Santissima Trinità, essa diventa Dio per partecipazione. Allora si rende possibile nell'anima un'altra vita intellettiva, conoscitiva e caritativa, realizzata nella Trinità, in unione con la Trinità e simile a quella stessa della Trinità. Ciò tuttavia solo per comunicazione, perché è sempre Dio che opera tutto ciò che si verifica nell'anima. Come poi ciò avvenga, non si può sapere né si può esprimere. Si può solo dimostrare che il Figlio di Dio ci ottenne uno stato tanto sublime e ci meritò di poter essere figli di Dio e lo chiese al Padre dicendo (*Gv* 17,24): "Padre, voglio che anche quelli che mi hai dato siano con me dove sono io, perché contemplino la mia gloria, quella che mi hai dato", vale a dire che per partecipazione compiano in noi la stessa opera che io compio per natura, cioè quella di spirare lo Spirito santo. Disse anche (*Gv* 17,20-23): "Non prego solo per questi, ma anche per quelli che per la loro parola crederanno in me, perché tutti siano una cosa sola. Come tu, Padre, sei in me ed io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola, perché il mondo creda che tu mi hai mandato. E

---

[40] ALBERTO MAGNO, *Super Dionysii De divinis nominibus*, VII, 7 (ed. Coloniense, 37/I, 341). Cf. anche la bellissima descrizione del modo di conoscere di Mosè che si legge in *Super Dionysii Mysticam theologia*, 1 (ed. Coloniense 37/II, 462), o la descrizione della conoscenza *in patria* che si legge in *in IV Sent.*, d.49, a.5, *resp.* (ed. A. Borgnet, 30, 670).

[41] TOMMASO D'AQUINO, *in IV Sent.*, d.3,q.*unica*, a.3, q.la 1, ad 2 (Moos, IV, 130; trad. nostra). A proposito di Tommaso ci permettiamo di rimandare ad A. ARA, «La deificazione dell'uomo nel *Commento alle Sentenze* di Tommaso d'Aquino (1252-1256)», *Vivens Homo* 15 (2004) 319-351.

[42] TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, q.112, a.1, *resp.* (Marietti, II, 691; trad. nostra).

> la gloria che tu hai dato a me, io l'ho data a loro perché siano come noi una cosa sola. Io in loro e tu in me, perché siano perfetti nell'unità ed il mondo sappia che tu mi hai mandato e li hai amati come hai amato me". Dio quindi ha comunicato loro lo stesso amore che al Figlio, e ciò non per natura come al Figlio, ma per unione e pre trasformazione d'amore. Il Figlio chiede al Padre che gli eletti siano una cosa sola non come unica essenza e natura, come lo sono il Padre ed il Figlio, ma nel senso di una unione d'amore, come il Padre ed il Figlio vivono in una unità d'amore. Perciò le anime possiedono per partecipazione gli stessi beni che possiede Dio per natura. In forza di ciò esse sono veramente Dio per partecipazione, uguali a Lui e sue compagne. Perciò san Pietro dice (2*Pt* 1,2ss). "Grazia e pace sia concessa a voi in abbondanza, nella conoscenza di Dio e di Gesù Signore nostro. La sua potenza divina ci ha fatto dono di ogni bene per quanto riguarda la vita e la pietà, mediante la conoscenza di colui che ci ha chiamati con la sua gloria e potenza. Con queste ci ha donato i beni grandissimi e preziosi che erano stati promessi perché diventaste per loro mezzo partecipi della natura divina". L'anima partecipa di Dio compiendo in compagnia di Lui l'opera della Santissima Trinità, nel modo già descritto, in forza di quell'unione che ora la lega solo imperfettamente all'Altissimo ma nell'altra vita la vincolerà a Lui in grado assoluto. Tuttavia l'anima, giunta a questo stato, esperimenta un godimento immenso ed inesprimibile. O anime create per vette così alte e ad esse chiamate, che cosa fate? In che cosa vi intrattenete? Vorrete essere cieche dinanzi a tanta luce e sorde di fronte a richiami così autorevoli?»[43]

L'eco delle dottrine di Massimo è abbastanza evidente nelle parole di Giovanni, così come la loro fusione con la visione di Tommaso; potremmo anzi osare dire che questa è la sintesi tra la prospettiva greca e quella latina sulla deificazione per grazia dell'uomo.

La presenza di questa concezione, praticamente intatta nel tempo e negli autori sia greci che latini, è tanto più importante in quanto quasi sconosciuto è il fatto che la deificazione è menzionata, con fortissimo peso dogmatico, persino nella definizione di fede del sesto Concilio Ecumenico, il Costantinopolitano III, nella quale si legge:

> «Come la sua carne [di Gesù] è detta la carne del Verbo di Dio, e lo è realmente, così la volontà naturale della sua carne è detta ed è volontà propria del Verbo di Dio, secondo quanto Egli stesso afferma (*Gv* 6,38): "Sono disceso dal cielo non per fare la mia volontà ma la volontà di Colui che mi ha mandato". Egli afferma essere sua la volontà della sua carne poiché anche la carne è diventata sua. Come infatti la sua carne tutta santa, immacolata e animata, sebbene deificata (*theôtheîsa*) non è stata cancellata ma è rimasta nel proprio stato e nel proprio modo d'essere, così la sua volontà umana, anche se deificata (*theôthèn*) non fu annullata ma piuttosto salvata, secondo quanto dice Gregorio il Teologo [*oratio* 30,12]: "Perché il suo volere - quello del Salvatore - non è contrario a Dio, dal momento che è totalmente divinizzato (*theôthèn*)"»[44]

Di conseguenza, poiché la dottrina della deificazione per grazia dell'uomo è affermata in una definizione di fede di uno dei Concili Ecumenici (Gesù è vero Dio ma anche vero uomo; è diverso da noi solo per il peccato), è difesa da quasi tutti i Padri e si legge anche in Dottori della Chiesa medievali di primissimo piano, si può considerarla un dogma *de fid*e. Credere, affermare e a maggior ragione insegnare il contrario è almeno posizione assai pericolosa se non eretica *tout court*. Però, mancando un pronunciamento ufficiale, ossia la vera e propria proclamazione a dogma di fede, nonostante questi ele-

---

[43] SAN GIOVANNI DELLA CROCE, *Cantico spirituale* A, *comm.*str.38 (ed. a cura della Postulazione generale dei Carmelitani scalzi, Roma 1985[5], 959s). Questo testo si legge anche in *Liturgia delle Ore*, IV, 63s (ufficio delle letture del venerdi della 18 settimana del tempo ordinario).

[44] CONCILIUM COSTANTINOPOLITANUM III, *definitio fedei* (COD, 128s).

menti si deve continuare a dire 'almeno' e non 'certamente'. Per comprendere meglio quale sia il peso dogmatico che il Magistero attuale attribuisce alla dottrina della deificazione per grazia dell'uomo leggiamo innanzitutto come ce la presenta Giovanni Paolo II nella lettera apostolica *Orientale lumen* (1995):

> «Vi sono alcuni tratti della tradizione spirituale e teologica, comuni alle diverse Chiese di Oriente, che ne distinguono la sensibilità rispetto alle forme assunte dalla trasmissione del Vangelo nelle terre d'Occidente. (...). In questi tratti si delinea la visione orientale del cristiano, il cui fine è la partecipazione alla natura divina mediante la comunione al mistero della santa Trinità. (...) Nella divinizzazione e soprattutto nei sacramenti la teologia orientale attribuisce un ruolo tutto particolare allo Spirito santo: per la potenza dello Spirito che dimora nell'uomo la deificazione comincia già sulla terra, la creatura è trasfigurata e il regno di Dio è inaugurato. L'insegnamento dei padri cappadoci sulla divinizzazione è passato nella tradizione di tutte le chiese orientali e costituisce parte del loro patrimonio comune. Ciò si può riassumere nel pensiero già espresso da sant'Ireneo alal fine del II secolo: "Dio si è fatto figlio dell'uomo affinchè l'uomo potesse divenire figlio di Dio". Questa teologia della divinizzazione resta una delle acquisizioni particolarmente care al pensiero cristiano orientale. In questo cammino di divinizzazione ci precedono coloro che la grazia e l'impegno nella via del bene ha reso 'somigliantissimi' al Cristo: i santi»[45].

Sulla scorta dei non molti studi allora disponibili, Giovanni Paolo II descrive la dottrina della deificazione come 'appannaggio della visione orientale', mentre noi abbiamo letto diversi passi patristici dai quali appare inequivocabilmente che essa è presente ed attiva anche in quella occidentale, e persino nel Medioevo. Probabilmente però questa 'restrizione' è dovuta solo ad una accentuazione di maniera, legata al contesto; infatti, pochi anni dopo (2001), il papa scrive qualcosa di diverso:

> «Nel mistero della Incarnazione sono poste le basi per una antropologia che può andare oltre i propri limiti e le proprie contraddizioni, muovendosi verso Dio stesso, anzi, verso il traguardo della 'divinizzazione', attraverso l'inserimento in Cristo dell'uomo redento, ammesso alla intimità della vita trinitaria»[46].

Con queste parole Giovanni Paolo II sembra indicare nella dottrina della deificazione per grazia la chiave teoretica per scrivere una nuova antropologia teologica; e poiché il documento che lo contiene è una enciclica dedicata alla sola Chiesa latina, non solo tale indicazione prescinde dalla 'sensibilità' orientale o occidentale ma, alla luce di questo passo, diviene impossibile ratificare la restrizione di tale dottrina alla sola 'sensibilità orientale'. Si può dunque concludere che, per Giovanni Paolo II, la deificazione per grazia dell'uomo è una dottrina che certamente appartiene in misura particolare all'Oriente ma non è affatto estranea alla tradizione dell'Occidente, la quale se ne può servire per vivificare e rinnovare profondamente la sua concezione antropologica.

Adesso non possiamo affrontare nei dettagli questa dottrina assai ricca e complessa: ciò significherebbe infatti riscrivere in gran parte il trattato sulla grazia, un compito che però spetta alla antropologia teologica e non alla teologia fondamentale, rivedere non pochi elementi della sacramentaria e sopreattutto ripensare completamente l'escatologia, anche questi compiti che non spettano alla teologia fondamentale. Allo stesso tempo pe-

---

[45] GIOVANNI PAOLO II, litt. ap. *Orientale Lumen*, 6 (EV 14, nn.2562ss); per semplicità si sono omessi i molti rimandi patristici cui si rinvia in nota.

[46] GIOVANNI PAOLO II, litt. enc. *Novo millennio ineunte*, n.23 (EV 20, n.48).

rò non possiamo neanche esimerci dal riportare la descrizione forse più precisa ed accurata che il Magistero offre sulla dottrina della deificazione per grazia dell'uomo, se non altro perché ci fornisce tutte quelle precisazioni di cui abbiamo bisogno per capire perché la deificazione per grazia rappresenti davvero il vertice della armonia personale e la nascita dell'uomo nuovo in noi, a partire da questa nostra vita sulla terra. Per leggere questa descrizione dobbiamo però tornare indietro di molti anni rispetto ai documenti già letti, addirittura fino al 1982, anno in cui la Commissione Teologica Internazionale promulga un documento dal titolo un po' curioso per i suoi standard: *Theologia - Christologia - Anthropologia*; ed ecco nella sua interezza il passo che ci interessa:

> «1. "Il Verbo di Dio s'è fatto uomo perché l'uomo divenisse Dio" (Atanasio, *De incarnatione*, 54,3). Questo assioma della soteriologia dei Padri, soprattutto dei Padri greci, viene oggi negato per diverse ragioni. Alcuni sostengono che la "deificazione" è una nozione tipicamente ellenistica della salvezza, la quale porterebbe ad evadere dalla condizione umana e spingerebbe alla negazione dell'uomo. Ai loro occhi, la deificazione sopprime la distanza tra Dio e l'uomo, e comporta una fusione senza distinzione. Talvolta alla espressione dei Padri se ne oppone un'altra che si ritiene più adatta al nostro tempo: "Dio si è fatto uomo per rendere l'uomo più umano". Certo i termini *deificatio*, *theosis*, *theopoîesis*, *homoîosis theô*, ecc., comportano una certa ambiguità. Perciò occorre spiegare brevemente il significato autentico, cristiano, della "deificazione", mettendone in luce gli aspetti principali.
> 2. Di fatto la filosofia e la religione greche spesso hanno riconosciuto una parentela 'naturale' tra la mente umana e quella divina. La rivelazione biblica invece considera chiaramente l'uomo come una creatura, che tende a Dio nella contemplazione e nell'amore. La vicinanza a Dio (*propinquitas ad Deum*) si consegue non tanto attraverso la capacità intellettiva dell'uomo quanto per mezzo della conversione del cuore, la nuova obbedienza e la azione morale, le quali non avvengono senza la grazia di Dio. L'uomo, chiamato, può solo per grazia essere assimilato (*assequi*) a ciò che Dio è per natura.
> 3. A tali prospettive si aggiungono argomenti propri della predicazione cristiana. L'uomo, che è creato ad immagine e somiglianza di Dio, è invitato alla comunione di vita con Dio (*commercium vitae cum Deo*), che solo può adempiere ai desideri più profondi dell'uomo. L'idea della deificazione raggiunge il culmine nella Incarnazione di Gesù Cristo: il Verbo incarnato assume la nostra carne mortale perché noi, liberati dal peccato e dalla morte, partecipiamo della vita divina. Attraverso Gesù Cristo siamo figli e anche coeredi nello Spirito santo (cf. *Rm* 8,17), "partecipi (*consortes*) della natura divina" (2*Pt* 1,4). La deificazione consiste in quella grazia che ci libera dalla morte del peccato e ci comunica la stessa vita divina: siamo figli e figlie nel Figlio.
> 4. Il senso veramente cristiano del nostro adagio diviene più profondo in Gesù Cristo. Come la incarnazione non muta la natura divina, così la divinità di Gesù Cristo non muta la natura umana né la dissolve, ma piuttosto la rafferma e la perfeziona nella sua originale costituzione creaturale (in originale conditione creaturali). La redenzione non converte semplicemente la natura umana in qualcosa di divino, ma la eleva sencondo la misura di Gesù Cristo. In san Massimo il Confessore questa idea è determinata dalla espoerienza suprema di Gesù Cristo, vale a dire quella della passione e dell"bbandono da parte di Dio: quanto più profondamente Gesù Cristo discende nella partecipazione alla misaeria umana, tanto più alto l'uomo ascende nella partecipazione alla vita divina. Compresa correttamente in questo senso, la "deificazione" rende l'uomo perfettamente umano: la deificazione e la vera ed suprema 'umanizzazione' dell'uomo.
> 5. L'assimilazione deificante dell'uomo non avviene al di fuori della grazia di Gesù Cristo, la quale nella Chiesa si dà particolarmente attraverso i sacramenti. I sacramenti ci congiungono efficacemente con la grazia deiforme del Salvatore, in forma visibile e sotto i fragili simboli della nostra vita (cf. LG 7). Inoltre la deificazione non è comunicata all'individuo in quanto tale, ma in quento membro della comunione dei santi, così che nello Spirito santo

> l'invito della grazia divina si estende a tutto il genere umano. Per questo è necessario che i cristiani rafforzino e perfezionino la santificazione che ricevettero (nel battesimo: cf. LG 39-42). La deificazione giunge pienissimamemte ad effetto solamente nella visione di Dio Trino, che sarà beata nella comunione dei santi»[47].

A parte la iniziale attribuizione 'soprattutto ai Padri greci', il testo è chiarissimo e non ha bisogno di integrazioni. Naturalmente non è esaustivo, e praticamente tace del tutto sul 'come' della deificazione per grazia; ma fornire tali elementi non spetta al Magistero, il quale ha invece il compito di chiarire in che senso una idea o procedimento può essere adoperato per esprimere in modo sempre nuovo e ricco il *depositum fidei*. Molti dettagli comunque saranno offerti in seguito in queste pagine, a suo luogo e nella misura in cui il contesto lo richiederà o consiglierà. Per ora a noi interessa solo mostrare che l'azione continuamente armonizzante dello Spirito (in fondo è questo il significato ontologico e spirituale della *dilatatio cordis*) ha come obiettivo far diventare l'uomo per grazia come Dio è per natura. Come scrive il grande Ireneo di Lione:

> «L'unico e stabile maestro, il Verbo di Dio, Gesù Cristo nostro Signore, nella sua immensa carità s'è fatto come noi per elevarci a come Lui è»[48],

e Atanasio vescovo d'Alessandria, il campione della lotta contro gli ariani, lo ribadisce:

> «Egli [il Verbo] si è fatto uomo perché noi fossimo fatti dèi»[49].

È il momento invece di capire come questa *dilatatio cordis* possa aumentare la estensione ontologica della nostra capacità fino a renderci per grazia come Dio è per natura. E qui il nostro maestro è Tommaso d'Aquino. Poiché preme solo illustrare le dinamiche essenziali del 'fatto religioso' quando è in armonia con il 'fatto della fede', non esaurirle né tantomeno dimostrare tesi di esegesi tomistica, ci limiteremo ad alcuni spunti[50].

Si sarà notato che, mentre la Commissione Teologica Internazionale adopera solo il termine 'deificazione', che corrisponde al greco *théosis*, Giovanni Paolo II si serve solamente di 'divinizzazione', che si può considerare, con una certa approssimazione, la traduzione del greco *theopoîesis*. Ci si domanda: questa distinzione ha un significato dogmatico oppure no? In linea di principio non siamo inclini a pensare che i documenti magisteriali siano redatti con un linguaggio, come dire, un po' a senso; non intendiamo naturalmente trasformare ogni frase di ogni documento in un dogma di fede, sia ben chiaro: ma da questo a supporre che si usi una parola per l'altra il passo è ben lungo. L'ipotesi è ancor meno probabile se si ricorda che 'divinizzazione' e 'deificazione' sono termini

---

[47] COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, nota *Desiderium et cognitio Dei: quaestiones selectae*, sez. E, *de imagine Dei in homine seu de sensu christiano "deificationis" hominis*, nn.1-5 (orig. in *Gregorianum* 64 (1983) 5-24; EV 8, nn.435-439: trad. nostra). Purtroppo la trad. it. indebolisce di molto l'originale latino.

[48] IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses*, V, *prologus* (SCh 153, 14; trad. it. II, 154).

[49] ATANASIO, *De incarnatione Verbi Dei*, 54 (SCh 199, 456-460; trad. nostra).

[50] Per tratteggiare il quadro che segue ci serviamo dei risultati della nostra indagine sul *Commento alle Sentenze*. Un ulteriore studio sulla produzione di Tommaso negli 1256-59 sta per essere pubblicato; possiamo anticipare che le linee generali restano invariate rispetto al *Commento*, ma viene elaborata una teologia molto più precisa. La deificazione per grazia avviene mediante il conferimento del *lumen gloriae* (lume di gloria), il quale deifica portando progressivamente all'atto la *potentia oboedentiae* della creatura, senza però giungere mai ad un termine. Invece, nel caso di Cristo, in quanto è Dio non vi è alcuna deificazione, in quanto è uomo sì, ma non per mezzo di una attuazione della *potentia obbedientiae* bensì mediante la assunzione della natura umana nella persona di Gesù.

tecnici; come ogni altro linguaggio specifico, infatti, anche quello della teologia indica determinati concetti essenziali servendosi sempre degli stessi termini: di conseguenza, supporre che questa regola venga infranta senza averne le prove è un arbitrio. Là dove poi questi termini tecnici esprimono il fulcro dell'argomentazione, supporre che siano adoperati alla 'più o meno' è ipotesi francamente improponibile. Si potrebbe obiettare che questi dubbi sono infondati perché in realtà sia la Commissione che il papa li considerano sinonimi: ma il nostro obiettivo è proprio *appurare* questo, non darlo per scontato; e comunque i testi non suffragano questa lettura, perché la Commissione non usa mai 'divinizzazione' e Giovanni Paolo mai 'deificazione'.

Quindi si deve ragionevolmente concludere che, se la Commissione Teologica Internazionale adopera solo 'deificazione' e Giovanni Paolo II solo 'divinizzazione', avranno avuto i loro motivi. Tuttavia non è possibile reperire tali ragioni né nei passi riportati né nel resto di quei documenti; le cose si complicano se teniamo presente che per i Padri 'deificazione' e divinizzazione' sono effettivamente sinonimi; di più: il termine *théosis* fa la parte del leone nelle occorrenze.

Non è possibile dirimere la questione dal punto di vista terminologico. Tuttavia, da una prospettiva puramente teoretica, la distinzione tra deificazione e divinizzazione non è senza significatio né utilità. Infatti l'identico termine greco *théosis*, in latino *deificatio*, pur essendo adoperato in entrambi i casi, ha significato dogmatico diverso se è applicato a Cristo o all'uomo: questi viene deificato per grazia, mentre Cristo è Dio per natura; è il caso di esaminare a fondo la differenza tra deificazione e divinizzazione, e proporre un uso differenziato dei due vocaboli.

Con 'deificazione', che è il calco del termine greco *théosis*, conviene descrivere la natura umana di Gesù Cristo, mentre con 'divinizzazione' ci pare opportuno indicare l'analogo ma non identico stato della *nostra* natura umana in quanto figli adottivi. Ci sembra la miglior attribuzione perché il termine 'deificazione' ha in sé l'idea di Dio, che chiaramente conviene a Gesù Cristo in quanto vero Dio e vero uomo ma può risultare ambigua se riferita al beato. Viceversa, 'divinizzazione' esprime sì la divinità ma non ha in sé l'idea di 'dio', ciò che non è molto preciso se riferito a Gesù Cristo ma esprime esattamente lo *status* metafisico del beato che *per grazia* diventa *come* Dio ma assolutamente *non è* Dio. È una distinzione di grande importanza per Agostino[51] e ha un solido fondamento dogmatico nell'unicità della unione ipostatica: tuttavia non ci si può servire di essa per sottolineare la differenza di prospettiva tra l'idea latina di deificazione e quella greca. È vero che, nello spiegare come il «divenire per grazia come Dio è per natura», la visione greca sottolinea più l'ascesa della natura umana mentre quella latina privilegia la discesa redentrice del Figlio, ma nessuna delle due ha mai aspirato a descrivere da sola la dinamica intera. Né Agostino né i Cappadoci videro in questa diversità una difficoltà o un contrasto: al contrario, le due prospettive si esigono ed integrano a vicenda.

La questione, di grande importanza per il dialogo ecumenico, risulterebbe mal posta anche dal punto di vista medievale: i brani di Tommaso che riporteremo mostrano da un lato la sua profonda sintonia con la prospettiva di *tutti* i Padri, greci e latini, dall'altro l'impossibilità di ricorrere ad essi per giustificare una pretesa 'contrapposizione' tra O-

[51] Cf. p.es. V. GROSSI, «La divinizzazione dell'uomo nella teologia di s. Agostino», in DSBP 31, Roma 2002, 322-342, che riporta molti testi di Agostino, anche se poi li contrappone ai Padri greci.

riente ed Occidente su questo punto. Crediamo sia incontestabile l'affermare non solo che la dottrina della deificazione dell'uomo ha un ruolo di primo piano nel pensiero dell'Aquinate ma che coinvolge numerosi ambiti teologici di primissimo piano e in più di un aspetto ne determina perfino la concreta configurazione.

La distinzione tra 'deificazione' e 'divinizzazione' in Tommaso si legge nel *Commento alle Sentenze* di Pietro Lombardo, libro primo, *distinctio* 17, *quaestio* 2, *articulus* 4, in un *argumentum* (tesi contro l'opinione difesa dal maestro) che suona così: se la beatitudine consiste nella assimilazione alla bontà e carità divine[52], allora in Cristo, che era vero uomo, la beatitudine era limitata; però ciò contraddice il suo essere vero Dio[53]. Tommaso replica così:

> «La grazia di Cristo, sebbene secondo l'essenza umana fosse finita, tuttavia nel suo caso specifico fu infinita, in quanto era disposizione richiesta (*dispositio congruitatis*) dall'unione ipostatica e in quanto concorreva all'agire di Cristo, agire che era di capacità (*virtus*) infinita in quanto era persona divina e per molte altre ragioni, come sarà detto nel terzo (libro, d.17, q.1, a.2); e da ciò si ha che la grazia di Cristo non poteva aumentare»[54].

La *deiformitas* dell'uomo deificato quindi deve essere letta non come livellamento delle differenze ontiche e ontologiche[55] del singolo in un qualcosa di analogo al *nirvana* delle religioni orientali ma piuttosto come il passaggio all'atto di tutte le potenzialità di ogni uomo. Né poi questo 'passaggio all'atto' si può leggere come un traguardo immobile, oltre il quale non si possa mai andare[56]; spiega infatti Tommaso:

---

[52] Cf. TOMMASO D'AQUINO, *in* I *Sent*., d.17, q.2, a.4, *resp.* (Mandonnet, I, 422).

[53] Cf. TOMMASO D'AQUINO, *in* I *Sent*., d.17, q.2, a.4, *arg*.3 (Mandonnet, I, 421s).

[54] TOMMASO D'AQUINO, *in* I *Sent*., d.17, q.2, a.4, ad 3 (Mandonnet, I, 424; trad. nostra).

[55] Questi termini traducono in categorie moderne la distinzione medievale tra *per se* e *secundum quid*. Con 'ontico' (o *per se*) si intende ciò che spetta all'essenza di un ente; differenza ontica è perciò quella che esiste tra *humanitas* e *angelitas*. 'Ontologico' (o *secundum quid*) invece indica il modo determinato con il quale questa essenza si dà nell'ente reale; differenza ontologica quindi è quella che esiste tra Socrate e Platone: nel nostro caso, tra l'uomo Gesù e gli altri uomini. Per indicare questa differenza BOEZIO, *In Perihermeneias commentaria, editio prima*, 7, e AVICENNA, *Metaphysica*., V, 1 (tradotto da Gundissalino), hanno il termine *platonitas*; RICCARDO DI SAN VITTORE, *De Trinitate*, II, 12, usa *danielitas*; TOMMASO D'AQUINO, *De ente et essentia*, 2, ha *lapideitas*, in *Quaestiones disputatae de potentia Dei*, q.8, a.3, *resp*., ha *socrateitas*; su questa falsariga GIOVANNI DUNS SCOTO, *Oxonienses lecturae,* II, d.3, p.1, q. 6; *Ordinatio*, II, d.3, p.1, q.6; III, d.3, q.6, parlerà di *differentia individualis*, che i suoi discepoli trasformeranno in *haecceitas*. Nello stesso tempo, 'ontico' e 'ontologico' rendono anche quelle differenze che i medievali riassumono nel binomio *essentia/existentia* e che si fondano sui tre modi di essere di una *essentia* individuale (*quidditas in re*, *in intellectu* e *in se*); nell'uomo, ciò si traduce nel trinomio *Socrates/homo/humanitas*. Quindi, dire che la *deiformitas* non annulla le differenze ontologiche, pur predicata dell'uomo Gesù e dei beati, significa che Gesù ed i beati mantengono *quiddítates in re* e *in intellectu* diverse o, se si preferisce, che la *gesuitas* non confluisce in né si confonde con la *platonitas* o la *danielitas*. Più avanti vedremo come ciò avvenga senza pregiudizio per la vera e piena umanità di Cristo.

[56] È quanto obietta l'*arg*.3 (Mandonnet, I, 422; trad. nostra): «Allo stesso modo [*contro l'aumento infinito della carità*] si può argomentare a partire dai beati, la cui carità non può aumentare. Da tutto ciò pare che l'aumento della carità giunga ad un certo limite, oltre il quale non può aumentare». Tommaso replica così (ad 3; Mandonnet, I, 424; trad. it. nostra): «A ciò che viene obiettato a proposito dei beati, dicendo che la carità in essi non aumenta a causa del loro stato, essendo essi non *in via* ma *in patria*, [si risponde che] ad essi in premio è dato secondo la misura in cui in vita crebbe la loro carità». Teoreticamente questa descrizione di un aumento infinito della carità in proporzione al diverso grado di perfezione raggiunto in vita non è idea peregrina. La condizione dei beati si può infatti para-

(*segue*)

> «Ogni aumento di carità ha un limite, e questo tende al limite che l'uomo può raggiungere; tuttavia questo limite, non essendo l'uomo un atto puro, è unito a potenza, perciò vi può sempre essere un aumento in numero; così ad un aumento può seguire un altro aumento all'infinito, e in questo modo si ha (*intelligitur*) un aumento infinito della carità»[57]

Si comprende adesso che la *dilatatio cordis* dei Padri non è affatto una metafora, piuttosto descrive il mutamento ontologico della creatura quando riceve lo Spirito. E si capisce anche quale danno venga fatto dai traduttori che non si preoccupano di rendere il senso letterale della Scrittura. Traspare qui anche una fortissima vicinanza alla situazione degli angeli, né sfugge la sintonia della visione tommasiana con l'idea di *epéktasis* del Nisseno.[58] In definitiva, così Tommaso descrive la fluida situazione dei beati:

> «Ciò verso cui è mossa l'anima nell'aumento di carità è la somiglianza della divina carità, alla quale è assimilata; a questa, essendo infinita, l'anima può accedere all'infinito sempre più, e mai le si adeguerà perfettamente. Dal lato però di ciò che è mosso si ha che la stessa anima è fatta tanto più capace di ricevere quanto più riceve della bontà divina e del lume della grazia, così che l'anima quanto più recepisce, tanto più può ricevere»[59]

Al solito, se non si cerca di trovare o di mettere in essi ciò che ci piacerebbe leggervi ma che non c'è o non deve esserci, i testi di Tommaso hanno una limpidezza e una chiarezza davvero rara: qui, non vi è praticamente bisogno di aggiungere altro per delineare il risvolto metafisico della *dilatatio cordis*.

La conclusione di Tommaso somiglia molto ad un testo di Massimo il Confessore:

---

gonare all'infinità di primo ordine, cioè a quella dei singoli insiemi di numeri in matematica (naturali, razionali, irrazionali, complessi): ognuno consta di un numero di elementi infinito sì ma mai tanti quanto quelli che si avrebbero se si li sommasse; tantomeno se li si elevasse a potenza (infiniti di secondo ordine). Questo rimando alla matematica non è affatto arbitrario: cf. P. VIGNAUX, «Note sur la consideration de l'infini dans les *Quaestiones disputatae de scientia Christi*», in *Bonaventura 1274-1974. Volumina commemorativa anni septies centenarii a morte Bonaventurae Doctoris Seraphici*, III, Roma 1974, 107-130. Nella *quaestio* IV (1257) Bonaventura distingue tra infinito di primo ordine (che spetta alla conoscenza di Cristo *a parte hominis*) e di secondo ordine (che spetta al Verbo), usando termini molto vicini a quelli del *De luce* di Roberto Grossatesta: cf. l'elenco in P. ROSSI, *Roberto Grossatesta. Metafisica della luce*, Milano 1986, 110. Ed anche Grossatesta sostiene la deificazione per grazia dell'uomo.

[57] TOMMASO D'AQUINO, *in* I *Sent*., d.17, q.2, a.4, ad 2 (Mandonnet, I, 423; trad. nostra). L'aumento di numero non muta la qualità e quindi esprime solo differenze ontologiche. Come in matematica, sommando un numero naturale ad un altro numero naturale, otterrò sempre e solo un numero naturale, cos', per quanti uomini nascano, la *humanitas* della specie umana resta identica. L'aumento qualitativo invece è ontico ed esprime il mutamento di specie; in matematica ciò appare dall'operazione inversa all'elevazione a potenza, l'estrazione di radice: alcuni numeri naturali (4, 9, 16 ecc.) hanno una radice che appartiene anch'essa all'insieme dei numeri naturali, altri no (2, 3, 5, 7 ecc.), e ciò significa che esiste un'altra specie di numeri. Tommaso esclude questo secondo tipo di aumento sia nell'uomo che nell'angelo, poiché l'uomo non può diventare né un angelo né dio, e similmente l'angelo non può diventare né un uomo né dio; ma poiché vi sono solo queste tre nature razionali, è chiaro che l'aumento della carità, per quanto infinito, potrà essere solo numerico e non qualitativo.

[58] Cf. A. LEVY, *Aux confins du créé et de l'incréé: les dimensions de l'épectase chez Gregoire de Nysse*, RSPT 84 (2000) 247-274. La dottrina della crescita infinita nella conoscenza di Dio da parte dei beati e degli angeli è caratteristica della mistica nissena ma, attraverso Dionigi Aeropagita, giunge nell'Occidente latino e culmina nella mistica renana: meister Eckhart, Johann Tauler, Henrik Sus, Angelus Silesius, Johann Ruusbroeck (secolo XIV).

[59] TOMMASO D'AQUINO, *in* I *Ssent*., d.17, q,2. a.4, *resp.* (Mandonnet, I, 422; trad. nostra).

> «La capacità (*bonitas*) che conferisce la virtù del possessore è una capacità (*bonitas*) di perfezione in rapporto (*comparatio*) all'azione; ma la grazia conferisce all'anima una perfezione non solo rispetto all'azione ma anche rispetto ad un certo modo di essere divino, secondo il quale coloro che hanno la grazia sono in qualche modo costituiti deiformi, motivo per il quale sono detti graditi a Dio come figli»[60];

né si tratta di un'affermazione isolata; infatti si legge poco prima:

> «La grazia non è la capacità (*dispositio*) di ciò che è perfetto a divenire ottimo come la virtù, poiché non considera in primo luogo l'operazione come suo effetto prossimo, ma è piuttosto un essere che conferisce all'anima un qualcosa di divino»[61].

E che a questo proposito il legame di Tommaso con i Padri sia davvero forte appare con tutta evidenza da questo passo:

> «L'unigenito Figlio di Dio, volendo che noi fossimo partecipi della sua divinità, assunse la nostra natura perché, fatto uomo, facesse dèi gli uomini»[62],

che echeggia da vicino quello che abbiamo già letto nel grande Ireneo di Lione:

> «L'unico e stabile maestro, il Verbo di Dio, Gesù Cristo nostro Signore, nella sua immensa carità s'è fatto come noi per elevarci a come Lui è»[63].

A questo punto ci pare che l'esame della categoria, patristica ma non solo, della *dilatatio cordis* possa essere esaurito per ciò che riguarda l'armonia personale tra il 'fatto religioso e il 'fatto della fede'. Descriviamola in breve a mò di riassunto.

Una volta che l'uomo ha accettato di accogliere in sé la proposta di se stesso fattagli dallo Spirito santo, questi in-abita in Lui, e per poterlo fare gli 'allarga' il cuore. Questa dilatazione altro non è che la infusione della carità, della grazia, dello Spirito stesso che, così, inizia a divinizzarci. Grazie a questa divinizzazione della nostra natura, si diviene capaci di discernere prima ciò che è secondo natura qui ed ora da ciò che è contro natura, poi i moti della nostra anima (destra-sinistra, alto-basso, avanti-indietro), quindi di distinguere ciò che qui ed ora è movimento contro natura da quello che è secondo natura. Si diviene così capaci di individuare, accogliere e custodire ciò che è secondo natura, collaborando e agevolando il progredire della *dilatatio cordis* ad opera dello Spirito e la conseguente nostra divinizzazione. Ricordando che l'atteggiamento interiore deve essere quello descritto da Diadoco di Foticea:

> «Purificare l'intelletto è solo dello Spirito Santo. Se infatti il forte non entra e depreda e lega il rapinatore, in nessun modo potrà essere liberata la preda (cf. *Lc* 11,21s). Bisogna dunque, con ogni mezzo ma più di tutto con la pace dell'anima, far riposare lo Spirito santo, per avere presso di noi, sempre accesa, la lampada della conoscenza. Infatti, se essa risplende

---

[60] TOMMASO D'AQUINO, *in* II *Sent.*, d.26, q.1, a.4, ad 3 (Mandonnet, II, 679; trad. nostra).

[61] TOMMASO D'AQUINO, *in* II *Sent.*, d.26, q.1, a.4, ad 2 (Mandonnet, II, 679; trad. nostra). In realtà in Tommaso l'idea di deificazione si trova centinaia di volte.

[62] TOMMASO D'AQUINO, *Officium de festo corporis Christi*, *lectio* I (P. Mandonnet, *Sancti Thomae Aquinatis opuscula theologica*, II, Paris 1927, 465; trad. nostra) La festa del *Corpus Christi* fu promulgata l'11 agosto 1264 da Urbano IV, che incarica l'Aquinate di redigere la Liturgia delle Ore per essa: è davvero un caso che Tommaso, per celebrare l'Eucarestia, scelga un testo come questo? e che Urbano IV e la Curia lo accettino? e che tutt'oggi lo si legga ancora come seconda lettura nell'Ufficio delle letture della stessa Solennità? Ci pare proprio di no... E si ricordi che *lex orandi lex credendi*.

[63] IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses*, V, *prologus* (SCh 153, 14; trad. it. II, 154).

> senza tregua nei recessi dell'anima non solo quei piccoli e tenebrosi assalti dei demoni divengono manifesti nell'intelletto ma restano anche del tutto privi di forza, scoperti da quella santa e gloriosa luce»[64].

In parallelo, si è anche capaci di individuare, combattere e vincere ciò che è contro natura, correndo per la via dei suoi comandamenti. Ancora Diadoco ci spiega come:

> «Quando il nostro intelletto comincia a percepire la grazia delo Spirito santo, allora anche satana consola l'anima con uin senso di falsa dolcezza, nella quiete notturna, come quando si cade in un sonno leggerissimo. Se dunque l'intelletto vien trovato afferrato, in un ricordo molto fervido, al santo nome del Signore Gesù e usa quel santissimo e glorioso nome come di una armatura contro l'ingano, il seduttore insidioso si ritira, ma in seguito assale l'anima per una lotta corpo a corpo. Per cui l'intelletto, riconoscendo con esattezza l'inganno del maligno, progredisce ancor più nella esperienza del discernimento»[65].

Sappiamo infine distinguere anche quando e cosa dobbiamo sopportare con pazienza e distacco, al fine di poter dire anche noi, con Giovanni il Battezzatore (*Gv* 3,30):

> «Egli deve crescere ed io invece diminuire»,

dove con 'io' l'evangelista intende ogni volontà o desiderio di autorealizzazione e non di Dio. È uno stato d'animo ben descritto da Cipriano di Cartagine, con queste parole:

> «Una sola è la tranquillità placida e sicura, una sola la sicurezza stabile e perfetta; è quella di chi si è liberato da queti turbini del mondo e si colloca nella dimora di un porto di salvezza; dalla terra alza gli occhi al cielo, è ammesso a partecipare al dono di Dio, è ormai vicinissimo con la mente al suo Dio; qualunque cosa, tra quelle terrene, sembri sublime e grande agli altri, egli si vanta che la più sublime di tutte si trova dentro la sua coscienza. Ormai non può bramare più niente, non può desiderare niente del mondo colui che è superiore al mondo. Quanto è salda, quanto è sicura la protezione, quanto divino il sostegno celeste di beni eterni, che si ha nello sciogliersi dai lacci del mondo che ti avvolge, nel ripulirsi della feccia della terra per ottenere la luce della eterna immortalità. Allora vedrai quale subdolo danno ci ha recato il nemico insidiatore scatenato contro di noi. Siamo spinti ad amare di più ciò che saremo, poiché ormai ci è concesso conoscere e condannare ciò che eravamo. Per aver questo non c'è bisogno né dei compensi né dei favori o degli aiuti che servono per avere, con enorme sforzo, la somma dignità o il sommo potere tra gli uomini: il dono di Dio è gratuito e facile da ottenere. Come il sole spontaneamente riscalda, il giorno porta la luce, la sorgente sgorga zampillando, la pioggia bagna, così si effonde lo spirito celeste. Dopo che l'anima, osservando il cielo, ha riconosciuto il suo Creatore, inizia ad essere più alta del sole, più elevata di ogni potere di questa terra perché comincia ad essere ciò che ormai sa di essere»[66].

Questa è, in breve, la descrizione dell'armonia personale tra 'fatto di fede' e 'fatto religioso'. La grande importanza di queste note per una fondazione spirituale della morale fondamentale ci pare del tutto evidente. Nessuna dottrina morale, in effetti, può superare la casuistica o la bruta imposizione di precetti se non si preoccupa prima di radicarne la motivazione in un moto di coscienza: ma il moto della coscienza non potrà mai superare l'intellettualismo volontarista del 'tu devi' di Kant se non coglie il motivo ultimo per cui agire in questo modo invece che in un altro. E questo motivo ultimo la coscienza del

---

[64] DIADOCO DI FOTICEA, *Asceticon in C capita*, c.28 (SCh 5bis, 99; trad. it. 358).
[65] DIADOCO DI FOTICEA, *Asceticon in C capita*, c.31 (SCh 5bis, 101; trad. it. 359).
[66] CIPRIANO DI CARTAGINE, *Ad Donatum*, 14 (CCsl 3A, 115; CTP 175, 59s).

singolo lo può ricavare solo se, dopo aver avuto la sua personale esperienza di Dio, cura la propria vita spirituale, e la cura come si è descritto sopra. Come è scritto (*Sal* 37,27):

> «Stà lontano (*lett.*: recedi) dal male e fà il bene»,

dove "stà lontano dal male" significa individuare e combattere le disarmonie, "fa il bene" invece cercare e costruire le armonie: come spiega il parallelo *Salmo* 34,15:

> «Stà lontano (*lett.*: recedi) dal male e fà il bene; cerca la pace e perseguila».

Fin qui abbiamo esaminato l'armonia personale; scopriamone i risvolti comunitari.

5.2. *L'armonia comunitaria, ovvero la "plantatio ecclesiae"*

Come già per 'sensus fidei', così anche *plantatio ecclesiae* è lemma latino abitualmente adoperato con significato diverso da quello che assume qui. Nella terminologia comune infatti *plantatio ecclesiae* indica l'azione di annuncio evangelico, di missione, anche di edificazione materiale di strutture (*plantatio*, lett. 'il piantare') che sono all'origine e permettono la crescita della Chiesa come comunità di credenti. Ora, dal momento che nessuno intende la *plantatio ecclesiae* come mera edificazione di cattedrali o la 'somministrazione' di battesimi senza criterio, bensì l'effettiva nascita di una vera e propria comunità credente, ci è sembrato che *plantatio ecclesiae* fosse un lemma adatto ad esprimere sinteticamente l'armonia comunitaria tra 'fatto di fede' e 'fatto religioso'.

Nella Scrittura vi sono due brani certamente ben noti ma che, a nostro sommesso parere, non sempre vengono valorizzati appieno. Il primo si trova in 1*Cor* 3,10-15; eccolo:

> «Secondo la grazia di Dio che mi è stata data, come un sapiente architetto io ho posto il fondamento; un altro poi vi costruisce sopra. Ma ciascuno stia attento come costruisce. Infatti nessuno può porre un fondamento diverso da quello che già vi si trova, che è Gesù Cristo. E se sopra questo fondamento si costruisce con oro, argento, pietre preziose, legno, fieno, paglia, l'opera di ciascuno sarà ben visibile: la farà conoscere quel giorno che si manifesta col fuoco, e il fuoco proverà la qualità dell'opera di ciascuno. Se l'opera che uno costruì sul fondamento resisterà, costui ne riceverà una ricompensa; ma se l'opera finirà bruciata, sarà punito: tuttavia egli si salverà, però come attraverso il fuoco».

Il secondo si trova nella medesima lettera, ma altrove (1*Cor* 14,1-6.12); eccolo:

> «Ricercate la carità. Aspirate pure anche ai doni dello Spirito, soprattutto alla profezia. Chi infatti parla con il dono delle lingue non parla agli uomini ma a Dio, giacchè nessuno comprende mentre egli dice per ispirazione cose misteriose. Chi profetizza invece parla agli uomini per la loro edificazione, esortazione e conforto. Chi parla con il dono delle lingue edifica se stesso, chi profetizza edifica l'assemblea. Vorrei vedervi tutti parlare con il dono delle lingue, ma preferisco che abbiate il dono della profezia; in realtà è più grande colui che profetizza di colui che parla con il dono delle lingue, a meno che egli anche non interpreti perché l'assemblea ne riceva edificazione. [...] Quindi anche voi, poiché desiderate i doni dello Spirito, cercate di averne in abbondanza per la edificazione della comunità».

In entrambi i testi si parla di persone che edificano sull'unico fondamento che è Cristo, e in entrambi i brani non si contesta la loro buona volontà; ciò che è posto in discussione è il risultato del loro lavoro. Possiamo considerare questi passi paolini come il necessario (e provvidenziale) completamento della parabola dei talenti, che invece af-

fronta la questione della volontà indipendentemente dal risultato: dieci, cinque, un solo talento ma con gli interessi, sono tutti guadagni ugualmente accettati dal Signore.

Ora, su cosa si basa e come avviene quell'edificazione che Paolo richiede e raccomanda? Per rispondere conviene distinguere due prospettive diverse, quella dal punto di vista di Dio e quella da parte dell'uomo. Esaminiamo nel dettaglio la prima prospettiva.

5.2.1. *La 'plantatio ecclesiae' nell'azione salvifica di Dio*

I testi di Paolo sono molto chiari: gli elementi attraverso i quali deve essere realizzata la edificazione sono i doni che lo Spirito ha dato ai membri della comunità, e l'effettiva edificazione può essere valutata dalla misura in cui i frutti che portano non restano appannaggio esclusivo di chi ha ricevuto tali grazie ma aumentano la conoscenza (intellettuale, profetica o morale) dell'intera comunità o ne stimolano la lode a Dio.

Sappiamo già come lo Spirito conferisca al singolo credente questi doni: è la *dilatatio cordis*; si tratta qui di capire la *finalità* di tale *dilatatio* dal punto di vista dello Spirito che la opera. Proprio le vicende storiche della comunità di Corinto ci permettono di distinguere almeno tre livelli di finalità nell'agire divino. Qui li esponiamo uno dopo l'altro ma è necessario tenere presente che in realtà si intrecciano profondamente.

Il primo livello è quello, per dire così, immediato o *sincronico*: consiste nella crescita di fede della 'comunità locale' di Corinto. Quando Paolo scrive certamente ha in mente chi è che parla in lingue senza tradurre, oppure profetizza: sono loro, Callia e Simplicio (due nomi di fantasia), i destinatari immediati, se si vuole 'banali' dei brani appena letti. Quando Paolo raccomanda loro di servirsi dei doni di Dio in modo da edificare la comunità altro non fa, adoperando le categorie appena viste, che invitare Callia o Simplicio ad adoperare secondo natura la *dilatatio cordis* che lo Spirito ha operato in loro. E che in effetti questi doni non siano realmente 'donati', cioè disponibili a piacere di Callia o Simplicio, ma piuttosto siano loro affidati, non solo ce lo dice la parabola dei talenti ma ce lo ricorda anche il nostro Padre Gregorio il Grande:

> «Bisogna sapere che quanti vengono riempiti dello spirito di profezia, per il fatto che qualche volta parlano apertamente di se stessi e qualche volta parlano di sé come se si trattasse di altri, significa che non è il profeta che parla ma è lo Spirito Santo che parla per bocca del profeta. In quanto la parola passa per la loro bocca, essi parlano di sé, ma in quanto parlano per ispirazione dello Spirito Santo, è lo Spirito Santo stesso che parla per mezzo di loro, come attesta la Verità dicendo (*Mt* 10,20): "Non siete voi a parlare ma è lo Spirito del Padre vostro che parla in voi". A sua volta Mosè dice (*Nm* 12,3): "Mosè era il più mansueto di tutti gli uomini sulla terra". Egli non dice 'ero' ma 'era', indicando così apertamente che chi parlava di lui per mezzo di lui era un altro. A sua volta Giovanni dice (*Gv* 21,20): "Vide quel discepolo che Gesù amava". Anche Paolo, per dimostrare che non era lui a parlare, dice (2*Cor* 13,3): "Voi cercate una prova che Cristo parla in me?". Siccome, dunque, nel linguaggio altro è chi prende l'iniziativa ed altro è chi esegue, quando il profeta parla di se stesso si tratta dell'esecutore. quando invece per mezzo del profeta lo Spirito Santo parla del profeta, si mostra la sublimità di chi ha la iniziativa»[67]

[67] GREGORIO MAGNO, *In Ezechielem homiliae*, I, hom.2, 8 (CCsl 142, 21s; CTP 17, 52s). Per capire l'accenno a Mosè bisogna ricordare che per gli autori dell'antichità (ed anche per qualche ebreo con-

(*segue*)

In quanto uso secondo natura di una *dilatatio cordis* personale, accogliere l'invito quindi si configura come adeguamento personale al disegno dello Spirito, che ha conferito questa *dilatio* a Callia invece che a Simplicio in vista e secondo un disegno più ampio. Ciò si contrappone specularmente al momento più 'interiore' della divisione contro natura.

L'edificazione *sincronica* della comunità così si rivela essere in primo luogo e principalmente un'edificazione 'sociologica' nel senso di 'relazionale'; la *condivisione* dei frutti delle diverse *dilatationes cordium* di Callia, Simplicio e di altri aumenta l'unione secondo natura della comunità nella misura in cui tutti e singoli i suoi membri si sentono sempre più parte di essa a pieno titolo. Poiché questo avviene nel confluire della *dilatatio* di Callia al fianco di quella di Simplicio, e poiché è lo Spirito a scegliere la *dilatatio* da dare a uno o all'altro, il Suo fine immediato è proprio lo stabilire questa *unione sincronica secondo natura* della comunità.

Gregorio il Grande a questo proposito ha un'immagine bellissima per descrivere la realizzazione della unità sincronica secondo natura:

> «Teniamo presente che cosa avviene di solito nella camera nuziale e da ciò deduciamo quello che avviene nella santa Chiesa. Nella camera nuziale lo sposo e la sposa si alleano e si uniscono tra loro nell'amore. Cosa sono dunque nella santa Chiesa le camere nuzali, se non i cuori di quelli nei quali l'anima si unisce mediante l'amore allo Sposo invisibile, così che arde per il desiderio di Lui, non desidera più nessuna cosa al mondo, considera una pena la lunghezza della vita presente, ha fretta di uscire e con amplesso amoroso riposare nella visione dello Sposo celeste? Perciò l'anima che è già così non riceve nessuna consolazione dalla vita presente ma sospira profondamente Colui che ama, arde, anela, è ansiosa. Diventa insignificante per essa la salute stessa del corpo, perché è trafitta dalla ferita d'amore per cui il *Cantico dei Cantici* dice (2,5): "Io sono ferita d'amore". È una cattiva salute quella del cuore che ignora il dolore di questa ferita. Quando invece comincia ormai ad anelare al cielo con vivo desiderio e a sentire la ferita d'amore, l'anima, che prima era malata di salute, acquista più salute dalla ferita»[68]

Tuttavia è un fatto che la comunità di Corinto non esiste più, come quasi tutte quelle paoline, mentre le lettere ad essa inviate continuano ad essere guida dei credenti. È chiaro quindi che lo Spirito, conferendo una certa *dilatatio cordis* a Callia, non pensa solo alla edificazione della comunità di Corinto ma, prevedendo che Callia non avrebbe saputo farne subito buon uso, progetta di fare dell'inevitabile invito scritto di Paolo a Callia un insegnamento valido anche al di fuori dlla Chiesa di Corinto. Com'è scritto (*Rm* 15,4):

> «Tutto ciò che è stato scritto prima di noi è stato scritto per nostra istruzione, perché in virtù delle perseveranza e della consolazione che ci vengono dalle Scritture teniamo viva la nostra speranza»

e anche (2*Tim* 3,16s):

> «Ogni Scrittura divinamente ispirata è anche utile per insegnare, per convincere, per correggere per educare alla giustizia, affinchè l'uomo di Dio sia perfetto, addestrato a ogni opera buona»

---

temporaneo...) il Pentateuco è stato scritto tutto da Mosè, nei 40 giorni passati sul Sinai (*Es* 24,18). Ed il fatto che contenga cose che si avverarono dopo la sua morte era considerato il segno del suo essere profeta.

[68] GREGORIO MAGNO, *In Ezechielem homiliae*, I, hom.3, 8 (CCsl 142, 37; CTP 18, 69, corretta leggermente).

Ciò si verificò quando ancora era vivo Paolo: è noto infatti che le comunità cristiane si scambiavano le sue lettere appunto perché in esse trovavano ben più che risposte *ad hoc* a problemi contingenti. Questa situazione è una estrapolazione (cioè un allargamento di prospettiva) della unione sincronica secondo natura vista nel punto precedente, e si contrappone direttamente al momento più 'pubblico' della divisione contro natura vista in precedenza.

Però noi non apparteniamo ad una comunità paolina, dalle quali ormai ci separano secoli e secoli e una ancor più forte distanza culturale. Quindi il conferimento di quella certa *dilatatio cordis* proprio a Callia ha in sé anche una capacità unificante al di là del tempo e dello spazio: in altri termini, vale *diacronicamente*. Poiché anche questa è voluta dallo Spirito, che in quanto onnisciente sa certamente la fine che faranno le comunità di Corinto, Filippi, Efeso e così via, possiamo dire che ad un secondo livello la edificazione della comunità si configura come lo stabilire una *unione comunitaria diacronica secondo natura*. Questa realtà è espressa da Cirillo, vescovo di Alessandria, con una immagine mirabilmente congegnata; commentando quel passo dove il profeta *Zaccaria* (4,1ss) dice:

> «Venne l'angelo che parlava in me e mi destò come si desta uno dal sonno e mi disse: "Che cosa vedi?" Risposi: "Vedo un candelabro tutto d'oro, in cima ha una fiaccola con sette lucerne e sette beccucci per le lucerne, e due olivi su di esso, uno a destra della fiaccola e l'altro a sinistra»,

il nostro Padre scrive:

> «Il profeta ha visto il cuore del mistero. Diciamo infatti che il candelabro rappresenta ancora la Chiesa, tanto onorata nel mondo, brillantissima per le sue virtù quanto sublime per i precetti della vera conoscenza di Dio. Su di essa è la fiaccola, cioè Cristo, del quale Dio Padre dice (*Is* 62,1): "Per amore di Sion non mi terrò in silenzio, per amore di Gerusalemme non mi darò pace finchè non sorga come luce la sua giustizia e la mia salvezza non sia accesa come fiaccola". Questa fiaccola che illumina tutto il mondo Dio Padre la pose sul candelabro, affinchè (*Lc* 11,33) "quanti entrano vedano la luce e risplenda per essi nella casa". Le sette lucerne, che non hanno luce propria ma indotta dal di fuori e estranea a loro, alimentata dalle effusioni di olio, simboleggiano i santi apostoli, gli evangelisti e i maestri che si succedono di volta in volta nelle Chiese. Essi, come lucerne, ricevono nella mente e nel cuore l'illuminazione di Cristo, hanno la fiamma alimentata dalle effusioni dello Spirito Santo, danno luce nella casa e, insieme alla fiaccola, illuminano i credenti. [...] I due olivi, infine, posti l'uno a destra l'altro a sinistra della fiaccola simboleggiano i due popoli disposti quasi in cerchio intorno a Cristo. [...] Gli uni erano i prodotti dell'olivo coltivato, cioè della Sinagoga giudaica, gli altri germogliarono invece dall'oleastro, cioè dalla moltitudine dei pagani che, tuttavia, innestati nell'olivo coltivato, divennero partecipi della linfa della radice, secondo l'espressione del beato Paolo (cf. *Rm* 11,17ss)»[69]

Se la *sincronia* del primo momento aveva una ricaduta comunitaria sul versante per così dire più 'relazionale', la *diacronicità* del secondo livello ne ha una più sul versante 'storico', poiché si supera la distanza di tempo e spazio. Questa dimensione, poi, è destinata a durare fino alla venuta del nostro Signore, quando verranno cieli e terra nuova. La stretta connessione tra queste due dimensioni, temporali e non, appare ancora una volta da ciò che scrive Gregorio il Grande:

---

[69] CIRILLO D'ALESSANDRIA, *In Zachariam commentaria*, IV, 23 su *Zac* 4,1ss (PG 72, 58-62; trad. it. A. Cataldo, CTP 60, Roma 1986, 79ss).

> «Le moltitudini dei santi sono eserciti schierati, che hanno ingaggiato la battaglia contro le potestà dell'aria. Perciò anche la santa Chiesa universale è descritta con la figura dell'amata in questi termini (*Ct* 6,3): "Tu sei bella, amica mia, soave e leggiadra come Gerusalemme, terribile come un esercito schierato in campo". Poiché [il nome di] Gerusalemme viene interpretato come 'visione di pace', il cui nome richiama la patria celeste, la santa Chiesa è chiamata soave e leggiadra come Gerusalemme, perché la sua vita e il suo desiderio esprimono già la visione della pace intima. È tale l'amore che porta al suo Creatore, è tale il desiderio che ha di vedere Colui del quale è scritto (1*Pt* 1,12): "In lui gli angeli desiderano fissare lo sguardo", da poter dire che per i desideri del suo amore è simile agli angeli, essa che quanto più è amabile a Dio, tanto più agisce in modo da diventar terribile agli spiriti del male. Quanto sia terribile lo dimostra il paragone che segue: "come esercito schierato in campo"»[70]

Da questo brano emerge quanto poco vero sia accentuare troppo la distanza tra la Chiesa visibile e quella celeste, quindi quanto poco prudente sia offendere la prima pensando di non oltraggiare allo stesso tempo e modo anche la seconda.

Questa ultima osservazione ci porta direttamente al terzo livello dell'edificazione della comunità dal versante di Dio, poiché è evidente che alla Chiesa non appartengono solo i fratelli in vita oggi, ma anche tutti quelli che già son morti, e che anche per essi sono state valide sia l'unione sincronica secondo natura che quella diacronica.

Quindi, quando lo Spirito conferisce a Callia proprio quella *dilatatio cordis* ha certo come primo e più immediato obiettivo il favorire l'unione *sincronica* secondo natura della comunità di Corinto e come secondo fine il porre le premesse per quella *diacronica*, ma l'ultimo obiettivo è quello di creare una *unione trascendente secondo natura*, ossia inserire in un solo disegno organico tutta la Chiesa, passata, presente e futura[71]. Questo piano uni-

---

[70] GREGORIO MAGNO, *In Ezechielem homiliae*, I, hom.8, 6 (CCsl 142, 104s; CTP 17, 154; ritoccata).

[71] In realtà, questa tripartizione di finalità nell'azione dilatatrice dello Spirito dovrebbe essere integrata sia dal lato del passato che da quello del futuro della Chiesa.

Infatti, nell'operare questa *dilatatio cordis* in Callia lo Spirito ha in mente tutta la Chiesa, compresa quella passata, quindi si deve supporre che dare qui e ora questa particolare *dilatatio* a Callia abbia anche un effetto per così dire 'retroattivo', ossia possa in qualche modo influenzare le vicende dei nostri fratelli defunti. L'idea è meno peregrina di quanto sembri. P.es., al momento in cui lo Spirito opera in un certo uomo una *dilatatio cordis* che lo rende atto al presbiterato, con ciò stesso lo rende anche atto alla celebrazione di riti di suffragio per i defunti ('retroattività' attiva da parte dell'agente). Oppure: quando lo Spirito opera in un uomo una *dilatatio cordis* che lo rende particolarmente atto allo studio, con ciò lo rende anche atto a scoprire, valorizzare e utilizzare al meglio (*i.e.* secondo natura) quello che altri uomini hanno fatto, detto o scritto ('retroattività' passiva da parte dell'agente). In questo caso, la finalità dello Spirito deve essere scissa in due. Infatti, mentre la 'retroattività' attiva significa che lo Spirito ha come obiettivo una positiva modifica della situazione (nell'esempio, delle anime nel Purgatorio), la 'retroattività' passiva invece significa che lo Spirito ha come obiettivo l'attuazione di potenzialità inespresse (per restare nell'esempio, nascoste in libri punto o male studiati); nel primo caso, il fine dello Spirito è porre un *plus* (non importa se più ontico o dinamico), nel secondo rimuovere un *minus* (non importa se ontico o conoscitivo).

Questo può bastare come integrazione dal versante della Chiesa passata. Esiste però la necessità di integrare la tripartizione anche dal versante della Chiesa futura, integrazione che si rivela speculare a quella del passato.

Infatti, quando lo Spirito conferisce a Callia quella peculiare *dilatatio cordis* non solo pensa alla Chiesa passata e a quella presente, ma anche a quella futura: nel caso della Chiesa di Corinto, a tutte le comunità che si sono succedute da allora fino a noi. Ciò significa che la *dilatatio cordis* di Callia è configurata in modo tale che la *dilatatio cordis* di Mario, uomo del secolo XXI che studierà a fondo la 1*Cor*, possa trarne ciò che lo Spirito vuole che ne sia tratto ('anticipazione' attiva da parte dello Spiri-

(*segue*)

versale non potrà evidentemente avere piena realizzazione che nel tempo che è al di là del nostro tempo, cioè nell'escatologia intermedia (quella nella quale io entro dopo la mia morte) e in quella definitiva (il Regno di Dio). Questa situazione ultima renderà palesi a chiunque i *vestigia Trinitatis* (segni della Trinità) presenti da sempre in tutta la Creazione. Però questa dimensione escatologica è già in parte realizzata, come scrive Massimo il Confessore spiegando il significato della espressione "Il *Logos* si riveste della nostra consistenza" che Gregorio il Teologo usa nell'*oratio* 38,2:

> «Il maestro che porta Dio entro di sé [*scil.* Gregorio] dice che "il *Logos* si riveste della nostra consistenza", credo, o perché il *Logos*, che è semplice e incorporeo e nutre spiritualmente una dopo l'altra tutte le potenze divine del cielo, si degnò, per amor nostro, di farsi consistente mediante la presenza nella carne derivata da noi e conforme a noi, tranne nel peccato, e di esporci con parole ed esempi a noi convenienti l'insegnamento che riguarda le realtà inesprimibili e che supera il potere d'espressione di ogni parola umana [...]. Oppure perché il *Logos* in modo ineffabile per causa nostra si nasconde nei *logoi* delle cose e secondo l'analogia viene indicato mediante ciascuna cosa visibile, come se fosse una lettera: rimane tutto intero nella sua pienezza in tutte le cose, e completo, tutto intero e non diminuito si trova nelle singole cose [...]. O anche perché per colpa di noi, che siamo spessi di intelletto, accettò di divenire corpo e, per colpa di noi, di essere espresso con lettere, sillabe e voci, affinchè come conseguenza di tutto questo egli possa a poco a poco riunirci a sé, se noi lo seguiamo, unificati nello spirito, e così possa farci ascendere alla nozione semplice e senza relazione che si deve avere di Lui, restringendoci fino a unirci con sé così come Lui per causa nostra si dilatò in funzione della sua condiscendenza»[72]

---

to). D'altra parte, questa prefigurazione è possibile solo se sono pre-conosciuti Mario e la peculiare *dilatatio* che sarà operata in lui tra venti secoli ('anticipazione' passiva da parte dello Spirito), cosa possibilissima allo Spirito onnisciente. Quindi anche il fine dell'azione 'anticipatrice' dello Spirito è duplice. Nel caso della prefigurazione attiva della *dilatatio* operata in Callia infatti consiste nel porre in essa un 'qualcosa' vero e reale ma trasparente ed inattivo al tempo di Callia. Nel caso della prefigurazione passiva invece consiste nel 'progettare' la *dilatatio cordis* capace di attivare quel 'qualcosa' ora trasparente ed inattivo in quella di Callia; lo Spirito però sa che Mario è libero di rifiutare la *dilatatio* offertagli o di adoperarla contro natura, ragion per cui, in caso di rifiuto, è pronto a operarla in Beppe, o in Carla, o in Anna. È però indispensabile che questa *dilatatio* futura giunga all'atto, altrimenti verrebbe meno la 'retroattività' descritta.

Queste stesse dinamiche poi andrebbero anche indagate a proposito degli angeli, poiché anch'essi sono parte della Chiesa: pur appartenendo da sempre a quella trascendente, essi hanno una influenza non trascurabile su quella immanente, come si è letto in Ignazio di Loyola ma come testimonia la dottrina *de fide* dell'esistenza degli angeli custodi, sia delle singole persone che delle diverse comunità locali e persino dei diversi popoli.

Come si vede, queste integrazioni superano di gran lunga l'intento introduttorio di queste pagine e sfociano in una ecclesiologia complessa, strettamente integrata con l'escatologia e la teologia trinitaria, ragion per cui qui non andiamo oltre. È però chiaro che solo l'unificazione *ermeneutica* tra queste discipline potrà vincere l'attuale frammentazione degli studi teologici e la conseguente confusione nei cuori e nelle menti dei credenti.

[72] MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambigua*, prob.33 (PL 91,1285C-1288A; trad. it. 431s, corretta). È bene ricordare che il termine greco *logos*, ha molti significati: il più diffuso è 'parola', 'discorso', meno abituale è 'ragionamento', ma può significare anche, a seconda dei contesti, 'ragione' (intesa come 'mente'), 'definizione', 'criterio' ordinativo o distintivo, 'scopo', 'obiettivo'. I *logoi* di cui parla Massimo qui sono i 'semi del Verbo' già incontrati nel capitolo primo: Massimo, e con lui tutti i Padri della Chiesa, li definisce *logoi* perché, come il seme non genera a caso ma dà vita ad una pianta ben precisa, così i *logoi* di Cristo generano cristiani, anche prima della Incarnazione.

Da quanto scrive Massimo si deduce che il piano universale salvifico di Dio (la condiscendenza) contempla tre diverse 'incarnazioni', per così dire. In ordine di tempo, la prima consiste nel porre dei *logoi* divini in ogni cosa, ciò che noi si è indicato con il più familiare lemma di *vestigia Trinitatis*. La seconda è il dono della Scrittura inteso in senso letterale, il 'dare' la sua Parola, ciò che noi indichiamo con il meno preciso termine di 'ispirazione'. La terza è quella che il Concilio di Nicea chiama con termine molto preciso *inumanazione*, ossia l'Incarnazione del Figlio di Dio nell'uomo Gesù: abitualmente è solo a questa che ci si riferisce con il termine 'incarnazione'.

La dinamica 'discendente' va dall'universale al particolare, quella 'ascendente' delle varie unificazioni secondo natura (sincronica, diacronica, trascendente) va dal particolare all'universale: il risultato è una specie di circolo, che descrive così l'intera dinamica della *condescentia* divina. Questa perciò si contrappone direttamente alla divisione contro natura dell'uomo, nel suo insieme.

Questo grandioso disegno divino può essere descritto plasticamente con un lemma che in origine indicava solo lo stabilirsi della prima comunità cristiana in terra di missione: *plantatio Ecclesiae*, 'piantagione della Chiesa'. In realtà, descrivere la *condescendentia* divina come *plantatio Ecclesiae* non è un abuso; al contrario, rende piena giustizia al termine 'ecclesia'. Ma proprio questo termine ci obbliga a mettere in risalto la prospettiva umana della edificazione della comunità.

5.2.2. *La 'plantatio ecclesiae' nella risposta dell'uomo*

Dal versante umano, si tratta di descrivere le ricadute comunitarie dell'effetto dilatatore che lo Spirito opera. La Scrittura ci aiuta per bocca dell'Apostolo (1*Cor* 13,13):

> «Queste dunque solo le tre cose che rimangono, la fede, la speranza e la carità; ma di tutte più grande è la carità».

Quindi l'azione dello Spirito nell'uomo ha un effetto tripartito: aumenta la fede, accresce la speranza, alimenta la carità. Non è cosa che avvenga solo dopo l'Incarnazione e Resurrezione di Cristo, ma, come sappiamo, lo Spirito l'opera da sempre, come spiega il grande Ireneo:

> «Per questo il Signore discese nelle parti inferiori della terra ad evangelizzare anche ad essi il suo avvento per la remissione dei peccati a quelli che credono in lui. In lui credettero tutti quelli che sperarono in lui, cioè che annnziarono il suo avvento ed eseguirono i suoi disegni, giusti, profeti e patriarchi. Ad essi come a noi rimise i peccati che non devono essere loro imputati, altrimenti disprezziamo la grazia di Dio»[73]

Esaminiamo dunque la fede, la speranza e la carità in quest'ordine.

5.2.2.1. *La 'plantatio ecclesiae' nella risposta dell'uomo: la fede*

Riguardo alla fede abbiamo già detto molte cose approfondendo la distinzione tra 'fede' e 'religione': *in primis* che non coincide con la mera credenza nella esistenza di Dio,

[73] IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses*, IV, 27, 2 (SCh 100/II, 738-741; trad. it., II, 92).

poi che non è separabile dalle opere, quindi che è proporzionale alla fiducia che si ha in Dio, infine che è l'altra faccia della medaglia dell'AMORE che si ha per Lui.

Per chiarezza conviene riportare il brano di *Giacomo*, 2,18ss.26 a suo tempo letto:

> «Qualcuno dice: "Tu hai la fede e io ho le opere"; [ebbene,] mostrami la tua fede senza opere e io ti mostrerò dalle mie opere la fede. Tu credi che c'è un Dio solo? Fai bene; anche i demoni lo credono, e tremano di terrore. Vuoi sapere perché, uomo vuoto, la fede senza opere è arida? [...] Come il corpo senza lo spirito è morto, così anche la fede senza opere è morta»

Il senso letterale di questo brano e l'interpretazione che ne demmo a suo luogo sono ben espresse da Diadoco di Foticea:

> «Una fede senza opere e un'opera senza fede saranno riprovate allo stesso modo. Infatti, bisogna che il fedele, nel mostrare fede, ne offra al Signore le opere. Neppure al nostro padre Abramo la fede sarebbe stata computata a giustizia se egli non ne avesse offerto il frutto, cioè il figlio»[74].

L'esclusione dell'accezione del significato 'gnoseologico' o di 'credenza' del termine 'fede' è confermato anche da Gregorio di Nazianzo, che scrive:

> «Non credi che Gesù Cristo possegga natura divina? A questo non arrivarono neppure i demoni. Sei più incredulo dei demoni, tu, e più stolto dei Giudei! Questi pensavano che il nome di Figlio indicasse una comunione di onore con Dio, quelli conoscevano quel Dio che li cacciava: venivano infatti persuasi da ciò che subivano [ὧν ἔπασχον]»[75],

mentre la sua valenza salvifica e, per così dire, 'dinamica', Gregorio l'afferma altrove:

> «I demoni ancora oggi fremono [*phríttousin*; *Gc* 2,19 ha *phríssousin*] di paura quando si invoca Cristo e il potere di questo nome non è divenuto inefficace nemmeno a causa delle nostre malefatte»[76]

Questa è idea del tutto tradizionale; ad esempio si legge anche in Giustino Martire:

> «Sempre invochiamo Dio per mezzo di Gesù Cristo di preservarci dai demoni, che sono 'estranei' al culto di Dio e che un tempo noi adoravamo, affinchè, dopo esserci volti a Dio, grazie a Lui siamo irreprensibili. Noi lo chiamiamo (cf. *Sal* 19,15): "soccorritore e redentore". Di lui anche i demoni temono la potenza del nome, essi che vengono oggi esorcizzati e sottomessi nel nome di Gesù Cristo, crocifisso sotto Ponzio Pilato, procuratore della Giudea. È dunque evidente a tutti che il Padre gli ha dato una potenza tale che i demoni sono sottomessi al suo nome e all'economia della sua passione»[77]

Quindi la 'fede' della lettera paolina non essere interpretata come una mera e astratta credenza ma, più concretamente, come quella forza che ci permette di respingere e vincere gli assalti del demonio. A questo punto però è necessario introdurre una distinzione che è all'opera nel testo di *Giacomo* e ha importanza fondamentale nella dinamica spirituale: la distinzione tra 'tentazione' e 'prova'. Di quest'ultima è scritto (*Sir* 4,17ss):

---

[74] DIADOCO DI FOTICEA, *Asceticon in C capita*, c.20 (SCh 5bis, 95; trad. it. 356).

[75] GREGORIO DI NAZIANZO, *Orationes*, or.38, 15 (SCh 358, 138ss; trad. it. 897).

[76] GREGORIO DI NAZIANZO, *Orationes*, or.2, 86 (SCh 247, 202; trad. it. 63).

[77] GIUSTINO, *Dialogus cum Tryphone iudaeo*, 30, 3 (PG 6, 540; trad. it. G. Visonà, Milano 1988, 149).

> «Dapprima [la Sapienza] lo [*chi la cerca*] condurrà per luoghi tortuosi, gli incuterà timore e paura, lo tormenterà con la sua disciplina finchè possa fidarsi di lui e lo abbia provato con i suoi decreti; ma poi lo ricondurrà sulla retta via e gli manifesterà i propri segreti. Se egli invece batte una falsa strada, lo lascerà andare e l'abbandonerà in balìa del suo destino».

Come si vede, il percorso esistenziale del cercatore della Sapienza divina qui descritto è analogo a quello che Abramo fece nei tre giorni che impiegò a raggiungere il monte Morija per sacrificare il figlio Isacco; non a caso quel racconto inizia così (*Gen* 22,1):

> «Dio mise alla prova Abramo e gli disse: "Abramo, Abramo!"»,

ed anche l'esito finale è del tutto simile. A *Giobbe* (40,8 LXX) Dio spiega così il suo agire:

> «Non respingere il mio giudizio; pensi tu che Io ti abbia messo alla prova per un altro scopo che non fosse rivelare la tua giustizia?»[78],

passo questo che guida l'intera riflessione di Giovanni Crisostomo sul "Perché Dio abbia permesso in questo mondo l'azione degli uomini empi, dei demoni e del diavolo"[79].

Della tentazione, operata dal demonio per scimmiottare l'agire di Dio, invece è detto (*Sir* 2,1s):

> «Figlio mio, se ti presenti per servire il Signore preparati alla tentazione. Abbi un cuore retto e sii costante, non ti smarrire nel tempo della seduzione»[80].

e che questa sia ben diversa dalla prima appare da un altro passo (1*Cor* 10,13 gr.):

> «La tentazione non vi prenda se non umana; fedele infatti è Dio che non sopporta voi siate tentati al di sopra di ciò che potete ma fa (sì che) con la tentazione (giunga) anche l'accadimento positivo perché possiate sostener(la)».

---

[78] Ci piace notare che, in linea con quanto Dio chiede qui, in *Gb* 14,15 LXX il verbo *apopoieô*, 'respingere', è posto in bocca a Giobbe: «Se chiamerai, io a te obbedirò: le opere delle tue mani non respingerò». Il TM suona: «Chiamerai e io ti risponderò, l'opera delle tue mani bramerò» e *vulgata*: «Chiamerai e ti risponderò, all'opera delle tue mani porgerò la destra», mentre CEI legge: «Mi chiameresti e io risponderei, l'opera delle tue mani tu brameresti», come al solito non seguendo nessun originale.

[79] Cf. GIOVANNI CRISOSTOMO, *De providentia Dei*, 12 (SCh 79, 183-187). L'idea si ritrova anche in 1*Cor* 11,19: «È necessario che avvengano divisioni (*airéseis*, lett. eresie) tra voi, perché si manifestino quelli che sono i veri credenti tra voi». Il fondamento anticotestamentario di questa idea centrale dell'agire di Dio merita un po' di attenzione perché rivela quale livello possa raggiungere l'intreccio tra difficoltà filologiche, incertezza dogmatica ed insipienza dei traduttori, che esamineremo a fondo nel cap.VII. Abbiamo letto *Gb* 40,8 LXX, ma TM suona «l'ira cuce la mia giustizia, la mia giustia è causa del mio agire empio» (?) e *vulg.* legge: «Nascondili insieme nella polvere e immergi la loro faccia nella fossa»: è evidente che non si è di fronte a semplici varianti ma a tre testi diversi, quindi il traduttore deve operare una scelta. Ora, la trad. CEI di *Gb* 40,8 è: «Oseresti proprio cancellare il mio giudizio e farmi un torto per aver ragione?», testo che non corrisponde a nessun originale ma a 40,3 *vulg.*: perché questa inversione? Le cose si complicano notando che 40,3, TM e LXX, suona: «Riprendendo (la parola) Giobbe disse a Dio»: quindi anche 40,3 *vulg.* ha origine misteriosa, o meglio, poiché Girolamo traduce un testo ebraico, è uno dei tanti indizi che provano che *vulg.* non traduce l'attuale TM, come si dice di solito, ma una versione *anteriore* e che il TM che leggiamo è *posteriore ad entrambi*; è questione che studieremo nel cap.VII. Resta il fatto che, di fronte ad una diversità testuale insormontabile, la trad. CEI non sceglie ma sostituisce senza motivo *Gb* 40,8 con *Gb* 40,3 *vulg.*; altrove, come vedremo, armonizza goffamente, in altri casi si re-inventa letteralmente il passo.

[80] In realtà LXX e *vulg.* hanno lezioni molto diverse da CEI^{73,08} e anche tra loro; per semplicità qui seguiamo CEI.

Quindi, mentre la 'prova' viene da Dio, ha il compito di vedere 'se davvero lo si teme' (cf. *Gen* 22,12) e, se ben vissuta, si risolve nel conferimento della Sapienza all'uomo, la seconda viene dal demonio o dall'uomo, ha il compito di 'far strafare' e, se non combattuta, si risolve prima nella 'seduzione' dell'uomo e poi nel suo peccare effettivo.

In conclusione la 'fede' di 1*Cor* 13,13, interpretata secondo i nostri santi Padri e alla luce di questa distinzione spirituale fondamentale, è quel frutto della *dilatatio cordis* operata in noi dallo Spirito che ci mette in grado di distinguere la 'prova', alla quale ci si deve sottomettere pazientemente fiduciosi nella bontà di Dio, dalla 'tentazione', alla quale invece ci si deve opporre con la invocazione di aiuto allo Spirito e la 'custodia del cuore', sapendo che il diavolo è come un cane legato alla catena, che abbaia tanto e forte ma non può far male se non ci avviciniamo troppo.

Questa situazione è evidente, palese, quasi palpabile a chiunque si sforzi di 'custodire il cuore' nella 'guerra dei pensieri': egli infatti vede continuamente sorgere in sé i pensieri contro natura, li distingue immediamente da quelli secondo natura e li sradica con grande facilità. Per di più, impara velocemente che l'avversario è abile a mutare tattica e che i pensieri contro natura non vengono sempre allo stesso modo; parallelamente, vede crescere in sé l'abilità nel discernerli e anche nell'eliminarli. In altre parole, la 'fede' ha una sua propria modalità di agire e muovere che il credente 'vigilante' percepisce esistenzialmente ogni momento in sé, senza alcuna particolare esaltazione o 'rapimento mistico'. È però assolutamente vero che, come vedremo nel prossimo captolo, questa percezione va prima insegnata, poi educata e quindi difesa, il che suppone non solo la volontà buona del singolo ma anche l'aiuto di un maestro competente e tanta umile preghiera.

Ma anche in questo caso fortunato non si deve presumere troppo; scrive Agostino:

> «E perché gli uomini non si attribuissero nemmeno questa fede della quale l'Apostolo dice (*Ef* 2,8): "Per la grazia siete stati salvati mediante la fede", al punto da non comprendere che è un dono divino, il medesimo Apostolo, che pure sostiene in un altro passo (1*Cor* 7,25) d'aver ottenuto misericordia per la sua fede, ha aggiunto anche queste parole (*Ef* 2,8s): "E ciò non viene da voi ma è dono di Dio; né dalle opere, perché nessuno possa vantarsene". Perché poi non si pensasse che i fedeli potessero rimanere senza opere buone, ha soggiunto ulteriormente (*Ef* 2,10): "Siamo sua immagine, creati in Cristo Gesù per le opere buone che Dio ha predisposto perché in esse progredissimo". Siamo dunque resi veramente liberi nella misura in cui Dio ci plasma, cioè ci forma e ci crea, non per essere uomini, ciò che già fece, ma uomini buoni, ciò che ora fa la sua grazia, per essere nuova creatura in Cristo Gesù (cf. 2*Cor* 5,17), secondo quanto è stato detto (*Sal* 50,12): "Crea in me, o Dio, cuore puro". E non è che il suo cuore, il cuore dell'uomo in senso naturale, Dio non l'avesse già creato»[81].

Con queste parole Agostino precorre una delle dottrine fondamentali di Massimo il Confessore, e cioè la tripartizione dell'essere dell'uomo: con la creazione Dio conferisce ad ogni uomo l'*essere-secondo-l'essenza* (cioè lo fa essere uomo), con la sua libera volontà l'uomo si sceglie l'*essere-bene*, con la grazia e in conseguenza del suo buon volere, Dio gli dona l'*essere-sempre-bene*.

In questa accezione, la fede si rivela l'antagonista diretto delle disarmonie personali e, in modo più indiretto, di quelle comunitarie; per questo motivo abbiamo indicato il 'fatto religioso' della armonia con il lemma 'sensus *fidei*', nonostante in teologia abbia un

[81] AGOSTINO, *Enchiridion de fide, spe et charitate*, 9, 31 (CCsl 46, 66; trad. it. 79s).

senso più dogmatico. Naturalmente però l'azione dilatatrice dello Spirito intende contrastare direttamente anche le disarmonie comunitarie, e poi le disarmonie universali.

5.2.2.2. *La 'plantatio ecclesiae' nella risposta dell'uomo: la speranza*

Il secondo effetto della *dilatatio cordis* individuato attraverso 1*Cor* 13,13 è la speranza. È chiaro che, come esaminando le disarmonie è apparso impossibile separare il momento personale da quello comunitario o universale, altrettanto impossibile è farlo a proposito delle armonie: lo si è già constatato dal versante di Dio, lo apparirà ancora di più in questo che è il versante umano.

L'opportunità e insieme la difficoltà di una distinzione è chiara anche ad Agostino:

> «Cosa si può sperare senza credervi? D'altra parte si può credere qualcosa che però non si spera: quale cristiano infatti non crede alle pene degli empi, senza tuttavia sperarvi? E per chiunque creda che esse siano imminenti e provi una reazione istintiva di spavento, è più corretto parlare di timore che di speranza. [...] C'è insomma una fede nelle cose cattive e una in quelle buone, poiché si crede al bene come al male, e con una fede buona, non cattiva. Ancora: la fede riguarda il passato, il presente e il futuro. Noi infatti crediamo che Cristo è morto, e ciò è ormai passato; crediamo che siede alla destra del Padre, ed è presente; crediamo che verrà a giudicare, ed è futuro. Allo stesso modo, la fede riguarda noi stessi come gli altri; ciascuno di noi infatti crede di aver cominciato ad esistere ad un certo momento e di non essere certo esistito eternamente, e così per tutti gli altri uomini e gli altri oggetti. E crediamo molte cose che appartengono alla sfera religiosa, non soltanto intorno ad altri uomini ma anche intorno agli angeli. La speranza invece si ripone unicamente nelle cose buone, solo in quelle future e riguardanti colui di cui risulta che in esse nutre speranza. Stando le cose in questi termini, per tali motivi si dovrà distinguere la fede dalla speranza in base ad una differenza razionalmente giustificabile, oltre che terminologica»[82]

La stessa idea la esprime l'Ambrosiaster nel suo *Commento alla lettera ai Romani*, che però aggiunge qualcosa di molto utile per il nostro discorso; infatti si legge:

> «(*Rm* 8,24): "Nella speranza infatti noi siamo stati salvati". L'apostolo dice questo perché, sperando ciò che Dio ha promesso in Cristo, ci siamo procurati un merito per essere liberati. Dunque siamo stati liberati nella speranza, perché non avverrà diversamente da come crediamo.
> "Ma una speranza che si vede non è speranza". È chiaro che che non è speranza quella che si vede ma ciò che non si vede. E per questo quanti credono devono essere premiati, perché sperano cose che non vedono.
> (*Rm* 8,25): "Difatti ciò che uno vede come può sperarlo? Ma se noi speriamo ciò che non vediamo, lo aspettiamo mediante la pazienza". Non c'è dubbio che ad essere sperate siano le cose che non si vedono: sono attese le cose che non si vedono; sono attese infatti come future. Questa attesa è la pazienza, che merita molto da Dio purchè aspettando di giorno in giorno essa desideri che venga il suo Regno e non dubiti per il fatto che tarda»[83]

Ora, anche Agostino ricordava che la speranza si caratterizza per il suo essere totalmente appartenente al futuro, ma non accentuava così fortemente la dimensione di non

---

[82] AGOSTINO, *Enchiridion de fide, spe et charitate*, 2, 8 (CCsl 46, 51s; trad. it. 45s).

[83] AMBROSIASTER, *In epistulam ad Romanos commentarii*, VIII, 24s (PG 17, 126; CTP 43, 198s).

realizzazione, né la grande importanza della pazienza. L'Ambrosiaster è più vicino a quanto legge in *Ebrei* (11,1 gr.):

> «La fede è ipostasi delle cose che si sperano e prova di quelle che non si vedono».

L'importanza di questa non realizzazione è grande. Infatti, se in un certo momento si sperava una certa cosa e ora questa avviene, è chiaro che quella certa cosa ora non si spera più, quindi quella determinata speranza non esiste più. Ora, il punto che ci interessa è: la speranza frutto della *dilatatio cordis* di cui stiamo parlando consiste o no in *questa successione* di attese e realizzazioni?

È sicuro che, in una certa misura, la risposta deve essere positiva: se non altro, perché il credente 'vigilante' vede continuamente in se stesso l'azione dilatatrice dello Spirito, così come tocca con mano che davvero la Provvidenza si preoccupa costantemente di lui, non solo per ciò che gli indispensabile per vivere o compiere il compito affidatogli ma persino in tante piccole delicatezze 'superflue' che gli mostrano la dolcezza che ha per lui il Signore che serve.

D'altra parte, è anche vero che, se la speranza consistesse esclusivamente in questa successione di attese e realizzazioni, allora la speranza in definitiva si compirebbe già qui sulla terra, mentre non è così: infatti, la fede e la speranza sono destinate a durare per tutta la nostra vita terrena e passeranno soltanto dopo la morte. A questo proposito il nostro Padre Gregorio il Grande ci offre il modo di fare un ulteriore passo avanti:

> «Quando si compie un'opera buona verso il prossimo rimane da chiarire l'intenzione di questa opera buona: se davvero cioè l'animo non cerca la ricompensa della grazia presente ma orienta la sua speranza verso la terra futura, così da sperare i beni eterni attraverso quelli temporali e i beni celesti attraverso quelli terreni. La speranza dei beni celesti infatti rende saldo l'animo, impedendo che sia scosso dai flutti dei tumulti terreni. Di questa speranza anche Paolo dice (*Eb* 6,19): "Tale speranza è come l'ancora della nostra vita: è sicura e salda e penetra fin nell'interno del velo [del Tempio]". Di questo interno il profeta soggiunge (*Ez* 40,15): "Dalla facciata della porta di ingresso alla facciata del vestibolo della porta interna vi era uno spazio di cinquanta cubiti"»[84]

Quindi è chiaro che bisogna guardarsi bene dall'aspettarci la realizzazione di tutto ciò che si spera, non solo nel breve arco della nostra vita ma più in generale qui, su questa terra, riguardo ai tani mali che affliggono gli uomini: prepotenze, soprusi, violenze, corruzione e quant'altro ci può venire in mente. È perciò evidente che di conseguenza il nostro lavoro 'nella vigna del Signore', i nostri sforzi e le nostre attese resteranno in buona parte, e giustamente, frustrate.

Volutamente si è adoperato l'aggettivo 'frustrate': bisogna infatti distinguere attentamente tra la 'frustrazione', che attraverso l'idea del fallimento genera tristezza contro natura, e la 'tristezza' secondo natura. Mentre questa è spiritualmente positiva, la prima in ultima analisi nasce dal non aver capito ciò che è scritto (1*Cor* 3,5-9):

> «Che cosa è mai Apollo? Cosa è Paolo? Ministri attraverso i quali siete venuti alla fede e ciascuno secondo che il Signore gli ha concesso. Io ho piantato, Apollo ha irrigato, ma è Dio che ha fatto crescere. Non c'è differenza tra chi pianta e chi irriga, ma ciascuno riceverà la sua mercede secondo il proprio lavoro. Siamo infatti collaboratori d Dio, e voi siete il campo di Dio, l'edificio di Dio»

[84] GREGORIO MAGNO, *In Ezechielem homiliae*, I, hom.5, 14 (CCsl 142, 64s; CTP 17, 124).

E Massimo il Confessore è ancora più esplicito:

> «Non tollerare sospetti o persone che ti inducano a scandalizzarti nei confronti di qualcuno. Perché chi in qualsiasi modo si scandalizza per cose che si verificano per scelta volontaria o meno, non conosce la via della pace che, mediante l'amore, conduce alla conoscenza di Dio quelli che di essa sono innamorati»[85]

Abbiamo già visto come proprio questo sia l'atteggiamento spirituale che ha dato origine alla controversia donatista, e ne abbiamo sondato le conseguenze a proposito della disarmonia universale e comunitaria. A questo punto appare nettamente l'importanza essenziale del rimando alla pazienza che faceva l'Ambrosiaster, perchè solo attraverso di essa infatti è possibile sopportare gli scandali (non le semplici difficoltà, si badi bene!) che ogni azione buona suscita in reazione: prima di fare il bene bisogna prepararci a sopportare il male che ce ne verrà.

Da queste note si ricava facilmente qual'è la tristezza secondo natura; è di essa infatti che è scritto (*Sal* 126,5s):

> «Chi semina nelle lacrime mieterà con giubilo. Nell'andare se ne va e piange, portando la semente da gettare, ma nel tornare viene con giubilo, portando i suoi covoni».

E Diadoco di Foticea entra nel dettaglio di questa distinzione fondamentale:

> «L'abbandono pedagogico produce nell'uomo molto lutto e umiliazione e disperazione, però moderata, affinchè la parte di essa amante della gloria e facile a turbarsi giunga all'umiltà; e subito porta al cuore timore di Dio e pianto di confessione e molto desiderio del bellissimo silenzio. Quello invece che avviene quando Dio si volge indietro, abbandona l'anima a essere riempita di disperazione e insieme di sfiducia e di delusione e di ira. Dunque, bisogna che, conoscendo per esperienza ambedue gli abbandoni, andiamo a Dio nel modo conveniente a ciascuno. Nel primo, infatti, dobbiamo portargli, con le scuse, il rendimento di grazie, come a colui che castiga con la sospensione della consolazione l'intemperanza della nostra volontà, al fine di insegnarci come Padre buono la differenza tra virtù e malizia. Nel secondo, una incessante confessione dei nostri peccati e pianto continuo e maggior ritiro, per poter, con questa aggiunta di fatiche, scongiurare Dio a rivolgere finalmente, come prima, il suo sguardo al nostro cuore. Ma bisogna sapere che quando la battaglia prende la forma di un sostanziale scontro tra l'anima e satana - parlo però dell'abbandono pedagogico - la grazia, come ho detto, si sottrae ma coopera con l'anima con un aiuto che resta ignorato, per mostrare ai suoi nemici che la vittoria è solamente dell'anima»[86]

È chiaro perciò che sia la tristezza secondo natura sia quella contro natura appartengono a pieno titolo alla vita spirituale ma necessariamente anche non al progresso spirituale; la prima infatti si conclude sempre con un progresso reale, la seconda non sempre, come l'esempio di Saul mostra chiaramente.

Quindi è lecito concludere che la speranza si realizza per il singolo credente 'vigilante' ma solo per ciò che riguarda la sua vita di fede; discernerla nella sua vita esteriore sarà molto difficile agli occhi di chi non è 'vigilante' come lui, e del tutto impossibile agli occhi di entrambi per ciò che riguarda il disegno di Dio, come fu impossibile a Callia, e anche a Paolo, sapere quale fossero tutte le finalità dello Spirito quando operava in lui la *dilatatio cordis* che gli competeva.

---

[85] MASSIMO IL CONFESSORE, *Capita de caritate*, *centuria* I, c.69 (PG 90, 975; trad. it. 58).

[86] DIADOCO DI FOTICEA, *Asceticon in C capita*, c.87 (SCh 5bis, 146ss; trad. it. 386).

Così descritta la speranza si delinea come direttamente contrapposta alle disarmonie comunitarie e, in modo meno diretto, a quelle universali. Resta da esaminare il terzo frutto nell'uomo della *dilatatio cordis* operata dallo Spirito, ossia la carità.

5.2.2.3. *La 'plantatio ecclesiae' nella risposta dell'uomo: la carità*

Il termine italiano 'carità' si può far derivare da due radici diverse, una latina, 'caritas', e uno greco, *káris*, che significa 'grazia'. Il termine latino deriva a sua volta da quello greco, però non ne conserva il significato: allo stesso modo, l'italiano si distacca significativamente dai termini grece e latino, generando così una situazione non proprio lineare. Per comprendere come ciò sia accaduto, e soprattutto perchè, è bene perciò dare prima una sinossi dei significati dei termini originali e poi ricostruire con il lessema di quello italiano. Poiché non è cosa semplicissima, ecco uno schema sinottico[87]:

caritas	*káris*
stima affetto amore	
	aggraziato, di bell'aspetto
	gloria, prestigio
	grazia o favore ricevuto grazia o favore dato grazia o favore goduto
	soddisfazione, piacere, diletto
	offerta di ringraziamento

Come si vede, i due lessemi non sono sovrapponibili, di conseguenza, se si sceglie di far derivare il termine italiano 'carità' dal latino 'caritas' si scartano le accezioni che nascono dal greco *káris*; viceversa, scegliendo l'etimologia greca si perdono le accezioni peculiari di quella latina. Nel lavoro di traduzione questa non è un'eccezione: anche se non si trova sempre in termini così netti e forti, tuttavia è normale, quasi fisiologico che, cambiando lingua, vi sia uno scostamento tra lessemi per altri versi sinonimi.

Il punto è che 1*Cor* 13,13 in greco non ha *káris* ma *agápe*, il cui lessema è diverso da quello di *káris* infatti nel greco classico *agápe* significa genericamente 'amore' e assume il significato di 'amore fraterno' solo nel NT, così come il verbo *agapáô*, da cui deriva, assume il senso di 'amare fraternamente' soltanto nel NT, differenziandosi così in certa misura da *philêo*, che esprime più 'rispetto' e 'riguardo' che non 'amore di affetto': infatti da *philéo* deriva il sostantivo *philía*, che noi conosciamo in composti come 'filantropia', 'musicofilia', 'filatelia' ed altri. Ma i due verbi ed i relativi sostantivi sono in genere interscambiabili nel greco classico ed in quello comune all'epoca del NT (la *koinê*).

Dal lato scritturistico quindi l'interpretazione di 1*Cor* 13,13 è piuttosto complessa. Se si opta per il testo greco, che ha *agápe*, la sua traduzione latina in 'caritas' è accettabile nella misura in cui significa anche, ma non solo, 'amore'; bisogna però tenere presente che 'caritas' ha anche altri significati inesistenti nel greco, e che *agápe* si scosta poco da

[87] Qui si intende solo dare una esemplificazione dei vari significati, non certo fare uno studio di filologia comparata con velleità scientifiche.

philía. Se poi in italiano si traduce 'caritas' alla lettera, con 'carità', si coinvolgono etimologie senza riscontro nel greco *agápe* e che sovradeterminano il latino. Se si opta invece per il testo latino, 'caritas', la traduzione letterale in 'carità' ripropone gli inconvenienti appena visti, mentre una più elastica deve tenere conto del fatto che nel lessema di 'caritas' il significato di 'amore fraterno' è introdotto dal Nuovo Testamento, così come avviene in quello di *agápe*. In conclusione, la traduzione italiana con meno inconvenienti è quella che rende sia *agápe* che 'caritas' con 'amore', a condizione però di ricordare che per un latino come Gerolamo o Agostino 'caritas' significa anche altre cose e che per un greco *agápe* non è particolarmente diverso da philéo.

È però da stabilire se tradurre *agápe* e 'caritas' con 'amore' sia non soltanto la via di minor resistenza ma anche la migliore. Infatti, chiunque scrive ha il diritto di modificare il senso delle parole che adopera laddove lo ritenga necessario, oppure di coniarne di completamente nuove: noi stessi lo si è fatto con i lemmi 'fatto della fede' e 'fatto della religione'. Le sole condizioni restrittive sono: non introdurre elementi nuovi, non perdere elementi presenti. Questa prerogativa è poi da supporsi valida a maggior ragione per il testo della Scrittura, che non è opera dell'agiografo soltanto ma è anche frutto della *dilatatio cordis* a lui conferita dallo Spirito Santo proprio al fine di renderlo atto a compiere la sua vocazione di agiografo. Non è prudente, a nostro avviso, scartare *a priori* la possibilità che la difficoltà a tradurre un certo vocabolo nel modo usuale sia dovuta a volontà deliberata, anche perché, se così fosse, allora tale difficoltà sarebbe casuale: ma c'è il caso nella Scrittura? Se sì, dove? E perché non altrove?. A questo proposito, la presenza degli *hapax legomenon* (lett. 'detti una sola volta') è assai significativo.

Se restiamo entro gli abituali canoni dell'esegesi biblica, questo *excursus* filologico dovrebbe fermarsi qui. Invece la nostra ricerca non si può limitare alla filologia, perché non è fine a se stessa.

In primo luogo infatti coinvolge il significato dogmatico di 'ispirazione biblica' e la valutazione dei suoi effetti filologici: non solo tutto questo è di pertinenza della teologia fondamentale come della teologia biblica, ma addirittura si deve porre in rilievo il significato trinitario, come minimo al momento in cui si 'appropria' allo Spirito l'azione di 'ispirazione'. Ma per le questioni che così si sollevano rimandiamo appunto alla teologia trinitaria: qui faremo solo delle note parziali.

In secondo luogo, data l'impostazione del nostro discorso, attenta a porre una sinergia tra Scrittura, Tradizione e vita spirituale, è di estrema importanza stabilire se la carità è un generico 'amore', un 'amore fraterno' o un 'amore' ancor più forte, così come è fondamentale distinguere la differenza che esiste tra queste diverse accezioni di 'amore'. È evidente infatti che non è la stessa cosa dire che la *dilatatio cordis* operata dallo Spirito ha come effetto un 'amore', un 'amore fraterno' o un 'amore' ancor più forte (quale?).

Un aiuto per discernere il senso da dare al termine carità-'amore' ci viene dalla Scrittura. Si legge infatti (*Gv* 15,12s):

> «Questo è il mio comandamento: che vi amiate gli uni gli altri come io vi ho amati. Nessuno ha un amore più grande di questo, dare la vita per i propri amici»,

e poco prima *Giovanni* (13,34) è stato ancora più chiaro e preciso:

> «Vi do un comandamento nuovo: che vi amiate gli uni gli altri; come io vi ho amato, così amatevi anche voi gli uni gli altri».

In entrambi i passi 'amare' e 'amore' traducono *agapáô* ed *agápê*. Inoltre, il primo specifica il secondo: mentre infatti questo parla solo di 'amare gli uni gli altri', il primo va oltre e dice 'dare la propria vita per i propri amici'. Non si tratta di idee espresse solo qui ma, ci insegnano gli esegeti, traducono l'intimo messaggio evangelico: sono quindi osservazioni di estrema importanza.

Innanzitutto è chiaro che la carità di 1*Cor* 13,13, descritta con i termini di *Giovanni*, non può essere considerata sinonimo di un 'amore' generico o comunque privo di forti legami affettivi, a meno che non si voglia sostenere che il termine 'amici' sia inteso in senso lato (che vuol dire?), che il 'dare la vita' sia una metafora e che, soprattutto, Gesù Cristo sia morto per noi ma amandoci in modo generico, senza coinvolgimenti affettivi troppo forti. È palesemente una ipotesi non accettabile. Però è fin troppo facile constatare come nelle nostre comunità di norma questo forte legame tra i fratelli, se esiste, almeno non si vede; e se la carità è un effetto della *dilatatio cordis*, allora si deve concludere o che questa non è ancora stata operata dallo Spirito (idea questa inammissibile) o che è stata rifiutata dagli uomini, nel libero esercizio della propria volontà.

In secondo luogo la carità di 1*Cor* 13,13, descritta con i termini di *Giovanni*, delinea un tipo di rapporti tra credenti che ricorda da vicino, in positivo, le osservazioni da noi compiute a proposito delle armonie intima e comunitaria, in negativo quelle a proposito delle parallele disarmonie. È facile anche comprendere ora come e perché la carità possa essere indicata come terzo effetto della *dilatatio cordis* operata dallo Spirito nell'uomo che accetta di servire Dio. Possiamo quindi concludere che la carità riassume in sé, come un indice, quelle note, tenendo presente però che seguendo il percorso qui delineato ciò non fa problema ma quello in senso contrario (dalla carità alle armonie/disarmonie intime e comunitarie) è assai più complesso a ricostruirsi.

In terzo luogo la carità di 1*Cor* 13,13, descritta con i termini di *Giovanni*, ha un metro di paragone che permette di capire in cosa essa superi l'armonia/disarmonia intima e comunitaria. Infatti l'amore-carità effetto della *dilatatio cordis* operata dallo Spirito di cui stiamo parlando è identico, anzi, per essere precisi, è 'come' (*kathôs*, dice il greco, 'sicut', il latino), l'amore con il quale Cristo ama i discepoli. Ora, è chiaro che l'amore per i fratelli che ha Gesù Cristo in quanto vero Dio non è lo stesso che possiamo avere noi, che siamo solo uomini; però lo è l'amore che Lui ha in quanto vero uomo. Quindi non è errato dire che, dal lato dell'umanità, l'amore-carità che lo Spirito ci conferisce operando in noi la *dilatatio cordis* è identico a quello di Gesù Cristo. Anzi, è proprio per questo che è scritto (*Fil* 2,5):

> «Abbiate in voi gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù»[88],

testo al quale segue un bellissimo inno (*Fil* 2,6-11) che descrive l'Incarnazione, morte e redenzione operata da Gesù Cristo per noi. A questo riguardo scrive Diadoco:

> «Quando uno incomincerà a percepire con abbondanza l'amore di Dio, allora comincerà ad amare col senso spirituale anche il prossimo; è questa la carità di cui parlano tutte le sante Scritture. Infatti, l'amicizia secondo la carne si dissolve troppo presto: basta un piccolo motivo, perché non è legata dal senso spirituale. Perciò dunque accade che, se si dia qualche irritazione, per l'anima sottoposta all'operazione di Dio, in essa non si scioglie il legame della

[88] Lasciamo qui intatta la trad. it. anche se palesemente molto povera rispetto al greco e al latino.

> carità. Infatti, infiammandosi di nuovo il calore dell'amore di Dio, subito viene richiamata rapidamente al bene e con molta gioia accoglie l'amore per il prossimo, anche se riceve da esso grande offesa o danno; poiché nella dolcezza di Dio essa consuma completamente l'amarezza della discordia»[89].

Ma, se ricordiamo che è scritto anche (1*Gv* 4,8):

> «Dio è amore (ἀγάπη)»

allora la *dilatatio cordis* che lo Spirito Santo opera in noi ci divinizza, come si è visto, proprio con il conferimento di questo *agápê*, che è divino in quanto Dio è *agápê* ma che è anche dell'uomo perché Gesù Cristo è vero Dio e vero uomo; e se la divinizzazione è il conferimento all'uomo di questo *agápê* divino, allora nella *dilatatio cordis* in ultima analisi lo Spirito conferisce se stesso all'uomo; e se lo Spirito dilata il cuore dell'uomo conferendo se stesso, allora con-discende in lui al modo di una *cháris*, con tutto ciò che questo termine vuol dire. È quanto esprime bene ancora Diadoco di Foticea, quando scrive:

> «Altro è l'amore naturale dell'anima e altro è quello che le viene dallo Spirito santo. L'uno infatti è mosso moderatamente anche dalla nostra volontà, quando vogliamo, perciò viene anche facilmente depredato dagli spiriti cattivi quando non ci teniamo con forza alla nostra stessa scelta; l'altro incendia tanto l'anima all'amore di Dio che tutte le parti dell'anima aderiscono all'indicibile dolcezza del divino desiderio in una sconfinata semplicità di disposizione. Allora infatti l'intelletto, come fecondato dall'operazione dello Spirito, fa sgorgare una fonte di amore e di gioia (*cháris*)»[90]

È quindi vero ed alla lettera che "l'uomo diventa per grazia come Dio è per natura".

Abbiamo già visto abbondantemente i dettagli di questo dal lato dell'operazione divina; così invece non è per il lato dell'operazione umana, e a questo punto possiamo anche aggiungere 'ecclesiale', anche se alcuni dettagli sono già emersi. Ricordiamoli.

A proposito dell'*unione sincronica secondo natura* abbiamo letto un brano di Gregorio Magno, che adopera l'immagine della camera nuziale e della coppia di sposi:

> «Teniamo presente che cosa avviene di solito nella camera nuziale e da ciò deduciamo quello che avviene nella santa Chiesa. Nella camera nuziale lo sposo e la sposa si alleano e si uniscono tra loro nell'amore. Cosa sono dunque nella santa Chiesa le camere nuzali, se non i cuori di quelli nei quali l'anima si unisce mediante l'amore allo Sposo invisibile, così che arde per il desiderio di Lui, non desidera più nessuna cosa al mondo, considera una pena la lunghezza della vita presente, ha fretta di uscire e con amplesso amoroso riposare nella visione dello Sposo celeste? Perciò l'anima che è già così non riceve nessuna consolazione dalla vita presente ma sospira profondamente Colui che ama, arde, anela, è ansiosa. Diventa insignificante per essa la salute stessa del corpo, perché è trafitta dalla ferita d'amore per cui il *Cantico dei Cantici* dice (2,5): "Io sono ferita d'amore". È una cattiva salute quella del cuore che ignora il dolore di questa ferita. Quando invece comincia ormai ad anelare al cielo con vivo desiderio e a sentire la ferita d'amore, l'anima, che prima era malata di salute, acquista più salute dalla ferita»[91]

Alla luce delle osservazioni fatte qui, a proposito della necessità di prendere l'amore-carità non come metafora ma in senso reale, questo testo ora descrive anche l'effettivo stato d'animo di colui che in sé ha accettato di ricevere il dono della *dilatatio cordis*. È da

---

[89] DIADOCO DI FOTICEA, *Asceticon in C capita*, c.15 (SCh 5bis, 92; trad. it. 354).

[90] DIADOCO DI FOTICEA, *Asceticon in C capita*, c.34 (SCh 5bis, 104; trad. it. 361).

[91] GREGORIO MAGNO, *In Ezechielem homiliae*, I, hom.3, 8 (CCsl 142, 37; CTP 17, 69; ritoccata).

evidenziare l'inciso iniziale: Gregorio *non* parla di singole persone ma della 'santa Chiesa': questa dinamica riguarda tutta la Chiesa anche se evidentemente ciò avviene soltanto se i suoi membri vivono questa situazione.

L'immagine della Chiesa come sposa di Cristo è assai diffusa nella letteratura mistica, e non mancano gli studi che la approfondiscano: se la si intende in senso meno metaforico di quanto si faccia abitualmente in quei lavori, però, non è altrettanto agevole trovare spunti. Per quello che ci serve dire qui, tuttavia, riteniamo che la combinazione discreta tra le varie note sulla disarmonia/armona intima e comunitaria viste in precedenza fornisca elementi più che sufficienti.

D'altro canto, senza prendere questa immagine e l'amore-carità in senso reale e non metaforico, diventa assai complicato render conto dell'espressione giovannea 'dare la propria vita per gli amici'. Ora, questa è tutt'altro che nota secondaria. In primo luogo, perché la Scrittura è chiara in proposito: propone come metro di misura dell'amore-carità Gesù Cristo, che è morto per noi realmente, non metaforicamente, e ci impone di dare la vita per i fratelli non come un 'consiglio' ma come un comandamento nuovo, e non esistono 'comandamenti metaforici'. In secondo luogo, perché in passato come oggi, in molti paesi i nostri fratelli vengono uccisi proprio in odio alla fede cristiana, e ciò è causa sufficiente per proclamarli 'martiri': sostenere che la Scrittura a questo proposito adoperi delle metafore è grandemente offensivo nei loro confronti e lede l'autorità del Magistero che li ha proclamati tali con insegnamento solenne e definitivo. In terzo luogo, perché il tema del martirio è assolutamente tradizionale, sia nella prassi ecclesiale storica che nella riflessione teologica: sminuirlo o ridurlo a 'fraintendimento di una metafora' è assai pericoloso[92]. Su quest'ultimo punto è opportuno dire qualcosa in più.

Nella percezione comune l'idea di martirio è grandemente condizionata dalla visione ottocentesca dei 'romantici', per i quali l'eroe è colui che si ribella alla bieca oppressione e si sacrifica per il bene comune e per fedeltà ai suoi ideali, perdendo la vita stessa. Ora, l'eroe romantico è tutt'altra cosa dal martire cristiano, e la differenza è di capitale importanza per il nostro discorso. Vediamola meglio.

In primo luogo, per i credenti esistono due generi di martirio: uno comporta la perdita della proprietà della vita fisica, ed è l'accezione comune del termine, l'altro comporta la perdita della proprietà della propria vita spirituale. Di questo scrive Diadoco:

---

[92] Si hanno infatti esempi di 'fraintendimento di metafore' individuati e condannati dal Magistero: p.es. la mutilazione che Origene sembra si fosse inflitto, oppure l'interpretazione troppo letterale di certi versetti come 1*Cor* 15,28 (a proposito della 'sottomissione' di Cristo al Padre). Ma, se una certa interpretazione di un passo non è stata ancora definita come 'fraintendimento' dal Magistero, non conviene considerarla già tale, tanto più che, in generale, escludere il senso letterale di un brano biblico è assai pericoloso, anche se è certissimo che non tutti i versetti biblici possono essere letti convenientemente in quel modo. Nel nostro caso, ci pare che escludere il senso letterale della espressione "dare la propria vita per gli amici" sia sommamente inconveniente perché lede il senso di molti atti di Magistero infallibile (p.es. la proclamazione di santità dei martiri), inficia la riflessione tradizionale (i Padri hanno sempre visto nel martirio per la fede la massima testimonianza; lo stesso Giovanni Paolo II ha più volte invitato a simile traguardo) e offende il vissuto di molte comunità ecclesiali (sono moltissimi i Paesi nei quali vescovi, preti, catechisti e semplici fedeli vengono uccisi in odio alla fede o perché, in osservanza ad essa, vanno contro ciò che il potere o la malavita vogliono). Rimandiamo ancora alla riflessione sull'ispirazione e l'esegesi biblica.

> «Bisogna sopportare con rendimento di grazie il disegno del Signore; allora ci sarà calcolato in conto di secondo martirio la frequenza delle malattie e il combattimento contro i pensieri del demoni. Infatti, colui che diceva ai santi martiri, per mezzo di quegli iniqui magistrati, di rinnegare Cristo e desiderare gli onori di questa vita, anche ora incalza personalmente i servi di Dio dicendo continuamente le stesse cose. Colui che allora affligeva i corpi dei giusti e oltraggiava all'estremo gli onorevoli maestri per mezzo degli esecutori con quei disegni diabolici, proprio lui ancora fa venire diversi patimenti con molti oltraggi e disprezzo sui confessori della fede, soprattutto quando vengono in soccorso, con una grande forza, ai poveri sofferenti, per la gloria del Signore. E per questo bisognerebbe compiere con sicurezza e pazienza la testimonianza della nostra coscienza davanti a Dio; infatti è detto (*Sal* 4,7 LXX): "Ho tanto atteso nella pazienza il Signore e si è volto a me"»[93].

Che questa dinamica interiore si configuri esattamente come una 'perdita di proprietà della propria vita spirituale' ce lo dimostra il nostro Padre Doroteo di Gaza:

> «Se dunque vogliamo allontanarci completamente e liberarci, impariamo a recidere le nostre volontà e così, poco a poco, avanzando con l'aiuto di Dio, arriviamo alla libertà dalle passioni. Niente giova all'uomo quanto il recidere la propria volontà: con questa cosa si avanza veramente oltre ogni virtù. Come un uomo che percorre una strada e trova una scorciatoia, se la prende, grazie a quella scorciatoia guadagna una gran parte di quella strada, così è chi percorre questa strada della recisione della propria volontà: se uno recide la sua volontà, acquista la libertà dalle passioni, e dalla libertà dalle passioni giunge, con l'aiuto di Dio, alla perfetta impassibilità»[94]

Quindi, per il credente 'vigilante' (ma se è tale non potrà non esserlo), il martirio consiste principalmente in questa 'guerra dei pensieri', attraverso la quale soltanto, recidendo le volontà proprie, 'custodisce il cuore'. Il martirio fisico, sotto una persecuzione 'ufficiale' o per mano di *killers* assoldati, è un caso particolare di questa situazione generale, che di per sé dovrebbe verificarsi nell'animo di tutti i credenti appunto perché tali.

---

[93] DIADOCO DI FOTICEA, *Asceticon in C capita*, c.94 (SCh 5bis, 156s; trad. it. 392).

[94] DOROTEO DI GAZA, *Preaecepta spiritualia*, 20 (SCh 92, 176; CTP 21, 60). Il termine stoico *apatheia*, 'impassibilità', è quello comunemente usato nella tradizione spirituale ortodossa per indicare lo stato di libertà dalle passioni (*pathê*) che si consegue con la pratica dei comandamenti e con la lotta contro le passioni stesse. Questa fase della vita spirituale, in cui predomina il lavoro attivo dell'ascesi, è indicata con il nome di *praxis* o *praktikê*. Alla *praxis* segue poi la *theôria physikê*, o contemplazione della presenza di Dio nella natura e nella storia, sia quella umana che quella della salvezza. La terza e più alta tappa della vita spirituale segna poi l'unione di grazia con Dio, la contemplazione vera e propria (*gnôsis* o *theologia*: i due termini di solito sono sinonimi, solo Evagrio Pontico li distingue). Per indicare questa tappa spesso si usa anche il termine *theôria*, presente pure in Occidente: cf. p.es. PIETRO IL VENERABILE, *De miraculis*, I, 20 (PL 189, 886; trad. nostra): il monaco Benedetto, «intento giorno e notte alla divina *theoria*, trascendeva di continuo con il suo spirito le cose mortali e con i beati angeli assisteva quasi di continuo alla visione interiore del Creatore»; II, 8 (*ibid*., 917): il monaco Matteo d'Albano «non si staccava mai dalla *theoria* (Non relinquebat partem aliquam theoriae intactam)». Questa contemplazione in terra però non è identica a quella che avremo in cielo, dove la deificazione per grazia avrà la sua pienezza. Questo schema, la cui processione non intende essere necessariamente cronologica, è già presente in ORIGENE, *In Canticum canticorum homiliae*, I, 6-10 (SCh 37bis, 86-102; CTP 83, 49-59) ed è fissato definitivamente da Evagrio Pontico. Si hanno quindi i tre momenti, tipici della mistica medievale, della *via purgativa*, *illuminativa* e *unitiva* che portano l'uomo a passare dalla condizione di *principiante* a quella di *proficiente* per poi arrivare a quella di *perfetto*. Tale schematizzazione, per quanto generica (o forse proprio per questo), è divenuta classica ed è rimasta sostanzialmente immutata in tutta la storia dell'ascetica e della mistica cristiana, sia orientale che occidentale.

In secondo luogo, la morte del martire non è la privazione della vita, perchè nessuna persona nata muore più: anche la dannazione è eterna, così come la beatitudine; la morte del martire è invece la sua vittoria sulla paura della morte terrena, come ci insegna il grande Atanasio:

> «Molti che prima non credevano e ci deridevano, poi, divenuti credenti, disprezzarono talmente la morte che divennero martiri di Cristo. Se si calpesta la morte con il segno della croce e la fede in Cristo, è chiaro al giudizio della verità che non può essere altro che Cristo stesso colui che ha riportato questi trofei e queste vittorie contro la morte, riducendola all'impotenza. Se prima la morte era potente e per questo era terribile, mentre ora, dopo la venuta del Salvatore e la morte e resurrezione del suo corpo, è disprezzata, è chiaro che la morte fu ridotta all'impotenza e vinta da colui che salì sulla croce. [...] Quando si vedono uomini deboli per natura che si slanciano contro la morte senza spaventarsi di fronte alla distruzione che essa provoca e senza temere la discesa all'inferno, ma che anzi invocano la morte con animo ardente e senza spaventarsi di fronte alle torture preferiscono a causa di Cristo lo slancio che li spinge alla morte piuttosto che la vita presente; oppure se si vedono uomini e donne e ragazzi giovani che corrono e si slanciano verso la morte per devozione a Cristo, chi è così ingenuo o incredulo o così cieco nell'animo da non vedere e capire che Cristo stesso, al quale gli uomini rendono testimonianza, offre e dà a ciascuno la vittoria sulla morte, riducendola all'impotenza in ciascuno di quanti hanno la fede in lui e portano il segno della croce?»[95]

È chiaro che questa 'vittoria sulla morte' è percepibile soltanto dal credente 'vigilante'; chi, come i romantici, prescinde dalla fede, oppure, come tanti falsi cristiani, non crede nella resurrezione di Cristo e alla vita eterna, non potrà mai capire ciò che il nostro Padre Atanasio ha scritto poiché non conoscono Dio e non lo amano: per essi tutto finisce con la morte del corpo. È una opposizione radicale e non riducibile, ben descritta dal grande Cipriano di Cartagine:

> «Il voler restare a lungo nel mondo è proprio di colui che ama il mondo, che è sedotto e ingannato dalle dolci lusinghe e dalle dolci attrattive del piacere terreno. D'altra parte, dal momento che il mondo odia il cristiano, perché tu ami colui che ti odia e non segui piuttosto Cristo, che ti ha redento e ti ama? Nella sua lettera *Giovanni* proclama, afferma ed esorta a non seguire il mondo e a non soddisfare i desideri della carne, dicendo (1*Gv* 2,15ss): "Non amate il mondo né le cose che sono nel mondo. Se qualcuno ama il mondo in lui non c'è amore del Padre, perché ogni cosa che è nel mondo è concupiscenza della carne, concupiscenza degli occhi e superbia del mondo che viene non dal Padre ma dalla concupiscenza del mondo. Passerà il mondo e la sua concupiscenza, ma chi ha fatto la volontà di Dio rimarrà in eterno come anche Dio rimarrà in eterno". Piuttosto, fratelli carissimi, con animo fermo, con fede integra, con saldo coraggio dobbiamo essere pronti ad ogni volere di Dio, dobbiamo pensare alla immortalità che seguirà, una volta eliminato il timore della morte. Dimostriamo che questo è ciò che noi crediamo, così da non piangere la morte dei nostri cari: quando sia giunto il giorno della partenza di ognuno di noi, senza esitazione e volentieri possiamo giungere da Dio, nel momento in cui Egli ci chiama»[96]

In terzo luogo, per i credenti il martirio non è il momento della morte ma della nascita; come scrive Beda il Venerabile,

---

[95] ATANASIO, *De incarnatione Verbi Dei*, 28-29 (SCh 199, 366-372; CTP 2, 87s).

[96] CIPRIANO DI CARTAGINE, *De mortalitate*, 24 (CCsl 3A, 29s; CTP 175, 79s).

> «Non sembri una novità se diciamo che è nato chi è uscito da questa vita. Come infatti usualmente diciamo che che uno nasce quando, uscendo dal grembo materno, viene alla luce terrena, così a ragione possiamo dire che nasce uno che, sciolto dai vincoli della carne, sale alla luce eterna. Perciò nella Chiesa è invalso l'uso di chiamare 'giorno della nascita' [*dies natalis*] il giorno in cui i beati martiri e confssori di Cristo sono usciti dal mondo, e di chiamare la loro celebrazione non funebre bensì natalizia»[97]

Per questo stesso motivo le celebrazioni liturgiche non solo dei martiri ma di tutti i santi si fanno, quando è possibile, nel giorno della loro morte. Ma il martire non necessariamente muore nel suo professare la fede; la grandissima parte delle volte, invece, ritorna da eroe, coperto di gloria, tra la ammirazione dei fratelli, in un clima di vera e propria festa. È un aspetto troppo spesso ignorato, ma è quanto si apprende leggendo ciò che scrive ancora Cipriano di Cartagine:

> «Osserviamo con occhi ricolmi di gioia i confessori, lodati pubblicamente per la loro buona fama, esaltati e glorificati per il loro coraggio e la loro fede; li stringiamo a noi con santi baci, li abbracciamo dopo averli desiderati a lungo con insaziabile affetto. Avanza la candida schiera dei soldati di Cristo, che ha infranto la crudeltà violenta della perscuzione incalzante, rimanendo salda e ferma, pronta a sopportare la prigione, preparata ad affrontare la morte. Con fierezza vi siete opposti al mondo, avete offerto a Dio uno spettacolo glorioso, siete stati di esempio per i fratelli pronti a seguirvi. La vostra voce di credenti ha confessato il Cristo, nel quale ha confessato di aver creduto una volta per tutte; le vostre mani sante, che non hanno toccato nulla se non le opere di Dio, hanno resistito ai sacrifici sacrileghi; la vostra bocca, santificata dai cibi divini, ha rifiutato il contatto degli dèi profani e delle parti lasciate agli idoli, dopo la comunione con il corpo ed il sangue del Signore; il vostro capo è rimasto libero da quel velo empio e scellerato con il quale là si coprivano le teste prigioniere dei pagani che sacrificavano; la vostra fronte, pura per il sigillo di Dio, non potè tollerare la corona del diavolo ma si conservò immacolata per la corona del Signore. Con quale gioia vi accoglie felice nel suo seno la madre Chiesa, di ritorno dal combattimento! Con quanta gioia, con quanta letizia vi apre le sue porte perché entriate a schiere compatte recando i trofei riportati sul nemico sconfitto! Insieme agli uomini in trionfo giungono anche le donne, che hanno vinto il mondo così come il loro sesso. Giungono anche le vergini liete per la loro duplice vittoria e i fanciulli, che hanno vinto la loro età grazie alla virtù. Anche la restante moltitudine di coloro che non hanno rinnegato la fede segue la vostra gloria e accompagna i vostri passi, con una lode vicinissima e quasi simile alla vostra, se non quasi uguale. Anche in quelli vi è la stessa sincerità di cuore, la stessa integrità di una salda fede. Dopo essersi fondati sulle radici irremovibile dei precetti divini ed essersi rafforzati grazie alle tradizioni evangeliche, non li hanno terrorizzati né la condanna all'esilio né le torture inflitte né la confisca del patrimonio o i tormenti del corpo. Si decidevano i giorni per esaminare la vostra fede; ma chi ricorda di aver rinunciato al mondo non tiene affatto conto dei giorni terreni né calcola più il tempo del mondo chi spera nella eternità promessa da Dio»[98]

In ogni caso, si deve ricordare che i martiri non sono reperti da archeologi della teologia ma, in molte Chiese odierne, compagni di vita di tanti nostri fratelli, uccisi in odio alla fede ed alla giustizia. In El Salvador, ad esempio, Oscar Romero non è un nome letto sui manuali di storia ma l'amato arcivescovo ucciso durante la celebrazione di una Messa a causa dell'opposizione ai massacri perpetrati dalla dittatura militare, ed è consi-

---

[97] BEDA IL VENERABILE, *In evangelia homiliae*, II, hom.13 (CCsl 122, 270; trad. it. G. Simonetti Abbolito, CTP 90, Roma 1990, 382).

[98] CIPRIANO DI CARTAGINE, *De lapsis*, 2 (CCsl 3, 221s; trad. it. 199)s.

derato il Patrono della nazione anche se la sua santità non è stata proclamata. In Nicaragua, i nomi dei sette padri Gesuiti dell'Università di Managua trucidati per la loro continua denuncia del dittatore Anastasio Somoza non sono mai stati dimenticati, ma ricordati dai nostri fratelli con continue messe di suffragio. Né possiamo dimenticare le decine di migliaia di nostri fratelli torturati per anni, deportati ed uccisi nei Paesi dell'ex Unione Sovietica, o in Albania, o in Cina. Non è possibile ricordare qui i nomi di tutti i preti, i catechisti, i semplici credenti e anche i vescovi uccisi per questi motivi: Giovanni Paolo II ha reso loro omaggio canonizzandone un numero elevatissimo, il più grande nella storia della Chiesa, appunto per mostrare a tutti che il martirio non riguarda il passato e non è roba da fanatici (idea che piace tanto ai benpensanti con i piedi in due staffe...!), ma è il modo abituale di vivere la propria fede della gran parte dei nostri fratelli, che da molti anni ormai vive in America Centrale e Latina, non in Europa. In Africa o in Asia le cose non vanno meglio, basti pensare a ciò che accade in Pakistan, Cina, Sudan, India, Irak, Siria, Arabia Saudita, Emirati Arabi, Qatar: semplicemente, se ne parla poco o punto perché i morti non sono tutti uguali, e soprattutto non lo sono gli assaassini.

Il fatto che nei nostri paesi Occidentali l'essere cristiani non faccia problema (ma fino ad una ventina di anni fa nei paesi dell'Est non era così...) è dovuto fondamentalmente al fatto che siamo pochi e soprattutto spesso siamo cristiani a metà, e a proposito di cose tutto sommato non essenziali alla sopravvivenza di questa organizzazione sociale ed economica. Se conoscessimo ed applicassimo la dottrina sociale della Chiesa, tutta e fino in fondo, non una parte e quasi solo a parole, allora anche noi avremmo più di un problema: ad esempio, ottenere dei mutui in banca.

In quarto luogo il martire cristiano svolge un'azione di intercessione che mostra la *unione diacronica secondo natura* della Chiesa; lo testimonia, tra tanti, Giovanni Crisostomo:

> «Rifletti: se essi [i martiri] ricevono così grandi onori da parte dei loro compagni di schiavitù, quanta garanzia riceveranno da parte del Signore in quel tremendo giorno del giudizio, quando dovranno diventare più lucenti dei raggi del sole? Dice il vangelo (*Mt* 13,43): "I giusti splenderanno come il sole". Ora che sappiamo quanto grande sia il loro potere di intercessione, cerchiamo il loro sostegno e procuriamoci il loro aiuto. Certe persone posseggono tanto influsso sui re di questa terra da riuscire a procurare favori e benefici a chi cerca il loro appoggio; a maggior ragione questi santi, col potere di intercessione di cui godono presso il Re del cielo in conseguenza dei loro patimenti, potranno largirci i più grandi benefici se vedranno le buone disposizioni del nostro animo. Solo se non ci abbandoneremo a un comportamento indolente e predisporremo il Signore alla benevolenza la loro assistenza potrà esserci di giovamento. Presso di loro, dunque, cerchiamo aiuto e assistenza, considerandoli medici dello spirito. Il Signore ha lasciato con noi i loro corpi proprio perché, condotti alle loro urne da sincera ammirazione, ne ricavassimo straordinaria guarigione delle nostre malattie dell'anima e del corpo. Veniamoci con fede e andremo via guariti dalle malattie dell'anima e del corpo, se mai ne avessimo»[99]

Per questo motivo la proclamazione della santità richiede non soltanto un evento assolutamente provato e scientificamente del tutto inspiegabile ma l'indiscutibile dimostrazione della richiesta di intercessione a quella particolare persona: un miracolo, appunto, non un semplice fatto scientificamente inspiegabile. E la proclamazione della santità di una persona costituisce un atto di Magistero infallibile, un dogma *de fide definita*.

---

[99] GIOVANNI CRISOSTOMO, *Catecheses baptismales*, VII, 3-5 (SCh 50bis, 230ss; trad. it. 131s).

A questo punto, la differenza tra il martire cristiano e l'eroe romantico è ben chiara. Ed è anche chiaro il profondo ed inscindibile nesso che esiste tra la *plantatio ecclesiae* e la morale, sia quella sociale che quella politica ed economica: ignorare una rende l'altra impossibile, e viceversa.

Esaurita così la disamina della carità si è anche concluso quello più generale del versante umano dell'armonia comunitaria, ossia della *plantatio ecclesiae*. Questa risulta avvenire a diversi livelli. Dal punto di vista dello Spirito consiste nel porre, attraverso la *dilatatio cordis* dell'uomo liberamente accettata, tre unioni secondo natura, *sincronica*, *diacronica* e *trascendente*: con la prima lo Spirito pone le condizioni per l'unificazione della singola comunità e delle altre sparse nel mondo, con la seconda quelle per l'unificazione di tutta la Chiesa storica, passata e futura, con la terza quelle per l'unificazione di tutta la Chiesa, storica e a-storica (gli angeli), e di tutta la creazione. Dal punto di vista dell'uomo, questa azione dello Spirito consiste nella crescita della *fede*, della *speranza* e della *carità*: con la prima l'uomo diviene capace di resistere agli assalti del demonio, con la seconda lo Spirito lo apre radicalmente alla vita futura in Dio, con la terza lo porta alle soglie della divinizzazione per grazia.

È ora di iniziare l'esame dell'armonia universale, l'ultimo punto del 'fatto religioso'.

5.3. *L'armonia universale, ossia la costruzione del Regno di Dio*

Esaminando la *plantatio ecclesiae* dal versante della *dilatatio cordis* operata dallo Spirito abbiamo avuto modo di evidenziare che essa si sviluppa in tre tempi fondamentali, ossia una *unione sincronica secondo natura*, che è prima interna alla singola comunità, poi estesa a tutta la Chiesa di un certo periodo storico, una *unione diacronica secondo natura*, che descrive l'unità della Chiesa attraverso il tempo, quindi una *unione trascendente secondo natura*, cioè il rapporto della Chiesa storica con quella angelica e che svela i *vestigia Trinitatis* nel creato.

Questa tripartizione, com'è evidente, anticipa il tema dell'armonia universale; però non lo esaurisce affatto: infatti la nostra concezione lineare di tempo non ha problemi a concepire l'influenza di azioni passate sul presente o sul futuro, ma l'azione della Chiesa va al di là. Per ciò che riguarda infatti l'azione della Chiesa presente su quella passata, ad esempio, l'intercessione per i defunti 'modifica attivamente' (per così dire: l'espressione è assai imprecisa) il giudizio che di essi è stato dato nel loro giudizio particolare, appena dopo la morte; a questo proposito si deve ricordare la dottrina delle indulgenze, la quale non considera l'intercessione dei vivi per i morti come una 'riduzione dei tempi' di permanenza nel Purgatorio, bensì un aiuto alla loro purificazione[100]. Per ciò che riguarda la

[100] Il termine 'purgatorio' nasce dal latino *purgare*, che significa 'purificare'. Tradurlo alla lettera significherebbe parlare di 'Purificatorio', mentre l'usuale termine evoca in italiano ben altre attività, accostamento questo quanto meno indecoroso e perlomeno da evitare, ragion per cui da ora in poi non menzioneremo più il 'purgatorio' ma solo il 'Purificatorio'. Per ciò che riguarda la dottrina delle indulgenze, si deve ricordare che essa non è collegata solo al Purificatorio ma in generale al potere di rimettere i peccati affidato alla Chiesa in virtù di *Mt* 16,19 (il potere delle chiavi); il Giubileo, l'ultimo dei quali lo si è celebrato nel 2000, ne è l'apoteosi. Dato il collegamento tra concessione delle indulgenza e remissione dei peccati, mettere in dubbio la liceità della prima è anche mettere in dubbio la liceità del secondo; ed è quello che coerentemente fanno i nostri fratelli Riformati. Ma noi non sia-

(*segue*)

Chiesa passata, la intercessione di un santo 'modifica attivamente' la vita e la percezione di fede della Chiesa presente. Per ciò che riguarda infine la Chiesa a-temporale, quella angelica, non solo essa 'modifica attivamente' la Chiesa storica (ha modificato la passata, modifica la presente e modificherà la futura), ma è anche 'modificata passivamente' (per così dire) dalla Chiesa presente, come è scritto (*Lc* 15,7):

> «Vi dico, ci sarà più gioia in cielo per un peccatore convertito che per novantanove giusti che non hanno bisogno di conversione»

e subito dopo spiega (*Lc* 15,10):

> «Vi dico, c'è gioia davanti agli angeli di Dio per un solo peccatore che si converte»

Queste osservazioni e i versetti biblici appena letti esigono un superamento della nostra visione lineare di tempo, non solo nella sua scansione tripartita 'passato-presente-futuro' ma soprattutto nella sua concezione dei rapporti tra queste dimensioni: la prassi ecclesiale e la Scrittura infatti mostrano l'influsso 'attivo', cioè modificatore', del futuro sul passato (intercessione per i defunti), quello del passato sul futuro (l'intercessione dei santi) e uno del presente su ciò che non ha passato, presente o futuro (la gioia degli angeli). In questi termini, è la stessa divisione in tre peridoi rigidamente separati ad essere posta seriamente in discussione; e non può non esserlo, pena il dover negare sia il dato liturgico dell'intercessione dei santi e del suffragio per i morti, sia l'esistenza della escatologia intermedia, e segnatamente del Purgatorio. È quindi necessario ripensare l'idea filosofica di tempo alla luce di queste note teologiche.

Abbiamo già avuto modo di accennare a qualcosa del genere in precedenza (cf. 2.1.); è opportuno ora integrare quelle osservazioni. La lettura delle note che seguono forse non sarà molto facile, ma è fatica dalla quale non ci sentiamo di esimerci, soprattutto in vista della loro importanza per comprendere ciò che dovremo dire nei capitoli ottavo e nono. Anche il metodo si adatterà al tema.

5.3.1. *Per un'idea di tempo più adeguata alla nostra fede (excursus orientativo)*

A suo luogo si ebbe modo di rilevare come la visione lineare sia inadeguata ad esprimere anche ciò che insegna l'attuale cosmologia fisica. Qui per prima cosa dobbiamo illustrare un po' più fedelmente l'idea di tempo lineare, poi dare ragione dell'affermazione della sua inadeguatezza. Non seguiremo il versante filosofico-scientifico della questione perché, pur essendo estremamente interessante e assolutamente in sintonia con la scienza contemporanea, richiede un bagaglio di conoscenze filosofiche, matematiche e fisiche che possiamo serenamente escludere nella maggior parte dei lettori di questo manuale[101].

---

mo protestanti, o almeno non dovremmo La lettera *Indulgentiarum doctrina* di Paolo VI, esprime al meglio della dottrina delle indulgenze e in una certa misura pone anche le premesse dogmatiche per una ecclesiologia sovra-temporale. Noi qui cercheremo di sviluppare quelle filosofico-scientifiche, sia pur solo per cenni. Torneremo su questi temi nei cap.VIII, IX e XI, specie in quet'ultimo.

[101] Sostanzialmente questo percorso consiste nell'analisi delle due opzioni scientifico-filosofiche maggioritarie tra gli studiosi contemporanei, quella *presentista* e quella *eternalista* (che non ha nulla a che vedere con l'eternità del mondo). Il *presentismo*, sulla scia del pensiero antico ma con evidenti ed ine-

(*segue*)

Seguiremo perciò un percorso ibrido, nel quale la fisica sarà necessariamente coinvolta ma solo nella misura strettamente indispensabile e in quegli aspetti che si prestano ad una comprensione più intuitiva che tecnica. Con tutto ciò si richiede uno sforzo particolare da te, lettore, per uscire almeno per qualche istante dal mondo che ti è abituale ed entrare in un universo assai diverso da quello ma non per questo meno reale.

La tripartizione del tempo in passato, presente e futuro deriva dall'esperienza di ognuno. Tutti ricordano eventi che accaddero ma non si stanno svolgendo ora: quegli eventi stanno con il ricordarli 'ora' in un rapporto che si chiama passato, il nostro ricordare sta con essi in un rapporto che si chiama presente; l'immaginare di ricordare quegli eventi anche domani sta con essi in un rapporto che si chiama futuro. Questa distinzione interna alla percezione della singola persona non impedisce una certa interscambiabilità: ad esempio, posso pensare ora (presente) cosa farò domani (futuro; presentificazione del futuro), o ricordare ora (presente) cosa ho fatto ieri (passato; presentificazione del passato); domani (futuro) potrò ricordare cosa feci ieri (passato), ma allora non sarò più nel futuro ma nel presente.[102] A questa percezione soggettiva di tre tempi distinti ma non rigidamente separati si dà il nome di freccia psicologica del tempo.

---

vitabili aggiornamenti teoretici, afferma che passato e futuro non esistono (uno non è più, l'altro non è ancora), e che solo il presente esiste, anche se, a differenza dei filosofi antichi, non è statico. L'*eternalismo* invece afferma, sulla base dei risultati della teoria della relatività ristretta, che passato, presente e futuro esistono tutti e tre allo stesso modo, hanno la stessa dignità scientifica e che la loro differenza ontologica è illusoria anche se la successione temporale non è annullata. L'eternalismo comprende al suo interno due filoni di pensiero, il primo dei quali ritiene che la differenza tra passato, presente e futuro, pur descritta nei termini sopra esposti, sia indipendente dalla mente umana e che la fisica non riesca a descriverla perché ancora incompleta; il secondo invece afferma che tale distinzione è soltanto frutto della coscienza. A questo livello la questione del tempo sfocia, o almeno ha forti agganci, con la psicologia della percezione (o estetica razionale), e così si salda il circolo tra fisica sperimentale, filosofia della scienza, filosofia della mente, psicologia razionale e psicologia sperimentale. L'abitudine a sentire ragionamenti più o meno affini al presentismo però rende questa teoria più familiare ed accettabile di quella eternalista, troppo tecnica e lontana dalla percezione quotidiana per godere di analoga popolarità. Eppure, a livello teoretico, la prima è sempre più difficile da sostenere mentre la seconda rivela sempre nuovi aspetti di solidità, coerenza, completezza. A livello teologico, come cercheremo di far vedere nelle pagine che seguono, l'eternalismo offre il modo di spiegare agevolmente molte dottrine di fede e pratiche liturgiche senza contraddire la scienza moderna ma, al contrario, servendoci di essa.

Per chi intendesse sondare questo percorso consigliamo la lettura di M. DORATO, *The reality of future*, Bologna 1995; IDEM, *Futuro aperto e libertà. Un'introduzione alla filosofia del tempo*, Roma-Bari 1997; IDEM, «Tempo della mente e tempo della materia. La natura del presente e la teoria della relatività», *Quaestio* 7 (2007) 489-503; B. GREEN, *La trama del cosmo*, Torino 2004; C. BOURNE, *The future of presentism*, Oxford 2007.

[102] Questa presentazione, assolutamente classica, è integrabile nelle sue linee generali leggendo P. ROSSI, *Il passato, la memoria, l'oblio. Sei saggi di storia delle idee*, Bologna 1991; A. OLIVERIO, *Ricordi individuali, memorie collettive*, Milano 1994; M. FERRARIS, *Estetica razionale*, Milano 1997, 366-380; il miglior quadro generale in assoluto è l'ormai classico saggio di K. POMIAN, *L'ordine del tempo*, Torino 1992. Un primo approfondimento si può reperire leggendo N. GOODMAN, *La struttura dell'apparenza*, Bologna 1985, 325-439; più dettagliato è L. RUGGIU (a cura), *Filosofia del tempo*, Milano 1988, che in 19 saggi presenta una storia dell'idea di tempo da Platone alla fisica moderna; uno dei pochi tentativi di riflessione filosofica sul tempo è quello compiuto da M. DORATO, *opp. citt.*, però di non facile lettura. Di livello decisamente superiore a tutti questi è G. BONIOLO (a cura), *Filosofia della fisica*, Milano 1997, che a nostra conoscenza rappresenta lo stato dell'arte: la notevole tecnicità dell'esposizione assicura

(*segue*)

Al fianco della percezione soggettiva ve n'è però una oggettiva, che pone passato, presente e futuro in un rapporto più rigido. L'esempio normalmente adoperato per spiegare ciò è quello della tazzina che cade e si rompe: mentre è facile vedere qualcosa che va in frantumi, come una tazzina che cade, noi non vediamo mai i cocci ricomporre la tazzina. Ciò avviene, spiega la fisica, perché la tazzina integra ha un livello di 'ordine' molto più alto di quello che si ottiene sommando i livelli di 'ordine' dei singoli cocci: quando la tazzina si rompe, il 'dis-ordine' presente nello universo (i fisici lo chiamano 'entropia') aumenta, e per la seconda legge della termodinamica questo procedimento è irreversibile: una tazzina rotta non si ricomporrà mai in un pezzo unico come prima. Se quindi la tripartizione passato-presente-futuro descritta in precedenza è soprattutto psicologica e soggettiva, quella descritta dall'aumento della entropia è invece fisica, oggettiva, misurabile. Di solito la si indica come la freccia fisica del tempo. Ma vi è un terzo tipo di connessione tra passato, presente e futuro: è quella cosmologica[103].

Sin dalla antichità l'osservazione astronomica ha rilevato che i pianeti e le stelle non sono immobili e quindi, dal punto di vista fisico moderno, l'entropia dell'universo è in continuo aumento, proprio come predice la seconda legge della termodinamica. Per di più, questo moto non è di semplice rotazione, come pensavano gli antichi (greci, egiziani), i medievali (latini, arabi) e i rinascimentali, Galileo compreso: in realtà, stelle e galassie si allontanano gli uni dalle altre a velocità variabili e in tutte le direzioni. Il punto è che l'entropia così generata non diminuirebbe neanche se la espansione dell'universo si fermasse o addirittura regredisse. Quindi, per tornare allo esempio di sopra, che la tazzina rotta resti tale o che i suoi cocci la ricostituiscano, il livello di 'dis-ordine' (entropia) continuerebbe ad aumentare: il primo livello (la tazzina integra) costituisce il passato, quello attuale (la tazzina rotta) è il presente, quello successivo (la ricostruzione della tazzina oppure una sua ulteriore rottura) rappresenta il futuro.

Un semplice grafico ci può far comodo per riassumere quanto emerso:

- - - *passato* ⟶ *presente* ⟶ *futuro* - - -

L'unica freccia sintetizza la triplice irreversibilità del passaggio da un tempo all'altro, fondata sia sulla precezione personale (freccia psicologica) sia sulla seconda legge della termodinamica (freccia fisica) sia sulla osservazione dell'universo (freccia cosmologica). Anche se si trascurasse per semplicità la freccia psicologica (non è lecito, però), non è difficile capire che, se davvero passato, presente e futuro stessero oggettivamente tra loro in questo ordine rigido (fisico e cosmologico), le conseguenze in dogmatica sarebbero disastrose. Poichè infatti l'evento-Gesù Cristo è databile, è chiaro che le sue conseguenze potrebbero essere ammesse soltanto per ciò che riguarda il futuro, ma non per il pas-

una precisione di grande rilievo ma, senza una profonda padronanza della matematica e della fisica, molte pagine zeppe di equazioni e grafici risulteranno illeggibili. La comunque enorme valenza teoretica di quelle pagine è tuttavia rimasta senza alcun riflesso nella filosofia contemporanea, a nostra conoscenza; *a fortiori* ciò è avvenuto in teologia, dove il rapporto con le scienze non è coltivato o lo è per 'mostrarne' l'accordo con la teologia (apologetica deteriore).

[103] Per ulteriori dettagli divulgativi cf. S. HAWKINS, *Dal Big Bang ai buchi neri. Breve storia del tempo*, Milano 1995[12], 167-171. Per approfondimenti tecnici cf. L. RUGGIU, *op. cit.*; DORATO, *La filosofia*, *op. cit.*, G. BONIOLO, *op. cit.*

sato. Da ciò deriva necessariamente o che la salvezza di Gesù Cristo non vale per chi è nato prima di 2000 anni fa, o che questa azione salvifica viola le leggi del mondo così come lo conosciamo.

Ora, la prima tesi è inammissibile in teologia dogmatica: non solo infatti il *Simbolo* di fede fa menzione esplicita della discesa agli inferi di Cristo per riscattare i giusti vissuti prima di lui, ma una tale posizione suggerirebbe l'idea di un Dio malvagio che predestina alcuni alla salvezza, facendoli nascere dopo l'Incarnazione, e altri alla perdizione, facendoli nascere prima, una tesi questa condannata dal Concilio di Trento poiché contraddice la volontà divina di salvare tutti gli uomini più volte attestata dalla Scrittura. Quindi è necessario ammettere una 'retroattività' della azione redentrice di Cristo. Il punto è che ciò viola l'idea 'lineare' e intuitiva di tempo.

Per spiegare come sia possibile questa 'retroattività' senza violare le leggi fisiche sopra illustrate si potrebbe ricorrere all'idea di 'miracolo'. Ora, Gesù Cristo avrebbe potuto compiere il miracolo della redenzione di tutti gli uomini vissuti prima della sua Incarnazione a prescindere o non preoccupandosi del fatto che così facendo sarebbe andato contro le regole della natura. Questa idea di miracolo come 'violazione' di leggi naturali è molto diffusa tra i nostri fratelli, ma è decisamente pericolosa. In primo luogo infatti insinua un contrasto tra la volontà ordinatrice di Dio e la sua azione provvidenziale, poiché Egli avrebbe posto nel mondo delle regole che poi Lui stesso viola per ottenere il suo scopo. Poi, insinua un notevole dubbio sulla onnipotenza di Dio, poiché le regole che Lui stesso ha posto nel mondo si potrebbero per così dire 'rifiutare' di fargli ottenere ciò che desidera, obbligandoLo a violarle. Per questi due motivi la idea di 'miracolo' come violazione delle leggi di natura non è mai stata accettata. Ma, a questo punto, se non si vuol negare la 'retroattività' della azione redentrice di Cristo, restano tre alternative: o si nega l'esistenza dei miracoli, o li si riduce ad una interpretazione errata di un fatto spiegabile altrimenti, o si ripensa il senso della legge fisica.

Negare del tutto e semplicemente l'esistenza dei miracoli è tesi condannata dal Concilio Vaticano I, che colpisce chi difende questa interpretazione con la scomunica:

> «Se qualcuno dice che i miracoli sono impossibili e che di conseguenza tutte le narrazioni che vi si riferiscono, anche quelle contenute nella Sacra Scrittura, devono essere annoverate tra la favole o i miti; o che i miracoli non posono mai essere conosciuti con certezza né servire per provare efficacemente l'origine divina della religione cristiana», *anathema sit*»[104].

È chiaro che la sentenza colpisce anche chi crede che i miracoli siano essenzialmente il frutto di una falsa interpretazione di fatti altrimenti spiegabili, poiché questa affermazione implicherebbe che almeno alcuni eventi non siano realmente miracoli ma li si consideri tali solo a causa di una certa ignoranza delle leggi naturali. Tale principio è respinto dal Concilio Vaticano I, non tanto relativamente a questo o quel fatto ma proprio in linea generale:

> «Se qualcuno dice che la rivelazione divina non contiene veri e propri misteri ma che tutti i dogmi della fede possono essere compresi e dimostrati con la ragione rettamente istruita a partire dai principi naturali, *anathema sit*»[105].

---

[104] CONCILIO VATICANO I, cost. dogm, *Dei Filius*, III (*de fide*), can.4 (COD 810).

[105] CONCILIO VATICANO I, cost. dogm, *Dei Filius*, IV (*de fide et ratione*), can.1 (COD 811). Si noti come la

(*segue*)

A questo punto, poiché l'esistenza di veri e propri miracoli non può essere teologicamente contestata, l'azione salvifica 'retroattiva' di Gesù Cristo (così come molte altre che vedremo tra poco) deve essere necessariamente spiegata con un ripensamento del senso di legge fisica.

A questo proposito, proprio in base a quanto sappiamo valere in fisica, chimica e molte altre discipline scientifiche, possiamo supporre che una determinata legge naturale sia pienamente valida, vera e fruibile in un contesto limitato, mentre in altri più ampi si configuri come 'caso speciale'. La legge della gravitazione di Newton è un buon esempio di questa situazione: se ci si limita al sistema solare, sia pur con una certa imprecisione si può considerarla valida; non è consigliabile servirsi di essa per inviare sonde spaziali su Giove o Saturno, ma per calcoli meno precisi è un aiuto notevole, almeno dal punto di vista matematico. Si è però in grado di conoscere questi limiti della teoria newtoniana solo perché si dispone di quella della relatività ristretta di Einstein, che si è rivelata strumento assai più fine e preciso di essa pur ricomprendendola al suo interno come un 'caso speciale'. Per ciò che ci riguarda, è necessario sapere se nella fisica moderna esista una teoria del tempo che superi e inglobi in sé quella lineare. La risposta è sì; la cosmologia quantistico-relativistica offre tale teoria: infinitamente più potente di quella lineare, è stata verificata in tantissime occasioni e di essa ci si serve per calcolare le orbite delle sonde spaziali, dei pianeti e di ogni oggetto nello spazio: comete, asteroidi, stelle, galassie.

Nella cosmologia quantistico-relativistica, la rappresentazione temporale di norma avviene indicando l'insieme degli eventi passati con un cono, al quale è contrapposto al vertice un secondo cono, rovesciato rispetto al primo, che corrisponde all'insieme degli eventi appartenenti al futuro; l'unico evento che costituisce qui ed ora il presente è confinato nel vertice, comune ai due coni. Ora, poiché il tempo è funzione della velocità della luce, nel cosmo esistono diversi 'presenti'; è per questo che si dice che, se un uomo viaggiasse per un anno alla velocità della luce, al suo ritorno egli avrebbe un anno in più ma tornerebbe in un mondo per il quale ne sarebbero passati molti di più. Nel cosmo quindi esistono moltissime coppie di 'coni di Minkowski' (così detti dal nome del fisico che ne studiò la conformazione secondo le leggi della meccanica quantistica e della relatività generale), anzi, ne esistono infinite. A complicare le cose è da notare (dal punto di vista puramente matematico) che, in ogni coppia di Minkowski, non solo i coni del passato e del futuro non possono avere una base con un'area definita né una vera 'retta' generatrice, ma che ogni coppia di coni può avere un orientamento del tutto diverso rispetto agli altri, anche se non arbitrario: niente impedisce la direzione di una coppia (o di un insieme di coppie) sia persino opposta a quella di un'altra (o di un insieme di altre coppie). Soprattutto, l'immagine del cono individua anche uno 'spazio' continuo che non appartiene al passato né al futuro e che circonda i due coni da ogni lato: geometricamente è una figura chiamata 'toro'[106].

---

riduzione delle 'guarigioni di indemoniati' a 'guarigioni di epilettici', diffusissima nei volumi di esegesi, *possa configurarsi* (non 'si configura', si badi) come una interpretazione della Scrittura *affine* (non 'identica') a quella qui condannata. Non spetta a noi giudicare l'ortodossia degli altri, e in questi casi prudenza e carità sono d'obbligo: però queste esegesi non sono *mai* affiancate da note che mettano in guardia dal cadere nell'errore condannato dal Vaticano I.

[106] Le conseguenze di queste due note sono assolutamente importanti per la fruibilità teologica di questa concezione cosmologica: infatti, la non misurabilità della base del cono implica l'infinità del tem-

(*segue*)

po rappresentato, mentre la particolarità della generatrice implica la comunicabilità tra l'interno dei coni e l'esterno. Il cono infatti è una figura solida che può essere ottenuta facendo ruotare una retta ('generatrice') lungo la circonferenza di un cerchio ('base') a partire da un punto ('vertice') posto sulla verticale del centro della base; se invece il vertice non è sulla verticale del centro della circonferenza o se la base è una ellisse, la figura così ottenuta è un 'conoide'.

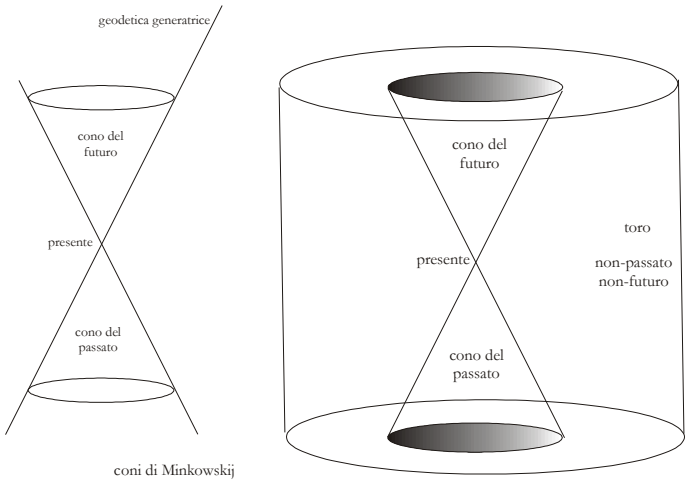
Ora, è chiaro che la base del cono può avere una superficie definita (ossia calcolabile) *soltanto* se la sua distanza dal vertice è finita. Ammettere che sia così implica che l'intero cono abbia volume definito e quindi che l'insieme degli eventi che rappresenta sia calcolabile e perciò anche numerabile, ossia finito, pur se grande a piacimento. Questa condizione si può anche concedere (con grande fatica, in verità) per ciò che riguarda il passato, ma chi è disposto a farlo per il futuro? Ma se il futuro non è finito, allora il cono che lo rappresenta non ha una base con area calcolabile, e perciò la distanza tra il vertice e il centro della circonferenza non è finita. Ora, se il passato è un insieme finito e numerabile di eventi, anche grande a piacimento (come si è concesso in precedenza), allora il numero degli eventi che da esso possono generarsi sarà pure lui finito e numerabile, per quanto anch'esso grande a piacimento, contro quanto si è assunto: quindi, se la base del cono del futuro non è calcolabile non lo sarà neanche quella del passato, e viceversa. Di conseguenza, o il passato è finito, e allora lo sarà anche il futuro, o non lo è, e allora sarà infinito anche il futuro.

Questi risultati non debbono stupire perché, anche se con strumenti assolutamente diversi da questi, anche TOMMASO D'AQUINO, *De aeternitate mundi* (1271), ha dimostrato che la creazione, cioè l'inizio dell'esistenza di tutte le cose, non è nel tempo poiché prima di essa questo non c'era. La tesi però è già di AGOSTINO, *De civitate Dei*, XI, 6 (CCsl 48, 255; trad. it. 598s): «Se le Sacre Scritture, assolutamente veraci, dicono che (*Gen* 1,1) "In principio Dio creò il cielo e la terra", è per farci comprendere che prima Dio non aveva fatto nulla; perché se avesse fatto qualcosa prima del cielo e della terra, la Scrittura direbbe piuttosto che in principio aveva fatto queste altre cose. Ne segue perciò che il mondo non è stato fatto nel tempo ma con il tempo. Ciò che è fatto nel tempo, infatti, è fatto dopo di un certo tempo e prima di un altro: è fatto dopo un tempo che è passato e prima di quello che ha da venire. Ma allora non vi poteva essere nessun tempo passato perché non v'era nessuna cosa creata dalle cui mutazioni potesse avere inizio il tempo. Il mondo dunque è stato creato con il tempo poiché, nel crearlo Dio ha posto in lui il movimento successivo». La grande 'modernità' (*contra intentionem*) nel definire il tempo come funzione del mutamento delle cose, così come fa la cosmologia quantistica moderna riferendosi alla velocità della luce, è in realtà assolutamente classica: infatti per ARISTOTELE, *Physica*, IV, 11 219b 2 «Il tempo è il numero del movimento secondo il 'prima' e il 'poi'». Ma AGOSTINO, *De civitate Dei*, XII, 15, 2 (CCsl 48, 369s; trad. it. 679) va oltre: «È dunque giusto dire che il tempo fu creato quantunque si affermi che è sempre stato, perché esistette in ogni tempo». Quando Tommaso conclude per l'eternità del tempo si basa esattamente su queste due idee di Agostino, combinate con l'intuizione aristotelica. Quindi finora siamo nella piena ortodossia.

Le cose si fanno più complesse e delicate al momento in cui, invece di occuparci del momento della creazione e della possibile o meno compatibilità con la fisica quantistico-relativistica, ci occupiamo del singolo uomo. È questione del tutto lecita perché, se tale compatibilità si dà, allora è valida anche per ogni singolo componente del cosmo; se invece non si dà, allora è necessario stabilire per chi, a causa di cosa ed in che misura tale incompabilità si dia. Ora, poiché è dogma di fede che l'anima non preesiste alla nascita dell'uomo, è evidente che il cono del passato di tutti e singoli gli uomini è limitato; e se valesse quanto affermato in precedenza, vale a dire che se il cono del passato è limitato allora lo è anche quello del futuro, allora dovremmo concludere che anche la vita umana è limitata. Ma ciò si oppone ad un altra dottrina, quella dell'eternità della vita dopo la creazione: una volta creata, l'anima non cessa più di esistere, anche se questa 'eternità' non significa necessariamente beatitudine e se per un periodo di tempo ignoto resta separata dal corpo. È vero che la immortalità dell'anima non è mai stata proclamata dogma, tuttavia il suo statuto di *doctrina theologice certa* non è discutibile (cf. capitolo XIII, punto 13.1.1.01.), e ciò significa che, pur non essendo un dogma, negarla significa o negare un altro dogma o affermare una eresia: cf più avanti, capitolo VIII, punto 8.2 (laddove si parla delle qualifiche teologiche). Come si vede, si è di fronte ad una aporia: o si afferma, con il dogma, che l'anima è creata, ed allora si dovrà contrddire una dottrina theologice certa come l'immortalità dellanima, oppure, se si tiene questa dottrina, si dovrà anmmettere l'eternità

Quindi l'immagine complessiva di un tempo, meglio, l'immagine di come una singola persona è inserita nel tempo come lo concepisce la cosmologia quantistico-relativistica, questa immagine, si diceva, finisce con il somigliare non ad una retta ma piuttosto a una specie di clessidra, inserita, 'annegata' per così dire in uno 'spazio/tempo' che rispetto ad essa però è un non-passato, non-presente e non-futuro, ma che è certamente parte di altri 'coni di Minkowski', quelli che descrivono l'inserimento nel medesimo *continuum* spazio/temporale di altre persone.

Un grafico aiuterà a capire meglio questi concetti lontani dalla percezione abituale:



Questa immagine, di un solo tempo, è identica a quella degli infiniti altri tempi esistenti nello spazio. Esaminare i rapporti tra i vari tempi, assai complessi, esula dai nostri

---

l'immortalità dellanima, oppure, se si tiene questa dottrina, si dovrà anmmettere l'eternità dell'anima, contro il dogma. In verità l'aporia andrebbe formalizzata meglio, ma il cuore dell'argomento è questo. Ora, una soluzione la si può intravedere in quanto afferma AGOSTINO, *De Genesi ad litteram*, VI, 25 (CSEL 28/II, 197; NBA 9/2, 33s): «Il corpo di Adamo, prima che peccasse, poteva chiamarsi mortale per un verso e immortale per un altro: cioè mortale perché poteva morire (*posse mori*), immortale invece perché poteva non morire (*posse non mori*). Una cosa è infatti non poter morire (*non posse mori*), come è il caso di certe nature create immortali da Dio; un'altra cosa è invece poter non morire (*posse non mori*), nel senso in cui fu creato immortale il primo uomo; questa immortalità gli era data non dalla costituzione della sua natura ma dall'albero della vita. Dopo che ebbe peccato, Adamo fu allontanato dall'albero della vita con la conseguenza di poter morire, mentre, se non avesse peccato, avrebbe potuto non morire. Mortale era dunque Adamo per la costituzione del suo corpo naturale, immortale per un dono concessogli dal Creatore. Se infatti il corpo era naturale, era certamente mortale poiché poteva anche morire, sebbene fosse nello stesso tempo immortale poiché poteva anche non morire. In realtà solo un essere spirituale è immortale per il fatto che non potrà assolutamente morire, e questa qualità ci è promessa solo per il futuro, vale a dire nella risurrezione. Per conseguenza il corpo naturale, e perciò mortale di Adamo - che in virtù della giustizia sarebbe divenuto spirituale e perciò del tutto immortale - non divenne mortale a causa del peccato essendo tale anche prima, ma una cosa morta; ciò sarebbe potuto non accadere, se l'uomo non avesse peccato». L'*incipit* del passo è inequivocabile: per un verso Adamo è immortale, per un altro no. Però in quest'ultimo caso Agostino pensa solo al corpo: la natura spirituale, dell'angelo come dell'anima, *per natura* è immortale, seppur di una immortalità creata mentre l'immortalità divina è per natura e quindi increata. Quindi il *Doctor gratiae* ci suggerisce di mantenere la finitezza del singolo in quanto creato e di affermarne l'eternità in quanto ricevente di un dono di grazia mai rinnegato. Invece l'idea che anche l'anima sia immortale *sub condicione* (i.e. *ad nutum Dei*), non figura quasi mai tra i Padri.

scopi. Si noti però come la concezione lineare del tempo si configuri come un 'caso speciale' di questa visione assai più ampia e complessa: per ottenerla è sufficiente infatti porre un evento *P* nel cono del passato, porne uno *F* nel cono del futuro e unire i due punti-eventi con una linea retta che passi per il vertice dei due coni, che rappresenta il presente. Per capire però che si tratta di un 'caso particolare' è sufficiente porre *P* o *F* abbastanza vicino alla generatrice: man mano che la distanza da essa diminuisce, la linea che li unisce tende a perdere la caratteristica di 'retta' e a curvarsi. Quindi, la linea che unisce *P* a *F* è in generale una curva che però, in un certo numero di casi, si comporta come una retta (o anche lo è *tout court*)[107].

[107] Il punto cruciale per l'uso teologico di queste osservazioni è che, perché il cono del futuro indichi proprio il futuro di quel passato, non basta che i due coni siano contrapposti al vertice ma è necessario anche che la generatrice sia la medesima. Ora, la generatrice è una retta piuttosto particolare dal punto di vista della meccanica quantistica e della relatività generale. Per prima cosa non è proprio una retta: si tratta di una *geodetica*, un tipo di linea che significa diverse cose: quando appartiene allo sferoide terrestre, è "la linea più breve tra due punti di tale sferoide" (A. PICATO, *Dizionario dei termini matematici*, Milano 1987, s.v. *geodesìa*, *geodètica*, 185); (*ibidem*): "In matematica si chiama *geodetica* di una superficie una linea tracciata su di essa e tale che in ogni suo punto la normale principale sia perpendicolare al piano tangente alla superficie in quel punto"; in geometria (*ibidem*) "La *geodetica* passante per due punti di una superficie è il cammino più breve per andare dall'uno all'altro senza lasciare la superficie. Nel piano la *geodetica* è un segmento di retta; su una superficie sferica è uno dei due archi per i punti e appartenenti a un cerchio massimo; su una superficie cilindrica è un arco di elica. Anche nello spazio la *geodetica* è la linea più breve che si può condurre fra due punti". In secondo luogo, e da queste descrizioni, pur assolutamente approssimative, la *geodetica* generatrice dei coni del passato e del futuro ha la funzione di porli uno in relazione all'altro: quindi il cono F_1 può essere solo il futuro del cono del passato P_1 e non del cono del passato P_2, perché P_2 è generato da un'altra geodetica e quindi ha anche un altro cono del futuro, F_2; quindi la geodetica generatrice distingue non solo F_1 da P_1 ma anche F_1 da F_2 e P_1 da P_2. Fin qui la fruibilità teologica di queste osservazioni può essere sfuggita, ma in realtà esite e non è da poco.

Infatti, l'insieme delle equazioni differenziali che descrive matematicamente il sistema di Minkowski *non deve essere verificabile* per nessun punto appartenente alla generatrice, anzi, per la precisione, la *geodetica* è nulla, ossia il confine del cono del futuro F_1 non è di tipo-spazio (cioè una superficie continua, distinta e distinguibile) né di tipo-tempo (cioè nessuna geodetica deve poter collegare un evento *q* fuori di F_1 facendone il futuro di un evento *p* contenuto in P_1); in parole semplici, poiché la generatrice è una geodetica nulla, nessun punto-evento della generatrice è 'cronologizzato', ossia inserito o nel passato o nel futuro (non appartenenza alla chiusura della geodetica). Così, la distinzione operata dalla geodetica nulla vale solo dal versante del cono generato, ossia il limite del cono del passato P_1 è percepibile solo muovendosi dall'interno di P_1 verso l'esterno, e il limite del cono del futuro F_1 lo è in modo analogo, ossia muovendosi dall'interno di F_1 verso l'esterno. La situazione degli eventi appartenenti alla geodetica nulla è quindi del tutto analoga a quella del presente P, e non potrebbe essere altrimenti perché P è individuato proprio dai vertici di P1 e F2, che però in quel punto coincidono con la geodetica nulla. La conseguenza immediata di questa descrizione tecnicamente difficile a seguirsi(ce ne scusiamo, ma non siamo riusciti a semplificarla in modo più efficace) è che il presente P in realtà non esiste. Se l'accostamento dei testi non scandalizza, qualcosa di analogo si legge già in AGOSTINO, *Confessiones*, XI, 14 (CCsl 27, 202s; trad. it 559): «Che cosa è, allora, il tempo? Se nessuno me lo chiede, lo so; se dovessi spiegarlo a chi me ne chiede, non lo so: eppure posso affermare con sicurezza di sapere che se nulla passasse non esiterebbe un passato; se nulla sopraggiungesse, non vi sarebbe un futuro; se nulla esistesse, non vi sarebbe un presente. Passato e futuro: ma codesti due tempi in che senso esistono, dal momento che il passato non esiste più e che il futuro non esiste ancora? E il presente, a sua volta, se rimanesse sempre presente e non tramontasse mai nel passato, non sarebbe tempo ma eternità. Se dunque il presente, perché sia tempo, deve tramon-

(*segue*)

Considerare quindi l'immagine lineare come l'unica rappresentazione corretta del tempo è una ipotesi completamente errata dal punto di vista fisico, poiché prende per

tare nel passato, in che senso si può dire che esiste, se sua condizione all'esistenza è quella di cessare dall'esistere; se cioè non possiamo dire che in tanto il tempo esiste in quanto tende a non esistere?». La elaborazione matematica della cosmologia quantistico-relativistica sembra dare consistenza alle ultime parole di Agostino. Infatti, la superficie generata dalla geodetica delimita i due coni P_1 e F_1; porre la sua nullità spazio-temporale implica che la *separazione* tra interno ed esterno dei coni *non esiste* se si procede dall'esterno all'interno di P_1 o F_1, perciò in questa direzione gli eventi di P_1 o F_1 non sono distinguibili dagli eventi che sono insieme *non*-P_1 e *non*-F_1. Ma, se in questa direzione un evento-P_1 non è distinguibile da un evento-(*non*-P_1 e *non*-F_1), il suo appartenere a P_1 è percepibile solo per chi è in P_1 o F_1, e così per ogni altro evento cronologizzato. Quindi la cosmologia quantistica e relativistica *esige* uno 'spazio' non cronologizzato, a-temporale e descrivibile in termini identici a quelli del presente. Al momento in cui poi descrive la generatrice come geodetica nulla, ritenendo di essa cioè la nuda proprietà di distinguere due porzioni di spazio-eventi (chiusura), *postula* la possibilità che un evento-(*non*-P_1 *non*-F_1) *a* possa influenzare univocamente un evento-P_1 o F_1 *b* (cioè da *a* a *b* ma non viceversa). Quando tra questi eventi si esclude una geodetica di tipo spazio-tempo, ci si riferisce soltanto alle corrispondenze biunivoche, da *a* a *b* e da *b* a *a*.

A questo punto non è difficile mostrare, crediamo, che questa descrizione temporale è assai vicina a ciò che la Chiesa professa con la sua fede nella nostra intercessione per i defunti, in quella dei santi per i vivi, nell'esistenza e nel ruolo degli angeli custodi, per tacere della consacrazione eucaristica, del carattere sacramentale e in generale dell'azione di Dio, nell'uomo (*dilatatio cordis*) e nel mondo (provvidenza). Tutti questi infatti sono esempi di azioni cronologizzate per noi ma non per Dio, che è al di fuori dello spazio/ tempo; e mentre noi intercediamo *ora* per i nostri defunti, Dio può benissimo trasporre la nostra offerta cronologizzata in una altra cronologizzazione, usufruendo di quello spazio/tempo che è non cronologizzato dal nostro punto di vista ma lo è da quello di altre persone: nel caso della intercessione, da quello del defunto per cui si intercede. L'immagine complessiva che ne risulta è certamente sconcertante, e noi non siamo riusciti a descriverla in modo più chiaro mantenendo allo stesso tempo un dignitoso livello di precisione tecnica. Quello che ci sentiamo di dire è che, in ogni caso, questa può essere una spiegazione almeno sostenibile di come possano verificarsi i 'miracoli' sopra menzionati senza violare le leggi di natura; cambiando quel che è da cambiare, è ciò che avvenne nel secolo XII con la elaborazione della dottrina della transustanziazione. E che non si tratti di razionalismo crediamo sia più che evidente se si pensa non solo alla difficoltà di visualizzare il come degli eventi descritti ma, soprattutto, che essi non potranno mai essere compiuti da un uomo perché questi è sempre e comunque contenuto in una coppia di coni di Minkowski. È bene specificare però che la descrizione cosmologica può fungere solo come 'esempio', non come 'prova'; che, essendo fisica, non risolve i problemi che non si pongono da quel versante; che, come per ogni contributo scientifico all'elaborazione teologica, non ci si può accontentare di 'assonanze' o 'sintonie' ma che, al contrario, queste devono essere verificate nei minimi dettagli. È però altrettanto vero che, a questo punto, la descrizione lineare del tempo appare inesorabilmente per quel che è in realtà: un pericoloso fossile del pensiero da cui è bene liberarci il prima possibile.

Dato il carattere meramente illustrativo di queste note, non possiamo che rimandare ad una bibliografia assai ristretta e soprattutto divulgativa. Tenendo presente che un minimo di conoscenze fisiche e matematiche è comunque indispensabile, A. EINSTEIN, *Come io vedo il mondo. La teoria della relatività*, Roma 1996[6], può fornire le coordinate generali di quanto abbiamo detto; S. HAWKINS, *Dal Big Bang ai buchi neri. Una breve storia del tempo*, Milano 1995[12] è una buona introduzione generale sulle attuali concezioni del tempo; I. PRIGOGINE, *La nascita del tempo*, Napoli 1988, è interessante ma non rispecchia il pensiero di molti cosmologi; S. HAWKINS-R. PENROSE, *La natura del tempo e dello spazio*, Milano 1996, nonostante la tecnicità, è certo l'esposizione più ricca e stimolante per chi non può o non vuole affrontare i manuali di meccanica quantistica o di cosmologia relativistica. Splendida sintesi è offerta da R. PENROSE, *La strada che porta alla realtà. Le leggi fondamentali dell'universo*, Milano 2005; i dettagli sono reperibili in DORATO, *La filosofia*, *op. cit.*; BONIOLO, *op. cit.*; RUGGIU, *op. cit.*, oltre che nei manuali di fisica, ovviamente.

regola, anzi, per l'unica possibilità, quella che invece è una eccezione. Ma vi è di più. La concezione lineare non permette di pensare uno 'spazio' a-temporale, poiché ogni evento che non è presente o è nel passato o è nel futuro, Mentre quella cosmologica quantistico-relativistica lo contempla di diritto e addirittura lo concepisce come più ben ampio di quello 'cronologizzato' in senso lineare (il 'toro').

La concezione di tempo odierna in realtà è ancora più complessa. Per ragioni che non possiamo esporre qui (ma le linee generali si sono ricostruite in nota), questo 'spazio a-temporale' può essere descritto in termini assimilabili a quelli del presente. In parole povere, i coni del passato e del futuro si manifestano come tali solo all'interno di essi, e sono immersi in un insieme di eventi descrivibili come un presente a-temporale, ossia un presente che non ricava la sua descrivibilità dal confronto con passato e futuro. Poiché, come è evidente anche dalla illustrazione precedente, sia i coni che il 'toro' non hanno una reale delimitazione, perciò questo presente a-temporale si estende ovunque, occupa cioè tutti gli interstizi lasciati liberi dalle infinite coppie di coni. Ma, dal momento che tali interstizi di per sé non esistono, poiché in ogni punto dell'universo si dà una cronologia e quindi anche coppie di Minkowski, allora ciò in ultima analisi viene a descrivere due temporalità, una 'cronologizzata' in infinite coppie di coni e una che le attraversa tutte senza però appartenere a nessuna di esse.

Questa nuova visione di tempo, suggerita dall'attuale cosmologia fisica, può avere una notevole utilità nella misura in cui pone una analogia tra il reale e le finalità della *dilatatio cordis* operata dallo Spirito. Ad esempio, per spiegare la 'retroattività' dell'azione salvifica di Cristo è sufficiente pensare ad una linea che colleghi il punto-evento *F* del futuro ad un punto-evento *P* del passato senza passare per il presente ma attraversando il 'toro' del presente a-temporale: ciò è impossibile e del tutto ignota a chi è all'interno dei due coni ma non a chi è all'esterno. Se come vero uomo Gesù è senz'altro all'interno di una coppia di Minkowski, in quanto vero Dio no: ma la redenzione 'retroattiva' è opera del Figlio, non vincolato dalla temporalizzazione, e avviene in un momento (i tre giorni nel sepolcro) a partire dal quale sappiamo che l'uomo-Gesù è unito ipostaticamente al Figlio in un modo e con un corpo che trascende i limiti della nostra fisicità.

Naturalmente questa ipotesi (non è niente di più, si ribadisce) esigerebbe approfondimenti che qui non è possibile compiere: ci pare però che, almeno, risolva più problemi di quanti ne sollevi (eventualmente). Né è del tutto priva di precedenti filosofici: la gnoseologia di Kant infatti presuppone anch'essa tre diverse temporalità, non assimilabili alla tripartizione lineare di passato-presente-futuro[108].

Nella concezione kantiana il primo momento consiste nell'intuizione *a priori* dello spazio e del tempo nei quali avviene la percezione dei sensi, intuizione della quale si può predicare un 'prima' e un 'poi' ma non in senso cronologico poiché questo è possibile solo *dopo* che il soggetto ha percepito il tempo. Con le dovute cautele, questo momento

[108] Per i paragrafi che seguono cf. A. FABRIS, *Il paradosso dell'esperienza. Percorsi filosofici a confronto*, Milano 1994, 19-56. L'autore non compie la tripartizione temporale che noi sviluppiamo, ma la si evince con facilità dalle sue osservazioni, che per altro si muovono entro la *communis opinio* degli studiosi del pensiero kantiano. L'abitudine a leggere i testi filosofici servendosi delle semplificazioni manualistiche rende sospetto ogni scostamento da esse, ma i filosofi sono nati *prima* delle sistemazioni manualistiche; soprattutto, conta ciò che hanno scritto, non come li si è compendiati. L'hegeliana 'fatica del concetto' è anche liberarsi da queste pre-comprensioni.

è assimilabile al livello più profondo e spirituale dell'uomo, il livello al quale lo Spirito opera la *dilatatio cordis* conferendo al soggetto una diversa percezione della collocazione del reale. Proprio questa modifica profonda è alla base della evidente dis-locazione spaziale e temporale delle e nelle visioni mistiche: per tutta la loro durata, l'uomo cui Dio elargisce simili illuminazioni non percepisce il tempo e lo spazio allo stesso modo degli altri uomini, eppure è percezione vera. È l'effetto reale della *dilatatio cordis* operata dallo Spirito nella *mens* dell'uomo che l'accetta liberamente, il quale non percepisce più lo spazio e il tempo della sua azione storica allo stesso modo in cui la percepiva prima della *dilatatio*: i racconti delle vocazioni profetiche ne sono la prova biblica.

Nella visione di Kant, il secondo momento conoscitivo consiste nell'applicare 'categorie' *a priori* alla intuizione *a priori* della spazio-temporale della percezione sensibile. Ancora con le dovute cautele, questo momento può essere assimilato in prima istanza alla 'traduzione privata' di ciò che lo Spirito rivela nelle coordinate storiche e culturali proprie dell'uomo illuminato, in seconda istanza alla 'traduzione pubblica' del risultato di questo primo lavoro nelle coordinate storiche e culturali più adatte alla comunicazione di quanto lo Spirito rivela. Entrambe queste 'traduzioni' avvengono entro e servendosi delle coordinate dell'uomo illuminato ma non sono sua opera esclusiva, perché lo Spirito ha come finalità sia l'unione sincronica secondo natura che quelle diacronica e trascendente. Le modalità della comunicazione degli oracoli profetici sono l'illustrazione biblica di questo secondo momento conoscitivo.

Il terzo momento kantiano corrisponde alla cronologia tripartita in passato, presente e futuro alla quale siamo abituati: il soggetto ora conosce il 'tempo oggettivo' e può collocare al suo interno le percezioni sensibili che ha ricevuto, nonché la sua personale azione in reazione ad esse. Sempre con le dovute modifiche e cautele, questo momento è assimilabile in prima istanza al lavoro analogo compiuto dall'uomo che ha liberamente accettato la *dilatatio cordis* operata dallo Spirito, almeno nella misura in cui, cessata la azione illuminante, egli ritorna un uomo come tutti gli altri, e in seconda istanza alla diversa percezione del valore dell'insieme di fatti, date, luoghi e persone, che costituiscono la storia nella accezione comune del termine, rispetto a quella di chi non ha avuto la sua stessa esperienza. Le possibili esemplificazioni di questa nuova percezione sono moltissime. La Scrittura ci riporta le vite dei patriarchi, di Mosè, dei profeti, del nostro signore Gesù Cristo, degli apostoli. La storia della Chiesa ci narra gli esempi dei nostri santi Padri, dei martiri e dei confessori, dei santi e dei mistici. La nota comune a tutte queste persone è che la *dilatatio cordis* operata dallo Spirito e da loro liberamente accettata ha sempre originato un modo di vivere, dei comportamenti specifici e un modo di esprimersi nettamente diversi da quelli delle altre persone: i mistici e i santi sono sempre persone tutte molto attive, ma non attiviste. Si percepisce chiaramente nei loro scritti e nelle loro azioni che esse sono solo il riflesso di una tensione più profonda, che va al di là[109].

Con queste premesse filosofiche e teologiche, sulle quali torneremo nel prossimo capitolo, si può esaminare in modo dettagliato e preciso l'armonia universale, ultimo momento del 'fatto religioso', senza che l'idea lineare di tempo possa più farci problema.

[109] Noi qui non possiamo farlo, ma l'esame di TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, q.12 (*de prophetia*) rivelerebbe un numero di analogie davvero sorprendente con quanto appena detto. È vero che non è prudente accostare opere così lontane, però la vicinanza tra le idee è oggettiva.

5.3.2. *L'armonia universale come sintonia fra le persone di ogni tempo*

Come abbiamo già visto, il momento universale presuppone quello personale e quello comunitario: su queste due armonie ci siamo soffermati a sufficienza, ragion per cui non ci ripeteremo. Ciò che è rimasto ancora non sufficientemente espresso in quelle note è il significato preciso dei termini generali di *sincronico*, *diacronico* e *trascendente*.

In effetti, anche in questo stesso momento (quindi sincronicamente) la Chiesa è costituita sia da persone fisiche, appartenenti ad una certa comunità che a comunità più ampie fino ad arrivare alla comunità planetaria, sia da persone che non sono più tra noi ma non per questo scomparse, sia da persone mai state in questa terra: gli angeli.

Ora, questa tripartizione in una certa misura si è già toccata, se non altro quando abbiamo approfondito le tre disarmonie e le due armonie viste: è però vero molti dettagli mancano ancora, e senza di essi non è possibile capire l'armonia universale, ossia la manifestazione dei *vestigia Trinitatis* nel creato. Dal momento che la maggior parte delle note già fornite riguarda la Chiesa sincronica, conviene iniziare dal completamento del quadro globale di questo primo livello.

La *Chiesa sincronica* tradizionalmente è stata detta anche *in statu viae* o 'militante'. Queste denominazioni evidenziano due caratteristiche fondamentali, la prima che il tempo che la Chiesa passa su questa terra è da considerare come una strada (*via*) che conduce alla *patria*, il Regno di Dio, la seconda che l'attività principale della Chiesa in questa terra consiste nel 'combattere' contro il peccato e le tentazioni. Quest'aspetto è sentito nella teologia fondamentale contemporanea, all'interno della quale una corrente di pensiero pone l'accento sulla categoria di 'credibilità' per rileggere tutte le questioni competenti a questa disciplina[110]. Condividiamo la importanza conferita alla 'credibilità', ma non riusciamo a sentirci a nostro agio quando la si considera *una categoria*, in primo luogo perché non è 'una' ma *la sola* categoria fruibile se si vuol fare teologia e non teodicea (cf. la distinzione fatta nel primo capitolo), poi perché la 'credibilità' non è una categoria ma un *vissuto*, non è frutto di un ragionamento ma *nasce*, *consiste* e *sfocia* in azioni concrete, verificabili e visibili. Senza questo essenziale rimando all'esistenza realmente vissuta dalle e nelle nostre comunità, la ricerca di 'credibilità' si riduce alla mera formulazione di enunciati performativi ("tu devi...") o modali ("se... allora...."). Il rimando, poi, a nostro avviso, deve evitare anche analiticità e diagnostiche pre-confezionate (come però è inevitabile che sia in un libro scritto che 'rotola qua e là', come scrive Platone nel *Fedro*), ma semplicemente fornire gli strumenti eziologici perché chi legge sia in grado di valutare da solo il suo proprio grado di fedeltà a Dio e alla Chiesa.

Poiché qui ovviamente non si può tratteggiare un'ecclesiologia completa, ci limitiamo a delinearne i momenti principali ponendo attenzione soprattutto all'armonia universale.

Prendiamo le mosse dall'aspetto sacramentale della Chiesa.

Abbiamo già letto, nelle prime pagine, un passo di Tertulliano assai interessante:

---

[110] Cf. p.es. S. PIÉ-NINOT, *La teologia fondamentale. "Rendere ragione della speranza" (1Pt 3,15)*, Brescia 2002, 35-47.

> «Di queste cose [i comandi di Dio] anche noi ridemmo un tempo. Siamo infatti dei vostri: cristiani si diventa, non si nasce»[111].

Nel primo utilizzo di questo brano avevamo sottolineato la soggettività dell'adesione di fede al cristianesimo in opposizione all'oggettività della religione, che non si sceglie poiché la si riceve con la nascita in un certo contesto storico e culturale. Adesso, dopo aver esaminato dettagliatamente molti aspetti del 'fatto religioso', tale distinzione resta ma è certo da perfezionare.

In effetti nel battesimo si devono distinguere due azioni diverse, una compiuta dallo Spirito e una dall'uomo. Della prima scrive Tommaso d'Aquino:

> «Il fuoco ha per sua natura luce e calore, che è la sua qualità attiva. E poichè lo Spirito santo, nel battesimo, è in primo luogo facitore della deiformità (*agens deiformitatem*) e il primo illuminatore – il battesimo infatti è come una certa causa strumentale – allo Spirito santo spetta essere raffigurato attraverso la metafora del fuoco ma al battesimo spetta di esserlo attraverso l'acqua, mediante la quale il lume è trasfuso dallo Spirito santo all'anima, come la luce corporea ai sensi per mezzo del corpo diafano»[112]

Tommaso sta rispondendo ad una obiezione che riguarda l'opportunità o meno di rappresentare, nel battesimo, l'azione dello Spirito con l'immagine del fuoco, problema che ovviamente qui non interessa. Molto più utile invece è la descrizione che l'Aquinate ci dà dell'azione dello Spirito: essa è duplice, una deificante e l'altra illuminante; sappiamo già che la prima è l'esito finale della *dilatatio cordis*, la seconda sarà invece studiata ampiamnete nell'intero prossimo punto. Quindi, qui Tommaso ci dice che la *dilatatio cordis*, sulla quale tanto ci si è soffermati, è operata dallo Spirito nel credente a partire dal battesimo. Ma è proprio così? In effetti, se ricordiamo quanto abbiamo appena letto in Tertulliano, si deve pensare che lo Spirito agisca in modo analogo anche *prima* del battesimo. A questo proposito ricordiamo quanto abbiamo già letto in Ambrogio:

> «Dio chiama chi si degna [di chiamare], e fa religioso chi vuole che lo sia»[113],

sulla scia di cò che afferma san Paolo (*Rm* 9,18):

> «Dio usa misericordia a chi vuole e indurisce chi vuole».

Non è quindi corretto far iniziare l'azione dilatatrice dello Spirito *solo dopo* il battesimo; ma ciò era facilmente intuibile anche da quello che si è detto a proposito della 'teologia naturale' nel capitolo primo. È però vero che, se si restringe il dominio dell'indagine solo alla Chiesa che professa una fede 'esplicita', come ci interessa fare qui, le due azioni non sono equivalenti: quella antecedente al battesimo è finalizzata a questo, quella che

---

[111] TERTULLIANO, *Apologeticum*, 18 ,4 (CCsl 1, 118; trad. it. 163).

[112] TOMMASO D'AQUINO, *in IV Sent.*, d.3, q.*unica*, a.3, q.la 1, ad 2 (Moos, IV, 130; trad. nostra).

[113] AMBROGIO, *Expositio in evangelium Lucae*, 7, 27 (SAEMO XII, 114s): «Deus quos dignatur vocat et quem vult religiosum facit». L'idea viene poi ripresa da AGOSTINO, *Contra Iulianum opus imperfectum*, I, 135 (CSEL 85/I 151; trad. it. NBA, 187): «Ti rispondo con le parole non di un qualsiasi manicheo ma di sant'Ambrogio: "Dio chiama chi si degna di chiamare e fa religioso chi vuole". Questo lo fa Dio in verità, questo ha inteso Ambrogio nella verità delle Scritture, ma il giudizio per cui lo fa con alcuni e bnon con altri rimane occulto. [...] Togli le tue foschie dalla serenità di queste parole, che indicano un giudizio di Dio certamente occulto ma che per se stesse sono tanto chiare». Cf. anche *De dono perseverantiae*, 19, 49 (PL 45, 1024; trad. it. NBA, 375); *De gratia Christi et peccato originalis*, I, 46, 51 (CSEL 42, 162; trad. it. NBA, 197).

inizia con esso invece ha come scopo prima la illuminazione dell'uomo e poi il farlo diventare per grazia come Dio è per natura.

In questo ultimo caso sorge la questione della possibilità dell'armonia tra 'fatto di fede' e 'fatto religioso' in chi non è stato battezzato. Per rispondere a questa domanda in primo luogo dobbiamo rifarci alle osservazioni sul peccato originale. Se il peccato originale, cioè quello spiritualmente più profondo, in comune addirittura con i demoni, esprime la disarmonia più profonda e consiste nella ricerca di una 'deificazione contro natura', allora l'armonia più profonda, in comune addirittura con gli angeli, consisterà nella ricerca della 'deificazione secondo natura'. Ma se la disarmonia più profonda avesse davvero il potere di corrompere la natura umana al punto di trasformarla, allora essa perderebbe il vestigio della armonia più profonda, e dopo il peccato di Adamo non ci sarebbe più alcuna possibilità di redenzione alcuna se non facendo violenza ad una natura corrotta. Ora, quando il Verbo assume la natura umana, e lo fa pienamente, come insegna il Concilio di Calcedonia, non opera alcuna 'violenza': semplicemente, la fa esistere dandole il suo stesso modo di esistere. In altri termini, Gesù non è mai stato uomo senza essere stato contemporaneamente Figlio di Dio: non c'è mai stato un tempo nel quale Egli potesse usare 'violenza' all'uomo Gesù per assumerne la natura[114].

Questo è incontrovertibile perchè, come *dopo Adamo* ogni uomo nasce con il peccato originale, e ciò lo attestano la Scrittura, i santi Padri e il Magistero della Chiesa, così *dopo Cristo* ogni uomo è anche chiamato a diventare per grazia come Dio è per natura, a prescindere dalle coordinate storiche, geografiche, culturali e religiose all'interno delle quali il nostro Onnipotente e Santissimo Dio, nella sua misteriosa bontà e provvidenza, ha scelto di farlo vivere. E ciò lo attestano ancora la Scrittura, i santi Padri ed il Magistero della Chiesa. La prova di questo lo si ha dalla dottrina della discesa agli inferi di Gesù Cristo per liberare i giusti, evento al quale ci siamo riferiti anche nell'*excursus* sul tempo.

La dottrina è parte integrante del cosiddetto 'Simbolo degli Apostoli', la cui proclamazione il Messale Romano raccomanda particolarmente in Quaresima e Pasqua, oltre che nella liturgia del battesimo degli adulti proposta dal R.I.C.A., a riprova che non si tratta di una formula di 'serie B'. Si legge dunque in tale Simbolo:

> «Io credo in Dio Padre onnipotente, creatore del cielo e della terra, e in Gesù Cristo, suo unico Figlio, nostro Signore, il quale fu concepito di Spirito Santo, nacque da Maria Vergine, patì soto Ponzio Pilato, fu crocifisso, morì e fu sepolto; *discese agli inferi*; il terzo giorno resuscitò da morte, salì al cielo...».

A questo proposito la Scrittura è molto chiara. Scrive infatti Pietro (1*Pt* 3,19s):

> «E in spirito Cristo andò ad annunziare la salvezza anche agli spiriti che attendevano in prigione. Essi avevano un tempo rifiutato di credere quando la magnanimità di Dio pazienta-

[114] Ciò significa che la natura umana di Gesù non è come la nostra, viziata dal peccato originale né ha la possibilità di peccare, come quella di Adamo ed Eva. È una natura umana che non ha peccato né può farlo. Ma l'essere sempre senza peccato è una nota che contraddistingue Dio, perciò si dice bene affermando che la natura umana in Gesù viene deificata. Tuttavia bisogna salvare le differenze. In Cristo la natura umana è assunta da quella divina ed ha il suo stesso modo di esistere: perciò Egli è vero Dio oltre che vero uomo. In noi invece, che non abbiamo il modo di esistere di Dio, la deificazione significa che non si *è* Dio ma si *diventa come* Dio, e che non ci spetta per natura ma lo diveniamo *per grazia*. Ecco perché si deve porre attenzione a non modificare la formula di Massimo: *la deificazione dell'uomo è divenire per grazia come Dio è per natura*. Altrimenti l'errore sarà inevitabile.

> va nei giorni di Noè, mentre si fabbricava l'arca nella quale poche persone, otto in tutto, furono salvate per mezzo dell'acqua».

Si noti che Pietro non limita l'azione salvifica di Cristo ai 'credenti' del tempo di Noè (otto, come ricorda), ma a tutti gli uomini allora viventi. E poco dopo (4,6) conferma:

> «Infatti è stata annunciata la buona novella anche ai morti, perché pur avendo subìto, perdendo la vita del corpo, la condanna comune a tutti gli uomini, vivano secondo Dio nello spirito».

Quindi si può affermare tranquillamente che, come Cristo annunciò la salvezza agli uomini della Palestina di duemila anni fa, così andò anche ad annunciarla anche a chi già era morto; in questa terra però apparve come uomo e soltanto dopo la sua resurrezione fu chiaro Chi fosse, invece là si mostrò subito e solamente come era in realtà, ossia il Signore dei Mondi.

Riguardo a questo modo di agire da parte di Dio scrive Massimo il Confessore:

> «Tutte le cose rientrano nella categoria del 'dove', perché sono nel luogo. [...] E così anche tutte le cose rientrano nella categoria del 'quando', perché sono assolutamente nel tempo: infatti tutte le cose che hanno l'essere venendo dopo Dio posseggono l'essere non in modo semplice ma in un modo determinato, e per qusto motivo non sono senza inizio. Ogni cosa infatti, che in qualunque modo riceva la parola 'come', anche se adesso è comunque (prim) non era. Per cui, quando affermiamo che Dio esiste, noi non affermiamo di Lui l'essere in un determinato modo, e per questo motivo anche l'essere e l'era noi li diciamo semplicemente e senza definizione e in modo trascendente. La realtà divina infatti non ammette parola né pensiero, per cui nemmeno quando di lei predichiamo che è, noi diciamo che è. L'essere infatti proviene da Dio ma Dio non è l'essere; infatti è al di sopra anche dell'essere stesso, di quello che è detto e pensato in un certo modo e ancher si quello che lo è in modo semplice»[115].

Con queste parole, da meditare bene per afferrarne la grande profondità, Massimo ci mostra che per Dio, e qundi anche per l'uomo Gesù che è unito alla Trinità *in persona Filli*, non ha alcun senso porre la distinzione temporale, e tantomeno se la si debba concepire in modo lineare o, come ci sembra convenga dal nostro pounto di vista di umoni mortali e limitati, in modo quantistico.

Gli effetti sulla umanità di ogni tempo di questa azione divina a-temporale ci vengono illustrati in un passo, in parte già letto, del beato Ireneo vescovo di Lione:

> «Per questo il Signore discese nelle parti inferiori della terra ad evangelizzare anche ad essi il suo avvento per la remissione dei peccati a quelli che credono in lui. In lui credettero tutti quelli che sperarono in lui, cioè che annnziarono il suo avvento ed eseguirono i suoi disegni, giusti, profeti e patriarchi. Ad essi come a noi rimise i peccati che non devono essere loro imputati, altrimenti disprezziamo la grazia di Dio. Come essi (gli ebrei) non imputavano a noi le intemperanze che facevamo prima che Cristo ci fosse manifestato, così non è giusto che noi imputiamo i peccati a coloro che li commisero prima dell'avvento del Cristo. "Tutti gli uomini hanno bisogno della gloria di Dio" (*Rm* 3,23) e sono giustificati non da se stessi ma dall'avvento del Signore, guardando alla sua luce. Gli atti loro furono scritti a nostra correzione, affinchè prima di tutto apprendessimo che uno solo è il Dio nostro e loro, cui non piacciono i peccati anche se commessi da persone illustri; poi perché ci astenessimo dal male. Se infatti gli antichi nostri predecessori, che erano senza carismi e per i quali il

[115] MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambigua*, prob.10, 38 (PL 91, 1180s; trad. it. 319).

> Figlio di Dio non aveva ancora patito, mancando in qualche cosa e servendo alle passioni carnali erano colpiti da tale ignominia, che cosa toccherà ai moderni che disprezzano l'avvento di Cristo e servono alle loro passioni? Per essi medicina che libera dai peccati fu la morte del Signore, ma per quelli che ora peccano Cristo non morirà perché la morte non lo vincerà più; verrà invece il Figlio nella gloria del Padre esigendo dai suoi amministratori il denaro loro consegnato più l'interesse, e a chi più avrà dato più richiederà»[116].

Quindi, riprendendo l'idea di peccato originale come 'inclinazione preferenziale' verso il male piuttosto che verso il bene, la *dilatatio cordis* operata dallo Spirito nel cuore di ogni uomo, sia prima che dopo l'Incarnazione, ha come scopo ultimo la *restaurazione* della somiglianza a Dio dell'uomo. Nel perseguire la costruzione della armonia universale perciò lo Spirito ha come obiettivo il rivelare quel *vestigium Trinitatis* particolare che è l'essere l'uomo fatto ad immagine e somiglianza di Dio.

Di conseguenza, il battesimo, in quanto *dilatatio cordis*, ri-orienta l'uomo verso la meta giusta, la sua 'deificazione secondo natura'. Questo vale per la Chiesa *in statu viae* e per tutte le generazioni che verranno prima del Giudizio Finale. Ma il medesimo obiettivo lo Spirito lo raggiunge anche nella Chiesa *in purgatione*: in parte infatti la discesa agli inferi di Cristo ha già liberato i santi vissuti prima di lui, in parte lo sta conseguendo adesso con la purificazione che opera nel Purgatorio. Quindi la *plantatio ecclesiae*, al di là della 'semplice' accezione di annuncio del Cristo, è soprattutto una cosmica azione di rivelazione, di condivisione di sé e di santificazione operata dallo Spirito, attraverso un rapporto con il tempo diverso da quello percepibile con i sensi, ma in parte noto alla fisica moderna.

Ai fini del nostro discorso, però, e specie pensando al tema delliispirazione dello scriba da parte dello Spirito, è assolutamente necessario che anticipiamo qualcosa su come si dia nella realtà la possibilità, all'uomo che vive qui ed ora, di cogliere questo legame universale, il nesso tra Chiesa *sincronica*, *diacronica* e *trascendente*. A questo riguardo i Padri sono abbastanza restii, per motivi di prudenza che esporremo nel capitolo nono; per ora ci limitiamo a riportare solo un passo di Simone di Taibuteh, Padre siriaco quasi contemporaneo di Isacco di Ninive e la cui profondità è forse persino maggiore. Dato che in questo capitolo non dedicheremo altro spazio a questo tema, riportiamo uno stralcio un po' più ampio del solito per agevolare la comprensione; scrive dunque Simone:

> «Dunque, la conoscenza propria della contemplazione è piantata [*si noti questo verbo*] nella natura. Essa si divide, poi, secondo gli ordini degli oggetti di cui si occupa. Una parte della conoscenza è manifestata e costituita da dimostrazioni e composizioni di parole dicibili, una altra è conosciuta nel silenzio arcano della mente, in modo indicibile; una si protende verso le nature visbili, una altra si eleva fino alle essenze più alte di ogni visione [*gli angeli, apparteneti alla Chiesa in patria*]; una, ancora, giunge alle potenze spirituali che sono congiunte alle nature visbili ed in loro oper*ano [sono i vestigia Trinitatis e le azioni della Provvidenza nei singoli*], una altra abita quelle rappresentazioni di fatti che solo successivamente, da fuori, sono entrate nella natura degli esseri dotati di ragione, tramite la loro libertà [*sono le illuminazioni donate da Dio*]; ed una altra ancora - cosa che è come un fiore prezioso - attraverso tutti quei cerchi di cui si è detto [*sono gli stadi prima descritti*] si inerpica e sale, come Dio permette, verso l'elevato splendore della Divinità arcana, così che a partire di qui si diano i vari modi delle contemplazioni spirituali, compositi e molteplici, conformi alla diversità degli oggetti cui essa giunge, dato che l'anima è istruita da essi secondo ogni forma. [...] Le condotte da cui l'uomo è esercitato ed istruito, ed attraverso le quali progredisce gradatamente finchè non

[116] IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses*, IV, 27, 2 (SCh 100/II, 738-744; trad. it. II, 92s).

> sia salito fino alla spiritualità, sono tre: quella della passibilità ed impassibilità, quella della purezza e quella della santità. La prima condotta consiste in ciò, che uno abbia percezione di sé e si distolga dalle opere del peccato e inizi la propria conversione iniziando subito, immediatamente, a fare lamenti ed amaro pianto sulla propria vita e le proprie condotte di prima. La seconda si ha quando, dopo ciò, egli inizia i lavori del discernimento e la pratica dei comandamenti, con potenza e gagliardìa. Quando poi, conformemente alla sua potenza e diligenza, tramite il sostegno della grazia abbia compiuto i comandamenti e vinto le passioni, allora sta in giustizia, potenza e santità: la giustizia della natura; la potenza contro le passioni, tramite i comandamenti; la santità della purezza, santificata dalla parola del Signore, nella rivelazione dello Spirito. Di qui egli inizia ad entrare nella contemplazione spirituale, oltre la natura, per la limpidezza dell'anima e, per le rivelazioni della conoscenza spirituale, vede tutto questo visibile, che è veduto dagli altri in modo corporale, in modo intelligibile, nella sua mente, in una contemplazione spirituale e, nascostamente, entro la sua mente, sale e scende, nel suo pensiero, sulla creazione di questo tutto e sui secoli che furono e sono passati, o che si leveranno, e sugli anni del mondo, con le sue vicende, e sugli uomini, con la loro ricchezza ed il loro potere, e sulle rivelazioni dei beni, fatte ai Padri, e sui giudizi del castigo, fatti su ogni generazione, con i mutamenti che tutte le cose della creazione hanno ricevuto. Infatti, tutte le cose che lo gnostico vede corporalmente, egli le investiga in una contemplazione spirituale, entro la sua mente, in modo intelligibile, poiché non vede i generi delle piante al modo degli agricoltori né comprende le radici secondo le arti mediche, ma medita tutto quanto vede con i suoi occhi corporali entro la sua mente, di nascosto, in una contemplazione spirituale. E di qui, tramite ciò, la mente è esercitata ed istruita a guardare le nature spirituali, in mistero, in relazione alla potenza nascosta, che si nasconde in tutto ed in tutto opera incomprensibilmente. E così, attraverso queste istruzioni ed educazioni, la mente si esercita e riluce, al punto che non è possibile che veda qualcosa di corporeo senza vedere immediatamente, nella contemplazione della sua mente, la sollecitudine di Dio in quello celata e nascostamente operante. E la mente è esercitata a meditare nascostamente ed a salire misticamente agli incorporei superiori, ed egli, nella contemplazione della sua mente, guarda a quanto è incorporeo, nascostamente: gli ordini e le serie ed i moti, e le melodie delle sue indicibili santificazioni, e si assomiglia ad esso, secondo la sua potenza, con l'aiuto di Dio»[117].

La prima parte di questo passo la si era già letta all'inizio del capitolo, in nota, ma solo se unita alla seconda essa rivela tutta la sua portata. Ogni conoscenza, afferma Simone, è contemplazione. Se l'uomo non si eleva al di sopra del mondo sensibile, o perché non può o perché non vuole, la sua contemplazione è naturale, *sincronica*, diremmo noi. Se invece si eleva solo in parte dal mondo sensibile, o perché oltre non può o non vuole andare, o perché non gli è concesso, la sua contemplazione è spirituale, ed abbraccia tutta la creazione sin dagli inizi del mondo: è *diacronica*, diremmo noi. Se infine la sua contemplazione spirituale si eleva senza limiti oltre il mondo sensibile, perché ciò gli è possibile e concesso da Dio, allora la sua contemplazione è *trascendente*, poichè vede Dio così come Egli è, nella misura e sotto il rispetto che a quell'uomo compete, scoprendolo non tanto al di là o al di sopra delle cose ma dentro di esse, dentro le loro azioni, dentro il loro esser così; e con Dio tale uomo contempla anche gli angeli, i santi e tutta la azione provvidenziale di Dio nella storia umana. E così contemplando, viene anche deificato; o, se si preferisce, egli può contemplare questo perché e nella misura in cui è deificato.

È ciò che, in termini naturalmente diversi da quelli della fisica, ma assolutamente vicini a quelli di Ireneo, ci insegna la Preghiera Eucaristica della Riconciliazione I:

---

[117] SIMONE DI TAIBUTEH, *Dal santo Dionigi, con delucidazione dello scrivente* (CTP 102, 22s.27s).

prefazio

È veramente giusto renderti grazie,
Padre santo, Dio di bontà infinita.
Tu continui a chiamare i peccatori
a rinnovarsi nello Spirito
e manifesti la tua onnipotenza
soprattutto nella grazia del perdono.
Molte volte gli uomini
hanno infranto la tua alleanza,
e tu, invece di abbandonarli,
hai stretto con loro un vincolo nuovo
per mezzo di Gesù,
tuo Figlio e nostro redentore,
un vincolo così saldo
che nulla potrà mai spezzare.
Anche a noi offri
un tempo di riconciliazione e di pace
perché affidandoci unicamente
alla tua misericordia
ritroviamo la via del ritorno a Te
e aprendoci alla azione dello Spirito santo
viviamo in Cristo la vita nuova,
nella lode perenne del tuo nome
e nel servizio dei fratelli.
Per questo mistero della tua benevolenza,
nello stupore e nella gioia
della salvezza ritrovata,
ci uniamo all'immenso coro
degli angeli e dei santi
per cantare la tua gloria:

Santo, santo, santo è il Signore,
Dio dell'universo.
I cieli e la terra sono pieni della tua gloria
Osanna nell'alto dei cieli,
Benedetto colui che viene nel nome del Signore
Osanna nell'alto dei cieli.

anafora

Padre veramente santo,
fin dall'origine del mondo
tu ci fai partecipi del tuo disegno di amore,
per renderci santi come Tu sei santo.

epiclesi

Guarda il tuo popolo riunito intorno a Te
e manda il tuo Spirito
perché i doni che ti offriamo
diventino il corpo + e il sangue
del tuo amatissimo Figlio, Gesù Cristo,
nel quale anche noi siamo tuoi figli.
Eravamo morti a causa del peccato
e incapaci di accostarci a Te,
ma Tu ci hai dato la prova suprema
della tua misericordia
quando il tuo Figlio, il solo giusto,
si è consegnato nelle nostre mani
e si è lasciato inchiodare sulla croce.
Prima di stendere le braccia fra il cielo e la terra,
in segno di perenne alleanza
egli volle celebrare la Pasqua con i suoi discepoli.

Memoriale

Mentre cenava, prese il pane...

Tuttavia questo moto di ri-orientamento deve essere spiegato meglio. Lo faremo nei prossimi capitoli. Adesso è invece giunto il momento di dire qualche cosa su un elemento la cui importanza ormai appare in tutta la sua centralità e che però non si è mai messo a fuoco esplicitamente: si tratta del tema della preghiera. È vero che nel capitolo terzo si sono forniti alcuni spunti, ma là il punto di vista era in negativo, volto ad evidenziare la disarmonia tra fatto di fede e fatto religioso; qui, dove si intende mostrare l'armonia tra questi due fatti, è necessario adottarne uno positivo.

EXCURSUS: *l'armonia universale e la preghiera*

Chiunque consulti la manualistica scopre con facilità che, fra i temi principali o comunque di solito affrontati in teologia fondamentale, la preghiera non figura quasi mai[118]. Magari può accadere di leg-

[118] Cf. p.es. il silenzio assoluto di R. FISICHELLA, *La rivelazione: evento e credibilità. Saggio di teologia fondamentale*, Bologna 1985; IDEM, *Introduzione alla teologia fondamentale*, Casale Monferrato 1992; H. WANDENFELS, *Teologia fondamentale nel contesto contemporaneo*, Cinisello Balsamo 1988; J. IMBACH, *Breve teología fundamental*, Barcelona 1992 (or. Düsseldorf 1990); H.J. VERWEYEN, *La parola definitiva di Dio. Compendio di teologia fondamentale*, Brescia 2001; J. WERBICK, *Essere responsabili della fede. Una teologia fondamentale*, Brescia 2002. Stupisce particolarmente quello di S. PIÈ-NINOT, *La teologia fondamentale. "Rendere ragione della speranza" (1Pt 3,15)*, Brescia 2002, autore che senza dubbio è il più sensibile al tema dell'accordo tra "vangelo predicato e vangelo vissuto" (*op. cit.*, 615). F. OCÁRIZ-A. BLANCO, *Rivela-*

(*segue*)

gere il testo di una Preghiera Eucaristica, ma il commento si occupa del contenuto e non del fatto che sia una prece[119]; o di trovare spunti su questioni come l'iconoclastia o l'architettura sacra medievale, persino qualche cenno di storia della spiritualità[120]: si tratta però di eccezioni tanto rare quanto encomiabili, e che comunque non offrono alcuna delucidazione su *cosa sia* la preghiera.
In questo contesto, le parole dedicate ad essa dal nostro santo Padre Giovanni Crisostono suonano a dir poco retoriche, poiché esaltano qualcosa che invece, nello studiare teologia, è poco o punto tematizzato; scrive infatti Giovanni:

> «La preghiera, o dialogo con Dio, è un bene sommo. È infatti una comunione intima con Dio. Come gli occhi del corpo, vedendo la luce, ne sono rischiarati, così anche l'anima che è tesa verso Dio viene illuminata dalla luce ineffabile della preghiera. Deve essere, però, una preghiera non fatta per abitudine ma che procede dal cuore. Non deve essere circoscritta a determinati tempi ed ore ma fiorire continuamente, notte e giorno. Non bisogna infatti innalzare il nostro animo solo quando attendiamo con tutto lo spirito alla preghiera. Occorre che, anche quando siamo occupati in altre faccende, sia nella cura verso i poveri sia nelle altre attività, impreziosite magari dalla generosità verso il prossimo, abbiamo il desiderio ed il ricordo di Dio, perché, insaporito dall'amore divino come dal sale, tutto diventi cibo gustosissimo per il Signore dell'Universo. Possiamo godere continuamente di questo vantaggio, anzi per tutta la vita, se dedichiamo a questo tipo di preghiera il più possibile del nostro tempo. La preghiera è luce dell'anima, vera conoscenza di Dio, mediatrice tra Dio e l'uomo. L'anima, elevata per mezzo suo in alto fino al cielo, abbraccia il Signore con amplessi ineffabili. Come il bambino che piangendo grida alla madre, l'anima cerca ardentemente il latte divino, brama che i propri desideri vengano esauditi e riceve doni superiori ad ogni essere divino. La preghiera funge da augusta messagera dinanzi a Dio, e nel medesimo tempo rende felice l'anima perché appaga le sue aspirazioni. Parlo però della preghiera autentica e non delle sole parole. Essa è un desiderare Dio, un amore ineffabile che non proviene dagli uomini ma è prodotto dalla grazia divina. Di essa l'Apostolo dice (*Rm* 8,26b): "Non sappiamo pregare come si conviene, ma lo Spirito stesso intercede per noi con gemiti inesprimibili". Se il Signore dà a qualcuno tale modo di pregare, è una ricchezza da valorizzare, è un cibo celeste che sazia l'anima; chi l'ha gustato si accende di desiderio celeste per il Signore, come di un fuoco ardentissimo che infiamma la sua anima»[121].

Ancor più facili a fraintendersi risulteranno le parole del grande Evagrio, se lette all'impronta, senza alcun cammino personale alle spalle; nel suo *De oratione* infatti si legge:

> «La preghiera è germoglio di mitezza e di asenza di collera. La preghiera è frutto di gioia e gratitudine. La preghiera è difesa da tristezza e sconforto. "Và, vendi ciò che possiedi e dallo ai poveri" (*Mt* 19,21), prendi la croce e rinnega te stesso (cf. *Mt* 16,24) per poter pregare senza distrazioni»[122];

ed anche:

> «La preghiera è ascensione dell'intelletto a Dio»[123].

---

zione, fede e credibilità. Corso di teologia fondamentale, Roma 2001, dedicano al tema cinque pagine (197-203), attente esclusivamente all'essenza ed ortodossia delle formule adoperate e totalmente disinteressate all'afflato spirituale.

119 Cf. D. CASSARINI, *Elementi di teologia fondamentale*, Assisi 2003, 97s.

120 Cf. E. CATTANEO, *Trasmettere la fede. Tradizione, Scrittura e Magistero nella Chiesa. Percorso di teologia fondamentale*, Cinisello Balsamo 1999, 103-112. Si tratta di un *excursus* rapidissimo, senza approfondimenti o rinvii bibliografici.

121 GIOVANNI CRISOSTOMO, *Homiliae de oratione*, hom.6 (PG 64, 461.465; trad. nostra).

122 EVAGRIO PONTICO, *De oratione*, 14-18 (PG 79, 1169ss; trad. it. 275).

123 EVAGRIO PONTICO, *De oratione*, 36 (PG 79, 1175; trad. it. 277).

Si dirà: "Ma queste son parole da mistici, che hanno a che vedere con la teologia scientifica?" Eppure, a parte la pericolosità di separare in teologia l'ambito razionale da quello spirituale, l'importanza apologetica della preghiera non dovrebbe essere difficile a vedersi, in quanto rivela l'autentico rapporto che esiste tra Dio e un uomo, se è d'amore o di comodo, gioioso o triste. A questo proposito, per esempio, scrive ancora Giovanni Crisostomo:

> «La nostra chiesa si è stipata ogni giorno di più con sì folto numero quando siamo stati sconvolti da fame e peste, da grandine o siccità, da incendi ed assalti dei nemici. Quanta filosofia allora, quanto disprezzo per le cose del mondo tra di noi! Non vi facevano difficoltà né avidità di ricchezze né brama di gloria, né impulsi o amori lascivi, neppure cattivi pensieri d'altro genere; eravate tutti dediti alla religione tra preghiere e gemiti: il fornicatore diventato casto, il litigioso volto a riconciliazione, l'avaro proclive all'elemosina, il collerico e l'insolente convertiti a mitezza ed umiltà. Però, allontanatasi l'ira di Dio, disperse le procelle e dopo tanti marosi venuta la bonaccia, siete tornati ancora alle disposizioni di prima, benchè da me nel tempo della prova siate stati sempre preavvertiti esplicitamente su quel che sarebbe avvenuto, tuttavia senza profitto di sorta! Avete scacciato dalla vostra anima ogni buon proposito come sogno o ombra»[124].

È evidente che preghiere simili non muovono certo alla conversione, anzi, si potrebbe anche dubitare della loro meritorietà, come Giovanni stesso scrive subito prima:

> «Nessuna meraviglia se l'anima sta salda quando incombe il timore; dà invece prova di filosofia e di ogni buona disposizione l'anima che resta salda anche quando le prove si siano dileguate e sia cessato il timore che frena»[125].

Ma qui non interessa il valore apologetico della preghiera né parlare in generale della preghiera: a noi preme illustrare in breve l'aspetto della edificazione interiore e comunitaria, il contributo che pregare dà alla costruzione della armonia universale intesa come sintonia fra gli uomini di ogni tempo.
Ora, sappiamo che il Signore nostro Gesù, nella notte in cui fu tradito, pregò così (*Gv* 17,20-24):

> «Non prego solo per questi ma anche per quelli che per la loro parola crederanno in me; perché tutti siano una cosa sola. Come Tu, Padre, sei in me ed io in Te, siano anch'essi in noi una cosa sola, perché il mondo creda che Tu mi hai mandato. E la gloria che Tu hai dato a me io l'ho data a loro, perché siano come noi una cosa sola. Io in loro e Tu in me, perché siano perfetti nell'unità ed il mondo sappia che Tu mi hai mandato e li hai amati come hai amato me. Padre, voglio che anche quelli che mi hai dato siano con me dove sono io, perché contemplino la mia gloria, quella che Tu mi hai dato; poiché Tu mi hai amato prima della creazione del mondo».

In questo passo, la preghiera che crea l'armonia tra gli uomini, quelli allora presenti e quelli che, come noi, ha creduto in base alla loro testimonianza, è la preghiera di Gesù Cristo, vero Dio e vero uomo, e la unità così chiesta e realizzata non è una sintonia semplicemente umana, tra uomini di buona volontà: è la stessa unità tra persone che si trova nella Trinità. Quella che il Figlio chiede al Padre nello Spirito non è quindi una unità solamente *morale*, intellettuale o di intenti, come ad esempio quella tra i giocatori della stessa squadra o gli operai di una fabbrica, ma una unità *reale*, come quella che si crea, per esempio, tra gli elementi di un muro: i singoli mattoni restano distinti ma formano un insieme inscindibile, saldato dalla calce e che sopporta il carico della casa come un tutt'uno. Fuor di metafora, noi siamo i mattoni del muro, la preghiera la calce che ci unisce: diventiamo mattoni quando, per grazia, diventiamo come Dio è per natura; siamo uniti dalla calce quando preghiamo allo stesso modo in cui prega la Santissima Trinità. Per questo è detto: «Tu, Padre, sei in me ed io in Te: siano anch'essi *in noi* una cosa sola». Ecco allora che il nostro commento al testo di Simone

[124] GIOVANNI CRISOSTOMO, *Homiliae de paenitentia*, hom.4, 2 (PG 49, 301s; trad. it. C. Riggi, CTP 22, 130s).

[125] GIOVANNI CRISOSTOMO, *Homiliae de paenitentia*, hom.4, 2 (PG 49, 301; CTP 22, 130).

di Taibuteh appena riportato dimostra la sua fondatezza. E si dovrebbe cominciare anche ad intuire perché il concetto di 'unità della Chiesa' sia più ampio e coinvolgente del semplice 'accordo sui valori' di fondo, come solitamente si crede. È per questo che il grande Evagrio può scrivere:

> «Beato il monaco che, dopo Dio, considera tutti gli uomini come Dio.
> Beato il monaco che riguarda come cosa propria, con piena gioia, la salvezza ed il progresso di tutti.
> Beato il monaco che si considera il rifiuto di tutti (cf. 1*Cor* 4,13).
> Monaco è colui che, separato da tutti, è unito a tutti.
> Monaco è colui che si considera uno con tutti perché sempre gli sembra di vedere se stesso in ciascuno»[126].

Ma, potrebbe obiettare qualcuno, qui *in statu viae* tale unità come si manifesta? Ed altri potrebbero aggiungere: Non è che, prospettando tali mete, si perde di vista la concretezza della carità, quel dare da mangiare agli affamati, quel vestire gli ignudi, quel visitare malati e carcerati sui quali, insegna *Matteo*, saremo giudicati alla fine del mondo? In effetti dobbiamo ammettere che, di fatto, talvolta si accentua l'importanza della vita spirituale in modo da esaltare l'interiorità e svilire l'agire concreto; si tratta di deviazioni gnosticheggianti che possono prendere piede solo a causa dell'ignoranza, poiché la loro condanna è già assoluta nel sec.II. Infatti disgiungere la preghiera da una consistente azione caritativa non appartiene all'insegnamento della Scrittura né a quello dei nostri Padri.
Come in tutte le cose, il modello da imitare è Cristo; vediamo come Egli è il nostro maestro di preghiera. Dopo aver riportato il passo di *Giovanni* letto sopra, Cromazio di Aquileia commenta:

> «Tale la preghiera che per noi il Signore elevò al Padre, perché tutti formiamo una sola realtà e siamo ritenuti degni di poter contemplare la sua gloria nel regno dei cieli»[127].

Ma Cromazio introduce la citazione di *Giovanni* e questo inciso dicendo:

> «Dopo aver dato prova della sua divina potenza, per cui con cinque pani e due pesci potè offrire abbondante cibo a cinquemila uomini, senza contare le donne presenti ed i fanciulli...»[128],

vale a dire ponendo uno stretto nesso tra la moltiplicazione dei pani (*Mt* 14,20s) e la preghiera di Gesù di *Mt* 14,22s, che commenta identificandola con il passo di *Giovanni* riportato. Quindi per Cromazio la preghiera più vera e forte, quella di Gesù, qui sorge o almeno segue l'aver provveduto ai bisogni materiali di ben cinquemila uomini; ma è noto che Egli si ritirava in preghiera sempre e solo dopo aver sanato, miracolato, predicato, insomma provveduto ai più diversi bisogni delle persone.
Giovanni Crisostomo esprime il legame inscindibile tra preghiera e carità con parole chiarissime:

> «È necessario ascoltare le stesse parole dell'Apostolo. Che dice dunque? (1*Tim* 2,8ss): "(Voglio dunque che gli uomini preghino dovunque si trovino, alzando al cielo mani pure senza ira e senza contese. Alla stessa maniera facciano anche le donne, con abiti decenti, ornandosi di pudore e riservatezza, non di trecce e ornamenti d'oro, di perle o di vesti sontuose) ma come si conviene a donne che fanno professione di bontà, con opere buone". Compi cose degne della professione di pietà, adorna te stessa con le opere buone. La pratica del bene corrisponda alla professione di pietà; tu professi la pietà verso Dio: compi le cose che gli piacciono, le opere buone. Che significa "mediante opere buone"? Intende tutto il complesso delle virtù: il distacco dalle cose presenti, il desiderio di quelle future, il disprezzo delle ricchezze, la liberalità verso i poveri, la modestia, la mitezza, l'amore per la sapienza, il disporre l'anima in pace e tranquillità, il non lasciarsi attrarre verso la gloria della vita pre-

[126] EVAGRIO PONTICO, *De oratione*, 121-125 (PG 79, 1193; trad. it. 286).
[127] CROMAZIO DI AQUILEIA, *In Mattheum tractatus*, tr.52, 1 (CCsl 9A, 454; CTP 47, 146).
[128] CROMAZIO DI AQUILEIA, *In Mattheum tractatus*, tr.52, 1 (CCsl 9A, 454; CTP 47, 145).

> sente ma il possedere lo sguardo rivolto in alto, il preoccuparsi costentemente delle cose di lassù e aspirare alla gloria di lassù»[129].

Che Crisostomo si rivolga alle donne è secondario. Più importante è rilevare che per lui il presupposto necessario, la *conditio sine qua non* della preghiera non è la sola carità ma l'intero complesso delle virtù, quello che una volta si chiamava 'organismo spirituale'. Come insegna Isaia di Gaza:

> «Il nostro maestro Gesù Cristo, conoscendo quanto [*i demoni*] siano spietati, preso da pietà per il genere umano ha dato quest'ordine con amareza di cuore (cf. *Mt* 24,42ss): Siate pronti ad ogni ora perché non sapete a quale ora il ladro viene. Perchè non venga e ci trovi addormentati. E ancora (cf. *Lc* 21,34): Badate che i vostri cuori non si appesantiscano nella crapula, nelle ubriachezze e nele preoccupazioni di questa vita e venga su di voi all'improvviso quell'ora. Stai dunque presso il tuo cuore, badando ai tuoi sensi: se vivrà in pace con te il ricordo di Dio, potrai sorprendere i ladri che cercano di depredarlo. Chi infatti esamina con esattezza i suoi pensieri si accorge di quelli che stanno per entrare e per contaminarlo. Essi sconvolgono l'intelletto per renderlo distratto e ozioso. Ma quelli che ne riconoscono la malizia restano imperturbati, pregando il Signore»[130].

Senza mitezza, fortezza, giustizia, temperanza, prudenza, umiltà è impossibile pregare: possiamo solo ripetere formule liturgiche. Ma senza vigilare sui nostri pensieri, parole ed azioni queste virtù non possono nascere, e se nascono non possono restare vive e feconde a lungo. Per questo Isaia scrive:

> «Ti raccomando, finchè sei in questo corpo, di non rilassare il tuo cuore. Il coltivatore infatti non può far conto su nessuno dei frutti che devono venir su dal suo campo: non sa ciò che ne sarà prima che il frutto sia chiuso dentro ai suoi magazzini! Così l'uomo non può rilassare il suo cuore finchè vi è respiro nelle sue narici. E siccome l'uomo non sa quale passione gli si possa presentare finchè ha respiro, così finchè ha respiro non può rilassare il suo cuore. Deve invece gridare senpre a Dio per ottenere aiuto e misericordia»[131].

Ecco il perché dell'insistenza, nel capitolo terzo, sugli orientamenti secondo o contro natura di ogni inclinazione, verso destra, sinistra, il basso, l'alto, avanti o indietro: perché pregare altro non è che combattere la guerra dei pensieri. Ce lo insegna ancora Giovanni Bocca d'Oro:

> «Se lo volete, a queste aggiungiamo anche altre virtù che possono contribuire alla conservazione ed alla incorruttibilità di questo vestito (*l'abito spirituale del battesimo*), intendo dire la temperanza e la santificazione. Dice l'Apostolo (*Eb* 12,24): "Ricercate la pace e la santificazione, senza di cui nessuno vedrà il Signore". Perseguiamo quindi con cura questa pace, scrutando ogni giorno i nostri pensieri e non permettendo che la nostra anima riceva qualche macchia o difetto dalle cattive considerazioni. Se purificheremo così la nostra mente e metteremo ogni cura nel dedicarci ad essa, avremo più facilmente ragione anche delle altre passioni e così arriveremo a poco a poco allo stesso vertice della virtù e, dopo aver messo in serbo già qui per noi molte riserve spirituali, potremo essere ritenuti degni anche di quei beni ineffabili che sono destinati a coloro che lo amano. E possiamo tutti noi otttenerli per la grazia e la bontà del nostro Signore Gesù Cristo, col quale al Padre insieme con lo Spirito Santo sia gloria, potenza, onore, ora e sempre»[132].

---

[129] GIOVANNI CRISOSTOMO, *Catecheses baptismales*, cat.V, 36 (SCh 50bis, 126s [cat.I]; trad. it. A. Ceresa-Gastaldo, CTP 31, Roma 2005[4], 103). Si è ampliata la cit. di 1*Tim* perché utile alla comprensione di questo e degli altri passi.

[130] ISAIA DI GAZA, *De custodia intellectus*, 12 (trad. it. *La Filocalia*, I, 91).

[131] ISAIA DI GAZA, *De custodia intellectus*, 15 (trad. it. *La Filocalia*, I, 92).

[132] GIOVANNI CRISOSTOMO, *Catecheses baptismales*, cath.11, 32s (SCh 50bis, 245s [come cath.8]; CTP 31, 190s).

Quindi, chi desiderasse una descrizione più 'positiva' di *cosa sia* la preghiera la troverà al capitolo terzo. Nel caso invece che qualcuno avesse il dubbio che stiamo spingendo le cose un po' troppo oltre, ecco le conclusioni che lo stesso Crisostomo trae da questi presupposti:

> «Dalla virtù deriva ogni sicurezza, nessun cambiamento o sconvolgimento, ma anche qui (sulla terra) essa ci rende più saldi e là (in cielo) a noi si accompagna. Vuoi acquistare delle perle e non perdere mai questa ricchezza? Levato ogni ornamento, deponilo mediante i poveri nelle mani di Cristo; egli ti custodirà tutta la ricchezza, dopo che avrà fatto risorgere il tuo corpo con ogni splendore: allora ti conferirà una migliore ricchezza ed un maggiore ornamento, mentre questo presente è insignificante e ridicolo. Pensa a chi vuoi piacere e per chi ti rivesti di questo ornamento, perché il cordaio, il fabbro ed il mercante vedendoti ti ammirino: in seguito non ti vergogni e non arrossisci mostrandoti a quelli e facendo ogni cosa per costoro che tu non consideri degni neppure del tuo saluto? Come dunque disprezzerai questa vanità? Se ti ricorderai di quella espressione che pronunziasti al momento di essere iniziata ai misteri: "Rinunzio a te, o satana, al tuo fasto ed al tuo culto"; la follia per l'ornamento di perle è un fasto satanico. Ricevesti dell'oro non per incatenare il corpoma per liberare e nutrire i poveri. Dì dunque frequentemente "Rinunzio a te, o satana"; niente è più sicuro di questa espressione, se la manifesteremo con le opere. Ritengo che dobbiate impararla anche voi che state per essere iniziati ai misteri: questa espressione è un patto con il Signore»[133].

Per il Crisostomo non vi è dubbio: se adoperi le ricchezze che hai ricevuto da Dio per il tuo proprio piacere, poche o tante che siano non importa, tu servi satana; ed a poco ti vale il ripetere con la voce 'rinunzio a satana', perché nei fatti fai quel che lui vuole. Se invece le usi per alleviare le sofferenze dei poveri, dice Giovanni, la tua virtù cresce e il tuo 'rinunzio a satana' diventa preghiera di alleanza con Dio. Per riprendere la metafora del muro, se io vivo quel che prego la rinunzia a satana diventa la calce che cementa me agli altri fratelli.
Crisostomo illustra così l'atteggiamento interiore da tenere per raggiungere questo obiettivo:

> «Affinchè non pensiamo che Egli ci ordina delle cose impossibii e superiori alla nostra natura, ripete di nuovo l'esortazione e dice (*Col* 3,2): "Pensate alle cose di lassù, non a quelle terrene". Che cosa è ciò che Egli vuole insegnarci? Non pensate - dice - a queste cose degne della terra. Che cosa sono le cose degne della terra? Quelle che non hanno niente di stabile, che si dileguano prima ancora che di apparire, che non possiedono niente di solido e di immutabile, che svaniscono con la vita presente, appassiscono prima ancora di fiorire, sono soggette alla corruzione. Tali sono tutte le cose umane, sia che tu parli di ricchezza o di potenza o di gloria o di bellezza del corpo o della completa felicità della vita. Perciò si servì di una tale espressione dicendo: "Non pensate alle cose terrene", volendo indicare con il nome della terra il loro infimo valore. Non pensate dunque a ciò - dice - ma alle cose di lassù: al posto delle cose terrene, di queste cose vili ed effimere, pensate alle cose di lassù - dice - a quelle celesti, immutabili, che si estendono al secolo durevole, si vedono con gli occhi della fede, non conoscono fine né successione, non hanno termine. Voglio che a quelle rivolgiate continuamente il pensiero, pichè la cura per esse distacca dalla terra e trasporta al cielo. Per questo motivo anche Cristo diceva (*Mt* 6,12): "Dove è il tesoro dell'uomo, là c'è pure il suo cuore". Una volta che l'anima ha concepito l'idea di quei beni ineffabili, come scilta dai legami del corpo diventa per così dire aerea e, raffigurandosi ogni giorno il godimento di quelli, non può concepire l'idea delle cose terrene ma le supera come sogno ed ombra, avendo il pensiero teso continuamente là, pensando quasi di vedere quei beni con gli occhi della fede e mirando ogni giorno al loro godimento»[134].

---

[133] GIOVANNI CRISOSTOMO, *Catecheses baptismales*, cath.1, 4s (PG 49, 237ss; CTP 31, 34s).

[134] GIOVANNI CRISOSTOMO, *Catecheses baptismales*, cath.11, 13ss (SCh 50bis, 235ss [come cath.7]; CTP 31, 182s).

Quindi la guerra dei pensieri non è, come nel buddismo, la via per raggiungere la pace attraverso il distacco dalle cose materiali e la conoscenza di me; non è 'meditazione trascendentale', 'contemplazione del proprio ombelico', come nel sec.XIV in Grecia dicevano i seguaci di Barlaam per deridere i monaci esicasti. La guerra dei pensieri è contrastare e togliere la tensione verso alcune cose per sviluppare e difendere quella verso altre, che non sono in me, non sono alla portata della mia volontà o facoltà e che in definitiva sono dono di Dio. Mentre la meditazione delle filosofie orientali ci ripiega nella nostra interiorità, la preghiera cristiana apre verso l'altro prima e verso l'Altro poi; quelle distolgono dal mondo per cercare se stessi, questa distoglie dal mondo per cercare Dio nella lode infinita a Lui, nel ricordo e nella intercessione per i fratelli in difficoltà o in peccato. Un ricordo che, ormai lo sappiamo, deve essere anche concreto e tangibile, non solo mentale.
Ma Giovanni ci permette di passare da queste considerazioni, ancora abbastanza generali, ad altre più attinenti al nostro scopo. Infatti commenta così l'episodio del centurione Cornelio (*At* 10,1-32):

> «Hai visto quale sicurezza ottenne di qui un uomo che indossò per tutta la vita una tunica ed una cintura (*la divisa militare romana*)? Ascoltino coloro che sono arruolati nell'esercito ed imparino come nessun ostacolo si presenti per la virtù a chi vuole essere sobrio (lett. *vigilante*), ma anche a colui che si cinge di tunica e di contura, ha moglie, pensa ai figli, si preoccupa dei domestici e detiene un potere è possibile prendersi molta cura della virtù. Ecco, quest'uomo mirabile che si cinge di tunica e cintura, comandante di soldati - era centurione - , poiché volle, fu sobrio e vigila:nte di quale sollecitudine celeste è ritenuto degno! E affinchè sappia bene che la grazia celeste scende su di noi quando noi stessi portiamo prima il nostro contributo, ascolta la sua storia. Quando, cominciando per primo, ebbe fatte molte ed abbondanti elemosine e perseverato nelle continue preghiere, all'ora nona - narra la Scrittura - un angelo, presentatosi a lui che pregava disse (*At* 10,4): "O Cornelio, le tue preghiere e le tue elemosine salirono come memoriale davanti a Dio". Non passiamo facilmente sopra questa espressione, ma consideriamo con cura la virtù dell'uomo ed allora comprenderemo la bontà del Signore, come Egli non disprezzi nessuno ma là dove scorga un'anima sobria fa scendere in abbondanza la sua grazia. Un soldato privo di qualsiasi istruzioen, tutto preso dalle cose del mondo, con infiniti ostacoli che lo premevano e lo impedivano, non spendeva la sua vita in banchetti, ubriachezze e gozzoviglie, ma in preghiere ed elemosine, e mostrava sin dall'inizio una tale sollecitudine, perseverava tanto nelle preghiere e faceva abbondanti elemosine al punto da mostrarsi degno di una simile visione. Dove sono ora quelli che imbandiscono sontuosi banchetti, versano abbondante vino puro, passano il loro tempo nei conviti, rifiutano spesso di pregare prima del pasto e dopo non offrono il ringraziamento, ma pensano che sia loro concesso fare tutto senza timore perché occupano cariche, sono arruolati nell'esercito ed indossano tunica e cintura? Considerino l'assiduità di questo Cornelio nelle preghiere, la sua generosità nelle elemosine e si nascondano pe rla vergogna. Probabilmente questo maestro diventerà credibile non soltanto a quelli ma anche a tutti noi ed a quelli stessi che hanno scelta la vita di monaci e si dedicano al servizio della Chiesa. Chi di noi potrà mai vantarsi di aver mostrato tale assiduità nelle preghiere o di essere stato nell'elemosina così generoso da divenire degno di una simile visione? Perciò, vi supplico, se non prima almeno ora emuliamo tutti costui, sia chi è arruolato nell'esercito sia chi conduce vita civile ed è stato ritenuto degno di tali doni, e non siamo inferiori a chi ha mostrato tale virtù in tunica e cintura. Allora potremo pure custodire fiorente la bellezza di questo nostro abito spirituale (*quello battesimale*), se mostreremo con cura l'unione di queste virtù»[135].

Perché questo brano è così importante? Perché nella sua visione Cornelio riceve l'ordine di mandare a chiamare Pietro a Giaffa; perché Pietro, allo stesso tempo, riceve in visione l'ordine di non considerare più impura alcuna cosa o persona; perché quando Pietro si reca a Giaffa su invito di Cornelio, inizia ad annunziare il vangelo ai pagani senza più obbligarli a divenire prima ebrei. Due rivelazioni

[135] GIOVANNI CRISOSTOMO, *Catecheses baptismales*, cath.11, 28-31 (SCh 50bis, 243ss [come cath.7]; CTP 31, 189s).

private, a Cornelio e Pietro, sanciscono un passaggio la cui portata universale non ha bisogno di commenti.
Però alla radice di questa *dilatazione sincronica* della Chiesa vi è la preghiera intessuta di opere buone di Cornelio, che per di più è un pagano. Ciò dimostra non solo che preghiera ed opere di carità non possono essere disgiunte ma che qualunque uomo di buona e retta coscienza può essere gradito a Dio, come lo fu Cornelio; e con effetti tutt'altro che accessori, come si è visto.
Con questo si è mostrato che la preghiera autentica costituisce davvero una *plantatio ecclesiae* universale. Resta un ultimo aspetto da illustrare, delicatissimo: il rapporto tra preghiera ed armonia comunitaria o, all'opposto, tra preghiera e disarmonia comunitaria. Come è possibile che nelle nostre comunità vi siano divisioni, rivalità, invidie, pur pregando insieme e partecipando alla stessa Eucarestia? Sono domande dolorose, a proposito delle quali Cromazio ha parole molto belle; leggiamole:

> «(*Mt* 18,19s): "Poiché vi dico, se due o tre di voi sopra la terra si troveranno insieme, il Padre mio che è nei cieli concederà loro qualunque cosa che essi gli avranno chiesto. Perché dove vi saranno due o tre riuniti nel mio nome, là sono anch'io, in mezzo a loro". Quanta forza debba avere presso Dio la unanimità e la concordia dei fratelli lo si intuisce sol che si ponga mente al fatto che - trovandosi insieme in sintonia d'animo due o tre a pregare - il Signore ha assicurato che il Padre dal cielo concederà tutto quello che si domanda. Presso Dio non v'è nulla di più gradito della pace che regna tra i fratelli; nulla di migliore di quello d'essere unanimi, concordi, secondo quanto si trova scritto (*Sal* 132,1): "Ecco quanto è bello, quanto gioioso, che i fratelli vivano insieme", e di nuovo (*Sal* 118,165): "Una grande pace per coloro che amano il tuo nome, e non c'è divisione tra di loro", ed in un altro passo (*Sal* 67,7): "Il Signore fa sì che che tutti abitino insieme concordi". Perciò anche Isaia dà la sua testimonianza a questo riguardo dicendo (*Is* 26,12): "Signore Dio nostro, concedi a noi la pace! Tu ci hai dato tutto". Che tale concordia dei fratelli torni quanto mai gradita a Dio trova una testimonianza dello Spirito Santo presso Salomone, quando dichiara (*Sir* 25,1s): "Tre sono le realtà che piacciono sia davanti a Dio che davanti agli uomini: la concordia di fratelli, l'amicizia tra vicini, marito e moglie che vivono in piena armonia". Perciò non a caso il Signore assicura nel presente passo che, quando due o tre si troveranno d'accordo sulla terra, otterranno dal Padre qualsiasi cosa essi avranno chiesto. Perciò aggiunge anche (*Mt* 18,20): "Dovunque vi saranno due o tre persone riunite nel mio nome, là sono anch'io, in mezzo a loro". Quanto grande non deve essere la ricompensa per la unanimità, dato che - essendoci due o tre riuniti nel suo nome - egli assicura di trovarsi là, in mezzo ad essi! E che veramente avvenga ciò lo crediamo non solo in virtù della fede ma anche indotti da più di un esempio della Scrittura. [...]
> Ma gli scismatici non si facciano illusioni! Essi - infranta la pace e l'unità della Chiesa - hanno avuto l'empio ardire di radunare delle conventicole irreligiuose, contrapponendole alla Chiesa; proprio non avevano assolutamente capito il detto del Signore (*Lc* 11,23): "Chi non è con me è contro di me; e chi non raccoglie con me dissipa". Non dice di trovarsi insieme a due o tre di tal risma, perché essi vanno contro la pace e l'unità della Chiesa; ha assicurato di essere presente di persona dove vi sono due o tre riuniti nel suo nome, ma con quelli che vivono nella carità e nella concordia della Chiesa; con quelli che si riuniscono, unanimi e concordi, nel nome del Signore. Gli scismatici possono ben appropriarsi del detto del Signore "dove sono due o tre riuniti nel mio nome, là sono anch'io in mezzo a loro"! Possono ben distorcere secondo i loro gusti, per ragioni inconfessate il detto del Signore! Faranno bene a ricordare che, anticamente, ai tempi di Mosè, tre erano anche Core, Datan ed Abiron (cf. *Nm* 26,8ss). Certo! Ma costoro avevano avuto l'ardire di riunirsi a danno della pace e dell'unità del popolo; perciò non poterono di certo impunemente portare a compimento quanto avevano avuto la malaugurata idea di voler fare, trattandosi di un progetto che solo una mente empia e scellerata poteva aver concepito. Difatti si aprì subito un baratro e a causa della loro conventicola non autorizzata vennero inghiottiti vivi nel caos degli inferi. Non c'è bisogno di aggiungere che l'esempio dei tre ribelli dice chiaramente che quando due o tre persone di questo tipo si riuniscono per intaccare l'unità della Chiesa o del popolo, non solo il Signore non può assolutamente essere là in mezzo ad esse ma piut-

> tosto è contro di esse, perché hanno osato lacerare il corpo della Chiesa, dopo essersi riunite andando contro ogni pietà e con un gesto di gravissima infedeltà; glielo ricorda anche Salomone! Egli dice (*Qo* 10,9): "Chi spacca la legna, corre pericolo proprio a causa di essa". Salomone intende dire che quelli che recano a se stessi del danno con le proprie mani, sono coloro che vanno seminando discordie e disunioni all'interno della Chiesa. Dice che non sono senza pericolo perché tutti i seminatori di scismi senza dubbio corrono il pericolo di morte eterna»[136].

Sin dal primo capitolo abbiamo imparato che non conviene interpretare 'scismatici' ed 'eretici' nella accezione più rigida, tecnica, come se indicassero solo gli assertori ostinati di dottrine condannate. È vero che qui Cromazio pensa proprio alla valenza dogmatica, ma ciò che di negativo rimprovera ad essi, come si è visto anche nel CIC, è in realtà l'atteggiamento interiore di chi introduce nella comunità delle 'divisioni' (in greco *schismata*) e non intendere recedere (ecco la 'eresia'). Questo passo di Cromazio perciò si adatta bene anche alle nostre comunità, laddove vi siano invidie, maldicenze, rivalità e quant'altro rompa la comunione fraterna.

Ma, lo si sarà notato, con queste ultime osservazioni siamo tornati alla disarmonia intima, ossia al peccato personale; e questo perché tra armonia e disarmonia vi è un circolo chiuso. Conviene perciò fermarci qui e riassumere il percorso compiuto.

5.4. *Il fatto religioso come armonia: conclusioni*

L'idea di armonia che si è venuta delineando in questo capitolo è piuttosto complessa. Infatti, mentre il lato personale, pur esigendo la esplicitazione di una categoria spirituale patristica poco nota come la *dilatatio cordis*, tutto sommato è abbastanza agevole a delineare e a comprendere nelle sue dinamiche, il versante comunitario esige un esame a più livelli, che non solo si intrecciano tra loro ma hanno inevitabili (e comprensibili) ricadute su quello personale. Né si deve tacere il fatto che questo ultimo versante coinvolge in maniera decisiva anche l'escatologia e quindi si ha bisogno di ricalibrare alcuni modi di vedere e pensare comuni. Il risultato finale è certamente un quadro globale a dir poco originale, in alcuni punti sicuramente complesso, in ogni caso necessitante di integrazioni e spiegazioni ulteriori e consistenti. Queste ultime verranno fornite nel seguito del nostro lavoro. Per ora è sufficiente dare una panoramica complessiva del percorso.

Il momento personale, premessa indispensabile di ogni risvolto comunitario, ruota intorno al rapporto tra la volontà umana secondo natura, che cerca di fare ciò che Dio le chiede, e il dono di grazia che Questi le concede, dilatandole il cuore in modo che possa essere sempre più capace di fare ciò che desidera, ossia la Sua volontà. Presupposto di questo cammino è il delicatissimo equilibrio descritto nel capitolo quarto, il quale, se si vuole, può anche esserne una prima descrizione; in realtà, la descrizione migliore e più precisa di questo dialogo è quella della dinamica della deificazione per grazia, poiché la armonizzazione personale altro non è che il progressivo divenire per grazia come Dio è per natura. E, come vedremo nei capitoli ottavo e nono, questo cammino di armonizzazione non si esaurisce in questa vita ma continua per tutta la eternità, poiché mai la creatura potrà divenire 'come' Dio è per natura, per quanto essa sia dilatata e per quanto ristretto sia il rispetto sotto il quale il Signore stabilisca che tale assimilazione avvenga.

---

[136] CROMAZIO DI AQUILEIA, *In Mattheum tractatus*, tr.59, 1s (CCsl 9A, 492s; CTP 47, 218-221, con lievi ritocchi).

Il momento comunitario, invece, può essere descritto efficacemente come la 'piantagione della Chiesa', poiché esso implica non solo la edificazione della comunità ma anche la sua tutela, il suo sviluppo e pure la sua fruttificazione. Ora, tutto questo si svolge da due versanti principali, ossia il piano salvifico di Dio e la libera risposta dell'uomo alla proposta divina.

Per ciò che riguarda il piano di Dio, la 'piantagione della Chiesa' avviene a più livelli, diversi a seconda del soggetto coinvolto. Per quello che concerne il singolo, tale 'piantagione' si avvale di quei semi che sono i *carismi personali*, che il Signore conferisce ad ognuno con la stessa creazione, perché contribuisca a suo modo alla edificazione della comunità; questo ci rimanda al lato personale della armonizzazione. Per ciò che riguarda invece un insieme di persone, una comunità, la azione di Dio può essere osservata da tre punti di vista temporali. Il primo è quello *sincronico*, ed indica gli effetti che Dio intende ottenere attraverso la azione secondo natura del singolo provoca nei suoi contemporanei: il risultato è una *unione sincronica secondo natura*, il cui significato è ben intuibile pensando, ad esempio, alla occasione che spinge Paolo a redarre una delle sue lettere. Il secondo è quello *diacronico*, e comprende gli effetti che Dio intende ottenere attraverso la azione del singolo e della comunità sincronica sui membri futuri delle comunità, più in generale nel passare del tempo: l'esempio della lettera paolina riconosciuta come Parola di Dio rende bene ciò che intendiamo esprimere con il lemma *unione diacronica secondo natura*. Il terzo punto di vista temporale è quello *trascendente*, ed indica gli effetti che lo Spirito intende ottenere dalla azione sincronica del singolo e della comunità non all'interno di questa storia ma in quella della Salvezza: la intercessione dei vivi per i defunti o dei santi per i vivi è un esempio che rende l'idea di questo scambio sovra-temporale, ed è quello che intendiamo con *unione trascendente secondo natura*.

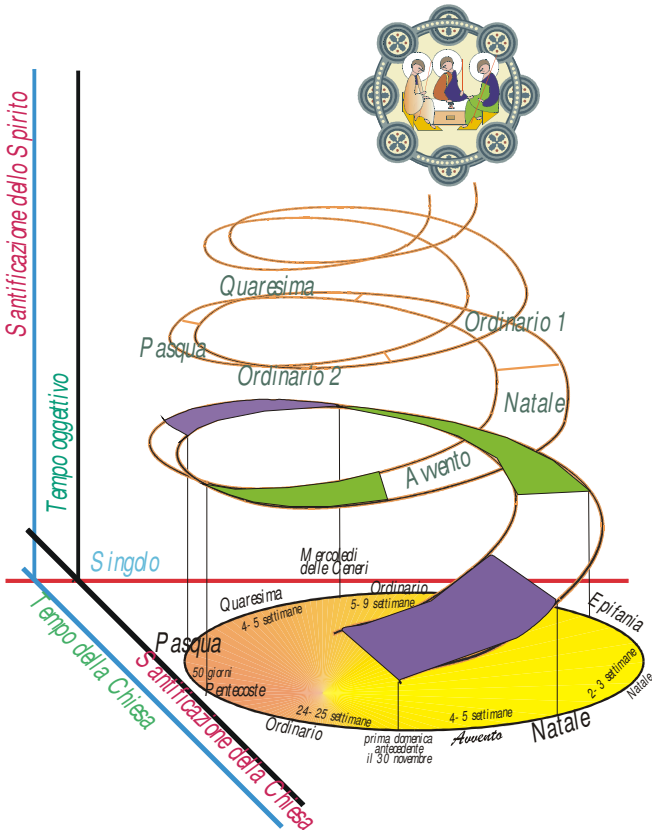
Da queste descrizioni è facile comprendere in che cosa consista la 'piantagione della Chiesa' dal versante umano, cioè della risposta che l'uomo dà alla chiamata di Dio. Infatti, alla *unione sincronica secondo natura* corrisponde la accettazione del dono della *fede*, che quindi si configura non tanto come ammissione intellettuale della esistenza di Dio (passaggio così poco rilevante che vale persino per il demonio) quanto come accettazione del piano salvifico di Dio e innamoramento della creatura per il suo Creatore (e questo non vale per il demonio), il quale dal canto suo già lo contraccambia da sempre. Parallelamente, alla *unione diacronica secondo natura* corrisponde la accettazione del dono della *speranza*, la quale da un lato consiste in una alternanza tra attesa e realizzazione, tra tristezza secondo natura e contro natura, perenne poiché la realizzazione della speranza non può avvenire in questo mondo, e dall'altro consiste in un progresso reale e personale ma poco o niente comunicabile agli altri, poiché rispecchia e traduce il personalissimo grado di adesione a Dio e di deificazione da Egli conferito. Infine, alla *unione trascendente secondo natura* corrisponde la accettazione del dono della *carità*, il che ha anch'esso due risvolti assai importanti: da un lato, poiché Dio stesso è carità, il dono della carità altro non è che il dono di Dio stesso e quindi una deificazione, dall'altro, poiché è scritto che (*Gv* 15,13) "non vi è amore più grande che dare la propria vita per i fratelli", introduce i due grandi temi della giustizia sociale e del martirio. E, se il tema della giustizia sociale come carità fonda in pratica l'agire morale, quello del martirio pone la questione seria della profondità della nostra vita spirituale.

Ma la *unità trascendente secondo natura* esige di tratteggiare almeno in prima battuta la possibilità del legame tra carità e regno di Dio o, se si preferisce, tra Chiesa *in statu viae* e Chiesa *in patria*. Ed in realtà questa sporgenza escatologia della morale e della dogmatica risulta decisiva per conferire ad essa una fondazione che sia pienamente di fede e non semplicemente frutto di opzioni *a priori*, stabilendo un legame ecclesiologico tra Chiesa *in statu viae*, *in purgatione* ed *in patria* mediante il segno fondamentale della prassi sacramentale e liturgica, un legame reale, fattuale, poiché pronunciare determinate parole durante la celebrazione eucaristica non è teoria ma azione. Questa idea la si è espressa con il lemma 'armonia universale', e per chiarirne il senso teologico abbiamo dovuto per prima cosa mostrare che la fisica contemporanea non si oppone in linea di principio a questa concezione, quindi che il miglior modo per esaminare la sinergia di questi tre livelli era partire dalla chiesa *in statu viae*, quella nella quale viviamo adesso. A questo proposito tocchiamo i limiti a nostro avviso più sensibili di questa trattazione.

Per prima cosa, infatti, comprendere i termini nei quali è possibile credere ad una reale unione tra Chiesa *in statu viae*, *in purgatione* ed *in patria*, cioè una unione nei fatti e non soltanto a parole, richiede una idea di tempo che, pur essendo assolutamente vera e già adoperata in moltissime applicazioni tecnologiche, di fatto è ancora incredibilmente lontana da quella della gente comune. Si tocca con mano il divario tra scienza applicata e scienza divulgata, così come si giunge alla radice ultima dell'attuale impostazione problematica del rapporto tra scienza e fede. Di fatto, il modello relativistico-quantistico di tempo permette di spiegare la fattualità del legame tra tempi diversi, e riesce persino a dare una certa descrizione di ciò che qui si è continuato a chiamare *trascendente*, in omaggio ad una consuetudine linguistica inaugurata da Kant ma che oggi, a ben vedere, non ha più senso definire così.

Se a questo divario noi non abbiamo altro da opporre che un caldo invito a chi sa e può affinchè elabori e, se il caso, corregga le nostre affermazioni nel modo che meglio crede opportuno, alla luce delle sue competenze, dobbiamo però dire che un altro grande limite di questa trattazione sulla armonia universale consiste nel fatto che abbiamo dovuto tacere quasi del tutto sulla Chiesa *in purgatione* e su quella *in patria*. Ma si tratta solo di un rinvio, obbligato dal fatto che, per poter esporre nel dettaglio quelle unificazioni, dobbiamo prima esaminare molte altre questioni, le quali si riveleranno poi preziose propedeutiche al momento in cui finalmente esporremo la escatologia fondamentale.

Per il momento conviene porre in rilievo che questa dinamica di armonizzazione progredisce attraverso una *dilatatio cordis* che, se liberamente accettata dall'uomo, si traduce sempre e comunque in un *plus* conoscitivo. Questo in effetti è un aspetto del 'fatto religioso' e del 'fatto di fede' fin qui dato per scontato, ossia che la esperienza di fede è anche esperienza di una certa rivelazione, e che la progressiva armonizzazione della creatura si traduce in un aumento progressivo della rivelazione di cui fa esperienza. È su questo presupposto che è costruito l'intero andamento ciclico della Liturgia, che si può esprimere con uno schema simile a questo:



«Col ciclo liturgico annuale viene reso presente il mistero della nostra salvezza promesso fino dal principio, concesso alla fine del tempo e destinato a rimanere senza fine. In questo giorno è cosa degna che noi col cuore in alto adoriamo il divino mistero, affinchè ciò che si attua per un grande dono di Dio sia celebrato con grande gioia nella Chiesa»[137].

«È con somma certezza di fede che partecipiamo al corpo e sangue di Cristo. Sotto le specie del pane ti è dato il suo corpo e sotto le specie del vino ti è dato il suo sangue, perché partecipando al corpo e al sangue di Cristo tu diventi un solo corpo e un solo sangue con lui. Noi diventiamo portatori del Cristo! Mentre il suo corpo e il suo sangue si espandono per le nostre membra diveniamo quel che dice Pietro (2*Pt* 1,4): "Partecipi della natura divina"»[138].

Naturalmente non possiamo qui introdurre una trattazione esaustiva della Liturgia fondamentale, ossia di quelle caratteristiche della celebrazione di lode al Nostro Signore che segue schemi e tempi predeterminati. Possiamo però enuclearne, seppur brevemente, le linee essenziali.

Nella sua impostazione generale, lo schema contiene tre coppie di assi, disposti cartesianamnete, che delimitano uno spazio tridimensionale dal centro del quale, a partire da una ellisse che riposa sul piano orizzontale, si innalza una spirale la quale ha, al suo culmnie, l'icona della Trinità di Rublev. Il significato generale di questa immagine è evidente. Al culmine del movimento della santificazione liturgica, qui rappresentato, è il Dio Uno e Trino, al quale si ascende (ecco la spirale) seguendo il percorso ciclico illustrato. Quello particolare non è più complesso. La spirale infatti è divisa in settori contraddisti dai colori liturgici dell'Avvento, Natale, Quaresima e Tempo ordinario, e si innalza per esprimere il loro succedersi ciclico, sia entro il singolo anno sia, lo si può immaginare, lungo diversi anni. Questa stessa ciclicità è riproposta nella ellisse sdraiata sul piano orizzontale, nel quale si dà anche la durata indicativa dei tempi liturgici. Questo per illustrare la dinamica della Liturgia, costituita dal ricorrere periodico di tempi, feste e altro.

Un po' più complicato è invece descrivere la struttura degli assi che descrivono il 'come' tale ciclità costruisca l'armonia universale e quindi la santificazione. L'asse orizzontale, denominato come 'singolo', indica la persona che partecipa consapevolmente di questo movimento; come è ovvio, poiché l'ellisse espriem un movimento chiusio e ripe-

[137] LEONE MAGNO, *Sermones*, *sermo* 22 (*in die Natalis*, 2), 1, 1 (ed. E. Montanari, M. Naldini, M. Pratesi, Fiesole 1998, 89).

[138] CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catecheses*, cat.XXII (mist.IV), 3 (SCh 126bis, 136; CTP 103, 456).

titivo, su questo asse il movimento è aventi ed indietro, non solo verso destra come nel sistema di assi cartesiani.

La coppia di assi verticali è costituita da due rette. Una esprime l'azione dello Spirito, e perciò è denomintata 'santificazione dello Spirito': si muove solo verso l'alto perché in Dio non c'è ripensamento, allo stesso modo dell'altra retta, quella del 'tempo oggettivo', poiché è dottrina di fede che tale santificazione avviene seguendo il ritmo della Storia dell'umanità. Il complesso di questi due movimenti esprime perciò l'azione santificante dello Spirito nella Storia: in altri termini, indica la Storia della Salvezza nei suoi due costituenti, umano e divino, e la loro sintonia.

Allo stesso modo, la coppia di rette oblique (l'asse 'z' del sistema cartesiano) esprime una la 'santificazione della Chiesa' e l'altra il 'tempo della Chiesa'. La 'santificazione della Chiesa' indica la misura in cui la Chiesa partecipa, risponde alla snatificazione operata dallo Spirito; il 'tempo della Chiesa' invece esprime il tempo oggettivo, storico, nel quale tale santiicazione avviene: però si noti che entrambi questi movimenti non possono essere semplicemente lineari, poiché il tempo della Chiesa è ciclico, come sappiamo (Avvento, Quaresima eccetera) e quindi anche la santificazione che avviene in essi ripresenta tale ricorrere temporale. Il 'tempo della Chiesa' non è perciò assimilabile senza distinzioni a quello oggettivo, così come la 'santificazione della Chiesa' non è identica a quella dello Spirito: tutte e quattro sono inserite nel tempo oggettivo (per intenderci, quello dell'orologio), ma in modi e con effetti diversi uno dall'altro.

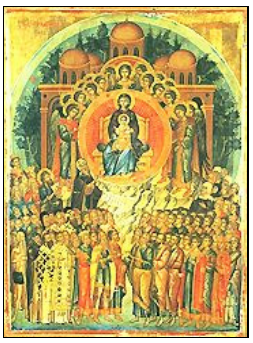
Tale diversità di rapporto con il tempo oggettivo si è espressa in parte unendo l'asse del 'tempo oggettivo' con quello dell 'santificazione della Chiesa': perché entrambi si avverano seguendo la modalità della successione storica di fatti, date, nomi eccetera. Invece si è unita la 'santificazione dello Spirito' all'asse del 'tempo della Chiesa' da un lato perché la Chiesa non coincide con i battezzati, come sappiamo sin dal capitolo primo, e quindi non era conveniente restringere il 'tempo della Chiesa' solo a quello segnato dal Cristianesimo, dall'altro perché tale santificazione nona vviene fuori della Chiesa: quindi il 'tempo della Chiesa' di fatto coincide con il movimento di 'santificazione dello Spirito.

Anche se comprendere lo schema forse non è molto immediato, crediamo sia comunque evidente che, in definitiva, se il singolo si muove ciclicamente entro il 'tempo della Chiesa' in maniera consapevole di ciò che fa, diviene anche partecipe della 'santificazione della Chiesa'. Questo perché nel 'tempo della Chiesa' sono compresi anche i sacramenti. Battesimo, Confermazione ed Eucarestia lo introducono una volta per tutte ed a pieno titolo nella Chiesa come popolo di Dio; Ordine e Matrimonio, nel loro genere, assicurano la produttività di questa sua nuova condizione; ancora l'Eucarestia più la Riconciliazione e la Unzione dei malati, con il loro ripetersi, alimentano, confortano e proteggono questa sua appartenenza lungo tutto l'arco della sia vita terrena, indipendentemenet dallo stato di vita al quale il Signore lo ha chiamato. E poiché la ciclità di questa partecipazione consapevole segue il 'tempo oggettivo', se egli pone caso a questa concomitanza si renderà conto in definitiva della 'santificazione dello Spirito' operata in essa ed in se stesso. Ecco allora, come si diceva prima, che la esperienza di fede del singolo è anche esperienza di una certa rivelazione, e che la progressiva armonizzazione della creatura, con sé e con gli altri, si traduce in un aumento progressivo della rivelazione di cui fa esperienza. In definitiva, in una *dilatatio cordis*.

Ad approfondire i dettagli di questo tema dedicheremo i prossimi due capitoli.

CAPITOLO SESTO

IL "FATTO DI FEDE" COME ESPERIENZA DI RIVELAZIONE



Nei capitoli dedicati alle disarmonie ed alle armonie abbiamo visto che la radice di entrambe è in un moto dell'animo, all'inizio tutto interiore ma i cui effetti, in una seconda fase, si palesano all'esterno, a livello comunitario; da questo, infine, si riverberano a livello universale. Già questa descrizione dovrebbe essere sufficiente a scacciare il dubbio che il nostro approccio altro non sia, in fondo, che un malsano intimismo; per togliere in modo radicale ogni perplessità, però, è necessario affrontare il tema della Rivelazione. Ora, ogni manuale di teologia fondamentale affronta tale questione, ma non tutti lo fanno allo stesso modo: naturalmente vi sono alcuni punti fermi di quali nessuno può prescindere, però alcuni preferiscono esporli da una prospettiva più filosofica, altri privilegiano una più biblica e così via.

Qui non intendiamo certo sostituirci a quegli ottimi lavori, ma solo provare a tratteggiare gli elementi di un quadro di fondo al quale poter riferire quelle trattazioni, svolte da prospettive e con metodologie piuttosto diverse dalle nostre, oltre che tra loro. Un quadro che, prima dei concetti, metta al centro la *esperienza della Rivelazione*, tenendo presente la grande ricchezza nascosta dietro il termine 'esperienza' ma senza dimenticare che è riferita ad un oggetto molto particolare: la Rivelazione.

6. L'ESPERIENZA DELLA RIVELAZIONE

Condizione essenziale per iniziare tale descrizione è una distinzione. Nel commento teologico al testo della terza parte del cosiddetto "segreto di Fatima", pubblicata nel 2000 per ordine di Giovanni Paolo II, l'allora cardinale Joseph Ratzinger, poi papa Benedetto XVI, scriveva:

> «L'insegnamento della Chiesa distingue tra la 'rivelazione pubblica' e le 'rivelazioni private'. Fra le due realtà vi è una differenza non solo di grado ma di essenza. Il termine 'rivelazione pubblica' designa l'azione rivelativa di Dio destinata a tutta quanta la umanità, che ha trovato la sua espressione letteraria nelle due parti della Bibbia, l'Antico ed il Nuovo Testamento. Si chiama 'rivelazione' perché in essa Dio si è dato a conoscere progressivamente agli

uomini fino al punto di divenire egli stesso uomo, per attirare a sé e a sé riunire tutto quanto il mondo per mezzo del Figlio incarnato Gesù Cristo. Non si tratta quindi di comunicazioni intellettuali ma di un processo vitale, nel quale Dio si avvicina all'uomo; in questo processo poi si manifestano anche contenuti che interessano l'intelletto e la comprensione del mistero di Dio. Il processo riguarda l'uomo tutto intero e così anche la ragione, ma non solo essa. Poiché Dio è uno solo, anche la storia che egli vive con la umanità è unica, vale per tutti i tempi ed ha trovato il suo compimento con la vita, la morte e la resurrezione di Gesù Cristo. In Cristo Dio ha detto tutto, cioè se stesso, e pertanto la Rivelazione si è conclusa con la realizzazione del mistero di Cristo, che ha trovato espressione nel Nuovo Testamento. Il Catechismo della Chiesa Cattolica cita (n.65), per spiegare questa definitività e completezza della rivelazione, un testo di san Giovanni della Croce (*La salita al monte Carmelo*, II, 22): "Dal momento in cui ci ha donato il Figlio suo, che è la sua unica e definitiva Parola (...) infatti quello che un giorno diceva parzialmente ai profeti, l'ha detto tutto nel suo Figlio (...). Perciò chi volesse ancora interrogare il Signore e chiedergli visioni o rivelazioni non solo commetterebbe una stoltezza, ma offenderebbe Dio, perché non fissa il suo sguardo unicamente in Cristo e va cercando cose diverse e novità". (...)

In questo contesto diviene ora possibile intendere correttamente il concetto di 'rivelazione privata', che si riferisce a tutte le visioni e rivelazioni che si verificano dopo la conclusione del Nuovo Testamento; quindi è la categoria all'interno della quela dobbiamo collocare il messaggio di Fatima. Ascoltiamo ancora, al riguardo, il Catechismo della Chiesa Cattolica (n.67): "Lungo i secoli ci sono state delle rivelazioni chiamate 'private', alcune delle quali sono state riconosciute dall'autorità della Chiesa... il loro ruolo non è quello... di 'completare' la Rivelazione definitiva di Cristo, ma di aiutare a viverla più pienamente in na determinata epoca storica". Vengono chiarite due cose:

1. L'autorità delle rivelazioni private è essenzialmente diversa dall'unica rivelazione pubblica: questa esige la nostra fede; in essa infatti, per mezzo di parole umane e della mediazione della comunità vivente della Chiesa, Dio stesso parla a noi. La fede in Dio e nella sua Parola si distingue da ogni altra fede, fiducia, opinione umana. La certezza che Dio mi parla mi dà la sicurezza che incontro la verità stessa e così una certezza che non può verificarsi in nessuna forma umana di conoscenza. È la certezza sulla quale edifico la mia vita ed alla quale mi affido morendo.
2. La rivelazione privata è un aiuto per questa fede, e si manifesta come credibile proprio perché mi rimanda all'unica rivelazione pubblica. (...)

Il criterio di verità ed il valore di una rivelazione privata è pertanto il suo orientamento a Cristo stesso. Quando essa ci allontana da lui, quando essa si rende autonoma o addirittura si fa passare come un altro e migliore disegno di salvezza, più importante del Vangelo, allora essa certamente non viene dallo Spirito santo, che ci guida all'interno del Vangelo e non fuori di esso. Ciò non esclude che una rivelazione privata ponga nuovi accenti, faccia emergere nuove forme di pietà o ne approfondisca e ne estenda di antiche. Ma in tutto questo deve comunque trattarsi di un nutrimento della fede, della speranza e della carità, che sono per tutti la via permanente della salvezza»[1].

Il testo, anche se un po' lungo, pone però tutte le premesse necessarie al nostro lavoro. Prima distingue tra rivelazione pubblica e rivelazione privata, poi identifica la prima con la Scrittura e la seconda con le altre visioni o rivelazioni post-bibliche, quindi affer-

[1] J. RATZINGER, *Commento teologico*, in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Il messaggio di Fatima*, Città del Vaticano 2000, 32s.34.35. L'ed. pare una traduzione (dal tedesco?), talvolta oscura e con sintassi contorta; di norma non la si è corretta. Alle pp.32-38 si ha la trattazione forse più chiara e ampia di cosa sia una 'rivelazione privata', come avvenga, quali sono i criteri per valutarla dogmaticamente. Il passo di san Giovanni della Croce, Dottore della Chiesa, si legge per intero anche nella *Liturgia delle Ore*, nell'Ufficio delle Letture del lunedi della II settimana di Avvento (I, 203s).

ma che la rivelazione pubblica esige di per sé l'assenso di fede mentre le rivelazioni private sono solo di aiuto a quella fede[2].

Alla rivelazione pubblica dedicheremo i prossimi tre capitoli. Per il momento però si può dire che le dinamiche della *plantatio ecclesiae* (sincronica, diacronica e universale) paiono essere il tratto di unione tra quella *dilatatio cordis* che ispira, per esempio, Paolo a scrivere la 1*Corinzi* e il fatto che la 1*Corinzi*, in quanto appartenente alla Scrittura, è UN elemento della rivelazione pubblica; e la 1*Corinzi*, al momento in cui Paolo la scrive, è certo e tutto al più una rivelazione privata, poiché allora il canone delle Scritture comprendeva solo l'Antico Testamento. Di conseguenza, se non si vuole sostenere che quando Paolo scrive non è ispirato o che l'ispirazione della 1*Corinzi* è stata attribuita ad essa *a posteriori* e arbitrariamente, non ci pare errato concludere che la *dilatatio cordis* che ispira l'agiografo è una rivelazione privata che in seguito diventa pubblica, in due tempi: prima e provvisoriamente al momento in cui ad esempio la 1*Corinzi* viene letta davanti alla comunità di Corinto, quindi e definitivamente quando questa e le altre comunità cristiane dell'epoca la considera Parola di Dio e non solo parola di Paolo[3]. La percezione che alcuni libri sono divinamente ispirati mentre altri no individua praticamente tutto il canone neotestamentario già dal II secolo d.C. Perplessità rimasero soltanto a proposito della 2 *Pietro*, come ancora testimonia Agostino (ma dopo di lui non si ha più menzione di tali esitazioni), e del libro di Enoch, che in moltissime comunità si crede spurio ma che invece Tertulliano considera ispirato: dopo di lui però nessuno lo considerò più tale. La questione della paternità non ha alcun peso sulla valutazione della ispirazione: ad esempio, Origene non crede che l'*Apocalisse* sia stata scritta da Giovanni apostolo, ma non per questo la considera apocrifa o si rifiuta di citarla. La ratifica dogmatica irrefor-

---

[2] Accettiamo di usare il termine 'privato' perché è adoperato dal testo magisteriale, ma *obtorto collo*: di gran lunga più bello e preciso sarebbe a nostro avviso usare l'aggettivo 'personale'. 'Privato' infatti ha in sé una connotazione di possesso esclusivo del tutto estraneo non solo al tipo di 'rivelazione' che vorrebbe descrivere ma all'idea stessa di 'rivelazione'. Senza contare la deriva intimista e individualista che può innescare. Per il cristianesimo non vi sono 'individui' ma 'persone'.

[3] Si è distinta una 'pubblicità provvisoria' da una 'pubblicità definitiva' perché gli esegeti neotestamentari insegnano che, a prescindere dalla dinamica descritta nel testo, ve ne sono almeno altre tre. Una consiste nell'inserire entro lettere autentiche biglietti o spezzoni di biglietti indipendenti, come in 2*Cor* 8 e 9, *Filippesi* o *Colossesi*. Un'altra consiste nel redarre *ex novo* una lettera cucendo tra loro moncherini di altre missive, come avviene per *Efesini*. Una terza dinamica, infine, consiste nel rielaborare una o più missive autentiche in modo così forte da non poter più distinguere le interpolazioni: ciò fa sì che, p.es., 1 e 2 *Timoteo* e *Tito* non possano essere considerate autentiche e tuttavia non le si può nemmeno considerare decisamente spurie, come *Ebrei* o *Efesini*. Ora, mettendo da parte il caso di *Ebrei*, i redattori di queste lettere si servono di materiale autenticamente paolino, che perciò viene riconosciuto come ispirato; allo stesso tempo, gli anonimi redattori ne scartano dell'altro, non considerato tale pur essendo anch'esso scritto da Paolo: è il caso della lettera ai corinti cui accenna 1*Cor* 5,9, o della lettera ai laodicesi menzionata in *Col* 4,16, e di tutto l'epistolario che verosimilmente Paolo indirizzò anche alle altre comuntà da lui fondate e seguite. Questa complessa situazione la si è indicata come 'pubblicità provvisoria' perché è meno 'privata' della *dilatatio cordis* che muove Paolo a scrivere ma è anche meno 'pubblica' della attuale redazione dell'epistolario contenuta nel canone neotestamentario, che si è designata come 'pubblicità definitiva'. Questa pubblicità definitiva del canone biblico viene poi sancita l'8 aprile 1546 dal Concilio di Trento con un atto irreformabile, ma ciò non fa altro che ratificare uno stato di fatto ormai indiscusso dal III secolo d.C.: ecco perchè non è sembrato opportuno applicare la 'pubblicità definitiva' al dogma tridentino, che pure poteva contare su una data percisa.

mabile del risultato di questa percezione, così come si trova espressa nel cosidetto 'canone muratoriano', avverrà solo molti secoli dopo, nel Concilio di Trento, perché Martin Luther contestò la canonicità di molti libri dell'Antico e del Nuovo Testamento. Ma ciò si esaminerà nel prossimo capitolo.

Di conseguenza, anche se abitualmente se ne restringe l'ambito alle apparizioni, visioni o rivelazioni dei singoli, ci pare che convenga estendere così il senso della categoria 'rivelazione privata' perché altrimenti avremmo forti difficoltà a comprendere ciò che si legge in Pietro (2*Pt* 1,20s):

> «Nessuna Scrittura profetica va soggetta a privata spiegazione poichè non da volontà umana fu recata mai una profezia, ma mossi dallo Spirito santo parlarono quegli uomini, da parte di Dio».

Come può lo Spirito ispirare senza rivelare? E come può rivelare 'pubblicamente' senza prima ispirare 'privatamente' il singolo agiografo? Non è forse questo ciò che è scritto nel profeta (*Ger* 30,2s):

> «Dice il Signore, Dio di Israele: "Scriviti in un libro tutte le cose che ti dirò, perché, ecco, verranno giorni - dice il Signore - nei quali cambierò la sorte del mio popolo, di Israele e di Giuda - dice il Signore - ; li ricondurrò nel paese che ho concesso i loro padri e ne prenderanno possesso»?

E poco dopo non si legge anche (*Ger* 36,1s):

> «Nel quarto anno di Ioìakim figlio di Giosia, re di Giuda, questa parola fu rivolta a Geremia da parte del Signore: "Prendi un rotolo da scrivere e scrivici tutte le cose che ti ho detto riguardo a Gerusalemme, a Giuda e a tutte le nazioni, da quando cominciai a parlarti dal tempo di Giosia fino ad oggi».

Non è forse in virtù di questa ispirazione privata/personale divenuta poi pubblica che lo stesso Paolo può scrivere (2 *Tm* 3,16s):

> «Tutta la Scrittura è ispirata da Dio e utile per insegnare, convincere, correggere e formare alla giustizia, perché l'uomo di Dio sia completo e ben preparato per ogni opera buona»?

Questo compito, lo sappiamo, la Scrittura può compierlo perché quello Spirito che l'ha ispirata a chi materialmente l'ha redatta è anche lo stesso Spirito che dilata il cuore dell'uomo che la ascolta. Per questo dice ancora Paolo (1*Tess* 2,13):

> «Noi ringraziamo Dio continuamente perchè, avendo ricevuto da noi la parola divina della predicazione, l'avete accolta non quale parola di uomini ma come è veramente, parola di Dio, che opera in voi che credete».

La percezione di questo stato di cose è diffusa tra i Padri. Ecco due passi di Origene:

> «A me sembra che Paolo, sia scrivendo ai Romani sia scrivendo ai Corinzi, indichi tre modi per accogliere la grazia, per mostrare che in ciò qualcosa viene compiuto da noi, il più tuttavia si fonda sulla liberalità di Dio [...]. Da una parte c'è una 'misura di fede' per la quale uno accoglie la grazia, dall'altra il dono è fatto 'per ciò che è utile' e (infine) lo Spirito (che) lo assegna 'come vuole'»[4].

[4] ORIGENE, *In epistulam ad Romanos commentarii*, IX, 3 (PG 14, 1213; trad. it. F. Cocchini, I, Casale Monferrato 1985, 104).

> «Dio vuole che chi accede alla sua Parola [*Logos*] sia al di sopra della natura umana e ne esige opere straordinarie e - mi si consenta l'espressione - opere da dio più che da uomo. Proprio perciò dichiara a tutti quelli che chiama alla beatitudine [*Sal* 81,6]: "Io dissi: Voi siete dèi e siete tutti figli dell'Altissimo"; biasimando però quelli che non vogliono essere divinizzati e divenire Figli dell'Altissimo, dice [*Sal* 81,7]: "Ma come uomini voi morrete"»[5].

Il nostro Padre e papa Gregorio il Grande è forse persino più chiaro:

> «Bisogna sapere che quanti vengono riempiti dello spirito di profezia, per il fatto che qualche volta parlano apertamente di se stessi e qualche volta parlano di sé come se si trattasse di altri, significa che non è il profeta che parla ma è lo Spirito Santo che parla per bocca del profeta. In quanto la parola passa per la loro bocca, essi parlano di sé, ma in quanto parlano per ispirazione dello Spirito Santo, è lo Spirito Santo stesso che parla per mezzo di loro, come attesta la Verità dicendo (*Mt* 10,20): "Non siete voi a parlare ma è lo Spirito del Padre vostro che parla in voi". A sua volta Mosè dice (*Nm* 12,3): "Mosè era il più mansueto di tutti gli uomini sulla terra". Egli non dice 'ero' ma 'era', indicando così apertamente che chi parlava di lui per mezzo di lui era un altro. A sua volta Giovanni dice (*Gv* 21,20): "Vide quel discepolo che Gesù amava". Anche Paolo, per dimostrare che non era lui a parlare, dice (2*Cor* 13,3): "Voi cercate una prova che Cristo parla in me?" Siccome, dunque, nel linguaggio altro è chi prende l'iniziativa ed altro è chi esegue, quando il profeta parla di se stesso si tratta dell'esecutore, quando per mezzo del profeta lo Spirito santo parla del profeta, si mostra invece la sublimità di chi ha l'iniziativa»[6].

E, riguardo a certi atteggiamenti piuttosto comuni anche ai nostri giorni, Gregorio rasenta l'ironia:

> «È inutile chiedersi chi ha scritto queste cose, poiché per fede sappiamo che l'autore della Bibbia è lo Spirito Santo. È lui l'autore perché ha dettato ciò che bisognava scrivere; è lui l'autore perché ha ispirato questa opera (*i.e.. il libro di Giobbe*) e, attraverso la fatica dello scrittore, ci ha trasmesso questi fatti da imitare. Non sarebbe ridicolo se avendo ricevuto una lettera da una persona famosa la leggessimo chiedendoci con quale penna sia stata scritta? Se, conoscendo l'autore e riconoscendo lo stile, ci preoccupassimo di sapere con quale penna sono state vergate le parole?»[7]

Qui Gregorio introduce il conceeto di 'dettatura' per spiegare il modo in cui lo Spirito ispira lo scriba, in questo caso gli anonimi autori del libro di *Giobbe*, e poi qualifica questa dettatura come 'ispirazione'. Avremo modo di soffermarci ampiamente su questa idea nel prossimo capitolo. Ora ci interessa di più dimostrare che questa estensione della categoria teologica della 'rivelazione privata' alla ispirazione dell'agiografo è confortata da uno dei non molti testi magisteriali che spiegano l'ispirazione della Scrittura, vale a dire l'enciclica *Spiritus Paraclitus* di Benedetto XV (1920). In essa si legge infatti:

> «Negli scritti del *Doctor Maximus* [Gerolamo] non si troverà nessuna pagina dove non paia aver affermato fermamente e costantemente, con la Chiesa cattolica e universale, che i libri sacri, composti [*conscriptos*] sotto l'ispirazione dello Spirito Santo hanno Dio per autore e che come tali essi sono tramandati dalla Chiesa. Afferma poi che i libri del codice sacro sono stati composti [*compositos*] sotto l'ispirazione o il suggerimento o l'insinuazione o anche la dettatura dello Spirito Santo, e da Lui stesso con-scritti [*conscriptos*] e editi [*editos*]. Se cerchiamo di capire in quale modo sia da interpretare Dio come causa principale, virtù e azio-

---

[5] ORIGENE, *In Mattheum commentarii*, XVI, 29 (PG 13, 1472; CTP 145, 121s).

[6] GREGORIO MAGNO, *In Ezechielem homiliae*, I, hom.2, 8 (CCsl 142, 21s; CTP 17, 52s).

[7] GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, *praefatio*, I, 3 (CCsl 143, 9s; trad. nostra).

> ne nell'agiografo, è lecito ricercare nelle parole di Gerolamo la comune dottrina cattolica sulla ispirazione, dalla quale in niente si scosta poiché anch'egli sostiene che Dio, conferendo la grazia [*gratia collata*] manifesta alla mente dello scrittore la luce perché proponga agli uomini quel vero che attinge da Dio [*quod attinet ex persona Dei*]; quindi muove la volontà e lo spinge a scrivere; Lui stesso è presente in modo particolare e continuamente, fino a quando il libro non sia compiuto»[8].

Anche l'esame approfondito di questo passo molto importante si compirà nel prossimo capitolo: per ora rileviamo che per Benedetto XV 'ispirazione' è sinonimo di 'conscrizione', 'edizione', suggerimento, insinuazione, composizione, dettatura, insomma di molte azioni diverse, che ritroveremo parlando appunto dell'ispirazione della Scrittura. Per ciò che ora ci riguarda, dal passo sembra più che lecito considerare 'rivelazione privata' quel moto interiore di dilatazione del cuore che l'agiografo vive quando è ispirato a scrivere quello che poi sarà un libro o parte di un libro della Scrittura, a prescindere dal modo in cui tale ispirazione avvenga. Ma, se le cose stanno così, come davvero sembra, allora l'intera idea di Rivelazione si può capire solo a partire da quella di *dilatatio cordis*.

Ora, è vero che la dilatazione del cuore è un movimento spirituale sul quale ci si è già soffermati a lungo, ma qui se ne è intuito un risvolto più profondo e non ancora affrontato. È necessario perciò riprendere l'idea di *dilatatio cordis* e svilupparla compiutamente, a partire da quello che ne è il principio, quella esperienza primigenia con Dio che fonda il rapporto di fede, per giungere infine al suo culmine, l'ispirazione biblica, senza dimenticare che essa guida anche tutte le altre illuminazioni interiori che guidano la vita dei singoli, da quelle più inteme a quelle più 'pubbliche', che motivano ad esempio il voto dei Padri ad una assemblea conciliare. Prima però bisogna illustrare il significato peculiare del termine 'esperienza' quando, come noi, lo si riferisce ad un accadimento così particolare come la Rivelazione.

6.1. *Cosa significa 'esperienza' in riferimento alla Rivelazione*

Il termine 'esperienza' è molto frequente nel linguaggio odierno, ed ha molti e diversi significati. Un giovane, ad esempio, quando dice 'fare esperienza' intende 'provare', 'sperimentare', insomma collega la 'esperienza' sia all'apprendimento che ad una qualche incertezza riguardo al futuro. Un adulto, invece, quando dice 'esperienza', di solito fa riferimento ad un insieme di accadimenti passati, che conserva nella memoria e dai quali cerca di trarre ammaestramenti. Un anziano, infine, con 'esperienza' intende quasi sempre quel che ha già vissuto, con poca proiezione nel futuro ed una coloritura più o meno marcata di nostalgia. Ora, queste esemplificazioni si possono discutere, integrare, anche rifiutare, ma quel conta è che, per noi, questa idea di 'esperienza' ha poco o niente a che fare con quella della Rivelazione: non è del tutto estranea ad essa, sia chiaro, ma la 'esperienza *della Rivelazione*' non è come la 'esperienza *del lavoro*', o '*della famiglia*', o in generale la 'esperienza *della vita*'. E questo perché quelle esperienze hanno una sporgenza spirituale per così dire 'seconda', ossia non intimamente legata all'oggetto di cui si fa esperienza. Invece la 'esperienza *della Rivelazione*' è essenzialmente un accadimento spirituale; come tutte le dinamiche spirituali, imita, si avvale e talvolta anche segue il vissuto esistenziale

[8] BENEDETTO XV, litt. enc. *Spiritus Paraclitus*, 6-7 (AAS 12 [1920] 389s).

della singola persona, ma mai concide con quello *sic et simpliciter*. Se è vero che non si può essere buoni cristiani se prima non si è brave persone, è anche vero che non basta essere brave persone per essere buoni cristiani.

* * *

Per accostarci al significato spirituale, oltre che esistenziale, della 'esperienza di Rivelazione' conviene *in primis* porre attenzione al termine stesso 'esperienza'. Ogni lingua infatti è come la codifica delle percezioni di un popolo, di una cultura, ed ogni suo termine esprime un pezzetto di quella prospettiva: vedremo l'importanza di questa caratteristica quando, ai punti 7.1.3. e 7.1.4., esamineremo il fatto dogmatico dell'ispirazione biblica in più lingue. Per quel che ci riguarda, la parola italiana 'esperienza', come i corrispondenti inglese, francese, spagnolo o portoghese, deriva dal latino *esperire*, che significa 'provare', 'sperimentare', e questo ci dice che la 'esperienza *di Rivelazione*', è in primo luogo un *accadimento* della e nella vita. È quanto vissuto in quell'*accadimento esistenziale* che, per evidenti ragioni di verifica e comunicazione, viene poi tradotto in concetti chiari e distinti, esposti ordinatamente e con un linguaggio il più possibile univoco. Una seconda serie di indicazioni sul significato di 'esperienza' la si può ricavare dalla traduzione tedesca, *Erfahrung*. Questo termine infatti è composto dal prefisso 'er', iterativo, e dal verbo *fahren*, che significa 'viaggiare' o 'andare', se intransitivo, oppure 'portare', 'trasportare', se transitivo: quindi *erfahren*, in tedesco, ha in sé l'idea sia del 'ri-andare' che del 'ri-portare' o 'ritrasportare', e perciò la *Erfahrung* evoca l'idea di un 'ritorno', di 'ciò che si riporta' o 'si ritrasporta'. Ma, se si consulta un vocabolario, scopriamo che *erfahren* vuol dire 'venire a sapere', 'apprendere'; e quindi *Erfahrung* è 'ciò che si sa', 'quel che si è appreso'. In definitiva, dal tedesco impariamo che 'esperienza' non è solo un *accadimento* singolo ma un intero *movimento*, prolungato nel tempo e che lascia qualcosa nell'intimo della persona: anzi, 'esperienza' è esattamente quel che resta, ciò che ci si porta dietro e dentro nel nostro viaggiare (*fahren*). E 'viaggiare' è cosa ben diversa dal vagabondare, perché suppone una mèta, dei tempi, un andare ed un tornare.

Da queste note ricaviamo che la 'esperienza della Rivelazione' è un *accadimento* della e nella nostra vita, ma non consta di un solo istante bensì di molti; tali istanti si susseguono secondo *un ordine* (l'andare, il viaggiare) ma contano solo per *ciò che lasciano in noi*, quel che di essi diventa parte di noi. Ricaviamo alcune conseguenze immediate. *Vivere* una bella 'esperienza' di fede, ad esempio un pellegrinaggio serio e raccolto, non è una 'esperienza *di Rivelazione*' ma, appunto, solo una bella esperienza. *Cercare* simili sensazioni non è cercare una 'esperienza *di Rivelazione*' ma, al più, desiderio di edificazione spirituale. *Confondere* queste esperienze, esistenzialmente positive, con la 'esperienza *di Rivelazione*' è, in definitiva, non percepire la distanza che esiste tra la vita del mondo (in senso buono) e quella dello spirito.

Sicuramente qualcuno si sentirà un po' a disagio di fornte a queste affermazioni, ma noi non intendiamo affatto negare o anche solo sminuire il valore di certe esperienze, anche se forse andrebbero più cutare dal lato spirituale. A noi preme solo distinguere, ed insegnare a distinguere, la 'esperienza *di Rivelazione*' dalle molte 'esperienze di fede': e distinguere non significa sminuire, ma solo non confondere.

* * *

In precedenza, parlando dell'*accadimento esistenziale* che costituisce la 'esperienza *di Rivelazione*', si è detto che quanto appreso in esso viene poi tradotto in concetti chiari e di-

stinti, esposti ordinatamente e con un linguaggio il più possibile univoco. È così che nascono le opere spirituali, in misura minore gli studi su tali scritti e, ma in misura decisamente più ridotta, anche gli altri saggi di teologia.

Ora, questa sistemazione ha due limiti, inevitabili. Il primo è che, oggettivandosi, l'*accadimento esistenziale* perde la sua connotazione personale. Il secondo è che tale sistemazione assume un carattere 'fissista', ossia si irrigidisce nella sua forma linguistica. Questo secondo limite si capisce bene pensando a ciò che spesso accade studiando: quando non si comprende un passo o un ragionamento non si ha altra via d'uscita che rileggere e rileggere quelle pagine fino a che non si capisce. Se non ci si riesce, quel passo o ragionamento rimane oscuro, perché la forma linguistica con la quale è espresso rimane sempre la stessa: è 'fissa', appunto. Ma, come si è detto, questo limite è inevitabile, perché dipende dal mezzo adottato per esprimersi: anche queste pagine sono soggette ad esso. Se però chi legge sa per *esperienza personale* ciò di cui parla chi scrive, chi legge riesce facilmente a superare la fissità della forma linguistica ed anche la sua spersonalizzazione. Chiunque si sia cimentato nella lettura di scritti spirituali sa bene tutto questo: nella misura in cui le pagine scritte riportano quel che già sa per sua esperienza personale, quelle parole suonano chiare, limpide, anzi, in qualche caso ci si sente persino in grado di chiosarle. Ma se quelle parole narrano fatti o percezioni a noi ignote, al più si riesce a capire di non aver capito nulla; in quei casi, la cosa più pericolosa che può accadere è credere di aver capito cose che non si sono sperimentate. Per questo il nostro santo Padre Isacco di Ninive ci insegna:

> «Non ricercare il consiglio di chi non tende alla tua stessa condotta, anche se fosse molto sapiente. Un uomo semplice, che ha esperienza delle cose, è più affidabile di un sapiente che parla per aver investigato, ma senza esperienza delle cose»[9],

ed anche:

> «Una cosa è la cultura dei libri e la conoscenza che si acquisisce dalla loro investigazione, ed altra cosa è la conoscenza della verità dei libri stessi. La prima è rafforzata dalla meditazione frequente e dalla fatica dell'insegnamento. La seconda invece sgorga dalla pratica dei comandamenti e da una mente limpida rivolta a Dio»[10].

Questa dinamica spirituale è ben nota ai santi Padri neptici (o 'vigilati'): le 'centurie' (raccolte di cento 'sentenze') di Isaia di Gaza, Marco l'Asceta, Diadoco di Foticea, Isacco di Ninive sono quasi sempre dei promemoria, brevi appunti per ricordare quel che già si sa ma che, con il passare del tempo, si potrebbe dimenticare. Ma, e questo è ancor più importante, questa dinamica vale anche per la Scrittura; ci insegna infatti Gregorio il Grande, in un passo fondamentale che leggeremo più volte:

> «Siccome nella misura in cui ciascun santo progredisce personalmente, in quella misura la Sacra Scrittura stessa progredisce con lui, a ragione si dice (*Ez* 1,19): "Quando gli esseri viventi si muovevano le ruote si muovevavno accanto a loro e, quando gli esseri si alzavano

[9] ISACCO DI NINIVE, *De perfectione religiosa*, I, 39 (cit. in S. CHIALÀ (ed.), *Isacco di Ninive. Un'umile speranza. Antologia*, Magnano [BI] 1999, 53).

[10] ISACCO DI NINIVE, *De perfectione religiosa*, III, *centuria* 3, 99 (cit. in S. CHIALÀ (ed.), *Isacco di Ninive. Un'umile speranza. Antologia*, Magnano [BI] 1999, 44).

> da terra, anche le ruote si alzavano da terra", perché gli oracoli divini crescono insieme a chi li legge»[11].

"*Nella misura* in cui ciascun santo progredisce spiritualmente, *in quella misura* la Scrittura progredisce con lui": ciò significa che, temporalmente, *prima* vi è il progresso spirituale e *dopo* la comprensione della Scrittura. In altri termini, la Scrittura *ratifica*, *corregge* o *respinge* quel che si è appreso personalmente *in precedenza*. I dettagli li vedremo più avanti, in parte in questo capitolo in parte nei successivi, ma nelle sue linee generali la dinamica si può sintetizzare così. Se la mia vita spirituale è autentica e vitale, lo Spirito mi suggerisce certe verità o determinate conclusioni; ma queste, ci insegna l'Apostolo (1*Gv* 4,1), devono essere vagliate: vengono davvero da Lui oppure no? sono corrette o meno? rispecchiano quel che vuole da me il Signore, qui ed ora? Se interrogo la Scrittura in questo stato d'animo, pronto ad accettare qualunque cosa lo Spirito vorrà dirmi, allora la Scrittura, ispirata da quello stesso Spirito che ha ispirato a me quelle verità o conclusioni, darà al mio spirito il Suo responso; come è scritto (*Rm* 8,16):

> «Lo Spirito stesso attesta al nostro spirito...».

Così, se davvero quelle verità o conclusioni sono da Lui, la Scrittura le ratificherà senza ambiguità; se invece, come può accadere senza peccato, io ho aggiunto ad esse qualcosa di mio, allora la Scrittura correggerà la mia interpretazione o comprensione; se poi tali verità o conclusioni non sono da Lui ma da me o peggio dal nemico, la Scrittura le contraddirà senza possibilità d'errore. I dettagli, come si è già detto, li vedremo più avanti: qui basta far notare che è nell'accettare o nel respingere questa dinamica spirituale che sta la differenza fondamentale tra gli gnostici, antichi e moderni, e noi cristiani. Gli gnostici infatti presumono di poter comprendere la Scrittura *prima* di aver compiuto un percorso personale, anzi, considerano questa pre-comprensione l'autentico cammino 'spirituale'. È invece fin troppo banale notare che in realtà essi trovano nella Scrittura solo quel che vogliono vederci. Invece i cristiani *prima* vivono una loro esperienza personale, *poi* la sottopongono al giudizio dello Spirito, che parla per mezzo della Scrittura, ed *infine* accettano, modificano o respingono tale esperienza in base a quel che la Scrittura avrà loro rivelato. Solo così, infatti, ci facciamo guidare da essa nella nostra vita spirituale, e solo così si realizza quel che scrive l'Apostolo (2*Tim* 3,16):

> «Tutta la Scrittura infatti è ispirata da Dio e utile per insegnare, convincere, correggere e formare alla giustizia, perché l'uomo di Dio sia completo e ben preparato per ogni opera buona».

Ma vivere questa ratifica, correzione o respingimento altro non è se non una 'esperienza *di Rivelazione*', perché l'oggetto dell'esperienza non sono quelle verità o conclusioni bensì il loro essere ratificate, corrette o respinte. E tale ratifica, correzione o rifiuto altro non è se non una Rivelazione: limitata, privata (meglio 'personale'), spesso non comunicabile agli altri se non in parte ed indirettamente, ma una vera Rivelazione. La prima volta questo *accadimento spirituale* stupisce, riempie di gioia ma lascia anche un po' perplessi. Se però ci poniamo nella prospettiva spirituale giusta e vera, questo *accadimento esistenziale* si ripeterà ogni volta che ci troviamo in situazioni interiori delicate, o complesse, o difficili da discernere. E siccome ogni volta che questo avviene impariamo a di-

[11] GREGORIO MAGNO, *In Ezechielem homiliae*, I, hom.7, 8 (CCsl 142, 87s; CTP 17, 132).

scernere sempre più e meglio i dettagli della dinamica spirituale, alla fine questo susseguirsi di *accadimenti esistenziali* si trasforma in una vera 'esperienza *di Rivelazione*', non singolare ma cumulativa perché quel che ci viene rivelato *dopo* lo riconosciamo tale in virtù di quello che ci è stato rivelato prima, e ne è uno sviluppo coerente. E così la calda percezione della dolcissima vicinanza di nostro Signore cresce in delicatezza e soavità.

A questo punto, descritta la differenza che esiste tra la normale esperienza di vita e la 'esperienza *di Rivelazione*', possiamo entrare nei dettagli contenutistici di questa rivelazione personale.

6.2. *L'esperienza della rivelazione* I (ossia: la teologia razionale)

La dinamica dell'armonia e della disarmonia rivelatasi nei due capitoli precedenti si può ridurre con facilità ad un solo momento, quello 'personale', poiché quello 'pubblico' essenzialmente ne è la continuazione all'esterno, per così dire. È vero che in questo genere di questioni è bene diffidare degli automatismi, perché l'azione della grazia è continua e imprevedibile così come il libero arbitrio dell'uomo; però è ragionevole supporre che, se si inizia coscientemente un certo cammino, con buona probabilità lo si proseguirà. Ora, il momento personale, a sua volta, consiste in una dinamica complessa e diversa a seconda che prevalga l'atteggiamento contro natura o quello secondo natura. Entrambe queste dinamiche però prendono le mosse da un contatto primigenio, una esperienza iniziale, un incontro o scontro il cui esito decide il successivo andamento delle cose, l'opzione per o contro Dio, se ci si passa la radicalità della espressione.

Questa situazione si trova allo stato per così dire 'puro' negli angeli, o, meglio, queste creature si dividono in angeli o demoni a seconda dell'esito avuto da tale contatto primigenio con Dio. Si è coscienti del fatto che questo paragone lascerà come minimo perplessi. Sappiamo infatti che, al giorno d'oggi, vi è chi, pur dicendosi credente, dubita persino della esistenza degli angeli; figurarsi ammettere che la loro situazione sia in qualche modo collegabile alla nostra. Tuttavia questo atteggiamento è due volte sbagliato.

In primo luogo perché in ogni celebrazione eucaristica il prefazio[12] si chiude invocando santi e angeli; ad esempio, la Preghiera Eucaritica della Riconciliazione I recita:

---

[12] Dalla rubrica del *Messale Romano* che precede l'elenco dei prefazi: «Il prefazio costituisce la prima parte della Preghiera Eucaristica. Il sacerdote, a nome di tutti gli uomini e dell'universo intero, glorifica Dio Padre e lo ringrazia per l'opera della salvezza o per qualche aspetto particolare di questa, a seconda della diversità del giorno o del tempo o della festa. Alcune feste o solennità hanno un loro prefazio proprio, che si trova incorporato nel testo della rispettiva Messa. La Preghiera Eucaristica II ha un suo prefazio particolare, che può essere sostituito dal prefazio del giorno. Le Preghiere Eucaristiche IV, VA, B, C, e D, della Riconciliazione I e II hanno anch'esse un loro prefazio fisso, che però non può essere sostituito in nessun caso. In tutti gli altri casi si usa, secondo l'opportunità, uno dei prefazi qui riportati». Segue il testo dei prefazi, che sono 4 per l'Avvento, 3 per il tempo di Natale, 1 per l'Epifania, 5 per la Quaresima, 2 per la Passione, 5 per il tempo di Pasqua, 3 per la Ascensione, 10 per il tempo Ordinario; inoltre vi sono 9 prefazi 'comuni', ossia senza temi particolari. Poi vi sono i prefazi dedicati ad intenzioni particolari: 3 per la devozione all'Eucarestia, 5 per quella alla Madonna, 1 dedicato agli angeli, 1 a s.Giuseppe, 2 dedicati agli Apostoli, 2 ai santi, 1 ai martiri, 1 ai santi pastori e 1 alle sante vergini e religiosi; infine, vi sono 5 prefazi per i defunti. Come si vede, la possibilità di scelta è molto ampia: ed ognuna di queste preghiere termina sempre con l'invocazione

(*segue*)

> «Per questo mistero della tua benevolenza, | nello stupore e nella gioia | della salvezza ritrovata, | ci uniamo all'immenso coro | degli angeli e dei santi | per cantare la tua gloria».

Non solo: la Liturgia ha anche un intero prefazio 'degli angeli', che recita:

> «È veramente cosa buona e giusta, | nostro dovere e fonte di salvezza, | rendere grazie sempre ed in ogni luogo a Te, | Signore, Padre santo, Dio onnipotente ed eterno. | Noi proclamiamo la tua gloria | che risplende negli Angeli e negli Arcangeli; | onorando questi tuoi messaggeri | esaltiamo la tua bontà infinita; | negli spiriti beati tu ci riveli | quanto sei grande ed amabile | al di sopra di ogni creatura, | per Cristo Nostro Signore. | Per mezzo di lui tutti gli angeli | proclamano la tua gloria; | al loro canto si uniscono le nostre umili voci | nell'inno di lode: Santo...».

Anche le gerarchie angeliche sono menzionate. I prefazi di Natale I, dell'Epifania, di Quaresima I e III, ricordano Angeli, Arcangeli, Troni, Dominazioni e la 'moltitudine dei cori celesti'; e nel prefazio comune II si legge:

> «È veramente cosa buona e giusta, | nostro dovere e fonte di salvezza, | rendere grazie sempre ed in ogni luogo a Te, | Signore, Padre santo, Dio onnipotente ed eterno. | Nella tua bontà hai creato l'uomo | e, quando meritò la giusta condanna, | Tu l'hai redento nella tua misericordia, | per Cristo Nostro Signore. | Per mezzo di lui gli angeli lodano la tua gloria, | le Dominazioni ti adorano, | le Potenze ti venerano con tremore. | A Te inneggiano i Cieli, | gli Spiriti celesti ed i Serafini, | uniti in eterna esultanza. | Al loro canto concedi, o Signore, | che si uniscano le nostre umili voci | nell'inno di lode: Santo...».

Questo senza contare che la Chiesa cattolica romana il 29 settembre celebra la Festa dei santi arcangeli Michele, Gabriele e Raffaele, ed il 2 ottobre fa memoria dei santi angeli Custodi (colletta e liturgia della Parola proprie). Dal punto di vista della gerarchia delle celebrazioni liturgiche non si tratta poi di ricorrenze secondarie, poiché solo le Solennità sono più importanti delle Feste, e tra le memorie sono poche quelle che hanno colletta e Liturgia della parola proprie.

Ora, se gli angeli non esistessero, in questi come in tutti gli altri brani nei quali sono menzionati la Liturgia mentirebbe. E se essa mentisse su questo punto, chi ci potrebbe garantire che sugli altri invece non è così? E questo dubbio non sarebbe forse massimo a proposito dell'Eucarestia, il cui miracolo è certamente ben più difficile a capire e credere che non l'esistenza degli angeli? Se si ammettesse che nella Liturgia vi è un *errore* qualunque tutta la sua valenza salvifica verrebbe messa in dubbio; il rifiuto di ammettere *errori*

---

ai santi ed agli angeli. Per completare questa 'finestra' sulla Liturgia Eucaristica e la sua varietà, è necessario aggiungere che anche le Preghiere Eucaristiche sono molte: oltre alla I, o *Canone Romano*, che risale all'epoca di Gregorio Magno, vi è la II, ricavata dalla *Traditio apostolica* di Ippolito Romano, quindi la III e la IV, introdotte da Paolo VI insieme alle due Preghiere dette 'della Riconciliazione', il cui tema è evidente dal titolo; inoltre vi sono ben quattro 'quinte preghiere' (VA, B, C e D). Come si è letto nella rubrica del *Messale Romano*, le Preghiere Eucaristiche IV, VA-D e Riconciliazione I e II hanno prefazi propri, ma quelli delle Preghiere Eucaristiche I, II e III sono a scelta per adattare la celebrazione alle situazioni della comunità. Invece l'abitudine di adoperare quasi sempre solo la Preghiera Eucaristica II, tra l'altro brevissima, trasforma la ricca Liturgia postconciliare nella brutta copia di quella immutabile e statica del preconcilio. A questa situazione, che dipende solo dai celebranti, si aggiunge il fatto che di solito i fedeli non dispongono del testo della Liturgia Eucaristica, come invece accade per la Liturgia della Parola; quindi è oggettivamente più difficile coglierne tutti i dettagli, specie nelle rarissime volte in cui si adopera il *Canone Romano*, Preghiera poco nota, piuttosto lunga e complessa, molto ricca di gesti particolari.

nella Liturgia è all'origine del detto *Lex orandi lex credendi*, "Ciò che è legge nella preghiera è legge nel credere". 'Escludere l'errore' non significa però che la *forma* del rito, p.es. la lingua, la formula o i paramenti, oppure la *struttura* stessa rito stesso siano immutabili; in questo senso vi sono molti esempi: Paolo VI ha inserito molte preghiere eucaristiche nel *Messale Romano*, il Concilio Vaticano II ha reintrodotto il diaconato permanente estendendolo anche agli uomini sposati, si è dedicato un rituale apposito alla iniziazione degli adulti (R.I.C.A.) e così via. Tali rituali, a loro volta, contemplano una certa libertà: nel *Messale Romano* non mancano gli inviti alla scelta tra più formule, e le celebrazioni papali non di rado offrono esempi di innovazioni che intendono adattare le celebrazioni liturgiche alle molte e diverse situazioni. In verità le possibilità ammesse dal *Messale Romano* e dai singoli rituali sono davvero ampie; per di più le singole Conferenze episcopali possono richiedere ulteriori modifiche. Se invece tali modifiche travalicano i limiti segnati o sono prive di motivi reali e seri, non forniscono la medesina 'garanzia' di inerranza: quindi è bene imparare la differenza che esiste tra libertà ed arbitrio. Ciò che non può assolutamente mutare è quello che si celebra: la Eucarestia deve essere sempre intesa come vero Corpo e Sangue di Gesù Cristo, e non importa se lo si consacra ricorrendo al Canone Romano (o preghiera eucaristica prima, la più tradizionale) o ad una delle preghiere della Riconciliazione, se la si pronunci in latino o in italiano o in tedesco. Ma se si dubita della esistenza degli angeli si intacca il *contenuto* del mistero celebrato, non il *modo* in cui lo si celebra, come i testi mostrano; perciò è atteggiamento errato, nella più benevola delle interpretazioni.

Una volta chiarito questo punto, essenziale per impostare bene l'ecclesiologia fondamentale, vediamo se e come la situazione di angeli e demoni sia utile al nostro discorso sul 'contatto iniziale' con Dio. Ora, i testi patristici al riguardo sono veramente molto numerosi ed ognuno di essi fornirebbe elementi utili. Per semplicità scegliamo quelli che ci paiono i più chiari, anche se non necessariamente sono anche i più esaurienti. La descrizione più lineare del 'primo contatto' angelico e delle sue conseguenze è forse quella data da Giuliano Pomerio:

> «Questo giudizio (universale), che sosteniamo accadrà tra gli uomini giusti e gli ingiusti, noi crediamo essere già avvenuto tra gli angeli santi e quelli immondi. Infatti, pur creati entrambi senza peccato e destinati - nella beatitudine - al servizio del loro Dio, alcuni di essi non, corrotti dalla propria volontà, non vollero rimanere nella condizione in cui erano stati creati e, indotti dalla vanità di una mortale superbia alla inimicizia contro il loro Creatore, vennero precipitati dalla eccelsa sede del cielo. E la sentenza divina li condannò a questa pena: siccome si erano rifiutati di perseverare quando lo potevano, non avrebbero più avuto né la volontà né la capacità di redimersi. Fu a causa della loro prevaricazione se essi si videro colpiti dal castigo d'un giudizio irrevocabile: perciò anche la loro meritatissima dannazione - è chiaro - comportò che essi perdessero fino in fondo il desiderio e la possibilità di tornare indietro. Allo stesso modo, sul versante opposto, dipese dalla volontà degli angeli santi se, mentre i malvagi di loro iniziativa tralignarono, essi invece rimasero fermi nella propria dignità: prrtanto, secondo il retto giudizio divino, il desiderio da essi mostrato di restare con il loro Dio divenne legge inderogabile, fondata sulla libera volontà e fonte essa stessa di beatitudine. E così, giacchè mai peccarono né posson più peccare, una volta resi partecipi della vita contemplativa essi gustano l'ineffabile visione dell'Autore della loro felicità e, divenuti eternamente beati grazie alla propria perseveranza, son certi di rimanere in questa condizione. Dal contemplare Dio proviene loro quella gioia somma e sicura della

> quale godono senza esserne mai paghi, servendo il loro Dio con instancabile amore, così pienamente beati da non desiderare di esserlo di più. Né lo potrebbero»[13].

Anche se chiaro, le debolezze di questo quadro sono evidenti: gli angeli sono descritti a tinte nettamente pelagiane ("dipese dalla loro volontà"), ed i demoni paiono costretti da Dio a restare tali ("la sentenza divina li condannò a questa pena"), in ottica più marcionita che cattolica, ci pare. Ci siamo già soffermati nel primo capitolo sulla caduta del demonio e su ciò che essa ha significato per la sua conoscenza. Qui possiamo solo aggiungere che, dalla descrizione di Giuliano, si ha che la pena del demonio consiste nel non vedere Dio, non perché Questi gli si nasconda ma perché gli occhi della creatura ormai pervertita non sanno più sopportare la vista della Luce vera. Ora resta da chiarire se ciò che abbiamo appreso a proposito degli angeli abbia a che fare con gli uomini. La descrizione più chiara di questo nesso, anche se non la più esauriente, ci sembra quella che si legge in Fulgenzio di Ruspe:

> «Non c'è natura che possa sussistere in eterno vivendo o nell'infelicità o nella beatitudine se non quella che può pensare Dio per dono di Dio stesso. E questa natura intellettuale è nelle anime degli uomini e negli spiriti degli angeli. Dio non ha dato la facoltà di conoscerlo se non agli angeli ed agli uomini. A questi donò la facoltà e la volontà di conoscerlo ed amarlo, per la libertà dell'arbitrio che per la benignità del Creatore fu massimamente conferita alla creatura intellettuale, così che ciascuno può averla o perderla. [...] Gli angeli dunque e gli uomini, per il fatto che sono razionali, ricevettero dall'alto il dono della eternità e della beatitudine nella stessa creazione della natura spirituale, in modo tale che, se avessero sempre aderito all'amore del loro Creatore, sarebbero insieme rimasti eterni e beati, se invece per abuso della propria libertà cercassero di fare la propria volontà contro il volere del sommo Creatore, subito la felicità si allontanerebbe da loro, ribelli, e sarebbe loro lasciata, in supplizio, un'eternità infelice sottoposta in seguito ad errori e a dolori»[14].

Il legame tra la situazione degli angeli e demoni e quella umana consiste perciò nel fatto che esse sono le sole creature destinate a vedere Dio con una contemplazione deificante, e quindi sono le sole nature create per divenire per grazia come Dio è per natura. Scrive Gregorio il Teologo:

> «Dio è solamente adombrato dal nostro intelletto, e questo aviene in modo fin troppo confuso e limitato, non in base ai suoi attributi ma in base a ciò che è a Lui relativo, dal momento che da una cosa si ricava una immagine di Dio e da un'altra una altra, fino a raggiungere un solo simulacro della realtà, che fugge prima ancora che noi ce ne impossessiamo e svanisce prima che lo pensiamo. Esso illumina la parte direttrice (della nostra anima) che è in noi, dopo che è stata purificata tanto quanto la velocità di un lampo che non si ferma può illuminare la vista. Questo avviene, a mio parere, affinchè Egli ci attiri a sé con quanto comprendiamo di Lui, perché l'essere completamente incomprensibile non offre alcuna speranza di poter essere raggiunto; d'altra parte, in quanto incomprensibile, suscita in noi meraviglia e, con la meraviglia, un sempre maggior desiderio; poiché lo desideriamo ci purifica, poiché ci purifica ci rende anche divini (*kathaîron dè theoideîs ergázêtai*, purificando infatti fa a immagine di Dio). Se noi diventiamo così, allora ecco che Egli si unisce a noi, perché noi siamo suoi affini (*ôs oikeíois*, come familiari]: il mio discorso osa affermare una

[13] GIULIANO POMERIO, *De vita contemplativa*, I, 3, 2 (PL 59, 421s; CTP 64, 57s).

[14] FULGENZIO DI RUSPE, *De fide ad Petrum*, 32 (CCsl 91A, 731; CTP 57, 136, con leggere modifiche).

> cosa davvero audace! Dio si unisce agli dèi (*Theòs theoîs enoúmenós*, Dio si unifica con gli dèi) e si fa conoscere, e forse tanto quanto Egli già conosce quelli che sono da Lui conosciuti»[15].

Se teniamo insieme questo brano con quello di Fulgenzio, si capisce il significato esatto del termine 'teologia razionale' introdotto nel secondo capitolo. Là, in omaggio ad una impostazione apologetica tradizionale, lo si considerò equivalente a quella conoscenza che di Dio si può avere sulla base del solo ragionamento. Ma propriamente parlando quella che si ottiene così è teodicea, non 'teologia razionale'. Infatti 'teologia' per i Padri greci significa 'contemplazione', e ci piace lasciarcela descrivere dalle belle parole del nostro santo Padre Diadoco di Foticea:

> «Tutti i doni del nostro Dio sono molto buoni e causa di ogni bontà, ma nessuno accende e muove il nostro cuore all'amore della sua bontà come la teologia. Essendo il germoglio mattutino della bontà di Dio, essa dona all'anima doni anch'essi assolutamente primi. Innanzitutto ci prepara a disprezzare con gioia ogni amore della vita, come chi, in luogo di desideri corruttibili, ha la ricchezza indicibile delle parole di Dio. Ma poi, con il fuoco trasformante, illumina il nostro intelletto, perciò lo accomuna agli spiriti che lo servono. Dunque, carissimi, noi che siamo stati preparati a ciò, desideriamo sinceramente questa virtù splendida, contemplativa, dispensatrice di ogni assenza di sollecitdini, che in un raggio di luce indicibile nutre ogni intelletto con le parole di Dio, che - per dirla in breve - per mezzo dei santi profeti - ha sposato l'anima razionale alla Parola-Dio, per mezzo di una comunione inseparabile; affinchè anche presso gli uomini - cosa mirabile! - la divina iniziatrice alle nozze armonizzi le voci deificate che cantano chiaramente le potenti opere del Signore»[16].

Certo, dalla lettura di molti manuali è difficile immaginare che la 'teologia' sia questo caldo effluvio d'amore, ma è così. E dai brani letti in precedenza impariamo che 'razionale' è termine da legare non al ragionamento bensì al luogo metafisico dell'uomo entro il cosmo; poi, che 'razionale' è in parallelo a 'intellettuale', termine che a sua volta indica quella comprensione che nasce non dal ragionamento ma dal vedere. In definitiva, con 'teologia razionale', in tutto questo lavoro, si intende non il frutto di un ragionamento più o meno filosofico bensì di quella 'contemplazione' che nasce dal vedere 'la mia propria natura', la 'contemplazione di Dio così come è in me'; nasce dal e consiste nel, cioè, vedere un segno, un'indicazione di come è Dio, un *vestigium Trinitatis*, come si diceva una volta, nel modo in cui *io* sono fatto. Per questo è scritto (*Salmo* 139,14ss):

> «Ti lodo perché mi hai fatto come un prodigio; sono stupende le tue opere, tu mi conosci fino in fondo; non ti erano nascoste le mie ossa quando venivo formato nel segreto, intessuto nelle profondità della terra. Ancora informe mi hanno visto i tuoi occhi, e tutto era scritto nel tuo libro; i miei giorni erano fissati, e ancora non ne esisteva uno».

E quello che il salmista contempla in sé è ciò di cui è scritto in *Genesi*, 1,26:

> «Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza».

Ma, oltre ad avere messo in chiaro il vero significato della 'teologia razionale', questa serie di passi ci dice anche che questo 'primo contatto' tra Dio e la creatura è anche il primo inizio della sua deificazione. Che ciò avvenga negli angeli è sicuro, non solo per i passi di Giuliano e Fulgenzio sopra letti ma anche per tutto quello che a questo proposi-

---

[15] GREGORIO DI NAZIANZO, *Orationes*, or.38, 7 (SCh 358, 116; trad. it. 885).

[16] DIADOCO DI FOTICEA, *Asceticon in C capita*, c.67 (SCh 5bis, 131; trad. it. 374).

to si è detto nel capitolo primo. Che ciò valga anche per l'uomo invece è meno lineare, come ci dice ancora Fulgenzio:

> «Una qualità di vita cattiva comincia dalla infedeltà che ha inizio dal reato del peccato originale. E chi nel peccato comincia a vivere così da non sciogliersi dal suo legame prima di concludere la vita, se quell'anima è vissuta nel corpo per lo spazio di un sol giorno o di una sola ora, necessariamente insieme con il corpo sopporta gli interminabili supplizi della Geenna dove arderà in tereno, con i suoi angeli, il diavolo che per primo peccò ed insinuò il peccato nei primi uomini»[17].

In effetti il peccato originale, come si è visto nel capitolo quarto, è come una barriera tra l'uomo e ciò che egli vorrebbe raggiungere, come scrive Paolo (*Rm* 7,18-24):

> «Io so infatti che in me, cioè nella mia carne, non abita il bene; c'è in me il desiderio del bene, ma non la capacità di attuarlo; infatti io non compio il bene che voglio ma il male che non voglio».

A suo luogo vedemmo che con queste parole l'Apostolo non intende certo togliere la responsabilità personale del peccato ma, per usare un'idea che è prima dell'Ambrosiaster e poi di Agostino, l'essere parte di una 'massa dannata' ha il suo peso comunque. Ed il fatto che qualcosa di simile lo scriva anche il poeta latino Orazio dovrebbe far pensare:

> «Vedo le cose buone e le approvo, ma poi faccio le peggiori».

Tuttavia questo insieme di note non deve condurre al pessimismo. Intanto, perché sappiamo che esistono tre 'incarnazioni', come insegna Massimo il Confessore, ed almeno la prima, il porre i 'semi del Verbo' in ogni creatura, è universale e basta alla salvezza di chi non ha altri mezzi, come insegnano anche Giustino e tutti i Padri Apologisti. Poi, perché si sa che vi è la possibilità di una 'teologia razionale', e quindi la tenebra introdotta dal peccato originale è forte ma non invincibile: soprattutto non ha corrotto la natura umana in modo definitivo o da renderla irriconoscibile. Infine, perché questo pessimismo è sconfessato da un autore che certo non si potrà accusare di amare i compromessi o di indulgere al lassismo verso il peccato e i peccatori... Ci riferiamo a Tertulliano, che nell'*Apologeticum* scrive:

> «Volete voi che proviamo l'esistenza di Dio dalle opere sue, così grandi e belle, dalle quali siamo conservati, sostenuti ed anche atterriti, e volete che lo proviamo dalla testimonianza dell'anima stessa? Essa, benché stretta nella prigione del corpo, benché circonvenuta da una cattiva educazione, benché snervata dalle passioni e dalla concupiscenza, benché sottomessa a falsi dèi, quando però ritorna in sé come uscendo dall'ebbrezza, dal sonno o da qualche malattia, e ritrova il proprio senno, chiama Dio con questo nome, perché è quello che è proprio al vero Dio. "Gran Dio, buon Dio", e "Come Dio vuole" è un modo di dire di tutti. E lo invoca anche come giudice: "Dio lo vede" e "Mi raccomando a Dio" e "Dio me lo restituirà". O testimonianza dell'anima naturalmente cristiana (*naturaliter christiana*, cristiana per natura)! Insomma, pronunciando tali frasi non si rivolge al Campidoglio ma al cielo. Essa conosce infatti la vera sede del Dio vivente: da Lui e di là discende»[18].

Questo passo presuppone proprio quella che è la concezione forse da preferirsi di antropologia fondamentale, ossia quella che, sulla scorta di tutti i Padri, greci e latini, con-

---

[17] FULGENZIO DI RUSPE, *De fide ad Petrum*, 36 (CCsl 91A, 734s; CTP 57, 139).

[18] TERTULLIANO, *Apologeticum*, 17, 4-6 (CCsl 1, 117s; trad. it. 161; con leggere modifiche).

sidera la natura umana conculcata sì, ed anche fortemente, dal peccato (originale o meno ora è questione accessoria), ma per essenza ancora buona, e capace di ribellarsi a tale schiavitù. Con l'aiuto della grazia.

Se accettiamo questa prospettiva, che segue dalla dottrina agostiniana per la quale il male non esiste come realtà ma solo come privazione di un bene, come la cecità è la privazione della vista e non una realtà positiva, allora il discorso della 'teologia razionale' è da incrociare con quello del 'primo contatto' tra Dio e la creatura. E poiché angeli e demoni per ora hanno esaurito il loro contributo, concentriamoci sull'uomo.

Per prima cosa, dobbiamo mettere in chiaro un potenziale equivoco. Nel passo di Tertulliano, infatti, abbiamo letto che l'anima è 'cristiana per natura'; ora, questa nota, affiancata dalle altre, si trasforma spesso in uno dei cavalli di battaglia di chi identifica la teodicea con la teologia razionale. Ma, a prescindere dalle osservazioni già fatte e anche senza voler rievocare quanto già letto nel decreto sulla giustificazione del Concilio di Trento a questo proposito[19], l'idea di una anima che per natura sia 'cristiana' va contro le intenzioni di Tertulliano, che infatti scrive, e proprio ne *La testimonianza dell'anima*:

> «La tua inesperienza mi occorre, poiché alla tua pur piccola esperienza nessuno presta fede. Chiedo quello che tu porti con te all'uomo, quello che hai imparato a conoscere o da te stessa o dal tuo autore, chiunque esso sia. A quanto so, non sei cristiana: un'anima suole divenire cristiana, non nascere tale. Tuttavia i cristiani da te sollecitano una testimonianza, da te estranea contro i tuoi non cristiani, affinchè essi arrossiscano almeno davanti a te: essi infatti ci odiano e ci irridono proprio per quelle verità che ti compromettono, a causa della consapevolezza che ne hai»[20].

E poco più avanti è ancor più chiaro:

> «Pertanto di qui, o anima, dalla tua intima consapevolezza deriva a te la possibilità di proclamare, in casa e fuori, senza che alcuno ti derida o che ti impedisca: "dio vede tutto" e "a dio mi affido" e "dio compenserà" e "dio tra di noi giudicherà". Donde a te non cristiana deriva tutto questo?»[21].

Come è evidente da questi e dai tanti altri passi che non serve riportare, per Tertulliano l'anima che 'conosce Dio per natura' non è affatto cristiana ma al più, diremmo noi moderni, può giungere ad un teismo, ossia alla idea di un dio governatore del cosmo. Forse può anche giungere alla idea di un dio creatore, ma in ogni caso questi sono tutti concetti non difficili ad accettare da un ebreo, un musulmano e persino da un massone. Naturalmente Tertulliano non ha in mente questi esempi, però ancora ne *La testimonianza dell'anima* scrive qualcosa di molto simile:

> «Che cosa l'anima possa intuire del suo primo e sommo maestro tu lo puoi giudicare dall'anima stessa che è in te. Conosci l'anima, la quale fa sì che tu conosca. Rifletti che essa è divinatrice nei presentimenti, profetica nei vaticini, preveggente nei pronostici. È cosa sorprendente se, donata da Dio, sa vaticinare all'uomo? È così sorprendente se conosce Colui dal quale fu data all'uomo? Anche raggirata dall'avversario si ricorda del suo autore, della sua bontà e del suo giudizio, nonché della sua sorte finale e del suo proprio avversario. È proprio così sorprendente se essa, dinata da dio, vaticina quelle stesse realtà che dio

[19] Si rimanda all'*excursus* sul peccato originale nel capitolo quarto.

[20] TERTULLIANO, *De testimonio animae*, I, 7 (Tibiletti, 41).

[21] TERTULLIANO, *De testimonio animae*, II, 6 (Tibiletti, 45).

> ha dato di conoscere ai suoi fedeli? Ma colui che non considera simili manifestazioni spontanee dell'anima come un insegnamento di natura e un deposito arcano affidato alla innata e congenita coscienza dell'uomo, sosterrà piuttosto di una consuetudine e, per così dire, di un vezzo di parlare in questo modo, consolidati ormai dal diffondersi tra la gente di opinioni contenute nelle opere letterarie, divenute di pubblico dominio. Ma non vi è dubbio che l'anima esisteva prima della scrittura e il linguaggio prima del libro e il pensiero prima della penna e l'uomo stesso prima del filosofo e del poeta. Dovremo dunque credere che prima della letteratura e della sua diffusione gli uomini vivessero incapaci di siffatte espressioni di verità naturali? Nessuno parlava di dio e della sua bontà, nessuno della morte e degli inferi?»[22]

È chiaro che la testimonianza dell'anima cui pensa Tertulliano porta solo al teismo. Ma il cristiano non crede in un dio del genere; il suo è innanzitutto in un Dio personale, che è Trino e Uno, poi crede in Gesù Cristo, vero Dio e vero uomo, nato da Maria Vergine, morto sotto Ponzio Pilato e risorto. Tutto questo, dice giustamente Tertulliano, non si impara guardando noi stessi, ma ci deve essere annunziato da altri. Perciò l'idea che si arrivi a conoscere dio (si noti: non Dio) attraverso la ragione o la contemplazione della natura è da prendersi almeno con notevole cautela, se non proprio da rigettarsi del tutto[23]. È vero invece il contrario, ossia che, una volta ricevuto e accettato l'annunzio di un Dio personale creatore e redentore, la ragione mostra la non illogicità o assurdità della nostra credenza (si noti: non è ancora fede) e recupera quelle stesse nozioni dal versante razionale. Ma in questo caso il punto di partenza è quello che, nella prospettiva di prima, è il punto di arrivo; qui si ha molto più che là. Non solo. Poiché non è affatto dimostrato che tra le due direzioni (dalla natura a dio, da Dio alla natura), esista una relazione biunivoca, è bene non confondere le due prospettive, e restare fermi in quella che abbiamo iniziato a percorrere. Tanto più che la nostra fede in Dio Uno e Trino ha dei fortissimi risvolti affettivi, perché sin dal primo capitolo sappiamo che tutto si gioca sull'AMORE per Dio e non sulla semplice ammissione della sua esistenza (la credenza),

---

[22] TERTULLIANO, *De testimonio animae*, V, 2ss (Tibiletti, 57s). Da notare come al giorno d'oggi questo passo sia difficile a spendersi a favore di una conoscenza 'naturale' di dio, perché da un lato si rifiuta all'anima il potere di vaticinio e predizione (giustamente), dall'altro, quand'anche lo si concede, non è certo in virtù di un rimando a Dio ma piuttosto alla astrologia, alla chiromanzia ed a tante altre 'pratiche' pagane.

[23] A questo proposito ci permettiamo di fare una eccezione alla regola che ci siamo imposti per rimandare a C. TIBILETTI, *Tertulliano. La testimonianza dell'anima*, intr. ed appendice I: anima cristiana per natura?, Firenze 1984, 7-25.91-94, per la grande chiarezza e mole di documentazione, patristica e critica, al riguardo di un punto centrale al fine di capire non solo il delicato rapporto tra natura e grazia, tra rivelazione e ragione, ma anche per aver chiara la differenza che esiste tra una impostazione prevalentemente apologetica della teologia fondamentale, da molti ancora seguita anche se non di rado altrimenti vestita, ed una più kerigmatica-spirituale, quale quella da noi suggerita. Si noti poi come, a ben vedere, neanche l'ebraismo o l'Islam possano accettare una simile idea di uomo 'per natura' ebreo o musulmano. È vero che ebrei si nasce, perché l'appartenenza al popolo di Israele si trasmette per via materna, e che per l'Islam ogni essere vivente, in quanto creato e dipendente nell'esistere da Dio, è sottomesso a Lui, quindi musulmano, ma nessuna delle due religioni vede in ciò la completezza dell'essere ebreo o musulmano. Per l'ebraismo infatti tale compimento consiste nel compiere il *bar-mitzvà* e nell'osservare tutti i precetti della Legge, mentre per l'Islam consiste nel fare la *shahada*, la pubblica professione di fede in Dio ed in Muhammad come suo Inviato (*rasul*), e vivere secondo lo spirito del Corano seguendo questa o quella scuola giuridica o teologica. Non è perciò fuori luogo concludere che non si nasce né ebrei né musulmani ma piuttosto lo si diventa, così come, lo ha detto Tertulliano nell'*Apologeticum*, cristiani non si nasce ma si diventa.

ciò che anche i demoni non hanno problemi ad ammettere. Dato questo stato di cose, non può quindi esistere, a nostro avviso, una autentica e sincera disponibilità dell'uomo a cui il nostro Signore non faccia seguire, nei tempi e nei modi che a Lui piacerà adottare, un 'contatto' personale con Lui stesso.

Ora, questi passi di Tertulliano ci sembrano suggerire l'idea che la 'testimionianza dell'anima' di cui parla, lui come Giustino, Clemente Alessandrino ed Origene, sia meglio descrivibile come 'disponibilità' ad una ulteriore rivelazione, personale e perfezionante, nella quale si fonda e consiste la teologia razionale ma anche quella mistica, la teologia della storia a quella economica. A proposito di queste altre tre teologie, come la razionale anch'esse menzionate *en passant* nel primo capitolo, dovremo dire molto, per prima cosa che, come già per la razionale, i lemmi hanno un significato un po' diverso da quella che la accezione comune dei termini lascerebbe pensare. Per il momento invece conviene approfondire l'idea di questa disponibilità, perché ci pare che di solito se ne abbia una idea non molto appropriata.

Certamente per influsso di una letteratura edificante lodevole, si è diffusa l'idea che si giunga alla fede attraverso un processo che, pur se non drammatico, è comunque delicato, frutto di ansie, domande, inquietitudini, della 'ricerca di senso'. Sulla questione del 'senso' ci siamo già soffermati nel primo capitolo, ma qui dobbiamo riprenderla da un altro versante. Il modello di questa idea di percorso spirituale sono le *Confessioni* di Agostino, opera bellissima nella quale il Dottore della Grazia ci dona il racconto della sua vita interiore; ma la dinamica che ci interessa qui vale per ogni esperienza analoga di conversione, da quella di Paolo a Francesco di Assisi o di Ignazio di Loyola. Ora, sia detto qui una volta per tutte per non doverci ripetere in continuazione, il valore di tali esperienze spirituali non è assolutamente in discussione; ci permettiamo invece di avanzare qualche perplessità sulla poco prudente estensione di tale dinamica a *ogni genere* di vita spirituale, o meglio ancora alla equiparazione tra tale genere di esperienze e vita spirituale *tout court*. Soprattutto sulla assai poco saggia mancanza di distinzione tra dubbi e inquietitudini secondo natura e dubbi e inquietudini contro natura. In realtà le esperienze di Paolo, Francesco di Assisi o di Ignazio di Loyola, così come le esperienze 'dolorose' di Giovanni della Croce e di Teresa di Avila, esemplificano soltanto *una* delle due vie di vita spirituale, al fianco delle quali si debbono ricordare i tanti esempi di conversioni molto più serene, ad esempio quelle di Basilio Magno o di Domenico di Guzman, o vite spirituali profondissime ma anche pacifiche come quella di Benedetto da Norcia, Antonio da Padova o Teresa di Lisieux. E se questi ultimi Santi e Dottori della Chiesa ebbero una vita serena sotto tutti i punti di vista, gli altri invece furono chiamati in un modo ma vissero la propria vita nell'altro: Agostino, come Francesco di Assisi e Ignazio di Loyola, ebbe una conversione movimentata e non solo quella, ma visse la sua fede con grande serenità, mentre Basilio Magno o Giovanni della Croce non ebbero problemi con la conversione ma vissero il loro essere credenti tra persecuzioni e lotte. Assolutizzare un modello spirituale è perciò una operazione infondata, oltre che pericolosa.

Conviene procedere per gradi, perché l'argomento è delicato e complesso.

Per prima cosa crediamo sia necessario avere il coraggio di dirci francamente che, nella grandissima parte dei casi, la disponibilità ad una rivelazione personale, ulteriore rispetto all'annuncio, si concede o si nega senza traumi di nessun tipo. Spesso quella che si considera la *negazione* è il frutto di un lento slittamento verso l'indifferenza, impercet-

tibile cambiamento che non ha neanche bisogno di giungere alla negazione aperta e ragionata. Non è un caso, ci pare, che nel nostro mondo gli atei veri e convinti siano ormai davvero pochi: un ateo serio infatti si pone delle domande, cerca delle risposte, affronta discussioni anche aspre... Troppa fatica: la maggior parte delle persone semplicemente si allontana, se non fisicamente almeno dal punto di vista della partecipazione; e se qualcuno chiede perché, le risposte o non ci sono o sono banali, un generico 'non me la sento più' o 'è una questione di coscienza'. Certamente in questo ha il suo peso il continuare ad investire le poche forze disponibili alla sacramentalizzazione dei bambini senza poi sapere, volere o poter dare loro, una volta divenuti adolescenti, qualcosa che sia davvero 'cibo solido', adatto alla vita vera degli adulti, per cui dopo la Confermazione gran parte di essi abbandona la parrocchia. Ulteriore emorragia si verifica quando gli adolescenti diventano giovani adulti. Tuttavia, incontrandoli ci si saluta come se non fosse accaduto niente di grave: il timore, che forse non ha più niente di cristiano, di invadere la *privacy* di queste persone impedisce di affrontare la questione; e lo stesso vale per gli adulti che non frequentano più. L'indifferenza di chi rifiuta va di pari passo con la indifferenza di chi assiste al loro rifiuto. Con buona pace della correzione fraterna.

Ma anche quella che spesso si considera la disponibilità ad una rivelazione personale, ulteriore rispetto all'annuncio, non di rado è qualcosa che 'nasce' in modo impercettibile, difficile da distinguere dall'abitudine, dal frequentare certi ambienti perché là si è trovato il gruppo che si confà a noi, o 'ci piace sentire certi discorsi' o semplicemente perché non si ha voglia di cambiar aria. Come l'assenza, neanche questa presenza chiede scontri o abbandoni, dato che non cambia più di tanto la vita rispetto a quella di chi non frequenta la chiesa. Paolo descrive così l'atteggiamento di queste persone (2*Tim* 3,7):

> «Stanno sempre lì ad imparare senza mai giungere alla conoscenza della verità».

Questa situazione è il motivo per cui, sin dal primo capitolo, si è distinto la fede dalla religione. E se si ritiene che quella appena descritta sia la normalità, ci pare evidente che non ha molto senso proporre la vita spirituale come frutto di tensioni, dubbi, inquietudini, perché nel contesto sopra delineato non ne esistono, né in chi frequenta la parrocchia né in chi non la frequenta. Ed infatti attività un tempo abituali e quasi 'obbligate' come gruppi biblici, incontri di formazione o anche catechesi per adulti, adesso sono quasi disertate, e la pastorale stenta a trovare nuove vie formative.

Crediamo che pochi, tra i nostri lettori, sosterranno che la situazione sopra descritta, benchè assolutamente comune nel nostro mondo occidentale, sia anche quella ideale. Tuttavia la tentazione di liquidare queste osservazioni come non pertinenti è forte, perché descrivono non una disponibilità o un rifiuto di Dio veri e propri ma piuttosto un vivacchiare tiepido e stanco, del quale è scritto (*Ap* 3,15s):

> «Conosco le tue opere: tu non sei né freddo né caldo. Magari tu fossi freddo o caldo! Ma poiché sei tiepido, non sei cioè né freddo né caldo, sto per vomitarti dalla mia bocca»

In realtà ci sembra che questa valutazione sia appunto solo una tentazione, senza appigli di verità. In primo luogo proprio perché la situazione ora descritta è vera nei fatti ma non è vera nel diritto; ossia, perché se è vero che è così che vanno le cose, è anche vero che non è così che dovrebbero andare. Ma se le cose non vanno come devono, bisogna sapere come reimpostarle.

A questo proposito ci pare significativo rilevare, per prima cosa, che nella Scrittura il verbo 'vomitare' ricorre soltanto qui, nel N.T., ed in bocca a Dio; questa unicità (tecnicamente *hapax legomenon*, 'detto una sola volta', di solito abbreviato in *hapax*) testimonia un rifiuto da parte di Dio tanto singolare nella forza e nella modalità che l'agiografo ha dovuto ricorrere ad un termine, 'vomitare', che non si legge altrove e per di più è sgradevole in bocca a chiunque, figurarsi attribuito a Dio. Ora, in questa situazione di opposizione radicale non dell'uomo a Dio, che sarebbe quasi normale, ma, viceversa, di Dio nei confronti dell'uomo tiepido, decisamente più rara, è quasi ovvio che presentare il 'primo contatto personale' come frutto di dubbi, turbamenti o inquietitudini non otterrà nessun effetto. Niente di tutto ciò esiste infatti in questi cuori che hanno già trovato il loro 'senso della vita', come si è detto; e certo è anche a chi si trova in uno *status* di quieta soddisfazione che si riferisce la Scrittura quando dice (*Sal* 49,13):

> «L'uomo nella prosperità non comprende, è come gli animali che periscono».

E siccome chi vive in questa serenità contro natura dentro di sé pensa (*Sal* 30,7):

> «Nella mia prosperità ho detto: "Nulla mi farà vacillare!"»,

l'*Apocalisse* rivela che anche Dio si rifiuta di smuovere i loro cuori, come è scritto anche nel profeta (*Is* 29, 9-13):

> «Stupite pure così da restare sbalorditi, chiudete gli occhi in modo da rimanere ciechi; ubriacatevi ma non di vino, barcollate ma per effetto di bevande inebrianti. Poiché il Signore ha versato su di voi uno spirito di torpore, ha chiuso i vostri occhi, ha velato i vostri capi. Per voi ogni visione sarà come le parole di un libro sigillato; si dà ad uno che sappia leggere dicendogli: "leggilo!", ma quegli risponde: "Non posso, perché è sigillato". Oppure si dà il libro a chi non sa leggere dicendogli: "Leggilo!", ma quegli risponde: "Non so leggere". Dice il Signore: "Poiché questo popolo si avvicina a me solo a parole e mi onora con le labbra, mentre il suo cuore è lontano da me e il culto che mi rendono è un imparaticcio di usi umani"».

Conosciamo già la dinamica spirituale di questo indurimento del cuore umano da parte di Dio. È la stessa che accadde a Faraone davanti al primo prodigio operato da Aronne (*Es* 7,12s):

> «I maghi d'Egitto gettarono ciascuno il suo bastone e i bastoni divennero serpenti; ma il bastone di Aronne inghiottì i loro bastoni. Però il cuore del Faraone si ostinò e non diede lor ascolto, secondo quanto aveva predetto il Signore»,

reazione identica a quella che ebbe alla prima piaga, la trasformazione dell'acqua in sangue (*Es* 7,23):

> «Il Faraone voltò le spalle e rientrò nella sua casa e non tenne conto neppure di questo fatto».

Davanti alla seconda piaga, l'invasione delle rane, il suo atteggiamento cambia di poco; dopo che le rane muoiono per intercessione di Mosè (*Es* 8,6s), si legge (*Es* 8,11):

> «Il Faraone vide ch'era intervenuto il sollievo si ostinò e non diede loro ascolto, secondo quanto aveva predetto il Signore».

Ed il ritornello "Il cuore del Faraone si ostinò" si ripete riguardo alle zanzare (*Es* 8,15b), ai mosconi (*Es* 8,28) ed alla morìa del bestiame (*Es* 9,7b). A questo punto vi è una breve alternanza: a proposito delle ulcere si legge per la prima volta che è Dio ad indurire il cuore (*Es* 9,12):

> «Ma il Signore rese ostinato il cuore del Faraone, il quale non diede loro ascolto, come il Signore aveva predetto a Mosè»,

ma a proposito della grandine il cuore del faraone si indurisce ancora da solo (*Es* 9,35). Tuttavia a proposito delle cavallette e delle tenebre è Dio che agisce (*Es* 10,20.27). L'ultima piaga merita un po' più di attenzione: il cuore di Faraone è ancora indurito ad opera di Dio (*Es* 11,10), ma davanti alla morte di suo figlio cambia idea (*Es* 12,31), salvo poi ripensarci per timore di quello che accadrà in Egitto dopo la liberazione di Israele (*Es* 14,5s). In questo modo si rivela che la dinamica dell'indurimento del cuore da parte di Dio altro non è che un modo per evidenziare, radicalizzandole, le conseguenze della libera scelta dell'uomo. Ad onor del vero, però, le cose sono più complesse: innanzituto perché Dio, che è onniscente, sa cosa sceglierà l'uomo prima che egli compia la sua libera scelta; poi, perché esiste una provvidenzialità anche in questo indurirsi. È quanto si legge in *Matteo* 13,10-17:

> «Gli si avvicinarono i discepoli e gli dissero: "Perché parli loro in parabole?" Egli rispose: "Perché a voi è dato di conoscere i misteri del regno dei cieli ma a loro non è dato. Così a chi ha sarà dato e sarà nell'abbondanza, e a chi non ha sarà tolto anche quello che ha. Per questo parlo loro in parabole; perché pur vedendo non vedono e pur udendo non odono e non comprendono. E così si adempie per loro la profezia di Isaia che dice (6,9s): "Voi udrete ma non comprenderete, guarderete ma non vedrete. Perché il cuore di questo popolo si è indurito, son diventati duri d'orecchi e hanno chiuso gli occhi, per non vedere con gli occhi, non sentire con gli orecchi e non intendere con il cuore e convertirsi, e io li risani". Ma beati i vostri occhi perché vedono e i vostri orecchi perché sentono. In verità vi dico: molti profeti e giusti hanno desiderato vedere ciò che voi vedete, e non lo videro, e ascoltare ciò che voi ascoltate, e non l'udirono!»

Ci piace sottolineare l'indicativo di quel 'vedendo non vedono e udendo non odono', perché significa che qui Gesù non esclude nessuno dall'annuncio ma ratifica uno stato di cose preesistente. E ci piace pure sottolineare che il non ascolto non dipende solo dal rifiuto ma anche da una disposizione provvidenziale che va chiaramente al di là della morale spirituale: per questo profeti e giusti non hanno potuto ascoltare e vedere ciò che invece videro ed udirono non soltanto gli apostoli ma anche chi poi condannò Gesù. In definitiva, non conviene porre una relazione biunivoca e necessaria tra buona disposizione dell'uomo e rivelazione da parte di Dio: ci sono uomini buoni e ben disposti che non ricevono rivelazioni ed uomini cattivi ed in mala fede che invece la ricevono. Ci si potrebbe interrogare perché accada questo: non è forse una ingiusta mortificazione dei primi ed una immeritata gratifica per i secondi? Rispondere non è facile, *in primis* perché non conosciamo il piano di Dio, come è scritto (*Is* 55,8):

> «I miei pensieri non sono i vostri pensieri, le vostre vie non sono le mie vie»,

in secundis perché Dio non ama le sue creature come noi amiamo i nostri figli, come ci insegna il nostro santo Padre Isacco di Ninive:

> «Per amore Dio ha fatto venire il mondo all'esistenza, per amore lo conduce in questo percorso temporale, per amore lo guida alla trasfigurazione mirabile, per amore questo mondo sarà assorbito nel grande mistero di Colui che ha realizzato tutte queste cose e per amore sarà portata a termine, infine, l'intera corsa della condotta della creazione»[24].

Per questo, come sappiamo, il nostro santo Padre Ambrogio scrive:

> «Dio chiama coloro che si degna (di chiamare), e fa religioso chi vuole che lo sia»[25],

echeggiando san Paolo, che scrive (*Rm* 9,18):

> «Dio usa [CEI[08] *ha*] misericordia a chi vuole e indurisce [CEI[08] *rende ostinato*] chi vuole».

In ogni caso, però, l'indurimento del cuore nasce dalla libera scelta dell'uomo, che Dio si limita a ratificare rifiutandosi di convertirlo a forza; ma se l'annuncio non porta effetti allora è inutile, e tutto resta così com'è. Le chiese dei nostri Paesi Occidentali che si svuotano, la vita morale ormai lontana da ciò che insegna il Vangelo (la Chiesa cattolica non sta meglio di quelle Riformate o delle Ortodosse), paiono dimostrare che queste osservazioni, pur se mal dette e parziali, non sono accessorie ma mettono invece il dito nella piaga. E si noti che tale rifiuto o simile disponibilità non contrasta con la ammissione teista della esistenza di un 'dio', come già detto nel primo capitolo e come ora sappiamo nascere dalla testimonianza dell'anima. Non contrasta tale ammissione perché essa non coinvolge il cuore ma solo la mente; non esige l'assenso di AMORE ma un semplice calcolo, che non sconvolge poi troppo la vita personale né richiede scelte onerose. Così, chi considerasse le nostre delle 'nazioni cristiane' ed incitasse a 'scontri di civiltà' per difendere questi fantasmi, ebbene costui rivelerebbe soltanto di non avere più la ben che minima idea di cosa significhi essere un 'paese cristiano', dando una immagine falsa del Cristianesimo e ignorando totalmente il Magistero sociale della Chiesa cattolica. Che poi tutto ciò sia condiviso da non pochi nostri fratelli e persino da alcuni vescovi è per noi fonte di grande dolore. Di conseguenza, le nostre osservazioni sono assolutamente pertinenti, ci pare, perché descrivono e denunciano uno stato di fatto, sgradevole certo ma sotto gli occhi di tutti, e non si limita, come si fa invece di solito, ad auspicare una generica e indolore 'conversione del cuore'.

In secondo luogo, preso atto che questo stato di cose è la norma nelle nostre nazioni occidentali ma quasi non tocca le comunità di altri Paesi e continenti, nelle quali ormai risiede la gran parte dei nostri fratelli, è bene esplicitare un assioma dal quale crediamo non si possa prescindere nel sondare la azione provvidenziale del nostro Signore. Ce lo spiega Paolo (*Gal* 1,11-24):

> «Vi dichiaro, fratelli, che il vangelo da me annunziato non è modellato sull'uomo; infatti io non l'ho ricevuto né l'ho imparato da uomini ma per rivelazione di Gesù Cristo. Voi avete certamente sentito parlare della mia condotta di un tempo nel giudaismo, come io perseguitassi fieramente la Chiesa di Dio e la devastassi, superando nel giudaismo la maggior parte dei miei coetanei e connazionali, accanito com'ero nel sostenere le tradizioni dei padri. Ma quando Colui che mi scelse sin dal seno di mia madre e mi chiamò con la sua grazia si compiacque di rivelare a me suo Figlio perché lo annunziassi in mezzo ai pagani, subito,

[24] ISACCO DI NINIVE, *De perfectione religiosa*, II, 38, 2 (cit. in S. CHIALÀ (ed.), *Isacco di Ninive. Un'umile speranza. Antologia*, Magnano [BI] 1999, 36s):

[25] AMBROGIO, *Expositio in evangelium Lucae*, 7, 27 (SAEMO XII, 114s).

> senza consultare nessun uomo, senza andare a Gerusalemme da coloro che erano apostoli prima di me, mi recai in Arabia e poi ritornai a Damasco. In seguito, dopo tre anni andai a Gerusalemme per consultare Cefa e rimasi presso di lui quindici giorni; degli apostoli non vidi nessun altro se non Giacomo, il fratello del Signore. In ciò che vi scrivo, io attesto davanto a Dio che non mentisco. Quindi andai nelle regioni della Siria e della Cilicia. Ma ero sconosciuto personalmente alle Chiese della Giudea che sono in Cristo; avevano solo sentito dire: "Colui che una volta ci perseguitava va ora annunziando la fede che un tempo voleva distruggere". E glorificavano Dio a causa mia».

Quel che ci dice l'Apostolo delle genti, in sintesi, è questo. Il 'primo contatto' tra creatura e Dio è preparato in modi molto diversi, talvolta sembra non preparato affatto, come nel caso di Paolo o di Abramo. Poi, questo 'contatto' viene al tempo e al modo più adatto; di conseguenza, ciò che è accaduto ad Agostino è assolutamente edificante ma non può essere assunto a paradigma della vita spirituale. La Scrittura stessa ci mostra esempi in contrario: per esempio, Paolo era già ben sicuro di quel che doveva fare, perseguitare i cristiani; e non era certo in crisi, così come, secondo i sinottici, non lo erano Giacomo, Giovanni e Andrea, che anzi accolgono la chiamata in un silenzio totale. Ancora. Ogni 'primo contatto' è preparato e pensato in vista di un preciso scopo, che costituisce la vocazione del singolo chiamato; così, Agostino fu 'contattato' come lo fu perché Dio lo aveva creato per affidargli un certo lavoro e solo in quel modo e con quei tempi lui sarebbe stato in grado di arrivare a capire che proprio quella era la sua vocazione. Per Paolo le cose invece andarono in modo diverso, e lo stesso vale per ogni racconto di vocazione che si legge nella Scrittura, come quello di Amos di Geremia. Anche la gestione del 'primo contatto' da parte dell'uomo è molto diversificata, perché non sempre la vocazione finale è subito evidente: nel caso dei profeti lo fu, ma non nel caso di Paolo e neanche in quella di Agostino.

In definitiva, l'assioma che ci sembra di poter ricavare da questo passo di Paolo è che esistono due tipi di 'primo contatto' tra Dio e la creatura: uno avviene per mezzo dagli uomini e uno no. Quello che avviene attraverso gli uomini ha due limiti e due pregi: i limiti consistono nel fatto che ogni uomo può dare solo quello che ha, e che questo viene recepito in un modo e in una misura che dipendono da chi riceve; i pregi consistono nel fatto che il contatto coinvolge l'intera persona di chi dà e di chi riceve, e che è proprio questo genere di contatto a fondare, in definitiva, la comunità dei credenti. Quello che prescinde dagli uomini invece proviene direttamente da Dio, e in *Galati*, 1, ne abbiamo un esempio; di esso si può dire solo che non ha i difetti del primo tipo e che, chiaramente, si configura come rivelazione privata: è Paolo stesso che lo dice.

Questi due contatti si rapportano con la disponibilità descritta dalla testimonianza dell'anima in modo ovviamente diverso. Nel caso in cui tutto quello che si accetta o cui si riesce a credere è appunto la sola testimonianza dell'anima, non si può andare oltre al teismo. Nel caso in cui si riceva e si accetti l'annuncio di un Dio personale creatore e redentore, ci si trova nella situazione di Agostino prima della sua 'conversione': nel suo caso i due momenti si pongono in continuità, pur nel salto di qualità, ma nel caso di Paolo invece si verifica un rovesciamento radicale. Quel che è certo è che senza questa disponibilità ad una rivelazione personale, ulteriore rispetto all'annuncio, si è dei tiepidi, e verremo vomitati via dalla bocca di Dio, come dice l'*Apocalisse*.

A questo punto siamo arrivati alle soglie della esperienza vera e propria, a dover descrivere, se mai è possibile, il 'primo contatto personale' tra creatura e Creatore.

6.3. *L'esperienza della rivelazione* II (ossia: la teologia mistica)

Il pudore della Scrittura e dei Padri a proposito del contatto intimo con Dio è fortissimo, quasi invincibile. Tale riserbo è attribuibile, in prima istanza, a due concause. La prima è che il genere autobiografico, ossia dello scrivere su se stessi, storicamente nasce molto più tardi del secolo IX, periodo che convenzionalmente chiude l'epoca dei Padri. È vero che, sparsi qua e là, in lettere o omelie, non mancano frammenti o racconti personali, ma quasi sempre sono tessere di mosaici che, nei casi migliori, sono noti storiograficamente (date, luoghi, personaggi) ma non dal punto di vista interiore e spirituale; addirittura una regola retorica vietava di inserire precisazioni storiche e cronologiche nelle orazioni funebri. In pratica l'unica vera autobiografia patristica sono le *Confessioni* di Agostino, alla quale possiamo affiancare il *Carmen de vita sua* e la *Oratio* 2 (*de fuga*) di Gregorio il Teologo. La seconda concausa è che la Scrittura non è un 'dizionario' dove trovare l'archetipo e la spiegazione di *ogni accadimento possibile*, storico o spirituale che sia, come vuole un letteralismo tanto diffuso quanto poco intelligente. La Scrittura seleziona eventi e parole, organizzandoli secondo criteri particolari. Come è scritto (*Gv* 20,30s):

> «Molti altri segni fece Gesù in presenza dei suoi discepoli, ma non sono stati scritti in questo libro. Questi sono stati scritti perché crediate che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio e perché, credendo, abbiate la vita nel suo nome»,

ed anche (*Gv* 21,24s):

> «Questo è il discepolo che rende testimonianza su questi fatti e li ha scritti; e noi sappiamo che la sua testimonianza è vera. Vi sono ancora molte altre cose compiute da Gesù che, se fossero scritte una per una, penso che il mondo intero non basterebbe a contenere i libri che si dovrebbero scrivere».

È vero che, nel canone della Scrittura, il libro del *Cantico dei Cantici* figura solo perché descrive questo rapporto intimo tra Dio e il suo popolo o l'anima del singolo uomo, ma purtroppo il suo insegnamento è gravemente sfigurato dalla 'traduzione' italiana. Infatti, il testo ebraico, greco e latino del *Cantico* rivela immagini erotiche forti e non equivocabili. I nostri santi Padri, che lo leggono in almeno una di queste lingue, ci spiegano che tali immagini *rispecchiano fedelmente* da un lato il rapporto comunitario di amore tra Dio e il suo popolo, dall'altro quello personale tra l'anima e il suo Signore. Su questo aspetto insistono di più i mistici, per esempio Bernardo di Chiaravalle, santo e Dottore della Chiesa del sec.XII ma anche tantissimi altri, medievali e non. Insegnare all'uomo a cercare ed avere con Dio un rapporto *così profondo* è, secondo la unanime Tradizione dei nostri Santi Padri, il motivo della presenza del *Cantico* nel novero dei libri sacri ed ispirati; ed è in questo modo che lo si è sempre commentato, fino a tutto il sec.XVI. Per questo motivo già nel sinodo di Jamnia (135 d.C.), nel quale i rabbini stabiliscono quali libri fanno parte del canone ebraico e qual è il loro testo, il *Cantico* è ammesso tra i libri che 'sporcano le mani' (ossia ispirati), chiedendo solamente che non fosse letto da soli o da persone sotto i quaranta anni, così come i primi undici capitoli del *Genesi*. La 'scabrosa' letteralità delle immagini erotiche non è scalfita in quel sinodo, che invece non esita a bandire interi libri fino ad allora ritenuti sacri, come il *Siracide*, ed a spostare interi capitoli o amputare ver-

setti in quelli conservati e certamente meno 'impudichi' del *Cantico*, come *Geremia* o *Daniele*. Ben più 'pudica' dei maestri ebrei e dei nostri santi Padri, la 'versione' italiana invece espunge in modo sistematico i termini che crede 'equivoci' e li sostituisce con altri di fantasia, pervertendo il testo, perdendo il contatto con l'esegesi patristica e medievale e tutte le interpretazioni della mistica, oscurando la percezione di dottrine spirituali di importanza assoluta[26]. Ma, a prescindere da questa difficoltà, grave, oggettiva ma, se si vuo-

[26] Consapevoli della gravità dei toni e dei termini adoperati, portiamo come esempio uno dei tanti passi vittime dei 'pudichi furori' dell'anonimo 'traduttore', il primo che si incontra. In italiano *Ct* 1,2 suona: «Le tue tenerezze sono più dolci del vino», ma al posto di 'tenerezze' il TM legge *dᵉdêkᵉ*, la LXX *mastoí sou* e la *Vulgata* ha *ubera tua*, espressioni che vogliono dire tutte la stessa cosa: i tuoi seni, le tue mammelle; il termine che usa Gerolamo, *ubera*, ha poi anche l'idea dell'abbondanza, della floridità di un bel seno rigoglioso, idea conservata dall'aggettivo italiano 'ubertoso'. Non vi è chi non veda la differenza tra dire 'le tue tenerezze sono più dolci del vino' e 'i tuoi seni rigogliosi sono più dolci del vino'; e certo Gerolamo non è un pericoloso lassista in fatto di morale sessuale! Ma non è solo questione, per così dire, di vocabolario. Alle volte, per neutralizzare i passi 'scandalosi' (per lui, non per il santo che li scrive né per lo Spirito che lo ispira), il traduttore piega ai suoi 'pudichi furori' anche tutta l'immagine espressa dal versetto. P.es., in *Ct* 1,13, CEI: «Il mio diletto è per me un sacchetto di mirra,|riposa sul mio petto», l'immagine è quella di un uomo che poggia il capo sul petto della sua amata, in un gesto molto tenero. Guardiamo i testi originali. Al posto di 'diletto', TM ha *dôdî*, 'mio amore' o 'mio amato' ma, come spiega qualunque dizionario alla voce *dôd*, in senso erotico e rimandando di solito proprio a *Ct* 1,2; la LXX ha *adelfidós mou*, 'mio fratellino', e *Vulgata* legge *dilectus meus*, 'mio diletto', 'ciò che io amo'; al posto di 'sul mio petto', TM ha *bên-šaday*, 'in mezzo ai miei due seni' (è un duale), la LXX *anà méson tôn mastôn mou* e *Vulgata* legge *inter ubera mea*, che significano entrambe 'in mezzo ai miei seni'. La versione CEI, "Il mio diletto è per me un sacchetto di mirra, riposa sul mio petto", sembra solo espungere i 'seni', ma in realtà, con una serie di piccoli scostamenti, cambia tutta l'immagine. Infatti, *Ct* 1,13 TM è "Sacchetto di mirra (è) il mio amore/amato per me, tra i mei due seni dimora/pernotta/rimane", la LXX è "Sacchetto dell'olio della mirra (è) il mio fratellino per me, nel mezzo dei miei seni si è riparato", e la *Vulgata* legge "Piccolo fascio (pieno) di mirra (è) per me il mio diletto/ciò che amo, nel mezzo dei miei floridi seni ha preso dimora". Ora, ciò che 'riposa come un sacchetto di mirra in mezzo ai miei seni rigogliosi' e che viene chiamato 'il mio amore' (ma in senso erotico, si ricordi), 'il mio fratellino', 'ciò che io amo', può essere identificato anche con qualcosa di diverso dalla testa di un uomo; e ciò è possibile anche se lo si indica con 'il mio diletto' e si sostituisce ai 'seni' il già visto 'tenerezze'. Il 'pudico' traduttore se ne rende conto e corre ai ripari: fa comparire un più casto e neutro 'petto' e ora l'immagine evocata difficilmente può essere diversa da quella di un uomo che, appunto, poggia teneramente il suo capo sul petto dell'amata. Ora, è indubbio che *Ct* 1,13 sia passo scabroso e non agevole ad interpretarsi in senso spirituale (ma abbiamo i commenti di Origene, del Nisseno, di Bernardo di Clairvaux...), però non si può negarne l'ispirazione da parte dello Spirito Santo né occultare in questo modo l'immagine che contiene. Se non temessimo di essere eccessivi, questi 'pudichi furori' potrebbero essere accostati al lavoro di Marcione: lui eliminava i passi che parlano di un Dio vendicatore e geloso, il nostro 'traduttore' quelli che contengono immagini 'impure'. Ad onor del vero neanche le altre 'traduzioni' moderne brillano per fedeltà: p.es., quella tedesca è: "Il mio amante giace vicino a me, sul mio petto, profuma come resina odorosa di mirra" (Mein Liebster liegt bei mir, an meiner Brust, | er duftet wie würziges Myrrhenharz). Quanto in queste 'traduzioni' resti della immagine ispirata dallo Spirito lo giudichi il lettore: certo è che gli originali paiono suggerire che tra i seni possa riposare anche ben altra cosa che il capo, e comunque l'immagine è molto più 'calda' e assai meno 'fraterna' di quella che si trova nelle traduzioni moderne. *Ct* 1,13 non è poi l'insinuazione più 'erotica' o esplicita: limitandoci al primo capitolo di *Ct*, cf. p.es. i vv.1, 9, 12 o 14. Di fronte a questa per noi stupefacente disinvoltura nei confronti della Parola di Dio, disinvoltura che, ci si perdoni il termine, rasenta la perversione e coinvolge Antico e Nuovo Testamento, passi oggettivamente delicati come *Ct* 1,2.13 ma anche altri molto più banali e meno 'pericolosi' (cf. p.es. *Gc* 1,13: *Deus intemptator* diventa 'Dio non può essere tenta-

(*segue*)

le, comunque superabile, ve n'è una altra, più importante e assai meno agevole a vincersi. Ce la rivela Gregorio di Nissa:

> «Come nella vita secondo la carne non ogni età è in grado di possedere tutte le energie fisiche, e la vita, nelle differenze che caratterizzano le varie età, non procede attraverso manifestazioni tutte uguali tra di loro, perché l'infante non può affrontare le opere dell'uomo cresciuto e l'uomo adulto non è preso in braccio dalla nutrice, ma ad ogni momento dell'età conviene e corrisponde ora una cosa ora un'altra, allo stesso modo anche nell'anima noi possiamo vedere che esiste una certa corrispondenza con le varie età del corpo; attraverso di esse si coglie un ordine e una consequenzialità che conducono l'uomo alla vita secondo virtù. A questo scopo i *Proverbi* ci educano in un certo modo e in un altro argomenta l'*Ecclesiaste*, e la filosofia esposta nel *Cantico dei Cantici*, con i suoi insegnamenti ancor più elevati, è superiore sia all'una che all'altra opera. L'insegnamento dei *Proverbi* infatti è destinato a colui che è ancora infante, perché conforma il suo ammonimento in modo corrispondente a quella età. Dice (*Prv* 1,8): "Ascolta, o figlio, le leggi di tuo padre e non respingere le prescrizione della madre tua". Tu vedi da queste parole il carattere dell'anima, che è ancora tenero e intatto a quella età. [...] Poi (la Sapienza) aggiunge la filosofia che è propria dell'*Ecclesiaste* a colui che per mezzo della educazione procurata dai *Proverbi* è stato incitato a sufficienza a desiderare la virtù. E dopo aver biasimato in questo scritto l'atteggiamento di quegli uomini che sono tutti rivolti alle cose apparenti, e dopo aver detto che è vanità tutto quello che non è stabile e trapassa (mi riferisco al luogo dove si dice (*Qo* 11,8) che: "tutto quello che passa è vanità"), giudica essere al di sopra di tutto quello che viene afferrato dalla sensazione l'impulso e la brama nostra verso la bellezza invisibile. E così, dopo aver purificato il cuore da ogni atteggiamento incline alla realtà apparente, allora per mezzo del *Can-*

---

to'!) ci si chieda: chi non conosce latino, greco o ebraico, come può immaginare che l'amore tra l'uomo e Dio arrivi al livello di forza, di intimità, di coinvolgimento, persino di piacere descritto dal *Cantico*? Come si può capire, p.es., la profonda vicinanza delle estasi mistiche di Teresa d'Avila a quel che la Scrittura insegna? Come si può capire cosa sono le 'nozze spirituali', p.es. in Ruusbroeck? Anche senza arrivare a questi estremi (ma sono davvero tali?), ci si chieda: quando i Padri del Concilio Vaticano II ordinano la traduzione della Scrittura pensano a *questo* risultato, loro che la leggono in latino? Che ne è stato dei tanti richiami alla *traduzione letterale* fatti negli anni dopo il Concilio? E se affianchiamo a questa tragica infedeltà delle versioni l'ignoranza delle dinamiche spirituali, lo scarso amore per le lingue e la teologia in genere, così diffusi tra chi dovrebbe essere guida della comunità, l'attuale situazione pastorale non dovrebbe meravigliare più di tanto. Il nostro quindi non è amore per la filologia, bensì attenzione a che il testo tramandato sia quello ricevuto, per poter dire anche noi (1*Cor* 11,23a): "Ho ricevuto dal Signore quello che a mia volta vi ho trasmesso".

Invece il Magistero non ha di questi 'pudichi furori' criptognostici: cf. p.es. BENEDETTO XVI, litt. enc. *Deus caritas est*, 4 (AAS 98 [2006] 220): «L'*eros* ebbro ed indisciplinato non è ascesa, 'estasi' verso il Divino (lat. *adversus divinam naturam*!), ma caduta, degradazione dell'uomo. Così diventa evidente che l'*eros* ha bisogno di disciplina, di purificazione per donare all'uomo non il piacere di un momento ma *un certo pregustamento* [*sic*!] del vertice della esistenza, di quella beatitudine a cui tutto il nostro essere tende»; e poco dopo (n.5; AAS 221s): «Sì, l'*eros* vuole sollevarci 'in estasi' verso il Divino, condurci al di là di noi stessi, ma proprio per questo richiede un cammino di ascesa, di rinunce, di purificazioni e di guarigioni»; addirittura afferma (n.10; AAS 226): «L'*eros* di Dio per l'uomo - come abbiamo detto - è insieme totalmente *agape*. Non soltanto perché viene donato del tutto gratuitamente, senza alcun merito precedente, ma anche perché è amore che perdona. [...] Dio è in assoluto la sorgente originaria di ogni essere; ma questo principio creativo di tutte le cose - il *Logos*, la ragione primordiale - è al contempo un amante con tutta la passione di un vero amore. In questo modo l'*eros* è nobilitato al massimo, ma contemporaneamente così purificato da fondersi con l'*agape*». Ci pare che parlare di un *eros* di Dio per noi uomini sia nota da tenere ben presente. Tutta l'enciclica, ricca di immagini similari tratte dalla mistica medievale, testimonia la vera posizione cristiana nei confronti dell'*eros*, ben lontana dal criptognosticismo delle versioni moderne.

> *tico dei Cantici* conduce misticamente il nostro pensiero all'interno dei segreti divini. Il titolo del *Cantico* indica una preparazione delle nozze, ma il contenuto spirituale è costituito dall'unione dell'anima umana con Dio»[27].

Alla base di questo passo stanno tre idee delle quali ci sembra ormai persa ogni consapevolezza nella pratica diffusa delle nostre comunità. La prima è che l'anima vive età spirituali che non coincidono con quelle anagrafiche; la seconda è che ad ognuna di esse si adatta o meglio conviene un certo libro della Scrittura piuttosto che un altro; la terza è che, sia le età che i libri della Scrittura, sono posti in una certa scala ascendente, nella quale il luogo più basso è occupato da *Proverbi* e il vertice spetta al *Cantico dei cantici*. Sono idee mutuate dal commento al *Cantico dei cantici* di Origene l'Adamantino, autore assai stimato da Gregorio, che le esprime in questo modo:

> «Se c'è qualcuno che medita notte e giorno sulla Legge del Signore (cf. *Sal* 1,2) ed è come la bocca del giusto che si esercita nella sapienza (*Sal* 36,30), questi potrà esaminare le nozioni (contenute nelle parole divine) e scoprire con più attenzione, a patto però che abbia ricercato e cercando abbia bussato alla porta della Sapienza, chiedendo a Dio che questa gli venga aperta (cf. *Col* 4,3): perciò merita di ricevere per opera dello Spirito Santo la parola di sapienza e di conoscienza, diventando partecipe di quella sapienza che diceva (*Prv* 1,24): "Estendevo infatti le mie parole e voi non prestavate ascolto". A ragione afferma di estendere le parole nel cuore di colui cui Dio aveva concesso, come sopra abbiamo detto, larghezza di cuore (cf. 1*Re* 4,25). Infatti si allarga il cuore di colui il quale è capace di spiegare, con più ampio ragionamento per mezzo di dimostrazioni tratte dai libri sacri, quei concetti che nei misteri sono espressi con circoncisione. Pertanto, proprio secondo questo insegnamento del sapientissimo Salomone è necessario che colui che desidera conoscere la Sapienza cominci dalla istruzione di carattere morale e comprenda ciò che è scritto (*Qo* 1,26): "Hai desiderato la Sapienza: custodisci i precetti e Dio te la darà". Perciò questo maestro, che per primo insegna agli uomini la filosofia divina, come inizio della sua opera ha messo il libro dei *Proverbi*, nel quale, come abbiamo detto, è esposta la morale: in tal modo, allorchè uno avrà progredito nella riflessione e nei costumi, passerà alla disciplina che tratta della conoscenza della natura e qui, distinguendo la natura e la causa delle cose, conoscerà che bisogna abbandonare la vanità delle vanità (cf. *Qo* 1,2) e affrettarsi invece alle realtà eterne e perpetue. Perciò dopo i *Proverbi* si viene all'*Ecclesiaste*, il quale insegna che tutte le cose visibili e corporee sono caduche e fragili. Quando se ne accorgerà, colui che si applica alla sapienza le disprezzerà, non le terrà in alcun conto e, rinunziando per così dire a tutto questo mondo, tenderà alle realtà invisibili ed eterne che sono insegnate nel *Cantico dei cantici* con concetti senza dubbio spirituali ma tenuti nascosti dietro immagini di linguaggio amoroso. Perciò infatti questo libro tiene l'ultimo posto, perché si venga a lui solo dopo che uno si sarà purificato nei costumi e avrà appreso a conoscere e a distinguere tra le realtà corruttibili e quelle incorruttibili, in maniera da non trarre alcun motivo di scandalo dalle immagini sactre con cui è presentato e descritto l'amore della sposa per lo sposos celeste, cioè dell'anima perfetta per il Verbo di Dio. Infatti, premesse le nozioni per mezzo delle qauli l'anima si purifica nelle azioni e nei costumi e giunge all'esatto giudizio delle realtà naturali, in maniera conveniente essa passa alle conoscenbze dogmatiche e mistiche e con amore sincero e spirituale sale alla contemplazione della divinità»[28].

Sinteticamente, Gregorio il Grande esprime questi concetti così:

---

[27] GREGORIO DI NISSA, *In Canticum canticorum homiliae*, hom.1 (PG 44, 765.768; trad. it. di C. Moreschini, CTP 72, Roma 1988, 41s.45).

[28] ORIGENE, *In Canticum canticorum commentaria*, *prologus*, 5ss (SCh 375, 132; trad. it. M. Simonetti, CTP 1, Roma 1976, 56s).

> «Siccome nella misura in cui ciascun santo progredisce personalmente, in quella misura la Sacra Scrittura stessa progredisce con lui, a ragione si dice (*Ez* 1,19): "Quando gli esseri viventi si muovevano le ruote si muovevavno accanto a loro e, quando gli esseri si alzavano da terra, anche le ruote si alzavano da terra", perché gli oracoli divini crescono insieme a chi li legge»[29].

A questo punto, porre in collegamento quanto andiamo dicendo sul 'primo contatto personale' tra Dio e la creatura e la *dilatatio cordis* ormai non dovrebbe far più problema; e poiché è la *dilatatio cordis* che scandisce il progresso del credente, come sappiamo dai capitoli precedenti, è chiaro che il 'primo contatto personale' tra la creatura e Dio altro non è che la prima dilatazione della quale si ha consapevolezza, contatto cosciente preceduto da tutta quella preparazione di cui si è parlato nel punto precedente e anche da una altra serie di eventi, misteriosa ma fruttuosa, come si legge in *Marco* 4, 26-29:

> «Il regno di Dio è come un uomo che getta il seme nella terra: dorma o vegli, di notte o di giorno, il seme germoglia e cresce; come, egli stesso non lo sa. Poiché la terra produce spontaneamente prima lo stelo, poi la spiga, poi il chicco pieno nella spiga. Quando il frutto è pronto, subito si mette mano alla falce perché è venuta la mietitura»

A nostro avviso, la prima cosa da mettere in chiaro è che questo 'primo contatto personale' è molto caldo, umano, sensibile, sensuale se si vuole; si scelga l'aggettivo che si crede purchè si abbia ben chiaro che *non è* una esperienza solo mentale, *non è* senza coinvolgimento corporeo, non è priva di tangibilità. Né queste caratteristiche sono da considerarsi escluvive di questo primo contatto. Ad esempio, nei suoi *Esercizi spirituali* Ignazio di Loyola prevede molte volte il ricorso ai cinque sensi corporei (visto, tatto, gusto, udito, odorato) nella contemplazione spirituale, e descrive così come adoperarli:

> «Il primo punto consiste nel vedere con la vista immaginativa le persone, meditando e contemplando in particolare le loro situazioni e traendo qualche frutto da tale vista.
> Il secondo: udire con l'udito ciò che dicono o potrebbero dire e, riflettendo in se stesso, trarne qualche vantaggio.
> Il terzo: odorare e gustare, con l'olfatto e con il gusto, l'infinita soavità e dolcezza della divinità, dell'anima e delle sue virtù, a seconda della persona che si contempla. Riflettere in se stessi e ricavarne vantaggio.
> Il quarto: toccare con il tatto, come sarebbe abbracciare e baciare i luoghi dove queste persone passano e si siedono, cercando sempre di trarne vantaggio»[30].

Questo brano è l'unico nel quale Ignazio di Loyola spieghi con qualche dettaglio quel che intende con "ripassare con i cinque sensi dell'immaginazione", formula che caratterizza tutte le contemplazioni della seconda, terza e quarta settimana degli *Esercizi*. Anche se li chiama 'immaginativi' è evidente che si tratta dei nostri cinque sensi, gli stessi che stiamo adoperando in questo momento. Quindi pensare che non solo la vista ma anche gusto, olfatto, udito e tatto siano coinvolti in una esperienza spirituale non è affatto idea peregrina, né conviene credere che si tratti di casi rari, eccezionali. A questo riguardo è bene ricorrere ancora alla spiegazione teologica annessa alla terza parte del "segreto di Fatima", con la quale si è aperto il capitolo. In essa infatti si distinguono tre tipi di percezione o visione:

---

[29] GREGORIO MAGNO, *In Ezechielem homiliae*, I, hom.7, 8 (CCsl 142, 87s; CTP 17, 132).

[30] IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, nn.122-125 (Schiavone, 119).

> «Dopo che con queste riflessioni [*scil.* quelle da noi già viste] abbiamo cercato di determinare il luogo teologico delle rivelazioni private, [...] dobbiamo ancora brevemente cercare di chiarire un poco il loro carattere antropologico (psicologico). L'antropologia teologica distingue in questo ambito tre forme di percezione o visione: la visione con i sensi, quindi la percezione esterna corporea, la percezione interiore e la visione spirituale (*visio sensibilis - imaginativa - intellectualis*)»[31].

La percezione esterna, corporea, è quella che, ad esempio, stai esercitando ora tu, lettore: la tua vista percepisce queste pagine e individua in esse una scrittura, la tua memoria riconosce i caratteri, le parole e la lingua adoperata, il tuo intelletto afferra il significato delle singole frasi e poi il senso dell'intero discorso. Questa si dice 'percezione esterna' o 'corporea' perché prende le mosse dall'esterno, da ciò che il corpo comunica alla mente per mezzo dei cinque sensi. Non è chiaramente questo il tipo di visione o percezione sensibile cui si riferisce Ignazio di Loyola, perché ora nessuno può vedere con i suoi occhi la creazione del mondo e il disegno salvifico di Dio o la natività (le due contemplazioni cui si riferisce il testo). Ma vi è un secondo genere di visione o percezione; ecco come la descrive Ratzinger:

> «È chiaro che nelle visioni di Lourdes, Fatima, ecc. non si tratta della normale percezione esterna dei sensi: le immagini e le figure che vengono vedute non si trovano esteriormente nello spazio, come vi si trovano ad esempio un albero o una casa. Ciò è del tutto evidente, ad esempio, per quanto riguarda la visione dell'inferno (descritta nella prima parte del "segreto di Fatima") o anche la visione descritta nella terza parte del "segreto" [*il papa che sale verso una croce attraversando una città piena di cadaveri*], ma si può dimostrare molto facilmente anche per le altre visioni, soprattutto perché non tutti i presenti le vedevano, ma di fatto solo i "veggenti". Così pure è evidente che noin si tratta di una visione "intellettuale" senza immagini, come essa si trova negli altri gradi della mistica. Quindi si tratta della categoria di mezzo, la percezione interiore, che certamente ha per il veggente una forza di presenza che per lui equivale alla manifestazione esterna sensibile»[32].

Per prima cosa ricaviamo da questo passo la descrizione del terzo tipo di visione, quello intellettuale: esso è senza immagini, cioè fornisce descrizioni senza ricorrere ad illustrazioni, un po' come capita nei romanzi. Essa è riservata ai gradi più alti della mistica, ci spiega Ratzinger, e perciò noi la abbandoniamo. La percezione interiore qui descritta, invece, è proprio il tipo di visione cui si riferisce Ignazio di Loyola, perché in teologia classica essa si chiama *visio imaginativa*, appunto come Ignazio indica i sensi adoperati: immaginativi. La differenza è che, negli esercizi spirituali, il sorgere dell'immagine è provocato dalla volontà dell'esercitante, magari su sollecitazione di colui che gli dà gli esercizi, mentre Ratzinger si riferisce a visioni interiori che giungono nell'animo del 'veggente' senza preavviso, dall'esterno, per così dire. A questo stesso tipo di visioni interiori non provocate anche noi ci riferiamo quando parliamo di "primo contatto personale" tra Dio e la sua creatura, ma la descrizione fattane da Ratzinger sembra in contrasto con quanto da noi affermato, ossia che questa visione *coinvolge* i sensi. Questa conclusione però sarebbe due volte sbagliata.

In primo luogo è errata perché il periodo finale del testo riportato si conclude così: «La percezione interiore certamente ha per il veggente una forza di presenza che per lui

---

[31] J. RATZINGER, *Commento teologico*, in *Il messaggio di Fatima*, *op. cit.*, 36s.

[32] J. RATZINGER, *Commento teologico*, in *Il messaggio di Fatima*, *op. cit.*, 37.

equivale alla manifestazione esterna sensibile». Quindi, dal punto di vista del 'veggente', tra la visione corporea e la percezione interiore non sussiste una differenza reale, ossia sono identiche. Si potrebbe obiettare che la stessa cosa accade nei sogni, o negli incubi: ma nessuno dei due è reale. Qualunque contemporaneo filosofo della mente replicherebbe che, se si accetta acriticamente questo ragionamento, allora si mette a repentaglio l'oggettività di qualunque conoscenza, perché tutto ciò di cui si dispone per conoscere il mondo esterno a noi sono i dati che ci provengono dai sensi. E se i nostri sensi si ingannano, come nel caso del daltonico che vede rosso ciò che invece è verde, allora il rosso non esiste, così come non esiste il colore per il cieco o musica per il sordo. Viceversa, le allucinazioni dello schizofrenico non sono meno reali e non provocano meno dolore del vedere un vero incidente autostradale con morti e feriti veri. Quindi, se è certo che sogni e incubi non sono reali, da ciò non segue logicamente che ogni tipo di percezione interna sia falsa. O, meglio, bisogna intenderci prima su cosa si intende per 'percezione vera'. Per esempio, si pensi ad un semplice bacio: chiunque sa riconoscere il 'sapore' di un bacio, se è una dichairazione di amore o un addio, se esprime affetto, amicizia, o se le si sta solo fingendo, se nasce da una abitudine o è stato voluto, pensato, e così via. Si tratta di percezioni che tutti noi abbiamo, eppure nessuno ce le ha insegnate; e per di più, nella maggior parte dei casi, sono anche percezioni corrette, magari confuse, non precise, difficili da decifrare, ma raramente del tutto errate. Eppure il contatto fisico, la percezione sensoriale è praticamente la stessa, la pelle di una persona tocca la pelle di un altra persona: cosa distingue un bacio d'amore dal bacio di una attrice? Cosa distingue il bacio tra fratello e sorella dal bacio di due amici? Molto, si dirà, ed è vero. Ma dal punto di vista dei sensi in che consiste, dove sta questa differenza, come si traduce?

La filosofia della mente è in realtà un ambito di estremo interesse per il teologo fondamentale, assai più che non la metafisica, se non altro perché questa in filosofia viene di solito considerata una disciplina esaurita, sorpassata, mentre quella invece non solo è tenuta in grande considerazione anche da antropologi e filosofi del linguaggio; per di più fornisce utilissimi ponti per dialogare con moltissime discipline mediche cliniche, dalla neurologia alla psichiatria. E nella misura in cui pone problemi centrali come la esistenza dell'anima, cosa è una persona umana, che significa capire, ricordare, ragionare, è certamente l'ambito di pensiero attraverso il quale è possibile recuperare quelle questioni di fondo che, se ci si ostina confinare nella metafisica, finiscono con il predersi. È vero che, per confrontarsi con discipline come la filosofia della mente o la filosofia della fisica, è necessario avere profonda familiarità con materie come chimica e biochimica, psicologia e psichiatria clinica, di fisica e matematica oltre che di filosofia e storia; ed in un epoca nella quale la passione per lo studio e la cultura sono in grande ribasso, non è certo impresa da tutti. Forse è per questo che le sezioni 'filosofiche' di gran parte dei manuali di teologia fondamentale continuano a perdere tempo ed energie nel combattere visioni del mondo e dell'uomo ormai teoricamente e storicamente morte e sepolte, come quelle di Hegel, Feuerbach o di tanti altri filosofi minori. Leggendo quelle pagine pare di essere rimasti a cent'anni fa, o di vivere in una biblioteca; il dato di fatto storico ci dice che il riferimento del pensiero e della vita quotidiana delle persone delle nostre nazioni non è più la filosofia della fine dell'Ottocento, fatta da e per pochi intellettuali, bensì una specie di fenomenologia husserliana deformata in solipsismo informatico, un esistenzialismo spicciolo che fa da sponda alla ricerca del piacere e del potere, un nihilismo triviale

amputato di quelle aspirazioni future delle quali non era del tutto priva la versione originale (quella di Nietzsche, per intenderci). L'uomo post-moderno è questo, piaccia o no; è diviso tra la difesa del proprio interesse e piacere, nel Nord del mondo, e la lotta per la sopravvivenza e la giustizia nel Sud; la teologia fondamentale deve cercare un dialogo con questi uomini, e non con i fantasmi di un passato che non potrà più rivivere.

Rimandando la costruzione di questo dialogo ad altri momenti, a noi ora interessa approfondire il versante teologico della questione della verità o meno della percezione sensoriale nella visione interiore. A questo riguardo Ratzinger si esprime così:

> «Vedere interiormente non significa che si tratta di fantasia, che sia solo una espressione della immaginazione soggettiva. Piuttosto significa che l'anima viene sfiorata dal tocco di qualcosa di reale anche se sovrasensibile e viene resa capace di vedere il non sensibile, il non visibile ai sensi - una visione con i "sensi interni". Si tratta di veri "oggetti", che toccano l'anima sebbene essi non appartengano al nostro abituale mondo sensibile. Per questo si esige una vigilanza interiore del cuore, che per lo più non c'è a motivo della forte pressione delle realtà esterne e delle immagini e pensieri che riempiono l'anima. La persona viene condotta al di là della pura esteriorità e dimensioni più profonde della realtà la toccano, le si rendono visibili»[33].

Quindi anche la visione interiore coinvolge i sensi, pur se in modo diverso da quello in cui sono coinvolti dal mondo fisico. È una percezione 'reale' perché l'oggetto percepito è 'reale', ossia ha una esistenza propria, che non dipende dal soggetto che li percepisce, cosa che non accade né per i sogni o gli incubi, né per le allucinazioni dello schizofrenico o il verde del daltonico. Quindi i sensi interiori percepiscono realmente un oggetto reale che è veramente esterno all'anima di chi ha la visione. Ma la percezione sensoriale non è il solo costituente della conoscenza: ognuno di noi impara da bambino a collegare in un certo modo percezione sensoriale e impressione mentale. Le scienze dell'educazione ci insegnano ad allargare questa dinamica a tutto quello che si chiama il 'bagaglio culturale' di una persona, il quale risulta in primo luogo dagli elementi del suo contesto natale, recepiti poi in un modo diverso dalle singole persone, ed eventualmente integrato. Il risultato di questo processo costituisce quello che in filosofia si chiama 'orizzonte ermeneutico'; è l'insieme delle categorie di cui una persona dispone per tradurre percezioni e sensazioni in pensieri e ragionamenti, e che bisogna conoscere ed adoperare se vogliamo che ci intenda. In teologia questa situazione risulta dalla storicità della Rivelazione del nostro Signore, poiché il nostro è un Dio trascendente cui è piaciuto calarsi nella realtà delle sue creature, una realtà che è storica. Questo significa che tra la Storia della Salvezza, cui principalmente appartiene l'oggetto rivelato, e la Storia dei Fatti, cui principalmente appartiene il soggetto cui tale rivelazione è donata, esiste un confine, reale sì ma anche molto permeabile. Ovviamente Ratzinger è conscio di questa volontà divina di coinvolgere tutta la storicità dell'uomo nel suo processo rivelativo e della sua enorme importanza al fine di determinare le modalità concrete di tale rivelazione:

> «La visione interiore non è fantasia ma una vera e propria maniera di verificare, abbiamo detto. Ma comporta anche limitazioni. Già nella visione esteriore è sempre coinvolto anche il fattore soggettivo: non vediamo l'oggetto puro, ma esso giunge a noi attraverso il filtro dei nostri sensi, che devono compiere un processo di traduzione. Ciò è ancor più evidente

[33] J. RATZINGER, *Commento teologico*, in *Il messaggio di Fatima*, *op. cit.*, 37. Nel primo periodo correggiamo in 'sia' un incomprensibile 'sarebbe' del testo originale.

> nella visione interiore, soprattutto allorchè si tratta di realtà che oltrepassano in se stesse il nostro orizzonte. Il soggetto, il veggente, è coinvolto in modo ancor più forte. Egli vede con le sue possibilità concrete, con le modalità a lui accessibili di rappresentazione e di conoscenza. Nella visione interiore si tratta ancor più ampio che in quella esteriore di un processo di traduzione, così che il soggetto è essenzialmente compartecipe del formarsi, come immagine, di ciò che appare. L'immagine può arrivare solo secondo le sue misure e le sue possibilità. Tali visioni pertanto non sono mai semplici "fotografie" dell'aldilà ma portano in sé anche le possibilità ed i limiti del soggetto che percepisce»[34].

La categoria teologica e filosofica assolutamente fondamentale è quella di *traduzione*. La troveremo all'opera in tutto questo capitolo ma soprattutto nel prossimo, al momento di descrivere l'ispirazione della Scrittura e la sua interpretazione autentica da parte del Magistero. In questa prospettiva è quasi ovvio che il "primo contatto personale" consapevole tra Dio e l'uomo avvenga con una visione interiore sensibile mediata da strumenti e categorie culturali del tempo, come si legge molte volte nella Scrittura. Ecco ad esempio come Isaia descrive il suo (*Is* 6, 1-13):

> «Nell'anno in cui morì il re Ozia, io vidi il Signore seduto su un trono alto ed elevato; i lembi del suo manto riempivano il tempio. Attorno a Lui stavano dei serafini, ognuno aveva sei ali; con due ali si copriva la faccia, con due si copriva i piedi e con due volava. Proclamavano l'uno all'altro: "Santo, santo, santo è il Signore degli eserciti. La sua gloria riempie tutta la terra"[35]. Vibravano gli stipiti delle porte alla voce di Colui che gridava, mentre il tempio si riempiva di fumo. E dissi: "Ohimè! Io sono peduto, perché un uomo dalle labbra impure io sono e in mezzo ad un popolo dalle labbra impure io abito; eppure i miei occhi hanno visto il re, il Signore degli eserciti". Allora uno dei serafini volò verso di me; teneva in mano un arbone ardente che aveva preso con le molle dall'altare. Egli mi toccò la bocca e mi disse: "Ecco, questo ha toccato le tue labbra, perciò è scomparsa la tua iniquità e il tuo peccato è espiato". Poi io udii la voce del Signore che mi diceva: "Chi manderò e chi andrà per noi?" Ed io risposi: "Eccomi, manda me!" Egli disse: "Và e riferisci a questo popolo: Ascoltate pure ma senza comprendere, osservate pure ma senza conoscere. Rendi insensibile il cuore di questo popolo, fallo duro d'orecchio e acceca i suoi occhi e non veda con gli occhi né oda con gli orecchi né comprenda con il cuore né si converta in modo da essere guarito"».

Come si vede, non solo in questo ampio brano non vi è traccia di una precedente 'inquietitudine' del profeta, ma abbiamo anche la riprova che ogni 'primo contatto personale' tra Dio e la creatura contiene l'indicazione della vocazione cui è chiamato il 'veggente'. Non è un caso isolato; ad esempio *Geremia* racconta così la sua vicenda (1,4-8):

> «Mi fu rivolta la parola del Signore: "Prima di formarti nel grembo materno ti conoscevo, prima che tu uscissi alla luce ti avevo consacrato; ti ho stabilito profeta delle nazioni". Risposi: "Ahimè, Signore mio, ecco io non so parlare, perché sono giovane[36]" Ma il Signore

---

[34] J. RATZINGER, *Commento teologico*, in *Il messaggio di Fatima*, *op. cit.*, 37s.

[35] Non abbiamo potuto esimerci dal correggere la traduzione del *Sanctus* perché in TM, LXX e *Vulgata* la Gloria che riempie la terra richiama il mantello che riempie il tempio. Come dire: la terra è il mio tempio, e il manto che la riempie altro non è che la mia Gloria; cioè: Io sono la pienezza e la Gloria del creato. Così letto, il *Sanctus* è veramente un inno stupendo, che non può non essere recitato che prima della consacrazione del Corpo e Sangue del nostro Signore.

[36] 'Giovane' in ebraico è *na'ar*, che significa sì 'ragazzo' ma anche 'incerto' e 'inadatto alle armi'; in greco si ha *neôteros*, che vuol dire 'il più giovane' o anche 'ingenuo', mentre il latino ha *puer*, 'ragazzo'.

> mi rispose: "Non dire: sono giovane, ma và da coloro a cui ti manderò e annunzia ciò che ti ordinerò. Non temerli, perché io sono con te per proteggerti" Oracolo[37] del Signore».

Anche qui, 'primo contatto personale' e vocazione coesistono, ma non vi è traccia di dubbi esistenziali. Più nette sono le parole del profeta Amos (*Am* 7,14s):

> «Non ero profeta, né figlio di profeta; ero un pastore, raccoglitore di sicomori; Il Signore mi prese, di dietro al bestiame, e il Signore mi disse: "Và, profetizza al mio popolo Israele"»,

ed Ezechiele è assai più preciso e dettagliato di entrambi (*Ez* 1,1.28b; 2,1ss):

> «Il cinque del quarto mese dell'anno trentesimo, mentre mi trovavo fra i deportati sulle rive del canale Chebàr, i cieli si aprirono ed ebbi visioni divine. [segue la visione del carro]. Tale mi parve l'aspetto della gloria del Signore. Quando la vidi, caddi con la faccia a terra e udii la voce di uno che parlava. Mi disse: "Figlio dell'uomo, alzati, ti voglio parlare". Ciò detto, uno spirito entrò in me, mi fece alzare in piedi ed io ascoltai Colui che mi parlava. Mi disse: "Figlio dell'uomo, io ti mando agli Israeliti, ad un popolo di ribelli, che si sono rivoltati contro di me. Essi ed i loro padri hanno peccato contro di me fino ad oggi».

Quindi, che il 'primo contatto personale' tra Dio e l'uomo avvenga dopo il sorgere di dubbi, inquietitudini e turbamenti esistenziali è senz'altro possibile: lo testimonia Agostino. Ma non è lecito trasformare il racconto delle *Confessioni* nel paradigma di questo evento perché la Scrittura testimonia il contrario. E, se ci è permesso avanzare una nostra personale ipotesi, non è nemmeno conveniente. Rileggiamo infatti le descrizioni di Isaia, Geremia, Amos ed Ezechiele e domandiamoci: una persona piena di dubbi, inquietitudini, di turbamenti esistenziali ha la forza interiore di sopportare tali visioni? Noi crediamo di no. Esperienze del genere sono chiaramente in grado di sconvolgere la vita di una persona equilibrata; a maggior ragione ciò avverrà in chi ha, per suo conto, delle difficoltà a gestire la propria vita. Facciamo fatica ad ammettere che nostro Signore decida di porre un ulteriore e grave fardello sulle spalle di chi stenta a portare quello che ha già. Tanto più che qui si tratta del 'primo contatto personale' tra Lui e l'uomo, ossia il momento più delicato e importante per il futuro di entrambi. A questo riguardo è utile riportare cosa scrive sant'Ignazio di Loyola negli *Esercizi spirituali*, nei punti posti sotto il titolo "Tre circostanze in ciascuna delle quali si può fare una buona e sana scelta":

> «La prima circostanza è quando Dio stimola e attira tanto la volontà che l'anima fedelee, senza dubitare, segue quello che le viene mostrato, come fecero san Paolo e sa Matteo quando seguirono Cristo nostro Signore»[38].

Ci sembra che questa non sia la condizione di chi ha dubbi o incertezze esistenziali.

> «La seconda è quando, attraverso la esperienza delle consolazioni e delle desolazioni e attraverso quella del discernimento degli spiriti, si raggiunge una grande chiarezza di idee»[39].

Qui vi è una serie di esperienze mutevoli, piacevoli (consolazioni) e dolorose (desolazioni), in ogni caso uno stato d'animo non del tutto sereno. Però, lo si noti bene, per

---

[37] 'Oracolo' in ebraico è *n^e'h^um*, e significa 'profezia' o 'atto di persona furiosa' (cf. p.es. *Ger* 29,26); la LXX ha *léghei kyrios*, 'dice il Signore', come *Vulgata*, *dicit Dominus*, e qui l'agire divino prevale sull'idea di collaborazione umana nella profezia.

[38] IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, II sett., n.175 (Schiavone, 145).

[39] IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, II sett., n.176 (Schiavone, 145).

mezzo del discernimento degli spiriti (operato dall'esercitante sotto la direzione di chi gli dà gli esercizi), questo è uno stato d'animo che porta ad 'una grande chiarezza di idee', il che non ci pare si possa dire di chi è ancora nel dubbio, nella incertezza o nel turbamento, specie se esistenziali.

> «La terza circostanza è di tranquillità: quando cioè una persona, tenendo presente perché l'uomo è nato, cioè per lodare Dio nostro Signore e per salvare la propria anima, e volendo ottenere tutto ciò, sceglie come mezzo un genere o uno stato di vita nell'amnioto della Chiesa per essere aiutata nel servizio del Signore e nella salvezza della propria anima. Ho parlato di tempo tranquillo, quando cioè l'anima non è agitata da vari spiriti e usa le proprie potenze naturali liberamente e tranquillamente»[40].

Anche in questo caso ci pare che la descrizione non si attagli allo stato d'animo di una persona dubbiosa, inquieta o con incertezze esistenziali; comunque, è persona che sa già bene qual è il suo rapporto con Dio, quindi si trova in una *status* spirituale *posteriore* al 'primo contatto personale' con Lui. In conclusione, per Ignazio non si può compiere una buona e sana scelta se non si è in uno stato d'animo sereno, con le idee chiare e avendo presente il fine ultimo: lodare, servire e riverire nostro Signore[41].

In effetti, come per alcuni versi già si è avuto modo di anticipare nel primo capitolo, presentare il 'primo contatto personale' con Dio come la soluzione delle difficoltà esistenziali ci sembra molto vicina alla situazione di chi opera una scelta sbagliata, che Ignazio di Loyola descrive così:

> «In ogni buona scelta, per quanto dipende da noi, l'occhio della nostra intenzione deve essere puro, badando solo al fine per cui siamo stati creati, cioè per la lode di Dio Nostro Signore e per la salvezza della nostra anima. Pertanto, qualunque cosa sceglierò deve aiutarmi a conseguire il fine per cui sono stato creato, senza permettere che il fine sia subordinato o tirato al mezzo, ma il mezzo al fine. In pratica, invece, succede che molti prima scelgono di sposarsi e poi di servire nel matrimonio Dio nostro Signore, mentre servire Dio è il fine. Così pure ci sono altri che prima vogliono avere dei benefici e poi, in quelli, servire Dio. In tal modo questi non vanno con rettitudine a Dio, ma vogliono che Dio vada di filato ai loro desideri disordinati e perciò fanno del fine un mezzo e di un mezzo il fine e così quello che avrebbero dovuto considerare dopo lo considerano prima. Infatti, come prima cosa dobbiamo proporci per oggetto il servire Dio, cioè il fine, e dopo, se è più conveniente, l'accettare un beneficio o il prendere moglie, che sono mezzi per il fine. Nessuna cosa, quindi, mi deve spingere a prendere o a fare a meno di tali mezzi se non unicamente il servizio e la lode di Dio nostro Signore e la salute eterna della mia anima»[42].

La ricerca di Dio da parte di chi ha delle difficoltà esistenziali è molto difficile da distinguere dalla ricerca della soluzione di tali difficoltà. È vero che nostro Signore può risolvere perfetamente e definitivamente ogni nostra difficoltà psicologica, ma se noi lo cerchiamo per questo non amiamo Lui ma solo il beneficio che Lui ci può dare. E quindi, nel migliore dei casi, confondiamo il mezzo con il fine.

Lasciamo però adesso il tema della scelta e torniamo alle immagini contenute nelle visioni interiori, perché dobbiamo ricavarne altri elementi utili per descrivere il 'primo contatto personale'.

---

[40] IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, II sett., n.177 (Schiavone, 146).

[41] Cf. IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, n.23 (Schiavone, 54).

[42] IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, II sett., n.169 (Schiavone, 141s).

La chiave di lettura più sicura delle immagini contenute nei passi di *Isaia*, *Geremia*, *Amos* ed *Ezechiele* sopra riportati ci è fornita ancora una volta da Ratzinger che, terminando la descrizione delle premesse teologiche alla interpretazione della terza parte del 'segreto di Fatima', scrive:

> «Ciò [ossia che le visioni non sono delle 'fotografie'] lo si può mostrare in tutte le grandi visioni dei santi; naturalmente vale anche per le visioni dei bambini di Fatima. Le immagini da essi delineate non sono affatto semplice espressione della loro fantasia ma frutto di una reale percezione di origine superiore ed interiore; ma non sono neppure da immaginare come se per un attimo il velo dell'aldilà venisse tolto ed il cielo nella sua pura essenzialità apparisse, così come un giorno noi speriamo di vederlo nella definitiva unione con Dio. Le immagini sono piuttosto, per così dire, una sintesi dell'impulso proveniente dall'Alto e delle possibilità del soggetto che percepisce, cioè dei bambini, disponibili a questo fine. Per questo motivo il linguaggio immaginifico di queste visioni è un linguaggio simbolico. [...] Questo addensamento di tempi e spazi in una unica immagine è tipica per tali visioni, che per lo più possono essere decifrate solo *a posteriori*. Non ogni elemento visivo deve, al riguardo, avere un concreto senso storico. Conta la visione come insieme, e a partire dall'insieme delle immagini devono essere compresi i particolari. Quale sia il centro dell'immagine si svela ulteriormente a partire da ciò che è il centro della 'profezia' cristiana in assoluto: il centro è là dove la visione diviene appello e guida verso la volontà di Dio»[43].

Il testo ci pare chiarissimo e senza bisogno di commenti. L'unica perplessità che sorge è che, se in teoria non si può obiettare niente, in pratica non è così agevole stabilire quale sia il particolare privo di aggancio storico; lo ha dimostrato Giovanni Paolo II, che ha applicato a se stesso, ferito nell'attentato compiuto da Ali Acga, la visione di Fatima del papa ferito che avanza in mezzo ad una città distrutta e piena di cadaveri. E, se si riferisce questo passo alle visioni profetiche, è ancora più difficile stabilire il significato dei singoli particolari. Da un lato non si può ammettere che vi sia un particolare privo di significato, perché nella Scrittura niente è superfluo, come è scritto (2*Tim* 3,16s):

> «Tutta la Scrittura è ispirata da Dio e utile per insegnare, convincere, correggere e formare alla giustizia, perché l'uomo di Dio sia completo e ben preparato per ogni opera buona».

D'altra parte, poiché l'interpretazione letterale di tutti i versetti è impossibile o porta a contraddizioni, non si può ammettere neanche un'interpretazione allegorica di ogni passo, a meno di non voler correre il rischio di considerare i racconti dell'Incarnazione o della Passione come semplici parabole, edificanti sì ma da non prendere alla lettera. Religioni non cristiane come i Testimoni di Geova, ad esempio, interpretano in modo allegorico *Giovanni* 1,1-18 o i racconti delle apparizioni agli apostoli di Gesù risorto per poter rifiutare la vera umanità di Gesù Cristo. Ma sul problema della interpretazione della Scrittura avremo modo di soffermarci a lungo nel prossimo capitolo.

Esiste un ultimo aspetto di questo 'primo contatto personale' consapevole, testimoniato dalla Scrittura ma, crediamo, poco preso in considerazione nella descrizione della vita spirituale. Per la verità non è facile individuarlo, non solo e stavolta non tanto a causa della ormai ben nota capacità fuorviante della versione italiana, bensì per la oggettiva

[43] J. RATZINGER, *Commento teologico*, in *Il messaggio di Fatima*, *op. cit.*, 38. Con 'una sintesi dell'impulso proveniente dall'Alto e delle possibilità del soggetto che percepisce, cioè dei bambini, disponibili a questo fine" si rende quello che nell'originale è: "una sintesi dell'impulso proveniente dall'Alto e delle possibilità per questo disponibili del soggetto che percepisce, cioè dei bambini".

sottigliezza della questione. A nostro parere, la sua espressione più chiara si ha nel libro del profeta *Geremia*, 20,7; ecco il testo:

> «Mi hai sedotto, Signore, e io mi sono lasciato sedurre; mi hai fatto forza e hai prevalso».

È opportuno prendere in esame i testi originali, armandoci di un po' di pazienza.

Il verbo italiano 'sedurre', adoperato in 20,7a, riprende il latino, che legge: "Seduxisti me Domine et seductus sum"; il senso del versetto invece è un po' diverso: "Seducesti me, Signore, e io fui sedotto"; manca ogni idea di 'collaborazione' del profeta alla seduzione operata da Dio. L'idea è che Dio 'seduce' il profeta per 'convicerlo' a fare quel che Egli vuole che faccia; e si noti che 'sedurre' non è 'violentare'. Il testo greco ha *êpátêsás me, kyrie, kai êpatêthên*, "Mi ingannasti, Signore, ed io fui ingannato", dove il verbo *apataô* può anche significare 'deludere', 'sbagliare', 'smentire'; pure qui manca l'idea di collaborazione del profeta all'agire di Dio, che stavolta è qualificato senza possibilità di equivoco come 'inganno'. L'idea è che Dio mostra, rivela una cosa ma ne nasconde un'altra. Il TM, infine, presenta un testo un po' difficile: *pittîtanî, adonai, wâ'epât*, dove, eccetto il tetragramma, figura solo il verbo *patah*, per giunta in due *hapax*. Ora, il verbo *patah* può significare (*qal*) 'spalancare le labbra', 'lasciarsi sedurre', 'essere sedotto', (*niph'al*) 'lasciarsi allettare', (*pi'el*) 'allettare' nel bene e nel male, 'sedurre', 'ingannare', anche (*pu'al*) 'lasciarsi persuadere' e persino (*hiph'il*) 'allargare'; nel nostro versetto, i significati più probabili sono 'allettare' e 'ingannare'[44]. Quindi l'idea che TM pare voler trasmettere sembra quella di un Dio che alletta, seduce il profeta, profeta che, dal canto suo, è sì sedotto, allettato, ma non che 'si lascia' sedurre o allettare: l'idea più precisa è quella di un profeta che in un certo senso 'subisce' l'azione di Dio, pur trovandola piacevole ed allettante. Ma cosa significa questo per noi?

La dinamica spirituale che questo versetto contiene ci può essere spiegata da un maestro di vita spirituale, Jean-Pierre de Caussade, il quale, nella sua opera *L'abbandono alla divina provvidenza*, scrive:

> «Un tempo l'anima, atraverso idee e illuminazioni, vedeva quanto costituiva il piano della sua perfezione; non è più così nel suo stato presente [di abbandono a Dio]: la perfezione le si presenta contro ogni idea, ogni luce e ogni sentimento; le si offre attraverso tutte le croci provvidenziali, nelle azioni del dovere presente, in certe attrattive che non hanno niente di buono se non che non portano al peccato ma che sembrano ben lontane da ciò che è sublime e dalla virtù straordinaria. In queste croci che si succedono a intervalli si nasconde Dio, il quale si dà con la sua grazia in un modo misterioso, perché l'anima sente solo la debolezza nel sopportare croci, il disgusto verso i propri doveri, mentre le sue attrattive la portano a compiere esercizi molto comuni»[45].

---

[44] Grammaticalmente infatti il primo termine ebraico è nella forma *pi'el*, che i vocabolari rendono con 'allettare' e, come testo di riferimento, rimandano proprio a *Ger* 20,7. Il punto è che, a parte la inversione del normale senso delle forme verbali (l'attivo di solito è in *qal* e non in *pi'el*, che è il passivo), la forma *pi'el* si differenzia da quella *qal* ('lasciarsi sedurre'; 'essere sedotto') solo per la vocalizzazione, che non esisteva quando fu redatta la LXX ma aveva almeno due secoli quando Gerolamo traduce. Per di più il secondo termine è nella forma *niph'al*, 'lasciarsi allettare'. Non è quindi agevole scartare l'idea della seduzione, sia attiva che passiva.

[45] J.P. DE CAUSSADE, *L'abbandono alla divina provvidenza*, 3 (ed. M. Olphe-Galliard, trad. it. Cinisello Balsamo 1986[5], 40s).

Ora, se continuiamo la lettura di *Geremia* 20 scopriamo che proprio questo è lo stato d'animo del profeta (*Ger* 20,7-10):

> «Mi hai sedotto, Signore, e io mi sono lasciato sedurre; mi hai fatto forza e hai prevalso. Sono diventato oggetto di scherno ogni giorno; ognuno si fa beffe di me. Quando parlo devo gridare, devo proclamare "Violenza!", "Oppressione!". Così la parola del Signore è diventata per me motivo di obbrobrio e di scherno ogni giorno.Mi dicevo: "Non penserò più a lui, non parlerò più in suo nome!". Ma nel mio cuore c'era come un fuoco ardente, chiuso nelle mie ossa; mi sforzavo di contenerlo, ma non potevo. Sentivo le insinuazioni di molti: "Terrore all'intorno! Denunciatelo e lo denunceremo!" Tutti i miei amici spiavano la mia caduta: "Forse si lascerà trarre in inganno, così noi prevarremo su di lui, ci prenderemo la nostra vendetta"».

Questo avviene perché il 'primo contatto personale' tra Dio e la sua creatura avviene in due momenti distinti, che obbediscono a due logiche diverse e perciò offrono due generi di sensazioni e di visioni interiori che naturalmente non sono percepite allo stesso modo. Ancora il profeta Geremia ce le illustra con parole che certo ricorderemo (*Ger* 15,16ss; corretto sugli originali):

> «Quando le tue parole mi vennero incontro le divorai con avidità; la tua parola fu la gioia e la letizia del mio cuore, perché su di me era stato invocato il tuo nome, "Signore, il Dio degli eserciti". Non mi sono seduto per divertirmi (o vantarmi) con i gaudenti, ma spinto dalla tua mano sedevo solitario, poiché mi riempisti di sdegno. Perché ora il mio dolore è senza fine e la mia piaga, incurabile, non vuol guarire? Tu sei divenuto per me un torrente infido, dalle acque infedeli (o: le cui acque non hanno stabilità; o: le cui acque mentitrici non hanno fede)»,

ed il nostro santo Padre Diadoco di Foticea ci spiega il motivo di questa duplicità:

> «La grazia, in principio, suole illuminare con la sua luce l'anima, con una forte percezione. Ma, con il progredire della lotta, spesso opera intimamente nell'anima teologa i suoi misteri, senza che essa lo avverta. [Ciò avviene] per gettarci, allora, pieni di gioia sulla traccia delle speculazioni divine, come chiamati dall'ignoranza alla conoscenza; ora, invece, nel mezzo della lotta, per custodire la nostra conoscenza senza vanagloria. Bisogna dunque che noi ci rattristiamo moderatamente appena ci sentiamo abbandonati, per essere più umiliati e sottomessi alla gloria del Signore; ma gioiamo opportunamente quando la buona speranza ci fa levare in volo. Infatti, come la molta tristezza riduce l'anima alla disperazione e alla sfiducia, così anche la molta gioia invita alla presunzione. Parlo per coloro che sono ancora infanti; infatti tra l'illuminazione e l'abbandono sta la prova, e tra la tristezza e la gioia la speranza. "Aspettando - dice infatti (*Sal* 39,2) - ho aspettato il Signore, e si è volto a me" ed ancora (*Sal* 93,19): "Secondo la moltoitudine dei miei dolori nel mio cuore, le tue consolazioni hanno allietato l'anima mia"»[46].

Quindi il 'primo contatto persoanle' tra Dio e l'uomo avviene in due tempi, il primo dedicato alla gioia dell'incontro ed il secondo a preparare la lotta per conseguire l'unione. Una generalizzazione di questa dinamica del 'primo contatto' al resto della vita spirituale ci è fornita da de Caussade:

> «Il beneplacito di Dio usa del nostro essere in due modi: o lo spinge a fare certe cose o opera spontaneamente in lui. La prima via esige da noi una fedele applicazione al beneplacito manifestato o ispirato; la seconda una semplice e passiva sottomissione agli impulsi del

[46] DIADOCO DI FOTICEA, *Asceticon in C capita*, c.69 (SCh 5bis, 129; trad. it. 375).

> beneplacito di Dio. L'abbandono racchiude tutto ciò, non essendo altro che una perfetta sottomissione all'ordine di Dio secondo le esigenze del momento presente. Poco importa all'anima di sapere in qual modo essa viene indotta ad abbandonarsi e quali sono le esigenze del momento presente; le importa soltanto essere abbandonata senza riserva»[47].

E neanche la santità è di un genere soltanto, ma di due; così si esprime de Caussade:

> «C'è un genere di santità in cui tutte le comunicazioni divine sono luminose e distinte. Nella via passiva di fede, invece, tutto quello che Dio comunica ha l'impronta della sua natura e di quelle tenebre inaccessibili che circondano il Suo trono; non sono che sentimenti confusi e tenebrosi»[48].

La difficoltà di comprendere ed accettare questa dottrina, presente anche nei nostri santi Padri ed ala quale qui possiamo solo accennare, è ben espressa da un grande mistico del sec.XVII, Angelo Silesius, che in uno dei suoi più belli e famosi distici scrive:

> «L'abbandono cattura Dio; ma lasciare Dio stesso
> è un abbandono che poco gli uomini intendono»[49].

Il mistico tedesco qui non si riferisce alla resistenza che ognuno di noi oppone all'abbandono delle cose materiali, che pure già è esiziale per molti, come per il giovane ricco (*Mt* 19,21s):

> «Gli disse Gesù: "Se vuoi essere perfetto và, vendi quello che possiedi, dallo ai poveri e avrai un tesoro in cielo; poi vieni e seguimi". Udito questo, il giovane se ne andò triste, poiché aveva molte ricchezze».

Né pensa all'abbandono delle persone care, delle quali pure è detto (*Mt* 10, 37ss):

> «Chi ama il padre o la madre più di me non è degno di me; chi ama il figlio o la figlia più di me non è degno di me; chi non prende la sua croce e non mi segue non è degno di me. Chi avrà trovato la sua vita la perderà, e chi avrà perduto la sua vita per causa mia la troverà»,

oppure, secondo un'altra versione (*Lc* 14, 26s):

> «Se uno viene a me e non odia suo padre, sua madre, la moglie, i figli, i fratelli, le sorelle e perfino la propria vita, non può essere mio discepolo. Chi non porta la propria croce e non viene dietro di me non può essere mio discepolo»,

passi dai quali traspare la necessità di abbandonare anche l'intenzione di pro-gettare la nostra vita. Silesius non pensa nemmeno al peso della croce, poiché, come si è letto, non basta prenderla per essere discepoli di Gesù ma bisogna anche *seguirlo*, dove Lui va e dove Lui ci vuole portare. 'L'abbandono che gli uomini intendono poco' è quello dell'immagine di Dio che si ha quando incontriamo per la prima volta Lui. È un abbandono che non si può evitare se si vuole scoprire la Sua vera immagine, quella con la quale Egli, nella sua infinità bontà e sapienza, sceglie di rivelarsi a noi ed in vista della quale Egli ci ha pro-gettati, creandoci così e non altrimenti, con certi doni e non altri. Chi sce-

---

[47] J.P. DE CAUSSADE, *L'abbandono alla divina provvidenza*, 8 (Olphe-Galliard, 80s).

[48] J.P. DE CAUSSADE, *L'abbandono alla divina provvidenza*, 11 (Olphe-Galliard, 131).

[49] ANGELUS SILESIUS, *Il pellegrino cherubico*, II, 92 (ed. G. Fozzer - M. Vannini, Cinisello Balsamo 1989, 42): «Gelassenheit fäht Gott; Gott aber selbst zu lassen | Ist ein Gelassenheit die wenig Menschen fassen».

glie di tenersi la vecchia immagine di Dio resta quel che è, come il giovane ricco che se va triste con tutta la sua fedeltà alla Legge; e di lui bene è detto (*Lc* 9,62):

> «Nessuno che ha messo mano all'aratro e poi si volge indietro è adatto per il regno di Dio».

Ma questa necessità di adattare la propria immagine di Dio a quella che Lui stesso ci rivela non si esaurisce in un solo momento ma, come è ovvio, è un processo continuo. E questo movimento incessante di 'adattamento' è quello che ora dobbiamo esaminare.

6.4. *L'esperienza della rivelazione* III (ossia: la teologia della storia)

Abbiamo visto che la descrizione del 'primo contatto personale' tra Dio e l'uomo, essendo una rivelazione privata sotto forma di visione interiore, comporta necessariamente l'uso delle categorie proprie della cultura e del tempo in cui vive chiunque abbia avuto il dono di questo incontro. Ora, questa storicità della rivelazione privata, dalla quale sappiamo che niente e nessuno sfugge, neanche le visioni più sconvolgenti, più lontane dalla nostra realtà, non si esaurisce nel dettare le categorie simboliche nelle quali la visione viene espressa e con le quali deve essere interpretata. A ben vedere, anzi, questa accezione di 'storicità' è decisamente 'alta', quasi elitaria. Nella grandissima parte delle sue accezioni la dimensione storica del 'veggente' significa semplicemente date, luoghi, persone, fatti accaduti o meno, insomma niente di particolarmente diverso dalla storia di tutti. E del resto, a ben vedere, non poteva essere altrimenti se è vero, come è vero, che il 'primo contatto personale' con Dio è esperienza che prima o poi coinvolge chiunque. Di conseguenza, si deve concludere che anche la sequenza di date, fatti e incontri che costituisce l'accezione più piana e semplice di 'storia' deve in qualche misura possedere e conservare le tracce di questa potenziale 'esperienza mistica', e deve essere possibile riconoscerle a chi l'ha vissuta e continua a viverla. Quel che vogliamo dire lo ha già espresso meglio di noi de Caussade:

> «Quando un'anima ha ricevuto questa intelligenza della fede, Dio le parla attraverso tutte le creature; l'universo è per essa una scrittura vivente tracciata incessantemente davanti ai suoi occhi dal dito di Dio. La storia di tutti i momenti che passano è una storia sacra; i libri santi dettati dallo Spirito di Dio non sono per lei che l'inizio delle divine istruzioni. Tutto quel che accade, e che non è scritto, è per lei la continuazione della Scrittura. Quello che è scritto è il commento di quello che non lo è. La fede giudica dell'uno attraverso l'altro; il compendio delle Scritture è la introduzione alla [storia della] pienezza della azione divina e l'anima vi scopre dei segreti per penetrare i misteri che esso racchiude in tutta la sua estensione»[50].

Ora, questa percezione, così descritta, deve essere però scissa in due momenti. Altra infatti è la percezione che è nell'anima 'che ha ricevuto questa intelligenza di fede', come la chiama de Caussade, e altra è la presenza stessa della 'pienezza della azione divina' contenuta nei singoli accadimenti e persone oppure nelle loro relazioni. Infatti, sincronicamente, più 'anime' simili possono benissimo e lecitamente leggere tale pienezza in modi diversi nell'identico fatto, come abbiamo imparato a proposito dell'unità sincroni-

[50] J.P. DE CAUSSADE, *L'abbandono alla divina provvidenza*, 11 (Olphe-Galliard, 143).

ca della Scrittura; diacronicamente, la pienezza di tale accadimento può rivelarsi in modo progressivo, e non necessariamente lineare, in 'anime' che vivano in tempi diversi. In sostanza, conviene distinguere quella *percezione* di pienezza che è attingibile e disponibile al singolo, qui ed ora, da quella pienezza che consiste nella globalità del piano provvidenziale di Dio. Ricordando che per i Padri greci ogni contemplazione di Dio è 'teologia' e che per essi l'insieme del movimento di rivelazione operato da Dio, dall'inizio dei tempi (la creazione) sino alla loro fine (cieli e terra nuovi), prende il nome di 'economia', la contemplazione di questo ordine universale nella sua interezza può essere indicato come 'teologia economica'. Di questa ci occuperemo però nel prossimo punto.

Anche la percezione di una piccola parte di questo ordine universale da parte del singolo uomo è definibile come 'teologia', perché in fondo è sempre una contemplazione di Dio; però, essendo opera di un singolo uomo, è contemplazione limitata ad un certo segmento di tempo, fatti e persone, quelli che fanno parte dell'orizzonte storico di quel singolo uomo. In considerazione di questa limitazione invalicabile, ci pare corretto indicare questa percezione come 'teologia della storia'. Ed è anche evidente, crediamo, che questa 'teologia della storia' ha poco o niente a che vedere con ciò che di solito si indica con questo lemma. Piuttosto, essa indica la misura della percezione che il singolo ha del proprio posto e ruolo in quella successione di date, fatti e persone che ospita la realizzazione del disegno salvifico di Dio. In altri termini, la 'teologia della storia' è la ricerca e la individuazione, qui ed ora, del proprio ruolo nella storia della salvezza e, insieme, è percezione dell'esistenza di una dimensione comunitaria in quella vocazione che ci è stata comunicata nel 'primo contatto personale'. Esprime la parte più concreta di ciò che viene indicato con lo slogan: "Agire localmente, pensare globalmente".

Sui delicati e complessi rapporti tra 'teologia della storia' e 'teologia economica' dovremo tornare in seguito. Quel che è certo è che, descritta in questi termini, definire la 'teologia della storia' è compito assai complesso, sia perché ognuno di noi ne ha una sua propria, sia perché ognuna di queste cambia nel tempo, si adegua ai mutamenti interiori ed esteriori, e così diviene praticamente impossibile rinchiuderla in una descrizione generale, sia perché riguarda eventi estremamente diversi per importanza, dallo scegliere se lavorare qui invece che là allo sposarsi o meno, dal votare a favore o contro una certa mozione in un Concilio allo scegliere questo o quel cardinale come futuro papa, sia perché, nella medesima situazione, ad ognuno di noi non viene sempre richiesta la medesima scelta o comportamento. A maggior ragione ciò vale per l'insieme delle infinite 'teologie della storia', che sono tante quanti gli uomini passati, presenti e futuri. Però è anche vero che non si può concludere che, siccome non si puòdefinire la 'teologia della storia', allora non se ne può parlare; tantomeno che non si deve farlo. Infatti, se una cosa esiste ma non la si può definire, la si può però indicare, descrivere. Ora, riguardo alla 'teologia della storia' la Scrittura dà diverse istruzioni, come è detto (*Rm* 15,4):

> «Tutto ciò che è stato scritto prima di noi è stato scritto per la nostra istruzione, perché in virtù della perseveranza e della consolazione che ci vengono dalle Scritture teniamo viva la nostra speranza»,

e non è prudente trascurare queste indicazioni, perché è scritto anche (2*Pt* 2,20ss):

> «Se, dopo aver fuggito le corruzioni di questo mondo per mezzo della conoscenza del Signore e salvatore Gesù Cristo, ne rimangono di nuovo adescati e vinti, la loro condizione è divenuta peggiore della prima. Meglio sarebbe stato per loro non aver conosciuto la via del-

> la giustizia, piuttosto che, dopo averla conosciuta, voltar le spalle al santo progetto che era stato loro dato. Si è verificato per essi il proverbio (*Prv* 26,11): "Il cane è tornato al suo vomito e la scrofa lavata è tornata ad avvoltolarsi nel brago"».

La prima istruzione che riceviamo da questi passi è che il 'primo contatto personale' con Dio non esaurisce la questione del nostro rapporto con Lui perché, come si è letto, dopo di esso è necessario vigilare attentamente per non cadere in una situazione peggiore di quella iniziale. Chiunque ammetterà che ciò è dovuto al fatto che il peccato rimane e che bisogna combatterlo. Meno agevole invece ci pare sia capire che una della principali cause dei nostri peccati sta nel mancato 'adeguamento' del rapporto con Dio alle vicende della vita di ognuno di noi. Accogliendo l'invito di Paolo approfondiamo questa idea cercando degli spunti nella Scrittura, dove narra le 'conversioni' di personaggi come Abramo, Davide, Mosè, o quella di Paolo stesso. Chi legge potrà facilmente ricostruire i paralleli tra queste vicende, così come non faticherà ad individuare singoli punti di contatto in ulteriori storie, quelle dei profeti, ad esempio, o delle conversioni narrate nei vangeli e negli *Atti*. Qui seguiremo la vicenda di Abramo.

Certo si ricorderà il racconto della sua 'vocazione', ma rileggiamolo (*Gen* 12,1-3):

> «Il Signore disse ad Abram: "Vattene dal tuo paese, dalla tua patria e dalla casa di tuo padre, verso il paese che io ti indicherò. Farò di te un grande popolo e ti benedirò, renderò grande il tuo nome e diventerai una benedizione. Benedirò coloro che ti benediranno e coloro che ti malediranno maledirò e in te si diranno benedette tutte le famiglie della terra»[51]

Si mettano da parte le tante considerazioni che questo passo suscita e ci si concentri solo sulla promessa: in questo momento, è poi vero che essa consiste già nel mettere al mondo dei figli? Per la verità il testo dice solo: "Farò di te un grande popolo", il che può avvenire in molti modi, non solo attraverso il mettere al mondo dei figli. Ad esempio, può accadere venendo adottati da un re straniero, il che si riflette positivamente su tutta la stirpe: è quel che accade a Giuseppe in Egitto (cf *Gen* 46). Oppure con l'arrichimento e l'allargamento della propria famiglia per mezzo di un lavoro indefesso e di matrimoni oculati: è quel che avviene a Giacobbe presso Labano (cf *Gen* 30). Per di più, se ci mettiamo nei panni di Abram, che al momento della sua chiamata ha settantacinque anni (cf. *Gen* 12,4), è ragionevole supporre che non abbia pensato subito alla generazione di figli come al modo con cui si sarebbe realizzata tale moltiplicazione[52]. Comunque sia, le-

---

[51] In questa parte ci serviremo solamente della versione italiana, nonostante le sue deficienze. Tuttavia è bene tenere presente che TM, LXX e *vulgata* non di rado offrono spunti assolutamente preziosi per il nostro obiettivo, che però siamo costretti a trascurare per non appesantire il già non semplice percorso che ci attende.

[52] A proposito di questa indicazione sull'età di Abram ci limitiamo ad enunciare i termini di un problema che si affronterà nel prossimo capitolo. È interessante notare infatti che gli esegeti invitano a non prendere alla lettera questi numeri, ma allo stesso tempo respingono anche l'interpretazione allegorica (numerologia). Ora, come si devono interpretare questa e le altre indicazioni di età che incontreremo? Alla lettera no, allegoricamente neanche... Forse si devono espungere? Spostare la obiezione a passi come quelli riguardanti i patriarchi antidiluviani non cambia, anzi, semmai aggrava i termini del problema. Se infatti ammettere che Noè non può aver vissuto davvero 950 anni (cf. *Gen* 9,29) è certo molto meno difficoltoso che non pensare che Abramo generi un figlio a 75 anni, il bisogno di trovare una chiave di lettura seria per interpretare un elemento chiaramente esagerato come la vita di Noè o di Matusalemme si fa molto più urgente che non nel caso di Abramo. In realtà quello che si ottiene è solamente mostrare i limiti del senso letterale, o meglio di una accezione ingenua

(*segue*)

gata o no che sia alla generazione fisica di figli, questa moltiplicazione costituisce il 'che cosa' della promessa, ciò a cui è 'chiamato' Abram, ed egli non ne sa di più. Il nostro patriarca trascorre dieci anni (cf *Gen* 16,3) nell'attesa che tale promessa si realizzi, in un modo o nell'altro, ma invano. In questo periodo il Signore parla spesso con lui, lo consiglia e lo conforta nelle varie vicende che gli accadono, in Canaan come in Egitto; conferma anche la promessa (cf. *Gen* 12,7; 13,14-17), ma tace sempre su 'come' intende realizzarla. Dal canto suo, per tutto questo tempo Abram non prende nessuna iniziativa; solo ad un certo momento fa una domanda (*Gen* 15,1-6):

> «Questa parola del Signore fu rivolta ad Abram in visione: "Non temere, Abram. Io sono il tuo scudo; la tua ricompensa sarà molto grande". Rispose Abram: "Mio Signore Dio, che mi darai? Io me ne vado senza figli e l'erede della mia casa è Eliezer di Damasco". Soggiunse Abram: "Ecco a me non hai dato discendenza e un mio domestico sarà mio erede". Ed ecco gli fu rivolta questa paroila dal Signore: "Non costui sarà il tuo erede, ma uno nato da te sarà il tuo erede". Poi lo condusse fuori e gli disse: "Guarda in cielo e conta le stelle, se riesci a contarle", e soggiunse: "Tale sarà la tua discendenza". Egli credette al Signore, che glielo accreditò copme giustizia».

Se si pone attenzione alla lettera di questo brano, nella risposta di Dio la promessa di *Gen* 12 non resta immutata. In entrambi questi passi non muta il 'che cosa', cioè l'avere una discendenza grande come un popolo, ma qui, in *Gen* 15, per la prima volta viene specificato il 'come': la promessa si adempirà attraverso la generazione carnale. Ora, si dovrà ammettere che, se un uomo deve generare tanti figli da costituire un popolo, non potrà certo avvenire per mezzo di una sola moglie; a maggior ragione se ha ottantacinque anni (*Gen* 16,16) e la sua sposa non è in grado di partorire (cf. *Gen* 16,1). Ecco perché, intendendo collaborare con Dio a realizzare il Suo disegno, e ancora non di propria iniziativa ma su proposta della moglie Sarai (cf. *Gen* 16,2), Abram si fa partorire un figlio da Agar, alla bella età di ottantasei anni (cf. *Gen* 16,16). L'offesa subita da Sarai e la con-

---

di tale letteralismo. Di fronte a questa situazione decisamente delicata si delineano due possibilità. La prima è quella di considerare questo dato come la mera espressione, in categorie culturali antiche, di una vita molto, molto lunga. Si tratta della soluzione di gran lunga più diffusa ma, a prescindere dalla banalità di questa conclusione, così si finisce con il delimitare i possibili significati del versetto solamente a quelli veicolati dal mezzo culturale. Ora, dal punto di vista teologico tali categorie culturali sono certamente degli *strumenti* dello Spirito, ma non un qualcosa che Gli detti dei *limiti* invalicabili. La seconda possibilità si gioca tutta sulla capacità di interpretare l'affermazione che Noè vive per 950 anni in modo non letterale ma senza cadere in automatismi allegorizzanti. Questi procedimenti infatti, pur adottando tecniche molto diverse e attribuendo ai singoli numeri ora un significato ora un altro, finiscono con l'essere tanto arbitrari e fuorvianti quanto l'interpretazione letterale proprio in virtù dell'automatismo ermeneutico che tali sistemi cercano e costruiscono. Ora, un tale rapporto tra significante e significato è tipico dei 'segni'. Ma se non si interpretano i 950 anni come un 'segno' ma come un 'simbolo' non solo cade tale automatismo ma si recupera un letteralimo 'illuminato. Infatti un 'simbolo' è un qualcosa provvisto di un suo significato indipendente e proprio, al quale, una volta che lo si è inserito in un determinato contesto, si aggiunge un significato ulteriore che è in rapporto con il primo ma non coincide con esso. Così, la freschezza o la bellezza possono essere simboleggiati dalla rosa in Occidente e dal crisantemo in Oriente, senza creare alcun equivoco nel contesto culturale di origine e restando sempre dei fiori. Tornando all'età di Noè, quel che resta da fare è reperire non solo il significato che tale numero esagerato aveva nel contesto di origine (perché lo si sa già) ma anche quello che ha nel contesto di destinazione, ossia il racconto biblico. E questo significa cercare prima il senso teologico più profondo del racconto delle vicende precedenti il diluvio universale, e poi di quelle della vita di Noè.

seguente cacciata di Agar e del figlio Ismaele (cf. *Gen* 16,5s) spiegano perché non ci siano stati altri tentativi analoghi; ma ciò significa anche che Abramo ha capito che il disegno di Dio non si realizza avendo figli da altre donne che non siano la sterile Sarai. Sembrerebbe quindi di essere ad un punto morto, tanto più alla seconda rinuncia ad agire di Abram corrisponde un secondo silenzio di Dio, ben tredici anni, durante i quali Abramo e il Signore sembrano essersi persi di vista. Ma a colpire è soprattutto come Dio torna sulla questione (*Gen* 17,1-5.15-22):

> «Quando Abram ebbe novantanove anni il Signore gli apparve e gli disse: "Io sono Dio onnipotente: cammina davanti a me e sii integro. Porrò la mia alleanza fra me e te e ti renderò numeroso molto, molto". Subito Abram si prostrò con il viso a terra e Dio parlò con lui: "Eccomi: la mia alleanza è con te e sarai padre di una moltitudine di popoli. Non ti chiamerai più Abram ma ti chiamerai Abraham perché padre di una moltitudine di popoli ti renderò". [...] Dio aggiunse ad Abramo: "Quanto a Sarai, tua moglie, non la chiamerai più Sarai ma Sara. Io la benedirò e anche da lei ti darò un figlio; la benedirò e diventerà nazioni e re di popoli nasceranno da lei". Allora Abramo si prostrò con la faccia a terra e rise e pensò: "Ad uno di cento anni può nascere un figlio? E Sara all'età di novanta anni potrà partorire?" Abramo disse a Dio: "Se almeno Ismaele potesse vivere davanti a te!" E Dio disse: "No. Sara, tua moglie, ti partorirà un figlio e lo chiamerai Isacco. Io stabilirò la mia alleanza con lui come alleanza perenne, per essere il Dio suo e della sua discendenza dopo di lui. Anche riguardo ad Ismaele io ti ho esaudito: ecco, io lo benedico e lo renderò fecondo e molto, molto numeroso: dodici principi egli genererà e di lui farò una grande nazione. Ma stabilirò la mia alleanza con Isacco, che Sara ti partorirà a questa data l'anno venturo". Dio terminò così di parlare con lui e, salendo in alto, lasciò Abramo».

Il passo, specie nelle lingue originali, è ricco di spunti molto utili al nostro discorso. Per non sovraccaricare l'esposizione notiamo solo che vengono confermati il 'che cosa' (la moltiplicazione) e il 'come' (la generazione carnale) della promessa, con in più la indicazione della madre, Sarai. E si capisce anche che questo *non accade* con tredici anni di ritardo, poiché Dio dice (*Gen* 17,16):

> «*Anche* da lei [cioè da Sarai] io ti darò un figlio»,

ossia Dio *non considera* Ismaele frutto di un errore; al contrario, lo benedice (*Gen* 17,20):

> «Anche riguardo ad Ismaele io ti ho esaudito: ecco, io lo benedico e lo renderò fecondo e molto, molto numeroso: dodici principi egli genererà e di lui farò una grande nazione»

e, adoperando un verbo al passato ('ti ho esaudito'), sembra suggerire che la sua nascita fosse già stata ratificata in qualche modo prima della intercessione di Abramo per lui, intercessione che gli frutta ora una benedizione ed in futuro una discendenza, anch'essa numerosa. Anche in questo brano ci pare evidente che la promessa di *Gen* 12 sia ulteriormente mutata, e in modo molto più consistente di quanto non sia avvenuto in *Gen* 15: infatti viene indicata la madre del figlio (Sarai), la data della nascita, il suo nome e ciò che Dio intende fare con lui. Di fronte alla ragionevole osservazione di Abramo il Signore rivela che anche Ismaele è in qualche modo contemplato nella realizzazione della promessa di *Gen* 12, anche se ciò avviene principalmente in Isacco. Il fatto che ciò si concluda con il cambiamento di nome di Abram e persino di Sarai conferisce a questo momento un significato molto più profondo di una semplice 'visione interiore': è la realtà stessa di Abram e Sarai ad essere mutata. E poco dopo Dio conferma la sua intenzio-

ne di volersi servire proprio di Sara nonostante ella abbia dubbi analoghi a quelli di Abramo (cf. *Gen* 18,10-15).

A questo punto crediamo sia chiaro cosa intendiamo con 'teologia della storia'.

Se il racconto di *Gen* 12 è il 'primo contatto personale' di Abram e la rivelazione di ciò che è essenziale nella sua vocazione, è evidente dal seguito della storia che molto altro gli viene taciuto. Durante dieci lunghi e difficili anni ciò che gli è rivelato in *Gen* 12 è tutto quel che Abram sa della motivazione ultima e profonda dell'agire di Dio, e certamente egli capisce che è solo una parte di quello che è il suo ruolo nella 'teologia economica', così come sicuramente si rende anche conto del fatto che il suo è solo uno degli infiniti ruoli che compongono il disegno salvifico di Dio. Come ci dice Giobbe (*Gb* 23, 13s):

> «Se egli sceglie, chi lo farà cambiare? Ciò che egli vuole, lo fa. Compie certo il mio destino, e di simili piani egli ne ha molti».

Solamente su sollecitazione di Abram Dio rivela in *Gen* 15 una seconda parte del suo progetto su di lui, il 'come', rivelazione alla quale Abram e Sarai cercano di collaborare in qualche modo: e nasce Ismaele. Anche questa seconda rivelazione però non è quella defnitiva; Abram capisce quasi subito che la strada da lui seguita non è giusta, ma per tredici anni tutto resta fermo: e stavolta il silenzio del Signore è totale. Appena riprendono i contatti, ancora su pressione di Abram (*Gen* 17,17), Dio rivela una terza parte del suo disegno su lui e sua moglie: ancora una volta Abram reagisce, cerca di coinvolgere Ismaele, insomma non resta passivo. Questa terza rivelazione segna una svolta nella vita di Abram, ora Abramo, ma non è l'ultima. Si legge infatti (*Gen* 22,1-12):

> «Dopo queste cose, Dio mise alla prova Abramo e gli disse: "Abramo, Abramo!" Rispose: "Eccomi!" Riprese: "Prendi tuo figlio, il tuo unico figlio, quello che ami [*con il greco*], Isacco, và nel territorio di Moría e offrilo in olocausto su di un monte che io ti indicherò". Abramo si alzò di buon mattino, sellò l'asino, prese con sé due servi e il figlio Isacco, spaccò la legna per l'olocausto e si mise in viaggio verso il luogo che Dio gli aveva indicato. Il terzo giorno Abramo alzò gli occhi e da lontano vide quel luogo. Allora Abramo disse ai suoi servi: "Fermatevi qui con l'asino; io e il ragazzo andremo fin lassù, ci prostreremo e poi ritorneremo da voi". Abramo prese la legna dell'olocausto e la caricò sul figlio Isacco, prese in mano il fuoco ed il coltello, poi proseguirono tutti e due insieme. Isacco si rivolse al padre Abramo e disse: "Ecco qui il fuoco e la legna, ma dov'è l'agnello per l'olocausto?" Abramo rispose: "Dio stesso provvederà l'agnello per l'olocausto, figlio mio!". Proseguirono tutti e due insieme, così arrivarono al luogo che Dio gli aveva indicato; qui Abramo costruì l'altare, collocò la legna, legò il figlio Isaco e lo depose sull'altare, sopra la legna. Poi Abramo stese la mano e prese il coltello per immolare suo figlio. Ma l'angelo del Signore lo chiamò dal cielo e gli disse: "Abramo, Abramo!" Rispose: "Eccomi!" L'angelo disse: "Non stendere la mano contro il ragazzo e non fargli alcun male! Ora so che tu temi Dio e non mi hai rifiutato tuo figlio, il tuo unico figlio"».

È un passo drammatico, sul quale moltissimo ci sarebbe da dire. Per il nostro discorso preme solo rilevare che Abramo ha imparato la lezione: ormai sa che il suo Signore si rivela un po' alla volta e perciò, se ora Egli gli chiede di sacrificare Isacco, senz'altro è perché è in arrivo un'ulteriore illuminazione. Si noti con quale profondo silenzio Abramo si prepara e viaggia verso le terre di Moría: non una sola parola a Sara, eppure si appresta a sacrificare non soltanto il loro figlio, il loro unico figlio, quello che Abramo ama (e Ismaele?), ma anche quella che è stata la speranza di tutta la loro vita, il solo modo che conoscono perché si realizzi quella promessa per la quale hanno lasciato la loro ter-

ra. Con Isacco, Abramo si appresta a cancellare non solo la vita del tempo passato ma anche la immagine di Dio costruitasi in anni di attesa, di esperienze, di colloqui con il Signore; quello stesso Dio che non distruggerebbe Sodoma se in essa vi si trovasse un giusto (cf. *Gen* 18) è lo stesso che ora vuole togliergli la pupilla dei suoi occhi, Isacco, e per il quale il Signore stesso tanto si è speso in parole e miracoli. Ma, a differenza di quanto accadde in *Gen* 15 e 17, Abramo ora tace: non intercede per Isacco come ha fatto per Ismaele (cf. *Gen* 16) o per Sodoma e Gomorra (cf. *Gen* 18). Chiaramente percepisce che la situazione è su un altro piano. E reagisce in un modo che smentisce in parte Silesius, per il quale, come si è letto,

> «L'abbandono cattura Dio; ma lasciare Dio stesso
> è un abbandono che poco gli uomini intendono».

Il sacrificio di Isacco in realtà è solo il sacrificio di un ariete. Ma la realizzazione della promessa deve fronteggiare altre difficoltà. La prima è la morte di Sara (*Gen* 23,1s.19s):

> «Gli anni della vita di Sara furono centoventisette; questi furono gli anni della vita di Sara. Sara morì a Kiriat-Arba, cioè Ebron, nel paese di Canaan, e Abramo venne a fare il lamento per Sara e piangerla. [...] Dopo Abramo sepellì Sara, sua moglie, nella caverna del campo di Macpela di fronte a Mamre, cioè Ebron, nel paese di Canaan. Il campo e la caverna che vi si trovava passarono dagli Hittiti ad Abramo, in proprietà sepolcrale».

Con la morte di Sara scompare l'unica donna legittimata a dare figli ad Abramo. Cosa mai significa ora la promessa di una discendenza numerosa come le stelle del cielo? E Isacco non è neanche sposato. Ma Abramo non si dà per vinto. Per prima cosa cerca di dare una moglie a suo figlio; la storia di come Rebecca diviene moglie di Isacco sarebbe di grande interesse per il nostro discorso, ma di essa sottolineiamo solo la preghiera del servo inviato da Abramo (*Gen* 24,12ss):

> «Signore, Dio del mio padrone Abramo,, concedimi un felice incontro quest'oggi e usa benevolenza verso il mio padrone Abramo! Ecco, io sto presso la fonte dell'acqua mentre le fanciulle della città escono per attingere acqua. Ebbene, la ragazza alla quale dirò: "Abbassa l'anfora e lasciami bere", e che risponderà: "Bevi, anche ai cammelli darò da bere", sia quella che tu hai destinato al tuo servo Isacco; da questo riconoscerò che tu hai usato benevolenza al mio padrone».

Ci piace porre in rilievo quel 'che tu hai destinato', e porre questo passo al fianco di ciò che si è letto negli *Esercizi spirituali* di sant'Ignazio, sul come fare una buona scelta:

> «In ogni buona scelta, per quanto dipende da noi, l'occhio della nostra intenzione deve essere puro, badando solo al fine per cui siamo stati creati, cioè per la lode di Dio Nostro Signore e per la salvezza della nostra anima. Pertanto, qualunque cosa sceglierò deve aiutarmi a conseguire il fine per cui sono stato creato, senza permettere che il fine sia subordinato o tirato al mezzo, ma il mezzo al fine. In pratica, invece, succede che molti prima scelgono di sposarsi e poi di servire nel matrimonio Dio nostro Signore, mentre servire Dio è il fine. Così pure ci sono altri che prima vogliono avere dei benefici e poi, in quelli, servire Dio. In tal modo questi non vanno con rettitudine a Dio, ma vogliono che Dio vada di filato ai loro desideri disordinati e perciò fanno del fine un mezzo e di un mezzo il fine e così quello che avrebbero dovuto considerare dopo lo considerano prima. Infatti, come prima cosa dobbiamo proporci per oggetto il servire Dio, cioè il fine, e dopo, se è più conveniente, l'accettare un beneficio o il prendere moglie, che sono mezzi per il fine. Nessuna cosa,

> quindi, mi deve spingere a prendere o a fare a meno di tali mezzi se non unicamente il servizio e la lode di Dio nostro Signore e la salute eterna della mia anima»[53].

Ma lasciamo Isacco e Rebecca e torniamo ad Abramo. Questi non si accontenta di accasare suo figlio ma si prende una seconda moglie, Chetura, che gli partorisce sei figli, e due di questi ne mettono al mondo altri sette; ma non ci si inganni (*Gen* 25,5-10):

> «Abramo diede tutti i suoi beni ad Isacco. Quanto invece ai figli delle concubine, che Abramo aveva avute, diede loro doni e, mentre era ancora in vita, li licenziò, mandandoli lontano da Isacco suo figlio, verso il levante, nella regione orientale. La durata della vita di Abramo fu di centosettantacinque anni. Poi Abramo spirò e morì in felice canizie, vecchio e sazio di giorni, e si riunì ai suoi antenati. Lo seppellirono i suoi figli, Isacco e Ismaele, nella caverna di Macpela, nel campo si Efron figlio di Zocar l'Hittita, di fronte a Mamre. È appunto il campo che Abramo aveva comperato dagli Hittiti: ivi furono sepolti Abramo e sua moglie Sara».

Come si vede, per Abramo c'è solamente un figlio, Isacco, al quale, in certe situazioni, si può affiancare Ismaele, ma non certo i figli delle concubine o di Chetura, allontanati senza troppi complimenti; nel prendere una seconda moglie Abramo non ha perciò tradito la promessa. La vicenda terrena di questo patriarca si conclude però senza che egli la *veda* realizzata, a differenza di Mosè che, almeno, potè vedere da lontano la terra nella quale avrebbe abitato Israele (cf *Dt* 34).

Il miglior commento, forse anche la descrizione più precisa dell'atteggiamento da tenere per vivere la propria 'teologia della storia', ci pare si legga in Michea (*Mi* 6,8 TM):

> «Ti ha insegnato, uomo, che cosa è bello/buono
> e cosa il Signore sta cercando dentro di te:
> che tu faccia giustizia,
> che tu ami la misericordia
> e che tu cammini a testa china vicino al tuo Dio»,

dove 'bello/buono' traduce il doppio significato che, come è noto, ha il termine ebraico *tôv*. Più interessante è invece notare che in ebraico 'giustizia', *mišpat*, è termine derivato dal participio passato del verbo *šâpat*, che significa sia 'giudicare', cioè emettere sentenze, sia 'valutare'; perciò *mišpat* si può tradurre, generalizzando, anche con 'discernimento', perché in fondo ogni valutazione, pure una sentenza, si basa su un discernimento. A condizione però di non dimenticarne la forte valenza giuridica, tanto più che chi fa *mišpat* è lo *šopêt*, il 'giudice' del Tribunale. In definitiva, ciò che il Signore cerca continuamente in noi (*dôreš mimka*, 'è cercante in te': il verbo è un participio presente) è che l'uomo giudichi, prima se stesso e le sue azioni, poi gli altri e le loro azioni, che lo faccia amando la misericordia (*hesed*) e non una semplice 'pietà', come nella scialba versione italiana (*hesed* è la misericordia propria di Dio), e cammini vicino al suo Dio a testa bassa, il che vuol dire sì 'umilmente', come si legge nel testo italiano, ma anche senza distrarsi, poiché chi cammina con la testa bassa vede soltanto i suoi piedi e la strada.

Dalla vicenda di Abramo e dal commento di Michea si conclude che la 'teologia della storia' è il capire, a partire da una determinata situazione di fatto, 'che cosa' il singolo credente deve fare per rendere concreta e sempre attuale l'opzione per Dio compiuta nel 'primo contatto personale'. È il modo per restare nel progetto indicatogli nel 'primo

[53] IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, II sett., n.169 (Schiavone, 141s).

contatto personale' con il suo Signore e allo stesso tempo ne è anche il superamento, poiché il 'primo contatto' è appunto solo il primo di una serie più o meno lunga di altri contatti. È il fondamento spirituale della morale sociale ed economica. Il dialogo che si crea tra l'uomo e il Signore porta ad una progressiva rivelazione del progetto divino, e, in parallelo, ad un progressivo adattamento ad esso dell'uomo; si instaura una confidenza profonda, la percezione di una libertà di espressione che invece un malinteso senso del 'rispetto di Dio' ha spesso gravemente conculcato. Relegandolo lassù nei cieli e lasciando così a se stesso l'uomo, questo 'rispetto' prima ha svuotato di Dio la morale sociale ed economica, poi l'ha sostituita con la ricerca del denaro, del potere, del piacere e della vanagloria. E come tra gli uomini l'aumento della conoscenza e la confidenza possono rafforzare oppure distruggere l'amore e la stima, così accade a quello per Dio: il progredire e l'aumentare delle rivelazioni possono far crescere l'amore per Dio oppure metterlo in crisi e farlo morire, spingendo l'uomo nelle braccia della idolatria. Non per niente satana è detto il più astuto delle creature (*Gen* 3,1).

Ma la vicenda di Abramo, pur nella sua sinteticità, ad uno sguardo più attento rivela una dinamica ancora più profonda e delicata. Se infatti l'adattamento del rapporto tra Dio e uomo esige scelte molto concrete in mezzo a circostanze niente affatto chiare e univoche, è anche vero che le decisioni scaturiscono da una interpretazione delle 'visioni interiori' che Dio dona, interpretazione che si avvale non solo del discernimento del singolo uomo ma anche di una serie di elementi esterni. Per prima cosa è necessario cercare di capire, e nel caso descrivere, se esista una differenza tra quella 'visione interiore' che è il 'primo contatto personale' e le altre. Si pose questo stesso problema anche il nostro santo Padre Gregorio detto il Teologo, che lo enunciò così:

> «Che dire di Isaia? E di Ezechiele, che ha contemplato la realtà più grandi? E degli altri profeti? Dei quali il primo vide il Signore Sabaoth seduto sul trono glorioso, circondato dai serafini a sei ali che lo glorificavano e lo nascondevano; egli fu purificato con un carbone ardente e veniva preparato a profetizzare. Il secondo descrive i cherubini, che sono come il carro di Dio, e il trono che è al di sopra di loro, e il firmamento al di sopra del trono, e ciò che appare nel firmamento, e certe voci, certi movimenti, certe azioni. Se si trattasse di una apparizione diurna, contemplabile solo dai santi, o di una veritiera visione notturna, o di una impressione subita dalla parte direttrice che è in noi, che considera gli eventi futuri come fossero presenti, o di qualche altra specie ineffabile di profezia, io non so dirlo. Ma lo sa il Dio dei profeti e coloro che sono stati oggetto di simili eventi»[54].

Quindi per il Nazianzeno la distinzione tra 'visioni interiori' non è temporale, ossia una propria al 'primo contatto' e le successive di un genere diverso, ma le differenze sono altre. Vi sono visioni 'diurne', che sembrano accessibili solamente ai santi (?), visioni 'notturne' ma veritiere, a quanto pare accessibili anche a chi non è santo, poi 'impressioni' subite dalla parte direttrice che è in noi, la quale altro non è che il nostro intelletto (non la ragione, si badi), impressioni che non è dato capire in cosa si distinguano dalle visioni, ed infine Gregorio non esclude neppure che ve ne siano di altri generi ancora. Anche se qualche passo in avanti lo permette, non si può certo dire che questa sia una descrizione chiara ed esauriente. Alla delucidazione di questo come dei molti altri passi oscuri o equivoci contenuti nelle prediche di Gregorio il Teologo è dedicata una opera tra le più famose del nostro santo Padre Massimo il Confessore, i *Problemi*, più nota con

[54] GREGORIO DI NAZIANZO, *Orationes*, or.28, 19 (SCh 250, 138ss; trad. it. 677).

il nome latino di *Ambigua*. Ora, come tutti gli autori bizantini Massimo ha una prosa un po' involuta non facile a sciogliere; per di più, il Confessore privilegia profondità e completezza a scapito della linearità, ragion per cui leggere la sua spiegazione richiede un po' di pazienza ed attenzione:

> «Il nostro beato padre [Gregorio], poiché mediante la filosofia attiva si era purificato al massimo grado delle macchie che affliggono la natura umana, ed aveva ricevuto appieno nel suo intelletto la qualità dello Spirito Santo perché si era dedicato alle dottrine divine mediante la vera mistagogia [*iniziazione alla dottrina mistica più elevata*] conforme alla gnosi, siccome era passato attraverso la stessa esperienza dei santi profeti, con queste parole enumerò per noi i vari tipi di profezia. Ma se noi pensiamo sia utile dover osare di rivolgerci a quelle sue parole così sublimi e ispirate da Dio [*la Scrittura*], che oltrepassano le forze di tutti coloro che non sono come fu il nostro maestro, allora dobbiamo farlo per via di congettura e non per mezzo di una affermazione. Io penso dunque di dire in via di congettura, nella mia cecità, che il maestro ha chiamato 'apparizione diurna' la visione di certe cose e il suono di certe parole nel senso che esse erano state udite e manifestate ai santi in modo percepito sì, ma spiritualmente, senza la presenza della persona [*che le pronunciava*]. Non è lecito dire che nelle cose divine l'immagine debba sempre essere presente nella immaginazione dell'uomo, ma che la immaginazione opera in modo incredibile e sovrannaturale anche senza la presenza di una persona o di voci sensibili che risuonano nell'aria, cosicchè colui che è iniziato alle realtà divine veramente vede e ode. Infatti ogni immaginazione comprende le cose presenti o quelle assenti, mentre essa non è possibile assolutamente e in nessun modo per le cose che non sono ancora avvenute: infatti l'immaginazione è un rapporto degli estremi tra di loro, ed è la loro intermediaria. Gli estremi, io dico che sono la capacità immaginativa e l'oggetto immaginato, i quali producono la immagine mediante la immaginazione, che costituisce appunto il rapporto tra gli estremi. L'immagine è il termine del subire e dell'operare, e cioè la conclusione dell'operare, da parte della capacità immaginativa, e del subire, da parte dell'oggetto immaginato, i quali costituiscono le estremità che si toccano grazie alla intermediazione della immaginazione, che è il rapporto tra le due estremità, riguardante l'oggetto. Infatti tutto quello che si applica ad altre cose per qualche rispetto si dice 'attivo', mentre tutto quello che sottostà ad altre cose per qualche rispetto è 'passivo'. Orbene, le cose che per forza di natura incidono su qualcos'altro, agiscono, mentre quelle che, sempre per loro natura, sono sottoposte a quell'azione, subiscono, ed hanno come limite del subire e dell'agire il contatto reciproco dovuto al loro intermediario. Per questo motivo io ritengo che sia opportuno credere che nelle apparizioni divine non sia presente l'oggetto immaginato, poiché non sarà presente ancora quello che è già presente concretamente nella sua specifica ipostasi, e parimenti nemmeno si crede che sia un oggetto divino, perché non ha niente di più delle particolarità naturali tra di loro concatenate. Se infatti noi, sognando, ci immaginiamo di vedere ed udire anche se spesso non c'è nessuno che parli o sia visto, tanto più da svegli i santi proveranno questa esperienza, dal momento che è Dio che in loro, da svegli, opera con grazia stupefacente quello che di solito noi subiamo in sogno per legge di natura. E con le parole "una veritiera visione notturna", io penso che il maestro intenda o la comprensione esatta delle cose future, che avviene nell'anima durante il sonno, come nel caso di Giuseppe [cf. *Gen* 41,38] e di Daniele [cf. *Dn* 2,19], o una visione delle cose divine, dovuta alla somma impassibilità procurata dalla molta purificazione e che cade, nei santi, sotto i loro occhi della carne. E con "un'impressione subita dalla parte direttrice" io penso che il maestro voglia intendere, con riferimento alla loro manifestazione, le impressioni delle cose future, che appaiono ai santi in un unico modo, come una immagine, per effetto della attenzione esplicata dalla loro intelligenza, che è semplice ed inestesa. Ed io ho detto tutto questo sull'argomento proposto per via di congettura, per obbedire a chi me lo ha richiesto, pur senza a ver avuto la grazia di farne l'esperienza. Se però legge queste mie parole uno che abbia avuto questa grazia, non mi rimproveri per la mia precipitazione

> ma piuttosto accetti la mia obbedienza, anche se il mio parlare, ora, non ha nessuna capacità di spiegare lo scopo dei problemi proposti»[55].

La sovrapposizione di questo brano alla descrizione delle 'visioni interiori' che si è letta in Ratzinger non è automatica né pacifica, anche se la differenza è soltanto nei riferimenti: mentre il cardinale ha di mira soprattutto fenomeni come quello di Fatima, Massimo descrive una dinamica più generale, tant'è che questa decrizione sarà molto importante per capire le modalità di ispirazione dell'agiografo umano da parte dello Spirito nella redazione della Scrittura.

Applicando questo brano al nostro discorso, le 'visioni interiori' che, interpretate in modo corretto e seguite concretamente, costituiscono la 'teologia della storia' altro non sono che comunicazioni da parte di Dio proporzionate alla nostra capacità, qui ed ora, di comprendere. E questa comprensione non dipende solo dalla volontà del singolo ma, insegna Massimo, anche dalla sua capacità immaginativa. Ora, tale capacità, già così com'è, può essere sufficiente a tale scopo: è ciò che accadde in *Gen* 12, quando Abram lascia Carran, o in *Gen* 22, quando parte per Moria; è questa, in genere, la situazione che si verifica nel 'primo contatto personale'. Oppure, all'opposto, tale capacità può rivelarsi del tutto inadatta a interpretare la 'visione interiore'; in questo caso dipende completamente da un contributo esterno: come nel caso di Abram che, in *Gen* 16, si unisce ad Agar solo perché è Sarai che glielo propone; questa è una situazione più rara della precedente ma non impossibile. Infine, ed è la situazione in assoluto più frequente, la capacità immaginativa può essere in grado di interpretare la 'visione interiore' ma, per motivi diversi, o non sa tradurla in un certa azione o non è sicura del suo lavoro; ha quindi bisogno di un contributo esterno che, pur non essendo decisivo, non può neanche essere omesso: in *Gen* 15 è il domandare di Abramo e il rispondere di Dio o, in *Gen* 16, l'ira di Sarai che obbliga Abram ha cacciare Agar ed Ismaele. Questa tripartizione può sembrare banale, ma in realtà nasconde tre modi diversi di fare e vivere la propria 'teologia della storia', i quali possono tranquillamente convivere nell'esperienza di ognuno, in tempi e modi distinti. L'esemplificazione mostrerà la verità di quanto andiamo dicendo.

Come primo esempio pensiamo ad una famosa elezione all'episcopato, quella di Gregorio di Nazianzo. Il Teologo si lamenta di essere stato costretto a divenire vescovo da Basilio Magno e da suo padre stesso, Gregorio il Vecchio, con la complicità di Gregorio vescovo di Nissa, fratello di Basilio e suo amico, mentre lui, Gregorio il Teologo, in realtà voleva diventare monaco[56]. Non fu un confronto sereno, a giudicare dal sarcasmo di Gregorio a proposito dell'identico atteggiamento che Basilio tiene nei confronti del fratello, Gregorio divenuto vescovo di Nissa:

> «Tu non ammettesti che fosse assegnato allo Spirito il secondo posto dopo l'amicizia: infatti noi ti siamo forse più cari degli altri, ma lo Spirito ti è molto più caro di noi. Non ammet-

[55] MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambigua*, prob.19 (PG 91, 1233c-1236d; trad. it. 375ss). Di passaggio, si noti come anche Massimo, con tutta la sua scienza, ignori perché gli siano proposte certe questioni: come si vede, costruire la propria 'teologia della storia' non è facile per nessuno.

[56] Su questa idea però è lecito avere più di un dubbio, se non altro perché quando Basilio, in tempi non sospetti, invita Gregorio a stabilirsi definitivamente con lui e altri monaci nel monastero di Annesi, sull'Iris, egli vi resta per un periodo piuttosto ridotto (il tempo di comporre la *Filocalia* insieme a Basilio), poi parte. E mentre Basilio coglie ogni occasione per tornare ad Annesi, non pare proprio che Gregorio abbia fatto altrettanto.

> testi che il talento venisse nascosto e ricoperto di terra. Non ammettesti che la lampada rimanesse più a lungo sotto il moggio (poiché è così che tu consideri la mia luce e la mia attività). Cercasti di porre accanto a te, che sei Paolo, anche Barnaba. Cercasti di unire a Silvano ed a Timoteo anche Tito, affinchè la grazia corresse per merito di coloro che ti mostrano una sincera sollecitudine e (*Rm* 15,19) "tu portassi compiutamente il vangelo da Gerusalemme all'Illirico andando tutto intorno"»[57].

Non si creda che Gregorio, alla fine, abbia accettato l'odinazione episcopale perché giunto alla percezione, sia pure confusa, che quella percepita da Basilio era la volontà di Dio; infatti scrive:

> «Se è degno di voi il fatto che consacrate con l'unzione, se è degno di Colui grazie al quale e per il quale l'unzione viene impartita, questo lo sa il Padre di Colui che è davvero l'Unto, che Egli unse "con l'olio della letizia a preferenza dei tuoi eguali" (cf. *Sal* 44,8), avendo consacrato con l'unzione l'umanità per mezzo della divinità, per fare delle due cose una cosa sola; e lo sa anche il Dio e Signore nostro Gesù Cristo, grazie al quale siamo approdati a questa riconciliazione, e lo sa lo Spirito santo, che ci ha costituito in questo ministero nel qaule rimaniamo saldi e di cui ci vantiamo, per la speranza della gloria del Signore nostro Gesù Cristo, al quale la gloria e la potenza nei secoli»[58].

La polemica e il risentimento non si placano dopo la consacrazione, anzi. Poco dopo, in una lettera a Gregorio di Nissa, riferendosi a lui ed a Basilio, il Teologo adopera termini davvero duri:

> «L'uno dei due [Basilio], in preda a non so quale sentimento o in che modo spinto da un impulso indegno dello Spirito che abita in lui, ci ha consacrato con l'unzione e ci ha condotti sotto lo sguardo di tutti, sebbene tentassimo di restare nascosti. E anche se il mio discorso è troppo aspro, lo dirò comunque: l'amicizia sopporterà tutto, sia che soffra sia che capisca. L'altro viene per incoraggiarci, per convincerci, per assoggettarci allo Spirito. È una gran cosa per me, anche in questo momento. Come non sarà, infatti, una cosa importantissima? Perché vi ho posto al di sopra della vita stessa. Mi lamento solo del fatto che tu sia giunto dopo il momento in cui lo desideravo! Com'è possibile che l'alleanza venga dopo la sconfitta e la ritirata, o tu che sei il migliore degli amici e degli alleati, il timoniere dopo la tempesta, il farmaco dopo la cicatrice? Forse come uomo che ama il fratello hai provato vergogna della sua tirannide? Oppure come uomo di potere sei stato infastidito dalla mia disobbedienza? Quale dei due fratelli rimproveri e quale assolvi dal biasimo? [...] Io per amicizia sono pronto a rendere conto a te e a chiunque lo voglia sia della mia disobbendienza, come alcuni vogliono chiamarla, sia della mia preveggenza, come io credo che sia, e della mia sicurezza, affinchè tu sappia che non hai un amico completamente stolto ed ignorante ma anzi, capace di comprendere certe cose meglio dei più, di osare quel che è giusto osare, di temere quel che è da temere e quelle cose che non temere è per gli uomini sensati, ancor più temibile»[59].

Tuttavia è lecito dubitare che queste parole esprimano la realtà dei fatti. Infatti Basilio ha un'altra idea del modo in cui i candidati debbano essere ammessi al ministero sacro, e sin dagli inizi del suo episcopato lamenta che la prassi tradizionale non sia più seguita:

> «Mi addolora molto che ormai i canoni dei Padri siano stati abbandonati e che ogni scrupolo sia stato abbandonato dalle Chiese. Temo che, a poco a poco, se continua ad avanzare

[57] GREGORIO DI NAZIANZO, *Orationes*, or.10, 3 (SCh 405, 320ss; trad. it. 309).
[58] GREGORIO DI NAZIANZO, *Orationes*, or.10, 4 (SCh 405, 324ss; trad. it. 309.311).
[59] GREGORIO DI NAZIANZO, *Orationes*, or.11, 3 (SCh 405, 332-336; trad. it. 315).

> questa indifferenza le cose della Chiesa giungeranno ad una completa confusione. Secondo l'antica consuetudine dominante nelle chiese di Dio, si accettavano i ministri della Chiesa solo dopo averli esaminati con ogni scrupolo, e si scrutava attentamente tutta la loro vita per vedere se non fossero maledici o proclivi alla ubriachezza; se non fossero troppo pronti a contendere, se moderassero gli impeti della loro giovinezza così da essere capaci di compiere la loro santificazione "senza la quale nessuno vedrà Dio " (cf. *Eb* 12,14). Tutto questo era oggetto di esame da parte dei presbiteri e dei diaconi che erano con loro, ed essi ne riferivano ai vescovi della regione; questi, dopo aver ricevuti i voti da parte di coloro che testimoniavano in spirito di verità e dopo averne informato il vescovo, iscrivevano il ministro nell'ordine dei consacrati»[60].

Difficile pensare che chi scrive queste cose sia lo stesso che poi obbliga un amico fraterno ad accettare controvoglia un ministero delicato e (allora) pericoloso come l'essere vescovi cattolici in mezzo agli ariani. Forse la 'costrizione' riguarde qualcos'altro...

> «Quanto a nostro fratello Gregorio, avrei voluto anch'io che amministrasse una chiesa adatta alla sua natura. Ma questa [*la chiesa di Sasima, definita dal Teologo "un incubo"*] era l'unica, che ci fosse sotto il sole, raccolta in unità. Poiché ciò è impossibile, che sia vescovo dunque, non traendo onore dalla sede ma recando lui onore alla sede»[61].

Destinatario della lettera è Eusebio di Samosata, vescovo grande amico di Basilio: la povertà della sede è chiaramente l'unica obiezione che muove all'ordinazione di Gregorio, che quindi non si può più presentare come il colpo di testa di Basilio[62]. Ma la stessa asprezza dei toni di Gregorio rivela che, dietro alle parole dure ed al sarcasmo, non vi è solo una disparità di vedute. È vero che nella antichità non era impossibile che il vescovo *ordinasse* ad un presbitero di divenire vescovo o ad un laico di diventare prete o diacono: è quello che, quasi negli stessi anni, accade prima ad Ambrogio di Milano e poi ad Agostino, per esempio. Ma, se così fosse, Gregorio avrebbe potuto comunque e semplicemente rifiutare: invece egli accetta, a riprova che la pressione non viene tutta e sola dall'esterno. La verità è che in sé Gregorio percepisce una lacerazione tra due tensioni; sa che una proviene una da Dio e una no, ma non riesce a distinguere quale seguire:

> «Siamo stati costretti, amici e fratelli. Vi chiameremo infatti in aiuto ora, anche se allora non lo abbiamo fatto! Siamo stati costretti dalla vecchiaia del padre e, per parlare in modo misurato, dalla bontà di un amico. Aiutatemi, chiunque di voi ne sia capace, e porgete la mano a

---

[60] BASILIO MAGNO, *Epistolarium*, ep.54 (PG 32, 399-402; trad. it. 210). Domandiamoci: cambiando ciò che è da cambiare, esiste anche oggi una tale collegialità nella valutazione vocazionale? E i criteri sono sempre quelli?

[61] BASILIO MAGNO, *Epistolarium*, ep.98,2 (PG 32, 496s; trad. it. 309). Queste ordinazioni episcopali sono da inserire in una prassi che vede intrecciarsi questioni dogmatiche e politiche. L'imperatore ariano Valente, per ridurre l'influenza del niceno Basilio, divide la provincia ecclesiastica della Cappadocia in due, e pone a capo della nuova sezione un arcivescovo ariano: i suoi suffraganei si affrettano ad abbandonare Basilio e la fede di Nicea per fare ossequio e professione di fede ariana. Per riequilibare le cose, sia dal punto di vista politico (numero di vescovi suffraganei) che dogmatico (numero di vescovi di fede nicena) Basilio non trova di meglio che elevare a sedi episcopali località minori, come Sasima, cui destina appunto Gregorio il Teologio, e Nissa, cui destina il fratello Gregorio, e mettere in piedi delle macchinazioni che porteranno suo fratello Pietro a succedere allo pneumatomaco Eustazio nella sede di Sebaste, nel 380 (Basilio muore nel 379). Gregorio sa benissimo che a Basilio non interessa il potere, bensì combattere gli ariani: lo fa lui stesso una infinità di volte.

[62] Inoltre, nell'intero epistolario basiliano non si trovano altre tracce di questa disputa, che perciò sembra esistere più nella mente di Gregorio che non nei fatti, sia da parte di Basilio che del Nisseno.

> chi è oppresso e trascinato in direzioni opposte dal desiderio e dallo Spirito. L'uno propone fughe, montagne, eremi, la tranquillità dell'anima e del corpo, la mente che si ritrae in se stessa e si chiude alle sensazioni corporee, in modo tale da entrare senza macchia in relazione con Dio e da risplendere con purezza dei raggi dello Spirito [...]. L'altro vuole condurci sotto gli occhi di tutti e farci produrre frutto per la comunità, e questo per avere il vantaggio del fatto che noi gioviamo gli uni agli altri, e rendere nota l'illuminazione, e condurre a Dio un popolo eletto, "una nazione santa, un popolo regale" (cf. *Es* 19,6), l'immagine purificata nel maggior numero di persone. [...] Ecco dunque da una parte le fantasticherie del mio desiderio, dall'altra gli insegnamenti dello Spirito. Trovandomi dunque tra il desiderio e lo Spirito e non sapendo quale soddisfare, condividerò con voi ciò ch di più bello e di più sicuro mi sembrerà di aver trovato, affinchè voi lo esaminate insieme a me e mi aiutiate a prendere una decisione»[63].

Come si vede, in definitiva Gregorio il Teologo vive un profondo conflitto interiore: da un lato vi è la voglia di fuggire ciò che lo distrae dal suo amore per Dio, dall'altro il voler portare anche altri alla stessa meta cui aspira lui stesso. Sa che solo uno di questi pensieri è dettato dallo Spirito, e dal testo pare che già pensi che sia il portare Cristo ai fratelli. Le pressioni di Basilio, di suo padre e dell'amico Gregorio di Nissa, che spingono in direzione dell'episcopato, si inseriscono in questo conflitto ma non lo determinano, poiché vi sono molti modi per servire la comunità. Così, la reazione del Teologo non è rivolta contro queste persone e neanche contro l'elezione all'episcopato, ma contro l'idea di abbandonare e rinnegare quella parte di sé che invece preferisce, o sembra preferire, il monachesimo. È insomma un ottimo esempio di quel genere di 'teologia della storia', ossia di ricerca di quale sia, qui ed ora, il proprio ruolo nella storia della salvezza, ricerca nella quale la decisione concreta, in questo caso cedere alle pressioni e divenire vescovo oppure no, è dettata da fattori in parte esterni (Basilio, il Nisseno, suo padre) e in parte interni (la percezione di Gregorio che lo Spirito lo vuole al servizio della comunità). Questi elementi concorrono alla interpretazione di una 'visione interiore' certo meno limpida di quelle di Abramo ma non meno forte; è per questo motivo che Gregorio conclude così:

> «Mi sembrò che l'atteggiamento più forte e meno pericoloso fosse quello di mantenere una certa misura fra desiderio e viltà, e concedere quancosa al mio volere e qualcosa allo Spirito. Che io faccia questo senza fuggire completamente il servizio sacerdotale, al punto da respingere la grazia (questo infatti sarebbe azzardato) e senza sollevare un fardello troppo grande o pesante per le mie possibilità (e questo sarebbe insopportabile) [...]. Perciò ora accetto di sostenere nel suo incarico questo buon padre, come un uccellino che vola non senza utilità seguendo da vicino una grande aquila che si innalza nel cielo. Dopo di ciò concederò allo Spirito di portare la mia ala dove vuole e come vuole: nesuno mi farà violenza né mi svierà per altre strade, se prendo questa decisione insieme a Lui!»[64].

In effetti fu la decisione migliore. Non per niente Gregorio di Nazianzo è chiamato 'il Teologo', ed è considerato una delle 'tre colonne' della retta fede dai nostri fratelli ortodossi. Insieme a Basilio Magno e Giovanni Crisostomo. Comunque qui Gregorio ci insegna un criterio molto utile per costruire la propria 'teologia della storia'. Una volta compiuta la nostra opzione per Dio, Egli di solito non impone salti improvvisi, ma ci guida gradualmente verso il suo volere, a piccoli passi. Lo si è visto nella storia di Abra-

---

[63] GREGORIO DI NAZIANZO, *Orationes*, or.12, 4 (SCh 405, 354s; trad. it. 323.325).

[64] GREGORIO DI NAZIANZO, *Orationes*, or.12, 5 (SCh 405, 356s; trad. it. 325).

mo, è quanto Gregorio scopre qui ricordando che, in quanto presbitero, è già tenuto alla edificazione della comunità, è in fondo il criterio cui si riferisce Paolo quando scrive (1*Cor* 7,17-24):

> «Ciascuno continui a vivere secondo la condizione che gli assegnato il Signore, così come Dio lo ha chiamato; così dispongo in tutte le chiese. Qualcuno è stato chiamato quando era circonciso? Non lo nasconda! È stato chiamato quando non era ancora circonciso? Non si faccia circoncidere! La circoncisione non conta nulla, e la non circoncisione non conta nulla; conta invece la osservanza dei comandamenti di Dio. Ciascuno rimanga nella condizione in cui era quando fu chiamato. Sei stato chiamato da schiavo? Non ti preoccupare; ma anche se puoi diventare libero, profitta piuttosto della tua condizione! Perché lo schiavo che è stato chiamato nel Signore è un liberto affrancato del Signore! Similmente, chi è stato chiamato da libero è schiavo di Cristo. Siete stati comprati a caro prezzo: non fatevi schiavi degli uomini! Ciascuno, fratelli, rimanga davanti a Dio in quella condizione in cui era quando è stato chiamato»[65].

L'esperienza vissuta da Gregorio di Nazianzo esemplifica la più comune e diffusa esperienza di interpretazione delle 'visioni interiori' dei nostri fratelli, per la gran parte dei quali, poi, essa è anche la sola. Si tratta perciò di un esempio da approfondire e meditare attentamente, non solo per averne vantaggio nella propria vita personale di fede ma anche per capire ciò che, tra poco, diremo riguardo all'ispirazione magisteriale.

Se la elezione all'episcopato di Gregorio il Teologo è un buon esempio del concorso di fattori esterni ed interni nella interpretazione di una 'visione interiore', quella di Agostino mostra quanto potenti possano essere quelli totalmente estranei. Ecco come lo stesso Dottore della Grazia racconta le cose, trentacinque anni dopo i fatti, in una omelia nella sua amata città di Ippona:

> «Quando venni in questa città ero giovane. Molti di voi lo sanno. Cercavo un luogo dove stabilire un monastero e viverci con i miei fratelli. Avevo rinunziato ad ogni prospettiva mondana; la carriera che avrei potuto fare nel mondo non la volli, e tuttavia non ho cercato il grado in cui mi trovo qui. (*Sal* 83,11) "Ho preferito stare in luogo umile nella casa del mio Dio che abitare nelle tende degli empi". Mi sono separato da quelli che amano il mondo e neppure mi son messo alla pari con quelli che presiedono, che fanno da guida alle genti; nel convito del mio Signore non avevo scelto un posto distinto ma uno degli ultimi posti, un posto inferiore, umile. E invece a Lui piacque dirmi (*Lc* 14,10): "Sali in alto". Io paventavo

[65] Spesso, nei commenti a questo come ad altri passi simili, gli esegeti sottolineano importanza dell'idea che il ritorno definitivo di Cristo sulla terra fosse prossimo; di conseguenza, attribuiscono a questa attesa quasi fanatica il considerare insensato, se non proprio eretico, l'intraprendere attività o relazioni impegnative o prolungate nel tempo come il proprio riscatto dalla schiavitù o il matrimonio. Ora, che Paolo avesse tale idea è sicuro (cf. p.es. i vv.29ss), ed è anche ragionevole che, in tale prospettiva, sembrasse insensato prendersi impegni gravosi. Tuttavia, sia nei versetti che precedono questo passo sia in quelli che lo seguono, Paolo è ben attento a distinguere ciò che è 'precetto del Signore' (cf. p.es. 7,10) da ciò che invece è 'consiglio suo' (cf. p.es. 7,25); e il nostro passo non rientra in questa seconda categoria, come invece dovrebbe essere se in esso prevalesse la percezione di un imminente ritorno di Cristo. Per di più, i 'consigli' di Paolo riguardano solo lo sposarsi o meno, non le altre condizioni di vita. In ogni caso, e in linea di principio, se si ammettesse che la percezione di Paolo e delle sue comunità condizioni la redazione di questo passo in modo da escludere la liceità di ogni altra interpretazione, ci ritroveremmo di fronte allo stesso atteggiamento ermeneutico già stigmatizzato in precedenza, a proposito della età di Noè e Abramo. Si trasforma cioè uno *strumento* dell'azione dello Spirito, là una categoria culturale, qui una percezione escatologica, in un *limite* alla azione ispiratrice e a quella esegetica dello Spirito stesso.

> la carica del vescovo a tal punto che evitavo di recarmi nelle località dove la sede vescovile risultava vacante, perché era cominciata a circolare tra i servi di Dio una notorietà di qualche peso a mio carico. Io cercavo di evitare questo grado e gemendo pregavo Dio di concedere che mi salvassi in una posizione umile, che non dovessi correre pericolo occupando una alta carica. Ma, come ho detto, il servo non deve contraddire il padrone (cf. *Tt* 2,9). In questa città ero venuto per vedere un amico che speravo di guadagnare a Dio e portare con noi nel monastero. Stavo tranquillo perché la sede era provvista di vescovo. Ma, preso con la forza, di sorpresa, fui ordinato sacerdote e attraverso quel gradino giunsi all'episcopato. Entrando in questa chiesa non portai nulla: solo i vestiti che indossavo in quel momento»[66].

In realtà le cose furono un pò più drammatiche, a giudicare dal racconto di Possidio:

> «In quel tempo il santo vescovo Valerio guidava la chiesa di Ippona. Egli proclamava con forza le necessità della comunità ecclesiale, di individuare e ordinare un presbitero per la città [*Valerio era greco e parlava male il punico*], e così esortava il popolo. I fedeli, che già conoscevano il proposito e la dottrina del santo e cattolico Agostino [*ad Ippona era forte la presenza donatista*], stesero la mano su di lui che assisteva tranquillo in mezzo al popolo, ignaro di ciò che stava per accadere (da laico infatti, come ci diceva, era solito non frequentare le chiese che non avevano vescovi), lo afferrarono e, come è consuetudine in queste cose, lo portarono dal vescovo perché lo ordinasse. Tutti chiedevano che questo fosse fatto e finito, con un unico desiderio e consenso, agitandosi con grande forza e clamore, nonostante egli piangesse abbondamente. Anzi, come ci riferì egli stesso, alcuni, interpretando le sue lacrime come superbia, lo consolavano dicendogli che, sebbene fosse degno del maggiore, il grado di presbitero era prossimo a quello di vescovo, mentre quell'uomo di Dio, come egli ci raccontò, con più grande considerazione capiva e gemeva per i numerosi e gravi pericoli che vedeva pendere ed arrivare sulla sua vita dal reggere e governare la Chiesa, e per questo motivo piangeva. Ma il desiderio del popolo fu compiuto»[67].

Forse parlare di 'sequestro di persona' è eccessivo, ma certo è lecito domandarsi come, dopo una 'elezione' simile, si potesse poi obbedire a ciò che è scritto (1*Pt* 5,2):

> «Pascete il gregge di Dio che vi è affidato, sorvegliandolo non per forza ma volentieri».

In ogni caso questa non è la sola occasione in cui la vita di Agostino è radicalmente condizionata da fattori totalmente estranei alla sua volontà. Racconta infatti Possidio:

> «Ma quell'uomo anziano e beato, Valerio, pur esultando molto di quelle cose [*le dispute di Agostino contro i Manichei e il suo impegno per rafforzare la Chiesa*] e rendendo grazie a Dio per avergli concesso una tale speciale benedizione, cominciò a temere, come è nell'animo umano, che [*Agostino*] fosse chiesto come vescovo da una altra Chiesa priva di sacerdote [adatto], e così gli fosse tolto: ed infatti proprio questo sarebbe accaduto, come il vescovo ben sapeva, se non si fosse preoccupato di farlo passare per luoghi segreti e, come nascondendolo a quelli che lo cercavano, non lo avesse fatto trovare che a fatica. Ma, temendo sempre più e sapendosi ormai debolissimo per età e salute, quel venerabile vecchio inviò delle lettere segrete al primate dei vescovi [*il vescovo di Cartagine*], nelle quali adduceva la debolezza del suo corpo e l'avanzamento della sua età per scongiurarlo di ordinare come vescovo della Chiesa di Ippona Agostino, il quale non sarebbe succeduto a lui sulla cattedra [*all'epoca si era vescovi a vita*] ma vi avrebbe partecipato come consacerdote. E questo desiderava e affannandosi chiedeva, impetrando un rescritto. Ed infine, invitato il vescovo Megalio di Calami, allora primate della Numidia, a visitare la chiesa d'Ippona, Valerio rivelò la sua volontà imprevedibile ai vescovi che per quell'occasione erano là, a tutti i chierici di Ippona e a tutta la

[66] AGOSTINO, *Sermones*, *sermo* 355, 2 (PL 39, 1569; trad. it. NBA 36/6, 247).
[67] POSSIDIO, *Vita Augustini*, 4 (PL 32, 36s; trad. it. nostra).

> popolazione. E, mentre tutti coloro che udirono manifestavano gioia e acclamavano con grande desiderio che ciò si realizzasse e giungesse a perfezione, il presbitero rifiutava di assumere, contro l'usanza della Chiesa, l'episcopato vivente ancora il suo vescovo. E come quelli erano soliti fare, fu persuaso da tutti, e ciò che era ignoto alle chiese dell'Africa e al di là del mare con esempi gli fu provato; spinto e obbligato Agostino dovette soccombere e accettare l'ordinazione e la fatica dell'episcopato e dell'avere il posto più in alto. In seguito, disse e scrisse [*cf. ep. 213,4*] che non accadesse ciò che era successo a lui, ossia che [*qualcuno fosse ordinato vescovo*] ancora vivente il suo vescovo, perché vietato dal Concilio universale [*il Concilio di Nicea, ai canoni, II, IV e VI*], come disse appena ordinato: che non fosse fatto ad altri ciò che lui si dolse fosse stato fatto a lui»[68].

Decisamente, la 'carriera ecclesiastica' di Agostino non è tra le più comode. Si resta ammirati per la sua grandezza d'animo nell'accettare simili pesi impostigli in modi così violenti. E per lo stesso motivo si resta perplessi nel constatare che la dinamica spirituale che forgia un uomo di tal fatta, a ben vedere non poi così diversa da quella di un Francesco d'Assisi o un Ignazio di Loyola, è poi presentata senza precauzioni come il modello *tout court* della vita spirituale. Lo si è già detto altre volte e lo qui ripetiamo: il problema non è la bontà dell'itinerario spirituale agostiniano ma il trasformarlo a paradigma. Ne è una prova l'atteggiamento del beato Ambrogio, che divenne vescovo in circostanze non dissimili da quelle di Agostino ma che reagì in modo ben diverso a tale 'chiamata':

> «Dopo che Ambrogio fu istruito nelle arti liberali, lasciò Roma e professò l'avvocatura nell'aula della prefettura del pretorio. Perorava la cause in maniera così eccellente che l'illustre Probo, allora prefetto del pretorio, lo scelse come consigliere. In seguito conseguì le insegne consolari per governare le province Liguria ed Emilia, e venne a Milano. In quel tempo era morto Aussenzio, vescovo della setta eretica degli ariani e che aveva oppresso quella chiesa dopo che era stato mandato in esilio Dionigi, confessore di beata memoria. Poiché il popolo suscitava tumulti nel richiedere il nuovo vescovo, Ambrogio, che si dava cura di sedare il tumulto per impedire che il popolo provocasse una situazione pericolosa per la città, andò in chiesa. Mentre lì parlava al popolo, si dice che all'improvviso la voce di un bambino acclamò, in mezzo al popolo, "Ambrogio vescovo!" Tutto il popolo si volse verso questa voce ed acclamò vescovo Ambrogio: così coloro che prima discordavano fra loro nel più grande disordine, perché sia gli ariani che i cattolici volevano che fosse ordinato un vescovo della loro parte, cercando di superarsi a vicenda, improvvisamente si trovarono d'accordo su questo solo nome con meravigliosa ed incredibile concordia. Vista questa situazione, Ambrogio uscì dalla chiesa e si fece preparare il tribunale: egli che fra breve sarebbe diventato vescovo, saliva a più alta dignità; e allora, contro la sua consuetudine, fece mettere alcune persone a tortura [*per far vedere di essere indegno dell'episcopato*]. Ma mentre ciò avveniva, il popolo gridava: "Il tuo peccato ricada sopra di noi!". Ma quel popolo allora gridò non come il popolo dei Giudei: quelli infatti con le loro parole fecero spargere il sangue del Signore dicendo (*Mt* 27,25): "Il sangue di costui ricada sopra di noi", costoro invece, sapendo che Ambrogio era solo catecumeno, con voce di fede gli promettevano la remissione di tutti i peccati mercè la grazia del battesimo. Allora Ambrogio, tornato a casa con l'animo turbato, volle far professione di filosofia, egli che sarebbe stato filosofo sì ma vero filosofo di Cristo e, disprezzate le glorie del mondo, avrebbe seguito le orme dei Pescatori, i quali avevano raccolto popoli per Cristo non con l'allettamento delle parole ma con discorso semplice e dottrina di vera fede; mandati senza bisaccia e senza bastone, avevano convertito anche gli stessi filosofi (cf. *Mt* 10,10). Ambrogio, distolto dal dedicarsi a tale attività, apertamente fece entrare in casa sua alcune prostitute, ma solo al fine che il popolo, a questa vista, abbandonasse il suo proposito. Ma il popolo vieppiù gridava: "Il tuo

[68] POSSIDIO, *Vita Augustini*, 8 (PL 32, 39s; trad. it. nostra).

> peccato ricada sopra di noi!" Allora quello, vedendo che non riusciva a realizzare il suo proposito, preparò la fuga. Uscito di notte dalla città, mentre credeva di dirigersi al Ticino, a mattino fu trovato presso la porta di Milano detta Romana: infatti Dio, che preparava per la sua chiesa cattolica un muro contro i suoi nemici ed innalzava la torre di Davide contro Damasco (cf. 2*Sam* 8,5ss), cioè contro la perfidia degli eretici, impedì la sua fuga. Trovato e vigilato dal popolo, fu mandata una richiesta al clementissimo imperatore, che allora era Valentiniano I, il quale con gran gioia accettò che un giudice da lui inviato fosse richiesto per l'episcopato. Si rallegrava anche il prefetto Probo, perché le sue parole si erano realizzate in Ambrogio: infatti, mentre, com'è usanza, dava disposizioni a quello mentre partiva, gli aveva detto: "Và ed agisci non come un giudice ma come un vescovo". Mentre era in corso la richiesta all'imperatore, Ambrogio cercò di fuggire una seconda volta e per qualche tempo restò nascosto in una proprietà di Leonzio, un uomo di alta condizione. Ma quando giunse la risposta alla richiesta, egli fu consegnato proprio da Leonzio: infatti il vicario aveva ricevuto ordine di portare a termine quell'affare e così, per eseguire l'ordine, aveva avvisato tutti con un editto che, se volevano provvedere a sé ed alle proprie cose, gli dovevano consegnare Ambrogio. Consegnato e portato a Milano, poiché comprendeva di non poter più a lungo resistere alla volontà di Dio a suo riguardo, chiese di non essere battezzato se non da un vescovo cattolico: si guardava infatti con cura dalla perfidia degli ariani. Una volta battezzato, dicono che adempì a tutti i doveri ecclesiastici, ed otto giorni dopo fu ordinato vescovo con sommo consenso e gioia di tutti»[69].

La santità di vita di Ambrogio, vescovo e Dottore della Chiesa, non è certo in discussione. Ma nessuno potrà contestare che, in una situazione analoga a quella di Agostino qualche anno dopo, Ambrogio non vi riconosce affatto la volontà di Dio, tutt'altro; non solo *fugge*, ma prolunga la sua latitanza rischiando addirittura di compromettere chi lo protegge. E, a ben vedere, come dargli torto? Agostino è un presbitero rinomato e il suo rifiuto di divenire vescovo nasce dal fatto che ha già potuto prendere in esame la possibilità e valutarne pro ed i contro. Invece Ambrogio è appena catecumeno, ossia è più vicino al paganesimo che al cristianesimo, dato che non è battezzato e neanche si dice che avesse compiuto un percorso spirituale particolare; su quali basi, allora, il popolo lo sceglie come vescovo, e per di più in una situazione così delicata? La fuga di Ambrogio e le resistenze di Gregorio il Teologo dimostrano che, dietro alle singole ed affascinanti vicende della vita di Agostino vi è un cammino spirituale profondo; presentare fatti come la sua ordinazione episcopale trascurando il suo percorso precedente rischia di trasformarli quasi in episodi di santità oleografica e da fioretto ma poco istruttiva per la nostra crescita spirituale. Di più. La vicenda di Ambrogio ci serve come esempio per mostrare che il cammino spirituale di Agostino è certamente un grande e bellissimo esempio e di conversione e di vita cristiana, vicino alla storia di molti nostri fratelli destinati a restare ignoti a noi ma non a Dio, tuttavia per molte altre quello stesso obiettivo si è raggiunto e si può raggiungere in tanti altri modi, meno appariscenti o edificanti a raccontarsi, ma non per questo meno efficaci. Scrive ad esempio Giovanni Crisostomo:

> «Per ora non ti chiamiamo a questi pericoli: morti quotidiane, continue perscuzioni, flagellazioni, catene, avversione per il mondo, odio presso i parenti, insonnie continue, lunghe peregrinazioni, naufragi, incursioni dei briganti, insidie dei consanguinei, sofferenze per gli amici, fame, freddo, nudità, calura, sconforto per la propria e l'altrui situazione. Per ora non ti chiediamo nulla di ciò, ma ti preghiamo solo di liberarti da una schiavitù esecrabile e di ri-

[69] PAOLINO DI MILANO, *Vita Ambrosii*, 5-9 (PL 14, 28ss; trad. it. M. Simonetti, CTP 6, Roma 1977, 71-74).

> tornare alla libertà di prima, pensando al castigo che la sregolatezza comporta ed alla dignità della vita precedente»[70].

Questo elenco di tribolazioni ricorda quello che Paolo fa delle proprie (2*Cor* 11,23-27), ma a noi interessa altro. Queste parole sono rivolte ad un monaco di nome Teodoro, amico ed allievo di Giovanni, che ha lasciato il monastero perché si è innamorato di una ragazza che vuole sposare: è questa la 'schiavitù esecrabile' di cui parla Crisostomo, che è tale non per sé, come si legge prima e dopo questo passo, ma perché Teodoro è già legato a Dio. E più avanti dice Giovanni:

> «A me sembra più facile rompere d'un sol tratto tutti i lacci che ci frenano e quindi rivolgerci all'esercizio della penitenza; ma se questo a te sembra difficile, intraprendi a tua scelta la strada che porta ad un miglioramente; intraprendila però, e (1*Tm* 6,12) "Conquista la vita eterna"»[71].

Anche se non subito, Teodoro ascolterà Giovanni e tornerà in monastero, dal quale uscirà soltanto quando sarà eletto vescovo; stiamo parlando infatti del giovane Teodoro di Mopsuestia, il teologo più importante della chiesa di lingua siriaca (Siria, Iraq, Iran). Quindi un'autentica conversione può non seguire il modello agostiniano, in tutto o in parte, senza alcun pregiudizio per il risultato finale.

Se non poniamo la dovuta attenzione all'esistenza di queste altre strade, se non rispettiamo la libertà di Dio nell'avvicinarsi ai cuori degli uomini e convertirli, il rischio di farci un Dio a nostra misura e gusto è molto forte. In realtà, le vie di Dio nel cuore dell'uomo sono davvero insondabili e infinite; e se le cerchiamo in noi dobbiamo prepararci ad un itinerario che non potremo condividere completamente con gli altri, pur nella innegabile ed irrinunciabile presenza di elementi comuni, oggettivi e sicuri, che garantiscono la correttezza ed onestà del percorso. Ma, cosa ancor più importante per la nostra vita spirituale e per comprendere moltissime vicende della storia della Chiesa e della teologia, questa dinamica di ascolto, discernimento, accettazione e/o rifiuto di una 'visione interiore' donata da Dio vale anche a proposito di vicende profondamente diverse da quelle qui adoperate per illustrarla, e di norma si verifica più volte nella vita di chi si è davvero messo a disposizione del nostro Signore per amarlo, servirlo e riverirlo come il Re della propria esistenza: per questo qui parliamo di '*teologia* della storia' e nel prossimo punto di '*teologia* economica', perché si tratta di vere e proprie 'illuminazioni'.

Un buon esempio di questo altro genere di 'visioni interiori' che guidano la 'teologia della storia' di chi si è posto a servizio di Dio, tra i tanti forse il più facile a riportare e comprendere, è dato dal comportamento del nostro santo Padre Cipriano di Cartagine durante le persecuzioni. Quando l'imperatore Decio promulga nel 250 d.C. un editto di persecuzione, Cipriano, vescovo da appena un anno, abbandona la città e si rifugia in campagna, cosa che gli attira il biasimo di alcuni contemporanei e molti dei posteri, tra i quali non mancano eminenti studiosi di oggi[72]. Ed il nostro santo Padre si difese così:

---

[70] GIOVANNI CRISOSTOMO, *Ad Theodorum lapsum*, 15 (SCh 117, 170; trad. it. D. Ciarlo, CTP 174, Roma 2004, 93).

[71] GIOVANNI CRISOSTOMO, *Ad Theodorum lapsum*, 17 (SCh 117, 190; CTP 174, 100).

[72] Negli studi moderni si oscilla infatti dalla critica netta al comportamento di Cipriano da parte di un Harnack al silenzio assoluto del Quasten, passando per lo scetticismo di un Ales e tutti i gradi intermedi. Pochi sono gli studiosi disposti a dar fiducia alle parole di Cipriano, i cui cenni alle 'visioni' sono considerati quasi sempre l'*extrema ratio* per giustificare scelte e comportamenti discussi e discu-

(*segue*)

> «Poiché sono venuto a sapere, fratelli carissimi, che le cose che abbiamo compiuo e quelle che stiamo facendo vi sono state riferite piuttosto semplicisticamente ed ancor meno fedelmente, ho creduto necessario scrivervi delle lettere per rendervi conto della mia condotta disciplinata e nello stesso tempo diligente. Infatti, come i comandamenti di Dio ci dicono di fare, allo scoppio dei primi moti della persecuzione, dato che più volte la folla mi chiamò in causa con violenti clamori, pensando non tanto a salvare la mia vita quanto la pace pubblica dei cristiani, mi allontanai per qualche tempo, per non eccitare ancor più, con una presenza imprudente (*inverecounda*), la rivolta già iniziata. Tuttavia, nonostante fossi assente con il corpo, non trascurai né in spirito né con le azioni né con i miei ammonimenti di dirigere i miei fratelli secondo i precetti del Signore, in quelle cose nelle quali le mie modeste capacità mi permettevano di farlo. E cosa io abbia fatto ve lo dicono chiaramente le tredici lettere che io scrissi al mio popolo in quel periodo di lontananza, e che vi trasmisi. In esse non mancano consigli per il clero, incoraggiamenti per i confessori, quando necessario il rimprovero ai fuggiaschi, a tutti la parola d'esortazione ad implorare la misericordia di Dio, per quanto la nostra mediocrità potè fare, secondo la legge della fede ed il timore di Dio, con il suggeriemnto del Signore»[73].

Cipriano indirizza questa lettera non ai suoi confratelli di Cartagine bensì ai diaconi e presbiteri di Roma, presso la quale alcuni suoi detrattori avevano cercato di metterlo in cattiva luce sfruttando il suo allontanamento. Quel che abbiamo letto non suscita particolare meraviglia, tuttavia, interiormente, Cipriano ha vissuto e vive il suo allontanamento e l'esilio in modo molto particolare; ad esempio, ecco cosa scrive in una delle molte lettere che dal suo rifugio scrisse alla sua Chiesa, Cartagine:

> «Il giudizio di Dio non cessa di correggerci notte e giorno. Oltre alle visioni notturne, anche di giorno viene riempita di Spirito santo l'età innocente di bambini che si trovano presso di noi (*i.e. in esilio*), (innocenza) che nell'estasi vede, ode e riferisce ciò con cui il Signore si degna di avvertirci. E ascolterete tutte queste cose *quando il Signore, che mi ha comandato di allontanarmi, mi farà ritornare a voi*»[74].

È chiaro che il nostro santo Padre ritiene di aver avuto una 'rivelazione' personale in base alla quale è convinto che la fuga da Cartagine sia volere di Dio e non vigliaccheria; e lo sarà anche il ritorno, però da compiere al momento giusto, ossia quando il Signore dirà di farlo, convinzione che Cipriano aveva già espresso in una lettera precedente:

> «Incolume per grazia del Signore, vi saluto, fratelli carissimi, sperando di tornare presto tra voi, per soddisfare il desiderio mio, vostro e di tutti i fratelli.
> È necessario tuttavia che provvediamo alla pace comune e che, sebbene con profonda pena nel nostro animo, ci allontaniamo da voi per non provocare con la nostra presenza l'invidia e la violenza dei pagani e diventari autori di un grave turbamento della pace, proprio noi che dobbiamo invece essere i più quieti di tutti. Quando dunque mi avrete scritto che, essendo tutto tranquillo, io debba venire, *o prima, se il Signore si sarà degnato di rivelarmelo*, allora io verrò»[75].

---

tibili. Però, come vedremo, il punto è che questo rilievo accordato alle 'visioni' non è affatto posizione del solo Cipriano, ma di tutta la comunità di Cartagine se non dell'intera Chiesa d'Africa. Preziosa a questo riguardo è la ricognizione, sui testi e sugli studi, di C. ANSELMETTO, «Rivelazione privata e Tradizione nell'epistolario di Cipriano», *Augustinuanum* 30 (1990) 279-312, che (integrandola) assumiamo a guida di questa sezione, delicata ma alla quale possiamo dedicare solo poco spazio.

[73] CIPRIANO DI CARTAGINE, *Epistulae*, ep.20, 1, 1-2, 1 (CCsl 3B, 106s; trad. nostra).

[74] CIPRIANO DI CARTAGINE, *Epistulae*, ep.16, 4, 1 (CCsl 3B, 94; trad. nostra; corsivi nostri).

[75] CIPRIANO DI CARTAGINE, *Epistulae*, ep.7, 1, 1 (CCsl 3B, 38; trad. nostra; corsivi nostri). In verità,

(*segue*)

È quindi evidente che, per Cipriano, il ruolo delle rivelazioni personali è più ampio di quello illustrato in precedenza da noi: non è affatto confinato a pochi momenti di estrema importanza (conversioni, ordinazioni *et similia*) ma riguarda molte altre situazioni, certo non quelle banali ma neanche solo quelli eccezionali. Nelle sue lettere infatti (epp.29, 34, 38 e 39) Cipriano ci informa che la scelta dei nuovi lettori e presbiteri avviene non solo in accordo con il resto del clero ed i fedeli, ma anche in seguito a visioni e rivelazioni donate a persone notoriamente provviste di tale carisma[76]: sono quindi ordinazioni 'ispirate', se così si può dire. Ma in altre lettere (p.es. ep.33) scopriamo che oggetto di 'rivelazioni' particolari sono anche altri elementi, per esempio l'atteggiamento da tenere nei confronti dei *lapsi*, ossia di quei fedeli che abiurano per paura e poi si pentono di averlo fatto, o quello verso i martiri confessori (cf. p.es. ep.54) o addirittura la consuetudine liturgica della *immixtio* (cf. ep.63). Si tratta di rivelazioni personali rivolte a Cipriano come ad altri, riconosciute come veritiere non solo da lui, il vescovo di Cartagine, ma anche da tutta la comunità rimasta in città, all'interno della quale poi vi sono altre persone che ricevono analoghe 'visioni' a conferma di quelle che Cipriano riferisce dal suo rifugio. Il culmine di questa 'visionarietà' lo si raggiunge nell'ep.57, che comunica a papa Cornelio le risoluzioni del Sinodo di Cartagine tenutosi nel 253 e le motiva così:

> «Affinchè dunque il Signore non debba riprendersi le pecore a noi affidate, (sottraendole) alla nostra bocca con la quale neghiamo la pace e con la quale opponiamo una durezza più propria dell'umana crudeltà che della divina e paterna pietà, per l'ispirazione dello Spirito santo e per le molteplici e manifeste visioni con le quai il Signore ci ha ammonito, dato che ci è annunziato e mostrato come imminente (un nuovo assalto del nemico), piacque a noi raccogliere entro l'accampamento i soldati di Cristo e, vagliate le posizioni dei singoli, concedere la pace ai *lapsi* (*che si sono pentiti*), anzi fornire le armi a chi sta per combattere. Cio che crediamo piacerà anche a voi, considerando l'infinita misericordia di Dio Padre»[77].

Con tutta evidenza, affermare che le decisioni di un Sinodo non sono state prese semplicemente dopo una seria discussione ed una profonda preghiera ma addirittura seguendo una 'ispirazione divina' va al di là di quanto abitualmente si ritiene accada durante Concili come questi. In effetti questa concezione 'carismatica' del ruolo e della natura dell'episcopato, più in generale del ministero ordinato e di gran parte della prassi pastorale, è tipica della Chiesa africana dei primi tre secoli. Ma già la coeva Chiesa romana è assai più tiepida verso questa forma di 'entusiasmo', dietro alla quale con molta, troppa facilità si possono nascondere mire assai meno nobili e molto più laide, come Cipriano stesso ben sa. Ed alla fin fine è questa prudenza quella che vinse, soprattutto in seguito alle vicende del montanismo.

Tuttavia, per completare il quadro e scacciare definitivamente il sospetto che Cipriano ricorra alla 'visione divina' quando si trova a corto di argomenti, bisogna aggiungere che,

---

questa lettera segue solo di qualche mese la precedente, francamente troppo pochi per escludere un successivo mutamento d'opinione.

[76] Cf. p.es. CIPRIANO DI CARTAGINE, *Epistulae*, ep.16, 4, 1 (CCsl 3A, 94; trad. nostra), già riportato sopra: «Oltre alle visioni notturne, anche di giorno viene riempita di Spirito santo l'innocenza di bambini che si trovano presso di noi (*i.e. in esilio*), (innocenza) che nell'estasi vede direttamente, ode e riferisce ciò con cui il Signore si degna di avvertirci». Si noti che queste 'visioni' sono conferite a bambini, non ad adulti o ministri ordinati e tantomeno ai diretti interessati.

[77] CIPRIANO DI CARTAGINE, *Epistulae*, ep.57, 5, 1 (CCsl 3B, 308s; trad. nostra).

nella persecuzione di Valeriano, indetta nel 253 d.C. ma attuata in Africa non prima del 257, Cipriano non cercò affatto di fuggire: processato e condannato, il 30 agosto 257 fu inviato in esilio a Curubis. Ed ecco cosa gli accadde il giorno stesso del suo arrivo, nelle parole del diacono Ponzio che l'accompagnava:

> «Nello stesso giorno - egli disse - in cui prendemmo dimora in esilio (*i.e. a Curubis*) (infatti la degnazione del suo affetto aveva scelto come esule volontario anche me, tra gli amici più intimi, e magari mi fosse stato possibile essergli compagno anche nella passione!), quando ancora non avevo preso sonno, mi apparve un giovane di statura superiore all'umana, dal quale mi parve di essere accompagnato al pretorio, dal proconsole che sedeva nel suo tribunale. Appena il proconsole mi guardò, cominciò subito a registrare in una tavoletta la sentenza che io non potevo conoscere, perché non mi aveva sottoposto al consueto interrogatorio. Ma il giovane che era ritto alle sue spalle, molto curioso, lesse quel che era stato annotato e, poiché non poteva proferir parola, mi mostrò con i gesti quello che era stato scritto sulla tavoletta. Con la mano aperta e spianata a guisa di spada imitò il colpo che veniva dato ordinariamente dal carnefice, facendomi intendere così bene come si fosse espresso con chiare parole. Compresi quindi che la sentenza mi condannava al martirio.
> Allora mi misi subito a chiedere ed a scongiurare che mi fosse concessa una dilazione, magari di un solo giorno, per disporre le mie cose come la legge consentiva. Avendo io ripetuto insistentemente la richiesta, il giudice riprese a scrivere non so che sulla tabella, tuttavia intuii dalla serenità dell'espressione che il suo animo non era rimasto insensibile alla giustezza della richiesta. Frattanto quel giovane che mi aveva dato notizia della passione più con il gesto che con le parole, con un movimento altrettanto nascosto, piegando tra loro le dita della mano dietro le spalle del giudice, mi fece capire che mi era stata concessa la dilazione di un giorno che avevo richiesto. Sebbene la sentenza non fosse stata ancora letta, io ripresi i sensi pieno di gioia per la proroga che mi era stata accordata, ma insieme temevo per il timore di non aver interpretato bene il gesto ed il residuo di paura accelerava i battiti del mio cuore ancora esultante»[78].

Effettivamente l'esilio di Cipriano a Curubis durò poco: presto gli fu concesso di tornare a Cartagine. E la dilazione della condanna fu di un anno esatto: il 14 settembre 258 Tascio Cecilio Cipriano, vescovo di Cartagine, fu decapitato senza che, in quel lasso di tempo, egli avesse fatto niente per evitare il martirio. Non si può dunque affermare che gli si serva della 'visione' come di un'arma da usare quando non dispone di altri argomenti: piuttosto, è il modo in cui il nostro santo Padre (ma non solo lui) riesce a capire qual è il suo posto nella storia della salvezza e che cosa il suo e nostro Signore desideri da lui, qui ed ora. È cioè il *modus* di manifestazione e comprensione della sua (di Cipriano) 'teologia della storia'. Non vi è dubbio che il *modus* ciprianeo non è più molto frequente ai nostri giorni, o meglio, per essere precisi, non è più tanto pubblicizzato come allora (e giustamente); certo è che da parecchio tempo ormai lo Spirito si serve di altre strade per indicare coloro che vuole siano Suoi ministri. E, soprattutto, altrettanto sicuro è che la 'teologia della storia' non è assolutamente venuta meno, come provano le tante vite dei santi, anche nostri contemporanei: se così non fosse, come potremmo mai discernere le nostre vocazioni, o quei 'segni dei tempi' ai quali tanto spesso si riferisce il Concilio Vaticano II per indicare la strada alla Chiesa del domani? Sarebbe impossibile. Il punto non è perciò stabilire se si dà ancora una 'teologia della storia', bensì, ed è sem-

[78] PONZIO, *Vita Cypriani*, 12, 3-9 (Pellegrino, 151ss; trad. it. M. Simonetti, CTP 6, Roma 1977, 50s, rivista).

pre stata cosa delicata, nel secolo III come nel XXI, riuscire a discernere quel che Dio vuole da noi. Per il nostro percorso, è utile tentar di dire qualcosa al riguardo.

Come in ogni disciplina, la prima e più importante cosa da fare nella cura della vita spirituale è scegliersi un maestro competente. Come insegna san Giovanni della Croce:

> «Da qualunque parte esse (*i.e. le visioni interiori*) vengano, non si deve eseguire ciò che esse dicono e dar loro importanza; è necessario invece manifestarle al confessore prudente o ad una persona saggia e ponderata, affinchè istruiscano in proposito, vedano ciò che conviene al caso e diano il loro consiglio onde l'anima nei riguardi di quelle parole si comporti rassegnatamente e negativamente. Se poi non si trovasse tale persona esperta, sarebbe meglio non farne parola ad alcuno, senza farne caso; poiché l'anima potrebbe trovare facilmente chi la distruggesse piuttosto che edificarla. Infatti non a tutti è dato governare le anime, essendo cosa di molta importanza sbagliare o fare bene in un affare così grave»[79].

In realtà, il direttore spirituale dovrebbe essere maestro non di questa o quella spiritualità, francescana, domenicana, ignaziana, agostinana, salesiana e chi più ne ha più ne metta, ma della *vita spirituale in sé*. Infatti le spiritualità particolari stanno alla vita spirituale in sé come i generi animali stanno alla vita animale in sé; come si può essere francescani, domenicani o agostiniani in molti modi pur restando sempre francescani, domenicani o agostiniani, così ognuna di queste vie è solo una *declinazione* della vita spirituale. Né questa si esaurisce in un numero finito di spiritualità: tutti i fondatori di *nuovi* Ordini religiosi dimostrano che non è così, appunto perché fondano Ordini che prima non esistevano. E se rileggiamo le loro vicende con le categorie teologiche qui adoperate, troveremo che il loro 'primo contatto personale' con Dio conteneva sì la 'vocazione' alla vita religiosa, ma che furono le loro singole 'teologie della storia' a spingerli prima a lasciare il loro mondo o il loro convento, poi a cercarsi altri compagni ed a formare nuove comunità, quindi a fondare un vero e proprio Ordine, tutti passi, questi, nei quali si trovarono ora nella situazione di Gregorio o di Ambrogio, ora in quella di Agostino, ora in quella del monaco Teodoro che vedremo tra poco, cioè soli davanti alla ispirazione divina, alla opposizione talvolta anche violenta di altre persone, o alla tentazione di tornare indietro, alle cipolle d'Egitto.

Ci siamo serviti dell'esempio dei Santi fondatori di Ordini religiosi perché le loro vite spirituali di solito sono ben note, ma la dinamica descritta vale per ogni cristiano che intenda servire Dio, naturalmente cambiando quel che, secondo il piano del Signore, è da cambiare. È chiaro che nessun credente potrà agire in modo conforme alla volontà di Dio se non cerca la sua 'teologia della storia'; ed è anche evidente, dal modo in cui vanno le cose nelle nostre comunità e in generale nel mondo, che cercare la 'teologia della storia' non interessa a molti. Proprio la difficoltà a trovare veri maestri spirituali rende così rara ai nostri giorni la modalità di interpretazione delle 'visioni interiori' esemplificata dalle vicende di Cipriano e di Agostino. Essa infatti consiste in un abbandono totale alla azione provvidenziale di Dio, che si incarica di fornire a uomini simili, al momento giusto, tutto ciò che serve per scegliere senza errare. Come è scritto (*Prv* 16,3s):

> «Affida al Signore la tua attività e i tuoi progetti riusciranno; il Signore ha fatto tutto per un fine, anche l'empio per il giorno della sventura».

---

[79] GIOVANNI DELLA CROCE, *Salita al Monte Carmelo*, II, 30, 5 (ed. a cura della Postulazione generale dei Carmelitani scalzi, Roma 1985[5], 217).

E un Padre noto per la concretezza del suo agire, san Basilio il Grande, racconta:

> «Quando ormai ero disperato per gli insulti della sorte, da cui sempre è stato frapposto qualche impedimento a che io mi incontrassi con te [*Eustazio di Sebaste*], tu mi hai mirabilmente risollevato e consolato con la tua lettera. Infatti io già rivolgevo a me il pensiero se non fosse vero ciò che è ripetuto dai più, cioè che sarebbero la necessità ed il destino a guidare tuti i nostri casi, sia piccoli che grandi, mentre noi uomini non saremmo padroni di nulla; o che, se non è così, una qualche sorte guiiderebbe la vita umana. Tu vorrai certo perdonare questi miei pensieri se apprenderai i motivi dai quali vi fui spinto. Io ho lasciato Atene per la fama della tua filosofia, tenendo in poco conto le cose di là. Sono passato velocemente davanti alla città sull'Ellesponto [*Costantinopoli*], come nessun Odisseo dinanzi ai canti delle sirene. Ho ammirato l'Asia, ma ero sospinto dal desiderio di raggiungere la città madre di tutte le sue bellezze [*Cesarea*]. Dopo che raggiunsi la mia patria e trovai te, che avevo cercato come il maggior bene, da allora sorsero per me molte cause di impedimenti imprevisti. Infatti o mi toccava di essere costretto ammalato, e per questo di lasciarti; o di non poter partire con te, diretto in Oriente; o, dopo che con infinite fatiche ti raggiunsi finalmente in Siria, di non avere la possibilità di godere della tua compagnia di filosofo perché tu eri partito per l'Egitto. Dovevo dunque andare in Egitto, attraverso una via lunga e faticosa, e neppure là raggiungere il mio scopo. Ma ero così ostinato nel mio amore sfortunato che dovevo o mettermi in marcia verso la Persia e spingermi fino all'estremo territorio dei barbari (anche là infatti sei andato, tanto era l'accanimento del demone!), o fermarmi qui nella terra di Alessandro, cosa che per l'appunto è accaduta. Mi sembra infatti che, se non avessi desistito dall'inseguirti quasi come il cucciolo degli animali [insegue] l'arboscello che gli sta dinanzi, tu ti saresti spinto fino al di là di Nissa dell'India [*patria leggendaria di Dioniso*]; e se vi fosse sulla terra da noi abitata un luogo che ne segnasse l'estremo confine, anche questo tu avresti raggiunto con le tue peregrinazioni. Ma che bisogno c'è di tante parole? Da ultimo, neppure ora che tu vivi nel medesimo luogo in cui vivo io, mi viene dato di incontrarmi, poiché sono impedito da lunghe malattie; e se queste non saranno più benigne per il futuro, neppure durante l'inverno potrò godere della compagnia della tua sapienza. Non è forse tutto ciò opera del destino, come diresti tu? Non è forse opera della necessità? Poco manca che tutto questo superi le favole inventate dai poeti su Tantalo! Ma, come ti ho detto, sono stato sollevato dalla tua lettera e non sono più dello stesso parere. Dico che bisogna essere grati a Dio quando ci dispensa dei benefici e non spazientirci quando ce li ritarda. Così dunque anche noi, se egli ci offrirà la possibilità di incontrarci con te, la considereremo come il maggiore e il più dolce dei benefici; ma se ce la procrastinerà, sopporteremo docilmente questa pena. Dio infatti aministra le nostre cose certamente meglio di quanto non vi provvederemmo noi stessi»[80].

Ma, in situazioni come questa, e ancor più in quella delle 'promozioni' di Agostino, per distinguere la provvidenza di Dio dall'azione demoniaca o, più banalmente, dal caso, dalla sfortuna o dal volere degli uomini (compreso il nostro), è necessaria grande abilità, rapidità di decisione e sicurezza nel discernimento, insieme ad una capacità molto elevata di abbandonarsi al volere di nostro Signore. Queste qualità non si hanno dalla nascita, tantomeno si può pensare di ottenere certi risultati improvvisando: sono invece doni di Dio, che non tutti hanno ma solo alcuni, ed anche in questi possono rimanere nascosti o sterili se non li si ricrca e non li si esercita con allenamento e introspezione spirituali costanti. Purtroppo però si deve constatare che, di solito, la nostra educazione 'spirituale'

[80] BASILIO MAGNO, *Epistolarium*, ep.1 (PG 32, 220ss; trad. it. 41ss); Basilio scrive da Alessandria d'Egitto, nel 357.

va in direzione oggettivamente *opposta* a questo incessante discernimento[81]. Per capire come e perché apriamo una parentesi.

[81] Sulle cause di questa scissione tra quel che dovrebbe essere e quel che è ci soffermeremo nel testo. Però potremo affrontare solamente i risvolti generali della questione e tralasciare quelli particolari, i quali non solo sono molti ma, alla fin fine, risultano più determinanti di quelli generali. Un esempio chiarirà meglio il concetto. Senza alcun dubbio la maggior difficoltà che si incontra nel voler affrontare la vita spirituale in modo e misura consistente è proprio quella di trovare un vero 'maestro spirituale': come mai? Perché solitamente le persone che si presentano nei seminari, nei conventi o nei monasteri non ricevono una formazione spirituale seria ed approfondita, anche se bisogna distinguere le varie situazioni.

Nei seminari diocesani, la vita è tutta centrata sullo studio: la vita comune ed il confronto educativo sono ridotti al minimo; pochi sono i rettori che sondano realmente la vita spirituale dei candidati affidati alle loro cure, molte invece sono le motivazioni inconfessabili che spingono a fare certe pseudo-scelte. Quanto ai vescovi, ai quali spetterebbe in prima persona il compito di discernere le vere vocazioni dalle auto-chiamate, raramente parlano in privato, cuore a cuore, con i loro preti, figurarsi se lo fanno con i seminaristi: in tutt'altre faccende affaccendati, di solito delegano rettore, vice-rettore e direttore spirituale (quando c'è). Il risultato di questa non formazione spirituale (che significa anche non formazione al servire, al fare comunità, alla correzione fraterna, al senso della giustizia, all'uso del denaro ed altro ancora) è che, nel migliore dei casi, i futuri preti imiteranno i loro antichi parroci: si investe tutto sulla sacramentalizzazione (battesimo, catechismo e poi matrimonio), poco o niente sulla formazione degli adulti, le *Caritas* (se ci sono e quando funzionano) sono puri e semplici distributori di beni o denaro; praticamente tutto com'era prima del Concilio, con buona pace del Magistero e del progresso dottrinale. E non è proprio il caso di nasconderci dietro il lodevolissimo dito delle splendide ma poche eccezioni. Lungi dall'essere uno sfogo amaro, queste parole riflettono invece la percezione netta dei vescovi, i quali ormai da molti anni hanno ben chiara la totale insufficienza dell'attuale formazione dei candidati al presbiterato, e però non riescono a trovare un'alternativa efficace: i documenti magisteriali, anche al massimo livello (cf. p.es. l'enciclica *Pastores dabo vobis* di Giovanni Paolo II), si sono moltiplicati, ma evidentemente il problema non si risolve aggiornando norme o dando consigli; non mancano neanche gli esperimenti pratici, ma, a nostra conoscenza, hanno tutti rivelato rapidamente difetti forse ancor più gravi dell'impostazione attuale. Oltre che urtare contro una certa qual sorda e cupa resistenza...

Nei conventi la formazione è invece diversa, e per ovvi motivi: il fatto di avere una regola impone un certo percorso interiore, suggerisce una qualche omogeneità nel valutare e permette una certa uniformità nell'agire, cosa impossibile per i preti diocesani. Ma il vivere in comunità ha anche i suoi rischi. P.es., la crisi vocazionale ha portato anche i maestri dei novizi ad allentare la vigilanza e quindi a comportarsi in maniera analoga ai rettori dei seminari; con l'aggravante che le motivazioni inconfessabili delle auto-chiamate hanno effetti stabili sulla comunità conventuale, e solitamente innescano meccanismi a spirale autoalimentantisi. Quanto alla povertà, bisogna ricordare che, se è vero che il singolo non possiede niente, è anche vero che l'Ordine gli garantisce tutto ciò di cui ha bisogno, persino l'assistenza nell'anzianità (cosa che i diocesiani non hanno). È oggettivamente innegabile che per il novizio di un convento è più facile ricevere una certa educazione all'uso dei beni, del servire, al senso della giustizia e così via, ma è altrettanto evidente che è più esposto al veleno della chiacchera, del pettegolezzo e dell'invidia: non noi ma Gerolamo diceva che "nei conventi la superbia è di casa". La vigilanza del priore, del padre guardiano, del maestro dei novizi è aiutata da quella degli altri confratelli, però deve fare i conti con il mantenimento di un equilibrio comunitario talvolta incredibilmente fragile e delicato. Non per niente san John Berchmans, un novizio gesuita che morì a soli 22 anni (1621), scrisse: "Vita communis est mea maxima penitentia", "La vita in comune è la mia massima penitenza". Non c'è bisogno di dire che una vita spirituale vera ha bisogno di altro, così come è ovvio (ma è bene dirlo) che questa descrizione, generica, ha delle lodevolissime eccezioni.

Una parola infine per quel che riguarda i monasteri. In quanto luoghi di vita comune, evidentemente si trovano nella stessa situazione dei conventi, ed i loro maestri dei novizi, nonché gli abati o i priori, devono far fronte a difficoltà analoghe. Però, a differenza di quelli, i monaci devono fare i

(*segue*)

Mettiamo da parte il fatto che al giorno d'oggi 'morale' e 'spiritualità' sono ormai scisse, come se si potesse agire in modo diverso da quel che si è; in buona sostanza dobbiamo questa spaccatura alla riflessione di Guglielmo di Ockham (sec.XIV) ma i suoi discepoli non sono stati da meno, anzi, si può dire che hanno proseguito sulla strada da lui indicata con un entusismo ed una foga degne di altri obiettivi. Per ragioni storiche complesse che non possiamo neanche riassumere, infatti, da più secoli la riflessione 'morale' si è evoluta in direzione dello stabilire *a priori* il comportamento migliore in una certa situazione. Alla base di questa ricerca vi è un tacito assioma: due persone, moralmente bene intenzionate e nella stessa situazione esteriore e interiore, si debbono comportare allo stesso modo; estraneo ai Padri come alla Scolastica, in opposizione evidente alla dinamica del discernimento personale, questo presupposto lo si può indicare come 'assioma di non difformità', anche se non è mai enunciato esplicitamente e tantomeno denominato così. Per poter obbedire all'assioma di non difformità vi sono essenzialmente due strategie, entrambe seguite a partire dal Concilio di Trento ma individuate ed elaborate già da tempo: la prima consiste nell'elencare il maggior numero possibile di situazioni e soluzioni (morale casuistica), la seconda nel creare 'sistemi morali' che, variando una serie di parametri fissati *a priori*, permettano di individuare ciò che è da fare o evitare[82]. Entrambe si sforzano di costruire una specie di 'automatismo mentale' il quale riduca al minimo l'apporto del singolo, visto come fonte di arbitrio, a sua volta identificato con la difformità da eliminare[83]. Ora, al di là delle buone intenzioni con cui fu cercata e

conti con il passare del tempo: la spiritualità monastica, inarrivabilmente profonda e precisa per quel che riguarda la vita spirituale, è nata e si è sviluppata in tempi che ormai sono lontanissimi dai nostri, e riproporla oggi tal quale era allora è impossibile. Per di più, la regola benedettina non è affatto un insieme di precetti ma piuttosto una serie di indicazioni, anche pratiche, certo, ma soprattutto interiori. Quindi, a differenza del maestro dei novizi conventuai, quello dei monaci non può contare su una regola precisa ma deve educare ad un *sentitus* faticoso da individuare, perché non è più quello del passato e però non si sa quale sia quello del presente. Sono molti i nuovi Ordini monastici nati su fondamenti spirituali diversi da quello tradizionale, ma è troppo presto per sapere se reggeranno al passare del tempo. Senza contare che la *stabilitas loci* (l'impossibilità per il monaco di lasciare il monastero dove è entrato) esalta le difficoltà della vita comune, e rischia di rendere cancerosi l'invidia, la gelosia, le divisioni.

[82] Ci piace ricordare, a questo riguardo, che gli antecedenti della casuistica cinque e seicentesca si trovano nei manuali per confessori scritti a partire dagli inizi del sec.XIII, che però furono respinti da ogni autore Scolastico, sia per il loro metodo, molto meccanico, di individuare peccati e penitenze, sia per non il tenere volutamente conto dell'aspetto spirituale, sia nel peccato che nella penitenza. Guglielmo di Ockham (1285-1349) esalta l'atteggiamento casuistico riducendo la morale alla scelta tra 'ciò che è lecito' e 'ciò che non lo è'; l'appoggio imperiale e la critica papale rendono la sua concezione egemone in buona parte della cristianità, e così si sancisce definitivamente la separazione tra morale e spiritualità e il prevalere della morale precettistica; l'impostazione precettistica ha dominato la morale fino al Concilio Vaticano II, e tuttora guida la percezione dell'intero ambito sessuale ed affettivo. Quanto ai 'sistemi morali' elaborati nel cinque-seicento, le loro tipologie (tuziorismo, probabilismo, compensazionismo con tutte le loro varianti) mostrano che essi nascono solo per ovviare ai limiti della casuistica-precettistica, perché *a)* - i criteri agiscono su una serie già stabilita di azioni *lecite*, non possibili, *b)* - la loro declinazione è volta ad individuare *la* migliore azione da fare perché *c)* - in ogni caso, al singolo non sono concesse due soluzioni ugualmente buone nella stessa situazione; soprattutto *d*) - la percezione spirituale del peccatore e del confessore non svolge alcun ruolo nella determinazione del comportamento morale, perché la morale consiste nello scegliere la miglliore tra le tante azioni possibili, e non è un conformare la prassi al *sentitus* interiore verso il bene.

[83] Si noti la catena delle identificazioni: ogni difformità è arbitrio, ed ogni arbitrio nasce dalla scelta del

(*segue*)

costruita, tutti i teologi moralisti ammettono che questa 'meccanicità', basata su divieti più o meno rigidi e con eccezioni più o meno ampie, ha ormai finito con il ridurre l'insegnamento morale a livello di precetto legale e la sua osservanza a mera esteriorità, a detrimento della maturazione della coscienza e della vita di fede, che sono invece l'obiettivo di ogni riflessione morale[84]. Per di più, alla odierna sensibilità riguardo alla di-

singolo. Se si affiancano queste identificazioni all'assioma di non difformità scopriamo la legge logica e metafisica che guida questo percorso: è il principio del terzo escluso (o è *a* o è *b*, ma non entrambi). Non si può ammettere che, in una data situazione, vi possano essere due soluzioni ugualmente giuste o ugualmente errate, ma o una sarà giusta e l'altra errata o viceversa; oppure, in un 'sistema morale', una soluzione sarà più giusta (o meno errata) di un'altra o viceversa. In questa prospettiva, come si può sostenere che la adesione a Cristo deve essere una libera scelta? In realtà l'assioma di 'non difformità' è frutto da un lato della tragica esperienza delle guerre di religione, dall'altro di una società nata e vissuta sempre e solo entro l'alveo del cristianesimo. Le guerre di religione nascono dalla impossibilità di cattolici e riformati a coesistere entro uno stesso stato o città: le distruzioni che tali guerre seminano per l'Europa inoculano un vero terrore per la difformità, come rivela il principio *cuius regio eius et religio*, adottato per mettere fine ad esse. Tale uniformità svanisce prima per l'avvento di una economia mercantilista che pone al centro il guadagno e la ricchezza, poi per la crisi illuminista e giacobina, che trasforma l'ateismo e la lotta contro la Chiesa da crimine a virtù, poi per i flussi migratori ed immigratori, che mostrano la grande varietà di culture esistenti ma pure l'eccessiva sudditanza interiore dei cristiani ad un sistema che favorisce ingiustizie ed oppressioni, un sistema troppo spesso etichettato, fuori e dentro la Chiesa, come 'cristiano'.

[84] Però l'idea di 'correttezza' morale intesa come 'non difformità' non è affatto tramontata. Ora, tralasciando il versante della questione che spetta alla teologia morale, da quello spirituale si dovrà ammettere che, anche se due persone si trovano nella stessa situazione esteriore ed interiore, non è affatto sicuro che sia anche identico ciò che Dio vuole da loro: di conseguenza, vincolarle in coscienza ad unico comportamento è, ragionevolmente, fonte di peccato e non di virtù. In genere si replica facendo notare che, essendo in pratica impossibile che due persone si trovino nella identica situazione esterna ed interna, questa osservazione è capziosa; inoltre, non potendo conoscere la volontà di Dio sul singolo, in questo modo si apre la porta all'arbitrio puro e semplice. Ma è fin troppo banale rilevare che, così, nella pratica si sconfessa ciò che in linea di principio si afferma e viceversa: a aprte la evidente poca serietà di tale ateggiamento, non si capisce il perché di tale 'doppio binario'. Quanto all'idea che dalla ignoranza del disegno divino sorga l'arbitrio morale, se essa fosse vera allora la morale sarebbe sempre inutile, dal momento che il disegno di Dio è noto interamenet soltanto a Lui; ma anche se la si concedesse, poichè da un lato si è già negata la possibilità che esistano due persone nella stessa situazione interiore ed esteriore e, dall'altro, ci si rifiuta (giustamente) di lasciare alla sola situazione concreta il decidere cosa fare, allora ancora una volta la possibilità di una morale svanisce. A questi argomenti si risponde indicando la coscienza formata come norma morale, come luogo dove viene trovata la sintesi tra esigenze personali, percezioni spirituali, leggi morali. Ma, anche a prescindere dal fatto che tale posizione non è poi così pacifica tra i moralisti, che non esiste una 'legge morale' indiscussa se non rimanendo a livello di principi assolutamente generali, e che ci sembra più che lecito avere dei dubbi sulla capacità di molti nostri fratelli di compiere una vera e propria introspezione spirituale, ebbene, messo tra parentesi tutto ciò, ci si chiede: ma chi educa i nostri fratelli a fare tale sintesi? I catechisti? Se anche fosse, si rivolgono a dei ragazzi. I preti? E quando? Nelle omelie? È difficile crederlo, anche perché le omelie giustamente sono riservate ad altro. Nella confessione? Se è così, ciò avviene solo per i pochi che si confessano. Negli esercizi spirituali? Ma allora si tratta di una *élite* davvero ridotta. La sensazione che questa sia una analisi troppo dura e ingiusta non è priva di fondamento, ma la realtà di gran parte delle nostre comunità è questa, ci pare. Con lodevolissime eccezioni, si è ben felici di ammettere, ma appunto eccezioni. Quello che si delinea è un vero e proprio circolo vizioso, nel quale non c'è un capo e una coda. Le difficoltà della morale si riverberano su quelle della spiritualità, e queste sull'esegesi, dalla quale nascono i dubbi dogmatici e la tendenza a giudicare da soli, negando *de facto* autorevolezza all'insegnamento della Chiesa e con es-

(*segue*)

gnità e centralità dell'uomo ripugna la spersonalizzazione insita in una simile morale, ragion per cui oggi si assiste al rifiuto generalizzato di un percorso secolare che, da un lato, si esita a proporre così com'è per le sue evidenti inadeguatezze, ma dall'altro, ed è questo il problema più profondo, è ancora senza una vera alternativa. Come si diceva qualche tempo fa, si è "buttato via il bambino con l'acqua sporca". Tutto ciò non riguarda solo le nostre comunità: l'esigenza di trovare una 'etica' che guidi i comportamenti degli uomini al di là e più profondamente delle leggi è ormai una questione di primaria importanza nella vita delle società occidentali post-moderne. Noi però ci limitiamo a parlare delle nostre comunità. E trasportando queste note brevi e parziali nel campo che ci riguarda, cioè la difficoltà a cercare e trovare la propria 'teologia della storia', scopriamo che la abitudine ad avere risposte pre-confezionate ha mortificato in noi l'abilità di reperircele da soli, ragion per cui i sistemi di pensiero che, come quello Patristisco e della Scolastica, non forniscono soluzioni simili né le cercano, appaiono inadeguati alle nostre esigenze 'moderne'. D'altro canto, al rifiuto dei punti di riferimento del passato si affianca il bisogno di soluzioni nuove, ragion per cui ha preso largamente piede un certo 'fai-da-te' spirituale e morale; questo però, oltre a far perdere i legami con la comunità e la Tradizione, è privo di elementi-guida solidi, mostra subito la corda e cade rapidamente nel relativismo individualista che conosciamo, nel quale ognuno si comporta più o meno come meglio crede o può.

Ora, è vero che una inadeguatezza esiste, ma è la atrofia della nostra capacità di fare discernimento. Se infatti non si rimedia a tale sclerosi l'errore è certo: o si scambia la opinione di una altra persona con la volontà divina, versione deteriore di ciò che accadde ad Agostino, o si scambia il nostro desiderio per quello dello Spirito, versione deteriore di ciò che accadde a Gregorio, e diffusissima. Senza contare che, come ci ha insegnato Ignazio di Loyola, molte volte prima si sceglie e poi ci si chiede come servire Dio in quella situazione. Per questo motivo parlare della 'teologia della storia' è cosa molto delicata e ha richiesto molte pagine.

Dopo queste osservazioni non sarà difficile capire, crediamo, perché ci sia sempre stata così tanta diffidenza, da parte dei nostri santi Padri, di tutti i Dottori della Chiesa e di ogni scrittore di cose spirituali, di fronte a chi interpreta le 'visioni interiori' in modo autonomo, senza consultarsi. Come ignorare il rischio di piegarle ai nostri gusti? O di prendere per divini quelli che invece sono inganni del demonio o semplici illusioni? Bene è detto di queste persone nel *Salmo* (36, 2-5)

> «Nel cuore dell'empio parla il peccato, davanti ai suoi occhi non c'è timor di Dio. Poiché egli si illude con se stesso nel ricercare la sua colpa e detestarla. Inique e fallaci sono le sue parole, rifiuta di capire, di compiere il bene. Iniquità trama sul suo giaciglio, si ostina su vie non buone, via da sé non respinge il male»,

e Paolo non è da meno (*Rm* 3,8):

> «Sdegno ed ira contro coloro che per ribellione resistono alla verità ed obbediscono alla ingiustizia».

Tuttavia altra è la situazione di chi, come in questi passi, rifiuta di consultarsi con altri perché per ribellione si considera autosufficiente, e altra quella di chi, invece, come ab-

---

sa il lato oggettivo della morale. Il cerchio si è chiuso.

biamo visto fare ad Abramo in *Gen* 12 ed in *Gen* 22, non si consulta perché non ne ha bisogno, oppure perché non sa con chi farlo, come accade spesso oggi. Distinguiamo queste ultime due situazioni.

Giovanni della Croce, lo si è letto, nel caso in cui non si conosca una persona affidabile cui confidare le nostre 'visioni interiori' invita a non cercare il confronto comunque, ma a non prenderle in considerazione standosene per conto proprio. Sappiamo ormai che con 'visioni interiori' si intende un complesso di eventi ben più ampio che le sole apparizioni, e che non è conveniente tenersele per se stessi. Quindi non potersi confrontare è situazione non ottimale, potenzialmente molto pericolosa. Le cose possono andare avanti così anche per parecchio tempo, ma alla fine si risolvono nel modo che sappiamo: al momento giusto il Signore provvede una guida. In altri termini, se queste 'visioni interiori' giungono senza che si abbia la possibilità di avvalerci dell'aiuto di qualcuno per interpretarle, si tratta di doni che, per quanto belli e preziosi siano, conviene lasciar stare perché il disegno di Dio così vuole. Come è scritto (*Qo* 3,7b):

> «C'è un tempo per tacere ed un tempo per parlare».

Ed ecco come questo si verificò nella vita della beata Maria della Incarnazione:

> «Dopo i movimenti interiori che la bontà di Dio aveva suscitati in me per attirami alla vera purità interiore, nella quale non potevo entrare con le mie forze non avendo avuto fino a quel momento né un direttore né una altra persona che mi guidasse - non ci avevo addirittura mai pensato, non sapendo che bisogna trattare delle cose della propria anima con qualcuno altri che Dio, e pensando invece che bastasse dire i propri peccati al confessore - la sua divina Maestà volle finalmente concedermi essa stessa questo colpo di grazia: tirarmi fuori dalla mia ignoranza e mettermi sulla via nella quale mi voleva e, in questo modo, usarmi misericordia. E questo avvenne la vigilia della Incarnazione di Nostro Signore, il 24 marzo 1620. Una mattina, mentre stavo per metter mano alle mie occupazioni ordinarie che raccomandavo insistentemente a Dio con la mia aspirazione ordinaria "In Te Signore ho sperato, non sarò confuso in eterno" (*Sal* 30,2 *vulg.*) - la portavo scolpita nel mio spirito insieme con una assoluta certezza di fede che egli mi avrebbe infallibilmente assistita - mentre ero in cammino fui fermata all'improvviso interiormente ed esteriormente; e questi pensieri che avevo in mente mi furono tolti dalla memoria da quell'arresto così improvviso. Allora, in un momento, furono aperti gli occhi del mio spirito e tutte le mie colpe, i peccati e le imnperfezioni che avevo commessi da quando ero al mondo mi furono presentati nell'insieme e in particolare con una distinzione e una chiarezza più certa di qualsiasi certezza che l'industria umana possa esprimere. Nello stesso momento mi vidi tutta immersa nel sangue e il mio spirito fu convinto che quello era il Sangue del Figlio di Dio, della cui effusione ero colpevole per tutti i peccati che mi venivano presentati, e che quel Sangue prezioso era stato sparso per la mia salvezza. Se la bontà di Dio non mi avesse sotenuta, credo che sarei morta di spavento [...]. Quando tornai in me, vidi che ero in piedi e ferma di fronte alla cappellina dei reverendi Padri Foglianti, i quali si erano stabiliti a Tours da pochissimo tempo. Fui felice di trovare il rimedio così vicino. Entrai e trovai un Padre, solo in piedi in mezzo alla cappella, che pareva stesse lì unicamente per attendermi. Mi accosati e, spinta dallo Spirito che mi guidava, gli dissi: "Padre, vorrei confessarmi perché ho commesso tali e tali peccati e colpe"»[85].

[85] MARIA DELLA INCARNAZIONE, *Autobiografia mistica*, II, 6 (ed. C.A. Bernard, Cinisello Balsamo 1987, 41s.42).

Quel padre era don Francesco di san Bernardo; non fu lui il primo direttore spirituale di Maria, ma la presentò a colui che, dopo un anno circa, lo sostituì nel convento di Tours. Questi era don Raimondo di san Bernardo, e fu lui il primo a ricevere il racconto delle sue 'visioni interiori'. La storia spirituale di Maria della Incarnazione, mistica e martire che fu sposa, madre, monaca e missionaria, è un ottimo esempio di 'teologia della storia' vissuta fino in fondo.

Il passo letto si riferisce ad avvenimenti accaduti quando Maria dell'Incarnazione, allora ancora Marie Guyart, aveva ventuno anni, ma la sua vita spirituale inizia prima, ad appena sette anni. Allora gli apparve in sogno Gesù Cristo che, dopo essere andato verso di lei, le chiede se volesse essere sua, al che la piccola Marie risponde di sì. Dopo questa visione ne vengono molte ancora, alcune simili a quella letta, altre più forti ancora oppure lievi tocchi, insieme a difficoltà e pene, persino la impossibilità di raccontare le sue visioni[86]. A quattordici anni Marie percepisce chiaramente che la sua vocazione è il convento, ma a diciotto si deve sposare, restando poi vedova dopo appena due anni e con un figlio di sei mesi da crescere. Lungo queste vicende, spirituali sì ma anche molto concrete, essa fu sempre sola a fronteggiare le sue 'visioni interiori'. Per quindici anni su ventidue. E in questo periodo la sua 'teologia della storia' non è certamente rimasta immutata! Come si vede, la idea che il cammino di fede consista in un percorso lineare e sereno è una sciocchezza, pari solo a quella di chi sostenesse che invece è un tormentato sentiero pieno di croci e pene. È invece da immaginare, crediamo, più come una pista da otto volante, con salite vertiginose ma lente e faticose e discese rapidissime, mozzafiato e paurose, che però danno lo slancio necessario per risalire ancora: e vi sono le svolte a destra, quelle a sinistra. Come per chi sale sulle montagne russe, se ci si affida a Dio il divertimento è garantito, perché la sua provvidenza è più sicura dei binari: chi prende Dio sul serio è preso sul serio da Lui. Di conseguenza, se in qualche momento non si dispone di qualche cosa, o se ritarda, non è il caso di preoccuparsi.

Il racconto di Maria dell'Incarnazione ci permette anche di spiegare ciò che si è letto in *Gen* 12 e 22, il fatto cioè che Abramo possa prendere decisioni gravi come quella di lasciare la patria o di sacrificare il figlio Isacco senza consultare nessuno. Scrive Maria:

> «Una volta che mi trovavo ai piedi dell'altare della Madonna vidi così chiaramente, per una luce interiore, l'importanza di confessarsi benee e fui così persuasa di doverlo fare da non poterne assolutamente dubitare. Mi disposi quindi a confessarmi ma, una volta giunta al confessionale, trovai un buon prete che confessava per abitudine. Allora il mio cuore si chiuse e non potei confessarmi secondo le vedute generali e le mozioni interiori che avevo avute. Rispondevo solo alle domande che il confessore mi rivolgeùva ed ascoltavo le sue rimostranze, ma da parte mia non riuscivo a dirgli nulla. Una volta fatta la penitenza andai a comunicarmi senza provare difficoltà né ri proveri interiori, per quanto mi pare; infatti uscivo sempre dalla confessione con una maggiore devozione e una maggiore inclinazione al bene ed alla virtù, e con speranza e fiducia nella bontà di Dio»[87].

Quindi, chi si è affidato a Dio in tutto il suo cuore, con tutta la sua anima e con tutte le sue forze (cf. *Dt* 6,5), in alcuni casi riceve delle sicurezze assolute a proposito di questa o quella cosa, così che non ha alcun dubbio sul da farsi. E anche quando ciò sembra

[86] Cf. MARIA DELLA INCARNAZIONE, *Autobiografia mistica*, II, 6 (Bernard, 32s): leggeremo il passo più avanti.

[87] MARIA DELLA INCARNAZIONE, *Autobiografia mistica*, II, 6 (Bernard, 32s).

non aver portato a nulla, come qui la confessione di Maria o, per Abramo, i dieci anni di *Gen* 12 e i tre giorni di *Gen* 22, tale certezza non viene meno perché non è fondata, come avviene nelle cose umane, sul risultato della azione che ha causato, bensì su se stessa, in quanto dono di Dio.

Però, sia questa certezza interiore che la privazione provvidenziale di una guida di cui sopra, sono da considerarsi gli unici casi nei quali è permesso al cristiano di cercare la propria strada da solo e, se è il caso, di agire. In tutti gli altri, la sua autonomia è in realtà una autosufficienza ribelle e come tale incorre in ciò che si è letto nel *Salmo* 36 e in *Romani* 3. In realtà, non può esistere un vero cristiano che non faccia parte di una comunità, e non si è parte di una comunità se si pretende di gestire la propria vita da soli: il tema della 'teologia della storia' è così importante per la costruzione di un nuovo modo di essere chiesa perché solo in questo modo è possibile che il nostro 'progetto' coincida con il 'progetto di Dio, ossia divenga parte della 'teologia economica'.

6.5. *L'esperienza della rivelazione* IV (ossia: la teologia economica)

All'inizio del punto precedente abbiamo letto un brano del mistico francese de Caussade; conviene riportarlo per comodità di lettura:

> «Quando un'anima ha ricevuto questa intelligenza della fede, Dio le parla attraverso tutte le creature; l'universo è per essa una scrittura vivente tracciata incessantemente davanti ai suoi occhi dal dito di Dio. La storia di tutti i momenti che passano è una storia sacra; i libri santi dettati dallo Spirito di Dio non sono per lei che l'inizio delle divine istruzioni. Tutto quel che accade, e che non è scritto, è per lei la continuazione della Scrittura. Quello che è scritto è il commento di quello che non lo è. La fede giudica dell'uno attraverso l'altro; il compendio delle Scritture è la introduzione alla pienezza dell'azione divina e l'anima vi scopre dei segreti per penetrare i misteri che esso racchiude in tutta la sua estensione»[88].

Nel punto precedente si era distinta in questo passo una dimensione per così dire più personale, quella *percezione parziale* del piano provvidenziale di Dio che è attingibile dal singolo, qui ed ora, e che sfocia nella 'teologia della storia', da un risvolto per così dire più universale, che portava ad una *piena contemplazione* di quello stesso piano, e che origina una 'teologia economica'. Della prima ci si è già occupati; investigare la seconda è il compito di questa ultima sezione del capitolo.

Per prima cosa, conviene leggere una delle pochissime descrizioni che i Padri ci offrono di ciò che abbiamo qui chiamato 'teologia economica'; si legge in nell'opera di un Padre di lingua siriaca, poco noto eppure tanto profondo quanto il suo conterraneo Isacco di Ninive: si tratta di Simone di Taibuteh, ed ecco il quadro generale che traccia:

> «Le condotte da cui l'uomo è esercitato ed istruito, ed attraverso le quali progredisce gradatamente finchè non sia salito fino alla spiritualità, sono tre: quella della passibilità ed impassibilità, quella della purezza e quella della santità. La prima condotta consiste in ciò, che uno abbia percezione di sé e si distolga dalle opere del peccato e inizi la propria conversio-

[88] J.P. DE CAUSSADE, *L'abbandono alla divina provvidenza*, 11 (Olphe-Galliard, 143). Ci piace far notare che si tratta delle parole con le quali si chiude il trattato del mistico francese, ossia con una apertura totale al mondo.

> ne iniziando subito, immediatamente, a fare lamenti ed amaro pianto sulla propria vita e le proprie condotte di prima. La seconda si ha quando, dopo ciò, egli inizia i lavori del discernimento e la pratica dei comandamenti, con potenza e gagliardìa. Quando poi, conformemente alla sua potenza e diligenza, tramite il sostegno della grazia abbia compiuto i comandamenti e vinto le passioni, allora sta in giustizia, potenza e santità: la giustizia della natura; la potenza contro le passioni, tramite i comandamenti; la santità della purezza, santificata dalla parola del Signore, nella rivelazione dello Spirito. Di qui egli inizia ad entrare nella contemplazione spirituale, oltre la natura, per la limpidezza dell'anima e, per le rivelazioni della conoscenza spirituale, vede tutto questo visibile, che è veduto dagli altri in modo corporale, in modo intelligibile, nella sua mente, in una contemplazione spirituale e, nascostamente, entro la sua mente, sale e scende, nel suo pensiero, sulla creazione di questo tutto e sui secoli che furono e sono passati, o che si leveranno, e sugl anni del mondo, con le sue vicende, e sugli uomini, con la loro ricchezza ed il loro potere, e sulle rivelazioni dei beni, fatte ai Padri, e sui giudizi del castigo, fatti su ogni generazione, con i mutamenti che tutte le cose della creazione hanno ricevuto. Infatti, tutte le cose che lo gnostico vede corporalmente, egli le investiga in una contemplazione spirituale, entro la sua mente, in modo intelligibile, poiché non vede i generi delle piante al modo degli agricoltori né comprende le radici secondo le arti mediche, ma medita tutto quanto vede con i suoi occhi corporali entro la sua mente, di nascosto, in una contemplazione spirituale. E di qui, tramite ciò, la mente è eserciatat ed istruita a guardare le neture spirituali, in mistero, in relazione alla potenza nascosta, che si nasconde in tutto ed in tutto opera incomprensibilmente. E così, attraverso queste istruzioni ed educazioni, la mente si esercita e riluce, al punto che non è possibile che veda qualcosa di corporeo senza vedere immediatamente, nella contemplazione della sua mente, la sollecitudine di Dio in quello celata e nascostamente operante. E la mente è esercitata a meditare nascostamente ed a salire misticamente agli incorporei superiori, ed egli, nella contemplazione della sua mente, guarda a quanto è incorporeo, nascostamente: gli ordini e le serie ed i moti, e le melodie delle sue indicibili santificazioni, e si assomiglia ad esso, secondo la sua potenza, con l'aiuto di Dio»[89].

La 'teologia economica', proprio perché è piena contemplazione del piano salvifico di Dio, esige un livello contemplativo identico a quelo qui descritto da Simone. Non significa non vedere le cose materiali, gli eventi storici, o il male che esiste nel mondo, bensì 'vederci attraverso', come se tutto questo fosse trasparente e noi fossimo in grado di scorgere l'intima spinta e significato di ogni cosa, evento, momento. Non è un 'uscire', una 'fuga dal mondo', all'opposto: è un 'tuffarsi' nella intimità più profonda del mondo per scoprirne il senso 'secondo natura', per contemplare quella che Giovanni Crisostomo chiama la 'con-di-scendenza' di Dio al mondo, la 'economia' in virtù del quale Dio Padre, per mezzo dello Spirito, ricapitola tutte le cose in Cristo suo Figlio. È però anche vero che dobbiamo ancora percorrere il cammino che porta dalla 'semplice' percezione della presenza di Dio nella storia ad una 'teologia economica' di questa portata e qualità. Conviene perciò iniziare il nostro percorso proprio dalla presenza di Dio nella storia.

La presenza di Dio nella storia è cosa ben nota ai Padri, e le opere che si occupano di questo tema sono piuttosto numerose, assai diverse per stile ed intento, più o meno legate agli schemi di pensiero del tempo. Mentre gli studiosi moderni privilegiano i fatti e cercano di ridurne la interpretazione al minimo possibile, presso i Padri l'attenzione al dato storico convive al fianco delle dispute dottrinali e con la ricerca della azione di Dio, appunto la 'teologia economica'[90]. Senza alcun dubbio opere come la *Storia ecclesiastica* o

---

[89] SIMONE DI TAIBUTEH, *Dal santo Dionigi, con delucidazione dello scrivente* (CTP 102, 27s).

[90] Per ulteriori preziosi dettagli sulle opere che saranno menzionate si invita a consultare i volumi della

(*segue*)

la *Cronaca* di Eusebio di Cesarea sono abbastanza vicine al modo moderno di intendere la storia, e lo stesso vale per i due libri aggiunti dal suo traduttore latino, Rufino di Aquileia. In essa le vicende storiche sono riportate con una sufficiente fedeltà al susseguirsi dei fatti, anche se più liberamente che non nella *Cronaca* di Cassiodoro, per esempio. Si deve sempre ricordare però che uno scrittore tardo-antico non ha la stessa sensibilità critica degli storici odierni: ad esempio, la *Storia della Chiesa* di Filostorgio in realtà è una apologia ritardata dell'arianesimo di Eunomio, mentre nella *Storia ecclesiastica* di Teodoreto di Cirro gli eretici sono sempre tutti irrimediabilmente corrotti e gli ortodossi sempre immacolati. Se queste opere, specie le prime, cercano di mettere comunque al centro i fatti, altre, come la cosiddetta *Vita di Costantino* e la *Preparazione evangelica* di Eusebio di Cesarea, oppure la *Storia ecclesiastica degli Angli* di Beda il Venerabile, mostrano una attenzione più netta per la azione di Dio. Gli studiosi contestano la 'storicità' di queste opere nella misura in cui 'interpretano' i fatti secondo una prospettiva già pre-scelta, ed i nostri fratelli si trovano un po' a disagio di fronte a questo tipo di ricerca, che sembra piegare i fatti al pensiero dello scrittore; in genere si preferisce scindere il dato storiografico da quello teologico e servirsi ora dell'uno ora dell'altro, ma mai insieme. Meno imbarazzo provano entrambi di fronte ad opere come il *Libro delle promesse e delle predizioni* di Quodvultdeus o il famosissimo *La città di Dio* di Agostino, poiché i loro legami con gli eventi storici sono assai meno forti e prevale ampiamente l'interpretazione teologia o spirituale: gli storici li considerano 'libri edificanti' e i nostri fratelli 'libri di teologia', ma per entrambi la dimensione storica vera e propria in pratica non c'è più. Infine, un ultimo genere di opere abbandona tutti i legami con la 'storia dei fatti' e tenta invece di ricostruire l'interezza del disegno salvifico di Dio; l'esempio migliore di un lavoro di questo genere ci risulta *La vocazione di tutte le genti* di Prospero di Aquitania, che divide la storia in tre periodi, *ante legem*, *sub lege* e *sub gratia*, in ognuno dei quali Dio dà agli uomini le stesse possibilità di salvezza, ma non possiamo tacere *La Storia contro i pagani* di Paolo Orosio, scritta da prospettiva opposta pur essendo anch'egli discepolo di Agostino come Prospero. Però, a prescindere da queste differenze comunque indicative, va da sé che tale approccio è considerato completamente 'non storico' sia dagli studiosi accademici che dai nostri fratelli.

Ora, da questa carrellata emergono due idee di 'storia' diverse e incompatibili.

Una vede, considera ed esamina solo il dato cronologico, fattuale o relazionale, ed è la storia degli accademici. L'altra considera questi stessi elementi seguendo criteri non solo scientifici ma anche teologici, talvolta in modo preponderante, in alcuni casi addirittura esclusivo. Quello che si sta descrivendo non è solo il complesso rapporto tra teologia e storia nei Padri della Chiesa: è anche il difficile statuto teologico ed epistemologico della disciplina 'storia della Chiesa', ed è la sfida di fronte alla quale è posto ogni giorno chi legge la Scrittura per trovarvi un aiuto nelle sue scelte o la verifica delle sue esperienze.

Naturalmente qui non ci interessa il tema dello statuto teologico e scientifico della 'storia della Chiesa', poiché affrontare la questione spetta al docente di tale disciplina. Per ciò che riguarda il rapporto tra storia, ispirazione ed interpretazione della Scrittura,

Patrologia del Quasten, dai quali sarà possibile anche evincere le 'teologie economiche' sottintese dai diversi Padri e anche scoprire che le opere sono in realtà molto più numerose. Qui infatti ci siamo limitati a quelle che esemplificano atteggiamenti diversi, per di più cercando di menzionare solo quelle complete ed edite criticamente.

invece, rimandiamo al capitolo prossimo, del quale questo sarà in pratica il tema fondamentale. In realtà a noi qui non interessa il dato storiografico, ossia l'insieme di date, fatti, persone e relazioni, né in quanto tale né come oggetto di interpretazione, storica o teologica che sia non importa: si è già visto, infatti, che questo è il compito della 'teologia della storia'. Quel che dobbiamo fare qui è invece tentare di tratteggiare il 'come' esso possa venire letto dal singolo credente in modo da individuare il comportamento corretto da adottare in armonia con l'azione divina nella sua interezza, ossia come 'pensare globalmente'. E non interessa neanche indicare e tantomeno fornire gli strumenti teorici per arrivare, partendo da tale 'come', ad un 'che cosa fare' determinato, un 'agire localmente' appropriato a questa o quella situazione, perché ciò significherebbe descrivere il luogo teologico nel quale convergono una o più possibili 'teologie della storia' e, in definitiva, porre le premesse per una nuova 'morale casuistica'. Sappiamo invece, e lo si è scoperto nel capitolo terzo, che la 'teologia economica' è molto più che la somma delle pur infinite 'teologie della storia', se non altro perché comprende in sé la volontà divina, che trascende la storia. Inoltre, la 'teologia economica' è una lettura sempre *a posteriori*, ossia susseguente al reale accadimento di una serie di fatti, e quindi non può essere 'prevista' se tale serie non si è conclusa. Ma, poiché ad una serie di fatti ne segue immediatamente un'altra, senza stacco e, a ben vedere, senza neanche distinzione, allora non si può descrivere la pienezza dell'azione di Dio nella storia se prima questa non si è esaurita, cioè prima della fine dei tempi. E poiché prima del Giudizio Finale la 'teologia economica' sarà sempre limitata e parziale così come è la 'teologia della storia', in concreto è difficile distinguerle; l'unica differenza certa è che la 'teologia della storia' sottolinea il ruolo del singolo mentre la 'teologia economica' ne mostra le connessioni più vaste.

Nello spiegare la 'teologia della storia' questa difficoltà la si è aggirata restando rigorosamente al di qua della linea che distingue la scelta che segue da una certa percezione personale dagli effetti che essa ha sull'andamento universale degli eventi: non ci siamo occupati di ciò che accadeva intorno a Gregorio di Nazianzo, non abbiamo investigato i rapporti di Agostino con i suoi fratelli, non abbiamo seguito Maria dell'Incarnazione in Canada. Dovendo ora invece varcare quella linea per parlare della 'teologia economica', il nostro compito diventa fornire strumenti teorici che possano aiutare il singolo credente a percepire la prospettiva più ampia entro la quale leggere i singoli eventi, particolari e universali, e modellare la propria azione, qui ed ora, in modo armonico ad essa. Ma la declinazione concreta di questo non potrà mai avvenire 'oggettivamente' ma solo 'personalmente', poiché è 'teologia della storia'.

D'altra parte, poiché la 'teologia della storia' è quella dinamica in continua evoluzione che si è descritta sopra, mentre la 'teologia economica' è una certa generalizzazione (o, se si preferisce, la estrapolazione) della 'teologia della storia', si ha che, come le 'teologie della storia' sono infinite, così lo sono anche le 'teologie economiche'. Non perché il Signore abbia infiniti piani provvidenziali, ma perché il solo ed unico disegno salvifico è talmente vasto che una mente umana può coglierne solo una piccola parte; ed è anche così complesso che quella stessa parte ha comunque in se stessa un ordine perfetto e compiuto, allo stesso modo in cui il cuore o il fegato hanno in se stessi un ordine perfetto e compiuto pur essendo solo una parte del corpo. Di conseguenza, noi non potremo far altro che riportare le 'teologie economiche' di questo o quell'autore, poiché la 'teolo-

gia economica' in quanto tale, lo si è già detto, ci sarà nota solo dopo il Giudizio Finale. O dopo la nostra morte personale.

Se le cose stanno così, come proseguire nella ricerca di una 'teologia economica'? E se davvero non ve n'è una sola ma molte, tante quante sono gli uomini, allora forse conviene abbandonarla e fermarci alla 'teologia della storia', lasciando al nostro Signore la conoscenza del suo piano salvifico e il compito di portarlo a compimento. Ebbene, questi sono interrogativi seri ed onesti che non è giusto sottovalutare; ma se rispondessimo affermativamente commetteremmo una serie di errori non piccoli.

Per prima cosa, perché i primi (e i più autorevoli) tentativi di 'teologia economica' si trovano nella Scrittura. *Sapienza* 10-19 rileggono teologicamente le vicende umane da Adamo alla uscita di Israele nel mar Rosso, *Siracide* 44-50 rileggono le vite di molti personaggi biblici, da Enoch, Noè, Abramo fino a Simone figlio di Onia, sacerdote nel 220-295 a.C. circa; I *Salmi* cosiddetti 'storici' sono numerosi: 74, 78, 79, 80, i bellissimi 105, 106, 107, la grande litania di ringraziamento che è il 136; e a questi si devono aggiungere i moltissimi versetti o gruuppi di versetti sparsi negli altri: si pensi solo al 114. Forse vi è qualcuno che contesti il fatto che profeti come *Isaia* o *Geremia*, in modi diversi *Ezechiele* e *Daniele* e in altri ancora i profeti 'minori', fanno e propongono una loro 'teologia economica'? Né questo è atteggiamento proprio dell'Antico Testamento. *Ebrei* 11, rilegge praticamente tutta la storia di Israele, fino ai Maccabei, per descrivere cosa significhi 'vivere di fede'; Paolo, in *Romani* 9-11, scrive una 'teologia economica' volta a mostrare i profondi e delicati rapporti tra Israele e la Chiesa cristiana; in 1*Cor* 10, rilegge l'esodo per insegnare come frontggiare le tentazioni, come 2*Pt* 1-2; e poi vi sono i bellissimi affreschi di *Efesini*, *Filippesi*, *Colossesi*, i quadri apocalittici di 1*Cor* 15 o 2*Tm* 3, l'intera *Apocalisse*. Inutile moltiplicare ancora i rimandi. Ora, se la Scrittura propone non una ma più 'teologie economiche', allora il farlo non è un errore, anzi, anche il solo tentarlo deve essere considerato utile e benefico.

Questo argomento sarebbe sufficiente per i nostri fratelli riformati, ma per noi cattolici è necessario conoscere anche il modo in cui la Tradizione dei nostri santi Padri, dei Concili ecumenici e il Magistero ha riletto questo dato biblico. Ora, si è già anticipato che i Padri della Chiesa offrono non una 'teologia economica' ma diversi generi, ognuno esemplificato in più modi non identici; aggiungiamo che lo stesso si può dire per il Magistero, e fra poco avremo modo anche di constatarlo leggendo alcuni testi patristici e magisteriali. Quindi, se si crede impossibile o inutile cercare di costruire una 'teologia economica', oltre a smentire e a dire bugiarda la Scrittura, facciamo lo stesso anche con molti Padri della Chiesa e non poche espressioni magisteriali di rilievo. Si tratta perciò di una valutazione decisamente sconsigliabile dal punto di vista dogmatico.

Oltre a questo genere di valutazioni, che sono le prime e più importanti da farsi ogni volta che si deve sondare la consistenza dogmatica della affermazione o negazione di una tesi, ci pare vi sia una ulteriore obiezione, che sorge dalla storia della teologia. Infatti la rinuncia di cui ci stiamo occupando può essere accostata a quell'atteggiamento spirituale che va sotto il nome di 'quietismo'. I 'quietisti' sostenevano, nel secolo XVII, che la pienezza della contemplazione consistesse nella rinuncia ad ogni concetto mentale, ogni immagine, ogni tipo di azione personale, sia interiore che ovviamente esteriore, al punto di non dare importanza alcuna alla osservanza o meno dei comandamenti, alla salvezza o meno della propria anima, a ciò che accadeva all'esterno di se stessi. Ora, la

posizione quietista, individuata ed esemplificata dalla *Guida spirituale* di Michele de Molinos, è stata condannata il 18 novembre nel 1682 con un decreto dell'allora Santo Uffizio, ma evidentemente essa va al di là di quello che noi abbiamo indicato come rinuncia a costruire una 'teologia economica'[91]. Tuttavia, dal punto di vista pratico rinunciare ad una 'teologia economica' significa ridurre la 'teologia della storia' soltanto al suo aspetto personale, che di conseguenza si trasforma in 'individuale', e la priva anche della possibilità di interpretare correttamente le 'visioni interiori' che Dio dona al singolo. Di conseguenza, rinunciare ad una 'teologia economica' significa modificare anche la natura della 'teologia della storia' del singolo e ridurne di molto la capacità salvifica rinchiudendolo in se stesso, come in una specie di 'autismo spirituale'. Ed è proprio questo il pericolo che la condanna del quietismo ha inteso indicare e combattere, molto più che non le tesi di Michele de Molinos e dei suoi seguaci, i quali ne furono solo l'occasione concreta.

Chiarito che la rinucia a individuare una 'teologia economica' è atteggiamento da evitare, gli ostacoli e le difficoltà di tale ricerca non sono diminuiti. Per tentare di superarli (ma si sa già che non potremo riuscirci se non da un punto di vista del tutto personale, essendo quello oggettivo possibile solo dopo il Giudizio Finale) dobbiamo adoperare gli stessi strumenti e procedure che ce ne hanno mostrato la grande opportunità.

I brani biblici indicati sono evidentemente attenti soprattutto al dato teologico, e quindi possiamo ricavarne indicazioni di metodo solo molto generali. La loro interpretazione da parte della Tradizione (Padri, Concili e Magistero) è quindi di estrema importanza. Per ciò che riguarda i Padri, sappiamo che essi adottarono essenziamente tre chiavi di lettura. La prima collega in modo forte storia umana e storia della salvezza: vi è chi privilegia i fatti storici, come Eusebio di Cesarea, e chi invece accentua la lettura 'economica'; tra questi il più noto è Agostino, che ne *La città di Dio* offre molti esempi; eccone uno che ci pare esprima la sua prospettiva di fondo:

> «La famiglia degli uomini che non vivono di fede cerca la pace terrena nei beni e nelle comodità di questa vita temporale. La famiglia degli uomini che vivono di fede attende invece i beni eterni che sono promessi per la vita futura e usa dei beni terreni e temporali come un viandante di passaggio, onde non lasciarsi assorbire da essi al punto di allontanarsi dal cammino verso Dio. E ne usa tuttavia, per rendere più sopportabile il peso del "corpo corruttibile che aggrava l'anima" (cf. *Sap* 9,15). Ecco perché l'uso delle cose necessarie a questa vita mortale è comune a tutti e due i gruppi di uomini e di famiglie; ma in questo uso ognuno ha un fine proprio e ben diverso da quello dell'altro. La città terrena che non vive di fede aspira dunque alla pace terrena e fa consistere la concordia dei suoi cittadini nel far regnare tra essi un certo accordo tra le volontà umane intorno ai problemi concernenti la vita mortale. Anche la città celeste, o piuttosto la parte di essa che è pellegrina in questa vita mortale e che vive di fede, usa per necessità di questa pace fino a quando non finisca la vita presente, alla quale è necessaria una tale pace. Per conseguenza, mentre è nel tempo del suo esilio e di prigionia in seno alla città terrena - ma già in possesso della promessa di redenzione e del dono spirituale come pegno di essa - non esita ad obbedire alle leggi della città terrena che regolano tutto ciò che è necessario alla vita mortale. E poiché la vita mortale è

[91] Cf. infatti DS 2181-2192 per la istruzione dell'ottobre 1682, nella quale il card. Geronimo Casanate descrive gli errori quietisti, e DS 2195-2269 per il Decreto di condanna, che riporta ben 68 proposizioni condannate. Ci permettiamo di invitare il lettore ad una consultazione attenta di questi numeri perché, se dal punto di vista della dottrina spirituale il quietismo è ormai un pericolo del tutto esaurito, dal punto di vista pratico offre una sponda notevole e una assonanza di rilievo con un certo atteggiamento molto diffuso tra i nostri fratelli.

> comune alle due città, in tutto ciò che la riguarda esiste concordia tra di loro. Ma la città terrena ha avuto tra i suoi membri alcuni sapienti che l'insegnamento divino disapprova; infatti essi, o per ignoranza o perché ingannati dal demonio, hanno creduto di dover interessare molte divinità alle cose umane. [...] La città celeste invece riconosce che non vi è che un solo Dio da servire, e nella sua pietà piena di fede crede che a Lui solo debba essere reso il culto dai greci chiamato λατρεία, il quale non è dovuto altri che a Dio. Ciò spiega il fatto per cui la città celeste non potè avere comuni con la città terrena le leggi riguardanti la religione e dovette perciò necessariamente dissentire da essa. Allora fu bersagliata da coloro che la pensavano in modo diverso e dovette subire le loro ire, il loro odio, le loro persecuzioni; e tuttavia riuscì a contenere la ostilità dei suoi avversari, qualche volta con il timore che incuteva il gran numero dei suoi seguaci e sempre con la grazia del divino aiuto. La città celeste, dunque, durante il suo terreno pellegrinaggio recluta cittadini da tutte le nazioni, raccoglie membri di tutte le lingue; non bada alle differenze dei costumi, delle leggi, delle istituzioni con le quali si stabilisce o si mantiene la pace terrena; non sopprime e non distrugge nessuna di queste cose, anzi accetta e conserva tutto ciò che, sebbene diverso nelle diverse nazioni, tende ad un solo e medesimo fine, la pace terrena, a condizione che tali osservanze non intralcino la religione che insegna ad adorare un solo Dio, vero e sommo. Anche la città celeste, dunque, in questo suo terreno pellegrinaggio usa della pace terrena, protegge ed inculca l'accordo delle volontà umane in tutto ciò che riguarda la natura mortale degli uomini, fn dove glielo permette il rispetto per la pietà e la religione. E questa pace terrena viene riferita alla pace celeste, pace così vera che deve ritenersi la sola pace della creatura ragionevole; pace di cui godrà quella comunità sommamente e perfettamente concorde nel gioire di Dio e vicendevolmente in Dio. Quando sarà raggiunta quella pace, la vita non sarà più mortale ma sarà vita vera in sicurezza e pienezza; il corpo che, mentre si corrompe, appesantisce l'anima, non sarà più corpo animale ma corpo spirituale (cf. 1*Cor* 15,44), libero da ogni necessità e totalmente sottomesso alla volontà. Vive dunque nella pace la città che va pellegrinando nella fede e, grazie a questa fede, vive nella giustizia e ordina al conseguimento della pace celeste tutte le opere buone che compie per amore di Dio e per amore del prossimo, poiché la vita di una città è vita sociale»[92].

La seconda chiave di lettura è più dogmatica, e un buon esempio di questa strategia interpretativa ci sembra la 'teologia economica' di Prospero di Aquitania. Ecco come lui stesso presenta il suo *La vocazione di tutte le genti*:

> «Tra i difensori del libero arbitrio e i predicatori della grazia di Dio da molto tempo si dibatte una questione. Ci si chiede infatti se Dio voglia che tutti gli uomini siano salvi; e poiché ciò negare non si può, si chiede: perché la volontà dell'Onnipotente non è compiuta? Quando si dice che questo accade secondo la volontà degli uomini, la grazia sembra esclusa; se questa si riconduce ai meriti, è evidente che non è più un dono ma qualcosa di dovuto. Da ciò si chiede ancora perché tale dono, senza il quale nessuno è salvo, non sia conferito a tutti da Colui che vuole che tutti si salvino. E così non si trova alcun termine alle dispute contrastanti, fino al punto di non saper più discernere cosa sia manifesto e cosa occulto. Mi sforzerò dunque di indagare questo combattimento tra opinioni con quella misura e cautela che sembrerà opportuna, nella misura in cui Dio mi aiuterà»[93].

Ed ecco il punto centrale intorno a cui ruota la 'teologia economica' di Prospero:

> «Sebbene infatti sia scritto che (*Dt* 32,8) "Quando l'Altissimo disperdeva i popoli, quando disperdeva i figli di Adamo, stabilì i confini delle genti secondo il numero degli angeli[94] di

[92] AGOSTINO, *De civitate Dei*, XIX, 17 (CCsl 48, 683; trad. it. 1169ss).

[93] PROSPERO D'AQUITANIA, *De vocatione omnium gentium*, I, 1 (PL 51, 649; trad. nostra).

[94] Prospero legge la Scrittura nella versione latina *Itala*, che traduce il testo greco; la *vulgata* di Gerolamo, invece, e le nostre traduzioni moderne, traducono il testo ebraico, che non ha 'angeli' ma 'figli di

(*segue*)

> Dio, e porzione di Dio fu fatto il popolo di Giacobbe, il popolo di Israele", e sia scritto (*unde*?): "Dice il Signore ad Israele: Siate santi per me, perché io sono il Signore Dio vostro, che vi ho separati da tutte le genti perché foste miei" [95]; e sebbene sia scritto nel libro di Ester (*unde*?) che Mardocheo dice: "Grazie a te, Signore, perché facesti segni e prodigi nuovi, come non sono stati fatti tra le genti, dividendo tutto il mondo [*lett. tutto il secolo*] in due destini ne scegliesti uno per te, per il tuo popolo, e lasciasti l'altro alle genti"[96]; e che Paolo e Barnaba dicano (*At* 14,14s): "Anche noi siamo mortali, uomini simili a voi, che vi annunziano di convertirvi al Dio vivo, che fece cielo e terra e mare e tutto ciò che è in essi, che nelle generazioni passate ha lasciato che ogni popolo seguisse la sua strada"[97]; sebbene la Scrittura affermi dunque queste e molte altre verità simili, secondo essa tuttavia crediamo e professiamo molto piamente che mai la cura della divina provvidenza mancò alla comunità degli uomini; che, sebbene diresse verso di sé il popolo eletto per mezzo di speciali istituti di pietà, non privò nessuna nazione umana dei doni della sua bontà: perché venissero convinti ad accettate le voci profetiche e i precetti legali come elementi di prova e ossequio. Per questo diventarono inescusabili (cf. *Rm* 1,21), perché si fecero dei doni di Dio degli dèi, e quelle cose che erano state create per essere adoperate sono venerate con il culto»[98].

Quindi, per Prospero la storia della salvezza inizia con la creazione stessa e finisce con il Giudizio Finale; la condanna, se e quando c'è, è solo frutto della scelta di chi ha liberamente rifiutato di servirsi dei mezzi a sua disposizione per salvarsi. Si sarà notata la vicinanza di questa prospettiva alla teologia patristica dei 'semi del verbo' o a quella delle 'tre incarnazioni' di Massimo il Confessore, alle quali si è accennato nei primi capitoli: rientrano tutte, infatti, nello stesso alveo interpretativo. È anche evidente, però, che in questa prospettiva il singolo fatto storico non è molto importante, o lo è assai meno che per Agostino o Eusebio.

Israele'. La versione dell'*Itala* di questo versetto ebbe grande importanza per l'antropologia teologica di Gregorio Magno e di tutto il Medioevo fino alla metà del sec.XII. Questo ci permette di attirare l'attenzione su due fatti. Il primo è che quasi mai i Padri si rifanno al testo biblico che noi conosciamo, specie se ci limita alla versione italiana: i Padri greci citano solamente la LXX, i Padri latini prima di Girolamo l'*Itala* o la *vetus latina*, quelli posteriori a volte anche dalla *vulgata*; controllare i rimandi è perciò sempre molto consigliabile. Il secondo è che la storia dell'idea contenuta in quel passo o nella sua interpretazione è spesso del tutto slegata dalla correttezza o meno del rimando e persino dal testo di cui si serve, se greco, ebraico o latino. Per la concomitante azione di questi due elementi può essere assai decettivo scartare idee o concetti perché supportati da rimandi imprecisi o errati, o perché fondati su una versione che a non piace o non apprezziamo.

[95] Non siamo riusciti a rintracciare questo versetto. La *Patrologia Latina* rimanda a *Lv* 19,2, che però recita: «Parla a tutta la comunità degli israeliti e ordina loro: Siate santi perché io, il Signore Dio vostro, sono santo», fedelmente agli originali ebraico, greco e latino. Non vi è più che una assonanza.

[96] Non siamo riusciti a rintracciare questo versetto. La *Patrologia Latina* rimanda a "Esth. XVI, juxta LXX", ma nella ed. critica della versione greca non esiste, come ovviamente nel testo ebraico. Abbiamo trovato qualcosa di simile a ciò che riporta Prospero solo fra le aggiunte che Gerolamo dice di aver trovato in alcuni manoscritti greci; si tratta di quelli che la ed. critica della *vulgata* riporta come *Est* 10,9s: «Gens autem mea Israhel est qui clamavit ad Deum et salvum fecit Dominus populus suum liberavitque nos de omnibus malis et fecit signa magna atque portentia inter gentes | et duas sortes esse praecepit unam populo Dei et alteram cunctarum gentium», "Tuttavia Israele è mio popolo, che chiamò verso Dio; e il Signore salvò il suo popolo e ci liberò da tutti i mali e fece grandi segni e portenti fra le genti | e comandò [che ci fossero] due destini, uno per il popolo di Dio e l'altro per tutte le genti insieme". Come si vede, però, anche qui vi è solo una vaga assonanza.

[97] La *Patrologia Latina* rimanda ad "Act. XIV, 4", ma il passo è in *At* 14,14s, per di più leggendo in 14b "convertirvi da queste cose vane", con il greco e nella versione italiana.

[98] PROSPERO D'AQUITANIA, *De vocatione omnium gentium*, I, 5 (PL 51, 651s; trad. nostra).

Questo atteggiamento verso i fatti si accentua nella terza chiave di lettura patrisrica che, come sappiamo, è decisamente la più teologica e molto vicina al modo in cui la Scrittura stessa rilegge gli eventi storici. Il *Libro delle promesse e delle predizioni*, si disse, è un ottimo esempio di questo genere di 'teologia economica'; leggiamo come Quodvultdeus presenta la sua opera:

> « L'apostolo Paolo così si esprime (1*Cor* 3,7): "Né chi pianta né chi irriga è qualcuno, ma Dio che fa crescere". E allora, in questa coltivazione del nostro celeste e regale patrimonio, nella quale posero le loro cure gli apostoli, i patriarchi ed i profeti, io stesso, piccolo cagnolino tra gli altri cani del Signore, ho composto, andando come a caccia in questa mia ricerca, fino ad andare oltre i miei limiti ma sotto la condotta della grazia, centocinquantatrè capitoli estratti dalle divine Scritture. In questo numero vi figurano centotrè promesse di Dio e cinquanta predizioni, suddivise nel modo seguente. Il popolo, prima della Legge, ricevette diciannove promesse, che esso ha vedute, credendole, e, avendole vedute, le ha poi credute; quelle poi da esso credute e poi rimandate per la loro visione al popolo stesso, sono sei; le predizioni da esso vedute sono dodici, quelle credute sono tre. Diciotto sono le promesse che il popolo vide sotto la Legge, credendole, e poi, credendole, le vide; una fu quello da esso creduta e, una volta creduta, trasmessa per essere veduta; le predizioni vedute sono diciannove, quelle credute sono due. Sotto l'influsso della grazia il popolo raccoglie ben quaranta promesse: quelle che esso vide prima di noi sono trentadue; quelle che noi abbiamo visto e vediamo compiersi sono sette: una, che riguarda la fine del tempo, è quella che tutti crediamo. Ed eccoci alla metà di un tempo [*cioè il tempo che manca al Giudizio Finale*]: le predizioni appartenenti alla fede sono dodici, quelle che abbiamo veduto sono due; le promesse che sono oggetto di fede e si compiranno alla fine, sono sei. Tredici pure sono le promesse attinenti la gloria dei santi: riguardano la fede perché soltanto i Santi le conseguiranno. Nel loro insieme le promesse già compiute sono ottantrè, quelle ancora da compiersi invece sono venti; le predizioni già avverate sono trentotto; dodici invece quelle che dovranno avverarsi. Vi sarà ancora qualcuno così duro di intendimento e così irremovibile da mettere in dubbio che si compiano poche predizioni e promesse, mentre è in grado ormai di constatare che in così gran numero si sono già compiute?»[99]

Con tutti questi numeri non è facile individuare i criteri che guidano la originale 'teologia economica' di Quodvultdeus, ma in sostanza li si può riassumere così. In primo luogo vi è una circolarità tra 'vedere' e 'credere': se credi ad una profezia, la vedi realizzarsi, e quando la vedi realizzarsi, allora la credi; è una interessante soluzione ad una alternativa tanto viziosa quanto diffusa, e non vi è motivo per limitarla alla sola esegesi biblica. Poi vi è una distinzione della storia in quattro ere: prima della Legge, sotto la Legge, sotto la Grazia e, infine, quello che Quodvultdeus chiama 'la metà del tempo', con terminologia tratta dall'*Apocalisse*; questa distinzione, temporalmente precisa, non è però rigida, perché in tutti i tempi passati vi sono promesse e predizioni non ancora realizzate. La 'economicità' di questa che, finora, pare poco più che una curiosa esegesi biblica, si rivela innanzitutto leggendo il testo, nel quale non mancano i rimandi a fatti storici (in verità non molti), poi notando che le promesse o predizioni non ancora realizzate, fatte prima, sotto o dopo la Legge, riguardano tutte l'escatologia. In altre parole, sono un tentativo di 'predire' biblicamente il futuro e perciò di capire come comportarsi ora.

---

[99] QUODVULTDEUS, *Liber promissionum et praedictorum Dei*, *prologus* (ed. a cura di L. Dattrino, Città del Vaticano 2002, 47). Di questa opera esiste anche una precedente trad. it., a cura di A.V. Nazzaro (CTP 82, Roma 1989), ma si è preferita la edizione di Dattrino perché non solo si serve anche di quella, ma riporta il testo latino a fronte.

Indubbiamente quest'ultimo genere di 'teologia economica' è molto lontano dalla nostra sensibilità, e per la verità lo è anche da quella di gran parte dei nostri Padri: l'opera di Quodvultdeus infatti è unica nel suo genere. È però doverso ricordare che, da un lato, questo genere di letture è sempre stato peresente e lo è tutt'oggi, tra qualche gruppo di nostri fratelli ma soprattutto tra altre confessioni, come i Testimoni di Geova. Dall'altro, che non si tratta di una impostazione necessariamente pericolosa, anche se da maneggiare con estrema cautela. A questo proposito bisogna ricordare che nella storia della nostra Chiesa vi fu un periodo, a cavallo tra il secolo XII ed il XIII, nel quale tale interpretazione era assolutamente abituale: e se da essa nacquero molte eresie, è anche vero che è l'*humus* nel quale maturano la conversione di Francesco di Assisi e di Domenico di Guzman, che daranno vita agli Ordini Mendicanti. Se richiamare l'opera esegetica di Gioacchino da Fiore potrà sembrare pericoloso a qualcuno (ma senza motivo, come gli studi dimostrano), è difficile avere dubbi sulla ortodossia di san Bonaventura da Bagnoregio, vescovo e Dottore della Chiesa nonché Padre generale dei Frati minori dal 1237 al 1274 e autore, nelle sue *Collationes in Hexaemeron*, di una 'teologia economica' con non poche venature gioachimite, come dimostra a suo tempo lo studio dedicatogli da Joseph Ratzinger, allora dottorando in teologia.

In ogni caso, gradita o meno che sia, questo terzo genere di 'teologia economica' non è quello seguito dal Magistero più attuale, che invece si pone di fatto nella scia di Agostino, compreso il tono di contrapposizione. Infatti, tutte le encicliche che, a partire dalla *Rerum novarum* del 1891, si sono occupare delle questioni sociali non hanno mancato di evidenziare da un lato la lontananza della situazione concreta dall'insegnamento tradizionale, e dall'altro inserire le azioni concrete che suggerivano e propugnavano entro un quadro generale di fondo[100]. Più o meno ampi e dettagliati, si tratta comunque di altrettanti tentativi di 'teologia economica' che si sommano gli uni agli altri in modo cosciente e coerente. Per non moltiplicare i testi, riportiamo solamente quello che chiude la enciclica *Sollicitudo rei socialis*, promulgata nel 1987 da Giovanni Paolo II:

> «Popoli ed individui aspirano alla propria liberazione: la ricerca del pieno sviluppo è il segno del loro desiderio di superare i molteplici ostacoli che impediscono di fruire di una vita più umana. Recentemente, nel periodo seguito alla pubblicazione della enciclica *Populorum progressio* [*nel 1967, da parte di Paolo VI*], in alcune aree della chiesa cattolica, in particolare nell'America Latina, si è diffuso un nuovo modo di affrontare i problemi della miseria e del sottosviluppo, che fa della *liberazione* la categoria fondamentale e il primo principio di azione. *I valori positivi*, ma anche le deviazioni ed i pericoli di deviazione, connessi a questa forma di riflessione e di elaborazione teologica, sono stati convenientemente segnalati dal magistero ecclesiastico. È bene aggiungere che la ispirazione alla libertazione da ogni forma di schiavitù relativa all'uomo e alla società è qualcosa di nobile e da approvare al massimo grado. A questo mira propriamente lo sviluppo, o piuttosto la liberazione e lo sviluppo, tenuto conto dell'intima connessione esistente tra queste due realtà. [...] L'ostacolo principale da superare per una vera liberazione è il *peccato* e *le strutture di peccato* da esso indotte, man mano che si moltiplica e si estende. La libertà con la quale Cristo ci ha liberati (cf. *Gal* 5,1) stimola a convertirci in servi di tutti. Così *il processo dello sviluppo e della liberazione si concretizza in esercizio di solidarietà*, ossia di amore e servizio al prossimo, particolarmente ai più poveri: "Là dove vengono meno la verità e l'amore, il processo di liberazione porta alla morte di

[100] A questo proposito si invita caldamente alla lettura della *Populorum progressio* di Paolo VI, facendo attenzione non solo alla data in cui fu scritta ma anche e soprattutto ai rimandi biblici e patristici.

> una libertà che non ha più sostegno"(*Libertatis et conscientia*, 24; EV 10, 225). Nel quadro delle *tristi esperienze* degli anni recenti e di fronte a questo tempo che riprova in massima parte, la chiesa deve affermare con forza la possibilità del superamento degli intralci che, per eccesso o per difetto, si frappongono allo sviluppo e la fiducia verso una *vera liberazione*. Fiducia e possibilità fondate, in ultima istanza, sulla *consapevolezza che ha la chiesa* della promessa divina, volta a garantire che la storia presente non resta chiusa in se stessa ma è aperta al Regno di Dio. [...] Non sono pertanto giustificabili né la disperazione né il pessimismo né la passività. Anche se con amarezza, occorre dire: come si può peccare per egoismo, per brama di guadagno e di potere, *si può anche mancare per timore, indecisione e, in fondo, per codardia*, di fronte alle urgenti necessità di moltitudini umane immerse nel sottosviluppo. Siamo tutti chiamati, anzi, *abbiamo l'obbligo* di affrontare la grave sfida della ultima decade del secondo millennio. Anche perché i pericoli incombenti minacciano tutti: una crisi economica mondiale, una guerra senza frontiere, senza vincitori né viti. Di fronte a simile minaccia la distinzione tra persone e paesi ricchi, tra persone e paesi poveri, servirà a poco, salvo la maggiore responsabilità gravante su chi ha di più e può di più. [...] La chiesa sa bene che *nessuna realizzazione temporale* è paragonabile al Regno di Dio; ma tutte le realizzazioni ci spingono a considerare più attenzione le cose e in un certo qual modo pre-comprendiamo la gloria del Regno di Dio, che aspettiamo venire dopo la fine della storia, quando il Signore tornerà di nuovo. Ma l'attesa non potrà mai fornire una scusa per disinteressarsi degli uomini in una certa e definita condizione personale e di vita sociale, nazionale ed internazionale, in quanto questa - ora soprattutto - condiziona quella. Per quanto imperfetto e provvisorio, nulla di tutto ciò che, in un certo momento della storia, si può e si deve realizzare, mediante lo sforzo solidale di tutti e con la grazia divina per rendere più umana la vita degli uomini, *sarà perduto* né *sarà stato vano*»[101].

Come crediamo la lettura avrà rivelato, la 'teologia economica' non è affatto una fuga dalla vita di tutti i giorni e tantomeno quella attesa di un futuro apocalittico che tanto piace predire a plagiatori, falsi profeti, predicatori televisivi ed anche ad una certa parte di nostri fratelli poco prudenti. È invece vero che la 'teologia economica' segue, accompagna e guida la 'teologia della storia', così come è vero anche il contrario. E chi vorrà leggere i documenti che costituiscono il magistero sociale della Chiesa, *in primis* la *Populorum progressio* di Paolo VI, scoprirà quanto concreta sia una vera 'teologia economica', quanto profetica sia la Chiesa nel fare certe proposte, e quanto poco cristiani siamo noi che non solo non le mettiamo in opera ma nemmeno sappiamo che esistano.

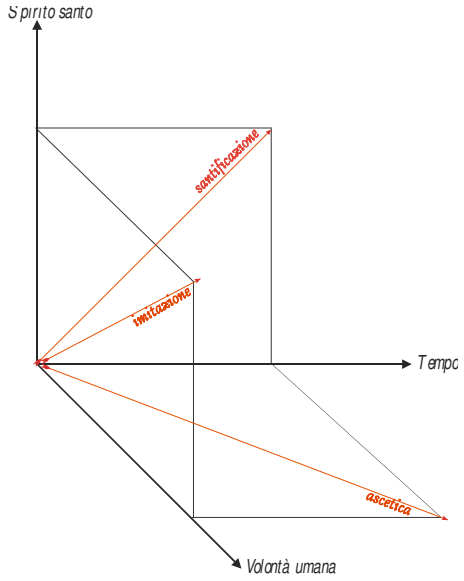
6.6. *L'esperienza della rivelazione: conclusioni*

Il percorso delineato in questo capitolo è molto complesso e delicato. Nel tratteggiare le conclusioni dobbiamo perciò porre attenzione a che effettivamente l'intera dinamica esposta venga preservata, pena non tanto l'amputazione della esposzione quanto il fraintendimento degli elementi che permangono. Ricorrere ad uno schema è certo la cosa migliore, anzi, costruirlo in tre tappe è l'ottimo. Iniziamo.

Per prima cosa, è necessario distinguere i tre 'attori' che abbiamo individuato: essi sono lo Spirito, la volontà umana ed il tempo. La risultante delle loro azioni, combinate, è la deificazione per grazia, ma in essa si devono distinguere tre momenti, che possiamo

[101] GIOVANNI PAOLO II, *Sollicitudo rei socialis*, nn.46.47.48 (EV 10, nn.2692s.2695s.2698.2705s; trad. rivista: corsivi originali). In genere la trad. it. stempera il tono dell'enciclica, ma ciò è particolarmente evidente nella ultima parte del testo citato.

chiamare 'imitazione', 'ascesi' e 'santificazione'. Tracciamo un primo schema che sintetizzi graficamente questi rapporti:



«Considera quindi il momento della santificazione. Il Verbo, essendo Dio, non è stato santificato prima della sua venuta, ma quando è divenuto simile a noi, che non possediamo la santificazione come frutto della nostra natura ma ci viene dal di fuori e ci è estranea. O non sai che in origine la natura umana era ricca della partecipazione allo Spirito divino e della somiglianza a Dio mediante la santificazione - infatti anche sotto questo aspetto è stata fatta ad immagine del Creatore - ma che, dopo che trasgredì il comando divino, tradendo il dono, è stata condanna a morte ed è stata sottomessa al giogo del peccato?»[102].

Nelle sue linee generali, lo schema ricalca quello già visto alla fine del capitolo quinto e dedicato alla santificazione liturgica. Anche qui ritroviamo tre assi che delimitano un piano tridimensionale, dal centro del quale si innalza una spirale che culmina nella icone della Trinità. Sono però diversi i significati; mentre là non vi era una descrizione precisa degli attori coinvolti ma si indicava piuttosto una azione o un complesso di azioni (in realtà ogni asse era duplice per i motivi che a suo luogo spiegammo), qui sono singoli ed indicano precisamente a chi si riferiscono.

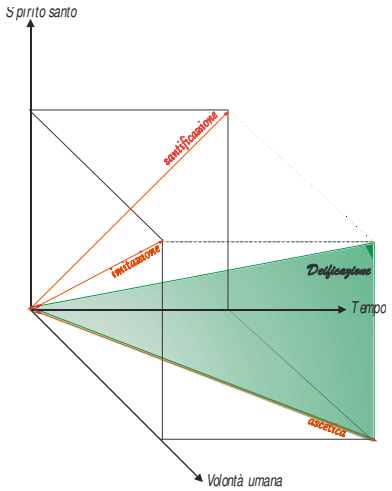
Lo Spirito santo non ha bisogno di descrizione. Per quel che riguarda la volontà umana, basti notare che ci riferiamo solo a quella 'secondo natura'. Invece, per quello che riguarda il tempo si deve tenere presente che esso indica non solo quello terreno ma anche quello *in statu purgationis*, poiché da un lato il tempo finirà solo con il Giudizio Universale, non prima, e dall'altro si sa dalla dottrina delle indulgenze che le anime del Purgatorio ricevono i benefici della nostra intercessione proprio in termini temporali. Ora, rappresentare i tre 'attori' come tre assi cartesiani ne permette la combinazione discreta. Così, la 'santificazione' è l'opera dello Spirito nel tempo: in pratica, è la *dilatatio cordis*; si colloca in quel piano, che non prevede l'intervento della volontà umana, perché la *dilatatio cordis* altro non è che il dono dello Spirito, e nessuna creatura può essere causa della grazia, insegna Tommaso[103]. Invece l'azione combinata del tempo e della volontà umana secondo natura si configura come 'ascesi' perché è appunto una 'salita' dell'uomo verso Dio. Bisogna però guardarci dal credere che ciò possa avvenire senza l'aiuto della grazia, o che da sola basti a giungere alla deificazione, ciò che l'essere rappresentata su un piano che con comprende lo Spirito potrebbe portare a credere; è solo il limite della rappresentazione grafica. È invece condizione indispensabile affinchè la gratuità della santificazione non si trasformi in una specie di 'aggiunta' esterna alla natura umana, la quale

[102] CIRILLO D'ALESSANDRIA, *Dialogi de sancta e consubstantiale Trinitate*, VI, 590s (SCh 246, 20ss; trad. it. A. Cataldo CTP 98, Roma 1992, 297).

[103] Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, q.112, a.1, *resp.* (Marietti, II, 691; cit. al cap.V).

non viene coinvolta in niente in tale processo: come abbiamo letto in Crisostomo, il Signore si contenta di poco per fare Lui il molto, ma almeno quel poco bisogna pur mettercelo. La 'imitazione' infine descrive la azione combinata dello Spirito e della volontà umana secondo natura: essa esprime la misura determinata in cui, in un dato momento, siamo a somiglianza di Dio. Infatti, come insegna Origene, la immagine di Dio la abbiamo già in noi ma la somiglianza dobbiamo conquistarcela: la 'imitazione' esprime la misura in cui siamo riusciti in questo intento. E poiché è come la 'fotografia' della santificazione operata dallo Spirito, è fuori del tempo.

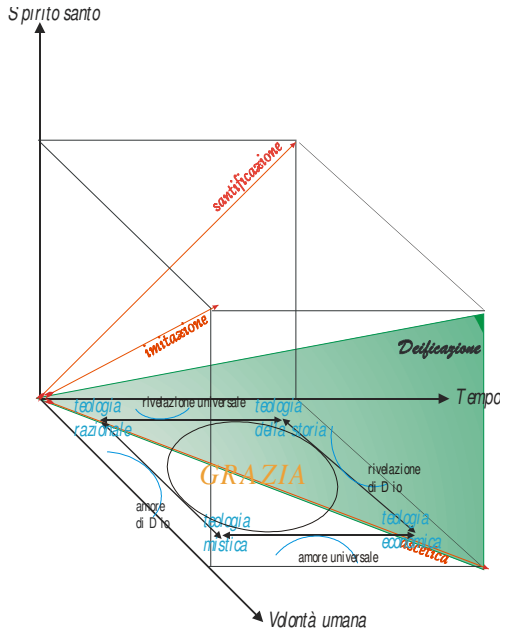
Così, santificazione, ascesi ed imitazione sono le tre diagonali che servono a descrivere la deificazione per grazia, operata essenzialmente dallo Spirito per mezzo della *dilatatio cordis*, ma che esige la collaborazione dell'uomo ed anche il suo tempo. Il modo migliore per rappresentarla graficamente è ricorrere ad un'altra diagonale, quella che va dallo spigolo dell'origine a quello opposto; ma, volendo esprimere graficamente anche la dinamica spirituale che determina tale risultato, la *dilatatio cordis*, si è ricorsi alla superficie che ha come base la diagonale che esprime l'ascesi:



«Per parlare in generale, ogni innovazione ha luogo nel modo in cui si innova la cosa stessa e non nel *logos* della sua natura; infatti, se è innovato il *logos* si distrugge la natura della cosa, che non conserva più nella sua integrità il *logos* conforme al quale è stata fatta. Invece il modo, poiché viene innovato, mostra certamente la potenza del miracolo, in quanto il *logos* evidentemente si conserva nella sua natura, mentre rivela che la natura è operata e opera in modo superiore alla sua stessa legge»[104].

Queste note, centrate sulla evoluzione spirituale della persona, permettono di inserire con facilità la quadruplice scansione in 'teologia razionale', 'teologia mistica', 'teologia della storia' e 'teologia economica'. Lo schema potrebbe essere simile a questo:

[104] MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambigua*, prob.42 (PG 91, 1341; trad. it. 490, con lievi ritocchi).



«Quando l'anima prende da Dio ciò che la rende buona, diviene buona per partecipazione, allo stesso modo in cui il tuo occhio vede per partecipazione; infatti non vede più se viene privato della luce, partecipando della quale vede. Siccome dunque l'anima diventa buona per partecipazione, se cambiando diventa cattiva la bontà di cui era partecipe non viene meno. Quando era buona era partecipe di una certa bontà, la quale è rimasta integra quando l'anima è cambiata in peggio. Se l'anima si svia e diventa cattiva, la bontà non diminuisce; se si ravvede e diventa buona, la bontà non cresce. Il tuo occhio è divenuto partecipe della luce e tu vedi; se lo chiudi, la luce non diminuisce; se lo apri, la luce non aumenta»[105].

Poiché abbiamo dedicato l'intero capitolo a descrivere i quattro elementi, qui non ci ripetiamo. È invece utile far notare che li si è congiunti con frecce bidirezionali perché, come si è detto più volte, non si dà un percorso unico e definito che porti da una di queste 'contemplazioni' all'altra: è lo Spirito che le dona, e quindi si può partire da questa o quella 'teologia' e passare a quella o quella altra senza che noi, a tavolino, si possa prevederlo. Anzi, lo schema è incompleto perché le diagonali del quadrato non sono rappresentate: le si è omesse per non complicare graficamente un disegno ormai non più elementare a decifrarsi, ma sono anch'esse percorsi possibili.

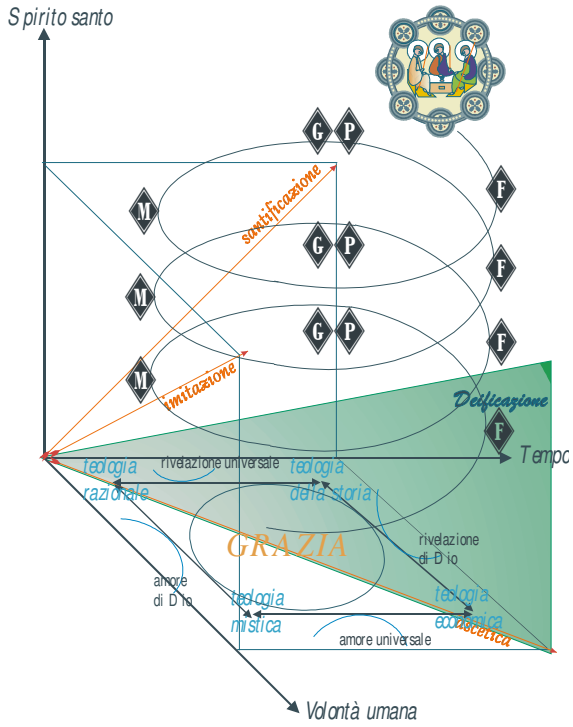
Il quarto ed ultimo passaggio consiste nella descrizione grafica della iterazione della dinamica qui vista, fino al conseguimento della visione deificante della Santissima Trinità. Per far ciò però è necessario capirne la dinamica intima, ed il Concilio Vaticano II la esprime così:

> «Piacque a Dio, nella sua bontà e sapienza, rivelare se stesso e far conoscere il sacrarmento 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 consorti della divina natura (cf. *Ef* 2,18; 2*Pt* 1,4). Con questa rivelazione infatti Dio, che è invisibile (cf. *Col* 1,15; 1*Tim* 1,17), dalla abbondanza della sua carità parla agli uomini come ad amici (cf. *Es* 33,11; *Gv* 15,14s) e si intrattiene con loro (cf. *Bar* 3,38) per invitarli alla comunione con Lui e ad accoglierli in essa. Questa economia della rivelazione avviene con gesti e parole intrinsecamente connesse tra loro, in modo che i fatti compiuti da Dio nella storia della salvezza manifestino e rafforzino la dottrina e le cose significate dalle parole, e le parole dichiarino i fatti e delucidino il mistero in essi contenuto. Attraverso questa rivelazione risplende a noi la intima verità di Dio e della salvezza dell'uomo, per mezzo di Cristo che è mediatore e nel quale allo stesso tempo esiste la pienezza di tutta la rivelazione»[106].

Così, quella *dilatatio cordis* che è il dono dello stesso Spirito a noi, si fa manifesta alla nostra consapevolezza attraverso gesti e parole, di Dio ma non solo, i quali rivelano nel-

[105] AGOSTINO, *In Iohannis evangelium tractatus*, tr.39, 8 (PL 35, 1687; trad. it. 654s).
[106] CONCILIUM VATICANUM II, cost. dogm. *Dei Verbum*, n.2 (EV 1, n.875; corretta).

le opere che Dio compie il senso più profondo di tale agire (dottrina) e ciò che veramente viene compiuto (la 'verità' delle cose). Questa comprensione è luce nei confronti delle realtà terrene ma mistero riguardo a Dio, perché più di Lui contempliamo più di Lui sappiamo di non sapere. Quindi la rivelazione è in realtà una specie di movimento a spirale dove i singoli punti, ripresi in passaggi successivi, ricevono volta volta sempre più chiarezza e profondità. Lo schema definitivo diventa perciò questo:



«A quanti lo hanno accolto, dice il Vangelo riguardo agli uomini rigenerati, ha dato il potere di diventare figli di Dio (cf. *Gv* 1,12). Il figlio partecipa necessariamente della natura del padre. Se dunque tu hai accolto Dio e sei divenuto suo figlio, esprimi in te stesso Colui che ti ha generato. La stretta unione con Dio di chi è divenuto suo figlio si deve manifestare mediante gli stessi tratti caratteristici che ci fanno riconoscere Dio. [...] Se tu possiedi queste note caratteristiche sei divenuto veramente figlio di Dio; se invece rimani nelle condizioni proprie del vizio, invano vai dicendo di essere nato dall'alto. La voce del profeta ti dirà: Tu sei figlio dell'uomo, non dell'Altissimo; tu ami la vanità, cerchi la menzogna. Tu non sai come l'uomo è esaltato, e che non può esserlo se non divenendo santo»[107].

La dinamica esemplificata dal 'quadrato delle teologie', secondo questo diagramma, con il suo ripetersi innalza l'uomo, avvicinandolo progressivamente verso Dio in un 'ritornare approfondente' su ciò che già è stato visto (i fatti), udito (le parole) e contemplato (il mistero). Questo innalzamento però, così come già detto per il 'quadrato delle teologie', non necessariamente prende le mosse da un 'fatto'; l'esperienza iniziale di Dio certo lo è di sicuro, ma non sempre consiste in azioni: non pochi infatti sono i profeti il cui primo contatto con Dio è avvenuto attraverso parole o visioni. Soprattutto, è da tenere presente che questo innalzamento può essere percorso anche a ritroso; non è detto infatti che ogni fatto, ogni gesto e parola, ogni mistero venga sempre e comunque compreso: e se ciò non avviene, l'uomo non si ferma semplicemente ma, poiché la rivelazione intorno a lui prosegue, egli resta indietro rispetto ad essa, e quindi è come se fosse retrocesso. Ma volendo si potrebbe anche leggere come se dalla Santissima Trinità promanassero gesti e parole, fatti ed anche misteri rivolti verso l'uomo, in modo che egli, cogliendo il mistero che i gesti e le parole rivelano esistere nei fatti, possa innalzarsi fino a Lui. Come se gesti e parole, fatti e misteri fossero i gradini di quella *Scala paradisi* con la quale si è chiuso il capitolo quarto.

[107] GREGORIO DI NISSA, *Oratio catechetica magna*, 40, 5s (SCh 453, 334ss; CTP 34, 142).

Il modo migliore per chiudere un capitolo dedicato alla teologia della rivelazione ci pare sia riportare una preghiera brasiliana contemporanea:

> Se nella mia vita non agisco come figlio di Dio, chiudendo il mio cuore all'amore,
> sarà inutile dire **Padre nostro**.
> Se i miei valori sono rappresentati dai beni della terra,
> sarà inutile dire: **Che sei nei cieli**.
> Se penso di essere cristiano solo per paura, superstizione o perché mi torna comodo,
> sarà inutile dire: **Sia santificato il tuo nome**.
> Se sento come seduttrice questa vita qui, piena di superfluo e di futilità,
> sarà inutile dire: **Venga il tuo Regno**.
> Se nel mio profondo ciò che veramente cerco è che tutti i miei desideri si realizzino,
> sarà inutile dire: **Sia fatta la tua volontà**.
> Se preferisco accumulare ricchezza, non tenendo conto dei miei fratelli che hanno fame,
> sarà inutile dire: **Dacci oggi il nostro pane quotidiano**.
> Se non mi preoccupa fare ingiustizia, ferire, opprimere e offendere coloro che si mettono di traverso sul mio cammino,
> sarà inutile dire: **Perdona le nostre offese come noi perdoniamo coloro che ci hanno offeso**.
> Se scelgo sempre la strada più facile, che non sempre è anche il cammino di Cristo,
> sarà inutile dire: **E non ci lasciar cadere in tentazione**.
> Se di mia volontà mi procuro i piaceri materiali e tutto ciò che è proibito mi seduce,
> sarà inutile dire: **Liberaci dal male**.
> E se, sapendo che sono così, continuo facendo finta di niente e non faccio nulla per cambiare,
> sarà inutile dire. **Amen**.
>
> Che Dio benedica tutti noi...

PARTE TERZA

GLI EFFETTI DEL FATTO DI FEDE COME ARMONIA

sinaxis dei santi angeli

CAPITOLO SETTIMO

IL "FATTO RELIGIOSO" COME COMUNICAZIONE DI RIVELAZIONE

Nel capitolo precedente abbiamo esordito con un passo del commento teologico alla terza parte del 'segreto di Fatima' scritto dall'allora cardinale Ratzinger, poi papa Benedetto XVI, nel quale ci veniva spiegata la differenza di grado ed essenza tra rivelazione privata e rivelazione pubblica. Rileggiamolo:

> «L'insegnamento della Chiesa distingue tra la 'rivelazione pubblica' e le 'rivelazioni private'. Fra le due realtà vi è una differenza non solo di grado ma di essenza. Il termine 'rivelazione pubblica' designa l'azione rivelativa di Dio destinata a tutta quanta la umanità, che ha trovato la sua espressione letteraria nelle due parti della Bibbia, l'Antico ed il Nuovo Testamento. Si chiama 'rivelazione' perché in essa Dio si è dato a conoscere progressivamente agli uomini fino al punto di divenire egli stesso uomo, per attirare a sé e a sé riunire tutto quanto il mondo per mezzo del Figlio incarnato Gesù Cristo. Non si tratta quindi di comunicazioni intellettuali ma di un processo vitale, nel quale Dio si avvicina all'uomo; in questo processo poi si manifestano anche contenuti che interessano l'intelletto e la comprensione del mistero di Dio. Il processo riguarda l'uomo tutto intero e così anche la ragione, ma non solo essa. Poiché Dio è uno solo, anche la storia che egli vive con la umanità è unica, vale per tutti i tempi ed ha trovato il suo compimento con la vita, la morte e la resurrezione di Gesù Cristo. In Cristo Dio ha detto tutto, cioè se stesso, e pertanto la Rivelazione si è conclusa con la realizzazione del mistero di Cristo, che ha trovato espressione nel Nuovo Testamento. Il Catechismo della Chiesa Cattolica cita (n.65), per spiegare questa definitività e completezza della rivelazione, un testo di san Giovanni della Croce (*La salita al monte Carmelo*, II, 22): "Dal momento in cui ci ha donato il Figlio suo, che è la sua unica e definitiva Parola (...) infatti quello che un giorno diceva parzialmente ai profeti, l'ha detto tutto nel suo Figlio (...). Perciò chi volesse ancora interrogare il Signore e chiedergli visioni o rivelazioni non solo commetterebbe una stoltezza, ma offenderebbe Dio, perché non fissa il suo sguardo unicamente in Cristo e va cercando cose diverse e novità". (...)
> In questo contesto diviene ora possibile intendere correttamente il concetto di 'rivelazione privata', che si riferisce a tutte le visioni e rivelazioni che si verificano dopo la conclusione del Nuovo Testamento; quindi è la categoria all'interno della quela dobbiamo collocare il messaggio di Fatima. Al riguardo, ascoltiamo ancora il *Catechismo della Chiesa Cattolica* (n.67): "Lungo i secoli ci sono state delle rivelazioni chiamate 'private', alcune delle quali sono state riconosciute dall'autorità della Chiesa... il loro ruolo non è quello... di 'completare' la Ri-

velazione definitiva di Cristo, ma di aiutare a viverla più pienamente in una determinata epoca storica". Vengono chiarite due cose:

1. L'autorità delle rivelazioni private è essenzialmente diversa dall'unica rivelazione pubblica: questa esige la nostra fede; in essa infatti, per mezzo di parole umane e della mediazione della comunità vivente della Chiesa, Dio stesso parla a noi. La fede in Dio e nella sua Parola si distingue da ogni altra fede, fiducia, opinione umana. La certezza che Dio mi parla mi dà la sicurezza che incontro la verità stessa e così una certezza che non può verificarsi in nessuna forma umana di conoscenza. È la certezza sulla quale edifico la mia vita ed alla quale mi affido morendo.
2. La rivelazione privata è un aiuto per questa fede, e si manifesta come credibile proprio perché mi rimanda all'unica rivelazione pubblica. (...)

Il criterio di verità ed il valore di una rivelazione privata è pertanto il suo orientamento a Cristo stesso. Quando essa ci allontana da lui, quando essa si rende autonoma o addirittura si fa passare come un altro e migliore disegno di salvezza, più importante del Vangelo, allora essa certamente non viene dallo Spirito santo, che ci guida all'interno del Vangelo e non fuori di esso. Ciò non esclude che una rivelazione privata ponga nuovi accenti, faccia emergere nuove forme di pietà o ne approfondisca e ne estenda di antiche. Ma in tutto questo deve comunque trattarsi di un nutrimento della fede, della speranza e della carità, che sono per tutti la via permanente della salvezza»[1].

Della rivelazione privata, intesa in modo più ampio di quanto qui esposto, ci si è occupati nel capitolo precedente. In questo affronteremo il concetto di rivelazione pubblica. E come a proposito della rivelazione privata, anche adesso è necessario ripensare i termini nei quali è stata esposta in questo brano, per renderli più ampi e adatti a cogliere l'insieme degli elementi che rientrano nel concetto teologico di 'rivelazione pubblica'.

Il primo passo consiste nello spiegare cosa significa affermare che tra rivelazione pubblica e privata vi è 'differenza di grado e di essenza'; cominciamo da quest'ultima.

Nella versione semplificata della metafisica che di solito si insegna, si distingue tra la 'materia', legno, pietra, plastica, e la 'forma', ciò che fa sì che un mucchio di mattoni diventi un muro, o un insieme di pezzi di legno un tavolo. Ciò è vero, ma non basta. In Aristotele, un tavolo o un muro non coincidono con l'insieme di materia e forma: 'muro' e 'tavolo' sono oggetti organizzati così e non in un altro modo per un motivo preciso. Questo motivo è il 'fine', per dirla con le sue parole, 'ciò in vista di cui'[2], e può essere

---

[1] J. RATZINGER, *Commento teologico*, in *Il messaggio di Fatima*, *op. cit.*, 32s.34.35.

[2] Cf. p.es. ARISTOTELE, *Metereologica*, IV, 12 (trad. it. L. Pepe, Milano 2003, 211ss): «È evidente che un cadavere è un uomo solo per omonimia, ed anche la mano di un morto è mano solo per omonimia, così come i flauti di pietra possono essere detti flauti: infatti anche essi sembrano essere come degli strumenti. Ciò è invece meno evidente per la carne e l'osso, ancor meno per il fuoco e l'acqua: infatti il fine è in misura minima evidente in questi corpi, in cui prevale la materia.Così dunque, se consideriamo gli estremi, la materia non è altro che essa stessa e la essenza niente altro che la definizione [*cioè è un ente di ragione e non una cosa reale*]; gli intermedi sono classificati per analogia in relazione alla vicinanza ad uno degli estremi, poiché ciascuno di questi corpi è in funzione di un fine e non è semplicemente acqua, o fuoco, né carne o visceri; e tutto ciò vale a maggior ragione per il viso e per la mano [*perché sono organi più complessi che hanno più fini, non uno solo*]. Tutti questi corpi sono definiti in base alla loro funzione, ed ognuno di essi è veramente solo se ha la capacità di compiere la propria funzione, come l'occhio se vede; mentre ciò che non ha tale capacità ha solo lo stesso nome [*è cioè omonima*], come l'occhio di un morto, o l'occhio di pietra, o la sega di legno, che è tale non più di una sega dipinta». Cf. anche ARISTOTELE, *De partibus animalium*, I, 1 (trad. it. A. Carbone, Milano 2002, 195, con lievi modifiche): «Se ciascuno degli animali e delle loro parti consistesse solo nella struttura e nel colore, allora direbbe correttamente Democrito; è evidente infatti che egli la pensi così. Dice

(segue)

o nella mente dell'artista, come nel caso di una statua o di un dipinto, o in quella del costruttore, come nel caso di muri, tavoli e quadri, o anche voluto dalla natura, la quale a sua volta esprime il desiderio del 'dio'[3]. E poiché la cosa è stata pensata proprio in vista di questo fine, essa 'lavora' al meglio quando lo 'realizza': così, un coltello dà il meglio di sé quando si adopera per tagliare e non per levare le puntine da disegno, e un cacciavite quando avvita o svita, non quando taglia. La differenza tra 'forma' ed 'essenza' appare più chiara, crediamo, se si considerano oggetti simili, come tavoli, tavolini e sgabelli, oppure un muri di cinta, divisori e portanti; il modo di organizzare la materia, cioè la 'forma', è identico: il tavolino è un piccolo tavolo o uno sgabello grande; cambia invece il fine, e per raggiungerlo le dimensioni, talvolta la materia e persino la 'forma' stessa di una serie di oggetti possono mutare: sullo sgabello si siede una persona, sul tavolino oggetti piccoli o poco numerosi, sul tavolo si posa un gran numero di oggetti, anche pesanti[4]. Quindi, dal punto di vista metafisico la 'essenza' di una cosa consiste sì nel insieme di 'forma' e di 'materia', ma unita al 'fine'[5].

---

eper certo che a ognuno è chiaro che cosa sia l'uomo secondo la forma, poiché esso è conoscibile per la struttura e il colore. Tuttavia anche il cadavere ha la stessa forma della struttura, eppure non è un uomo. E, nella stessa maniera, è impossibile che lo sia una mano foggiata in qualche modo, come di bronzo o di legno, tranne che per omonimia, come il medico dipinto. Infatti non potrà compiere la propria funzione, né così i flauti di pietra la propria, né il medico dipinto».

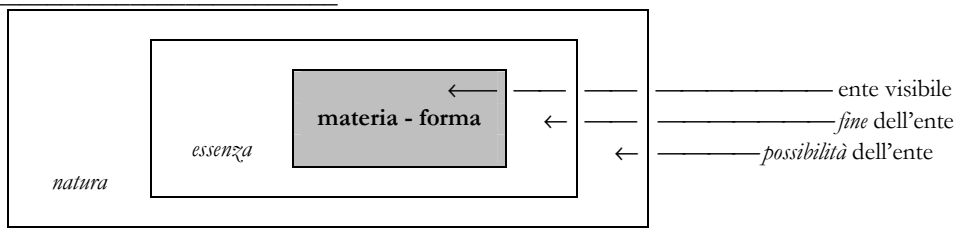
[3] Cf. p.es. ARISTOTELE, *De generatione et corruptione*, II, 10, 336b 29ss; è curioso che i teologi ignorino il solo passo in cui Aristotele ammette qualcosa di simile alla creazione...

[4] Cf. p.es. ARISTOTELE, *De anima*, III, 12 (trad. it. G. Movia, Milano 1996, 243): «La facoltà nutritiva deve trovarsi in tutti gli esseri che crescono e decadono. La sensazione invece non è necessariamente presente in tutti i viventi, giacchèè non possono avere il tatto né gli esseri il cui corpo è semplice [*sono i quattro corpi emepedoclei: aria, acqua, fuoco e terra*] né quelli che non sono in grado di ricevere le forme senza la materia [*le piante*]. L'animale deve invece avere la sensazione, e senza di essa non può esistere nessun animale, se la natura non fa nulla invano. Infatti tutte le cose naturali o esistono in vista di qualcosa, o si accompagnano alle cose che esistono in vista di qualcosa». Cf. anche ARISTOTELE, *Physica*, II, 2, (trad. it. A. Ruggiu, Milano 1995, 69ss, con lievi ritocchi): «Se l'arte imita la natura e se, almeno sino ad un certo punto, appartiene alla stessa scienza conoscere la forma e la materia - così come compete al medico studiare la salute, la bile ed il flegma [*con il sangue e l'acqua sono i quattro fluidi vitali di ogni vivente*], nell'equilibrio dei quali si trova la salute, e così come compete all'architetto studiare la forma della casa e la sua materia, ossia mattoni e legna, e questo vale anche per le altre arti -, allora alla fisica compete di conoscere la natura in entrambi i modi [*ossia deve studiare la materia e la forma*]. Inoltre, a aquesta stessa scienza compete lo studio di 'ciò in vista di cui' e del fine e di quanto è in funzione del fine. La natura infatti è fine e causa finale»; *Physica*, II, 8 (*ibidem*, 97): «Nelle cose nelle quali esiste un qualche fine, ciò che viene prima è fatto in vista di ciò che viene dopo. Quindi, come avviene nell'agire, così accade anche in natura; e come avviene in natura, così accade in ogni azione, se niente lo impedisce. Ora, l'agire è in vista di un fine; allora, anche il fine è per natura». Questo ultimo passo intende dire che l'azione è compiuta in base al fine da raggiungere, la cui conoscenza quindi la precede; ma il raggiungimento del fine è invece successivo alla azione, perciò il fine è insieme anteriore e posteriore alla azione. Da ciò segue che il fine non è un qualcosa di distinto, separato dalla azione ma un suo elemento costitutivo, ossia fa parte della *natura* della azione.

[5] Spesso invece si equipara 'essenza' a 'natura', termine con il quale Aristotele e gli Scolastici intendono la *capacità di cui dispone* un determinato ente per raggiungere il fine: p.es., la 'natura' umana' consiste in ciò che ogni uomo possiede per poter raggiungere il fine per il quale esiste. Così, la struttura metafisica complessiva di un ente qualsiasi, *a rigori*, è qualcosa di simile a questo grafico:

(segue)

Per il nostro discorso questa differenza è assolutamente fondamentale. Infatti abbiamo già visto che tra la rivelazione privata e quella pubblica la distanza non è nel 'come', poiché sempre avviene per mezzo di una *dilatatio cordis*, né nel 'cosa', perché sempre si tratta di una 'visione interiore'. L'unica differenza è nel fine. Quelle private sono rivelazioni il cui scopo è confinato ad una sola persona e in vista di quello sono 'organizzate'. Quelle pubbliche invece sono rivelazioni che nascono come private ma hanno scopi che vanno ben al di là della persona che le riceve; e la loro 'organizzazione' non è definitiva al momento della ricezione, ma lo diventa nel tempo. Per esempio, le 'visioni interiori' di Paolo che sono alla base della 1*Corinzi* sono del tutto identiche a quelle che ebbe nei tre anni in Arabia, o nella sua predicazione a Damasco: ma di queste non si sa niente, eccetto che senz'altro ci furono, mentre quelle sono messe nero su bianco nella 1*Corinzi*. Ma vi è di più. Si è già notato che la 1*Corinzi* nasce come semplice biglietto di Paolo ad una comunità, poi che questa lo recepisce come qualcosa di più di un semplice biglietto ed infine che tutte le altre comunità la considerano come ispirata da Dio. Dall'esempio è chiaro che la 'organizzazione' iniziale della rivelazione privata non è la stessa nel secondo stadio, quando ai biglietti paolini vengono aggiunti passi e, in alcuni casi, con essi vengono composte epistole *ex novo*; nel terzo stadio, infine, anche questa 'organizzazio-



Se insieme alla coppia materia/forma considero anche il fine, ottengo l'essenza; se insieme alla essenza considero le capacità, ottengo la natura. Però non si deve mai dimenticare che queste distinzioni sono soltanto di ragione, e non corrispondono ad essi delle 'cose'. Nella realtà, essenza, materia, natura, forma sono tutte insieme nel singolo ente: infatti non si può, p.es., 'estrarre' da una cosa le sue capacità per ridurla alla sola essenza, oppure privarla della forma lasciandogli materia, essenza e natura. Né, e questo è un altro errore molto comune, si deve credere che il fine e le capacità ineriscano tutte e solamente alla forma, privando la materia di qualsiasi ruolo nel conseguimento del fine. Infatti ciò significherebbe supporre o che vi sono solo fini materiali, oppure che la materia può esistere senza forma, entrambe cose non accettabili. Tuttavia le difficoltà maggiori non nascono tanto da questo genere di osservazioni, anche se quasi tutti i filosofi moderni rifiutano non solo i termini ma anche i concetti espressi da essi, quanto dal radicale ed insiolubile disaccordo sul 'fine' dell'uomo. È chiaro che, per chi non crede ad un aldilà qualsiasi, parlare di 'fini' che non siano materiali non ha molto senso: vi sarà senz'altro chi affermerà comunque valori come la solidarietà, la giustizia, la uguaglianza, ma è assai più probabile (e comprensibile dal loro punto di vista) che tendano a mete raggiungibili nell'arco della loro vita. Chi invece crede ad un aldilà, qualunque esso sia, nella definizione di 'essenza' non potrà non inserire un rimando a questa dimensione ultraterrena, e parimenti tra le capacità che costituiscono la 'natura' dovrà includere quella di raggiungere tale aldilà. Se poi questa dimensione ultramondana è cristiana, allora riaffiora il complicatissimo rapporto tra 'natura' umana e grazia divina che ci ha impegnati per tutto il cap.IV, al quale rimandiamo. Quindi, con buona pace di molti metafisici contemporanei, se è vero che la 'natura' umana in sé è e resta quel che è, a prescindere da quello che noi o altri diciamo, crediamo e scriviamo, tuttavia la nostra percezione di essa è funzione di una serie di opzioni *a priori* le quali permettono o impediscono di vedere o non vedere certe cose, ragion per cui la definizione metafisica di uomo data da un cristiano non può, in linea di principio, essere identica a quella di un buddhista o di un non credente. Anche se tutti e tre parliamo della stessa cosa, cioè dell'uomo.

ne' scompare, poiché nessuno osa manipolare quella che si considera Parola di Dio. E dietro tutti questi mutamenti, si sa, vi è la azione ispiratrice dello Spirito, che conferisce ad ogni singolo stadio la *dilatatio cordis* corripondente alla 'organizzazione' che Egli desidera che abbia; per motivi Suoi e soltanto a Lui noti.

A questo punto non è difficile capire cosa significhi 'differenza di grado': l' espressione infatti indica proprio la diversità di destinatari e 'organizzazioni', uno solo nel caso della rivelazione privata, molti e non sempre subito conoscibili nel caso della rivelazione pubblica. Infatti, il processo descritto sopra ed esaminato nei dettagli nei capitoli quarto, quinto e sesto, consta sì degli stessi elementi (rivelazione, accettazione, conversione), ma nella rivelazione pubblica la loro complessità è infinitamente maggiore che non nella privata: i soggetti coinvolti sono incredibilmente più numerosi, le modalità di rivelazione e accettazione variano quasi senza limite e per di più l'esito finale di tutto questo movimento, come si è visto, appartiene solo alla pienezza dei tempi, alla rivelazione di tutta la 'teologia economica'.

Per esporre questa dinamica incredibilmente complessa conviene prendere le mosse da ciò che già sappiamo essere ispirato, ossia dalla Scrittura. Tuttavia non è raro incontrare in essa dei brani nei quali si legge la interpretazione di un testo precedente: in questi casi, la Scrittura è allo stesso tempo oggetto e soggetto di interpretazione. E questa duplicità si riverbera inevitabilmente sia sul senso da dare alla ispirazione, perché se ne deve supporre una che fa scrivere e una che fa interpretare, sia sul tipo di lavoro o collaborazione da parte dello 'scrittore sacro' (l'agiografo), perché, se in un caso questa consista nella 'mera' compilazione del testo, nell'altro la compilazione è anche interpretazione: e qui il fatto che l'agiografo appartenga ad una certa cultura e non ad un'altra incide ben più che non nel 'semplice' scrivere un testo. Quindi la tematica della ispirazione da parte dello Spirito è da prendere in senso molto più ampio di quanto sembri a prima vista. Da un lato infatti essa significa il conferimento da parte dello Spirito di determinati contenuti o insegnamenti, dall'altro invece indica la interpretazione di questi, sempre ad opera o su suggerimento dello Spirito. Si tratta di due dinamiche molto complesse e diverse, che conviene non confondere nonostante siano strettamente intrecciate; di conseguenza noi tratteremo distintamente: qui approfondiremo soprattutto la rivelazione pubblica come ispirazione, nel prossimo capitolo ci occuperemo prevalentemente della rivelazione pubblica come interpretazione.

7. LA RIVELAZIONE PUBBLICA COME ISPIRAZIONE

Nel capitolo quinto, parlando della *plantatio ecclesiae*, nella ispirazione della Scrittura ad opera dello Spirito si è distinto un momento *sincronico*, quando autore e destinatario vivono in pratica in uno stesso periodo, uno *diacronico*, nel quale l'autore e il destinatario sono separati da uno stacco temporale ampio a piacimento, e uno *trascendente*, che unisce tra loro gli uomini di tutta la storia, passata, presente e futura. Ora, tali elementi descrivono solo il versante divino della ispirazione, cioè, per così dire, quel che lo Spirito ha in mente quando ispira questa o quella parola a Paolo, o Giovanni o Isaia; e non in maniera esaustiva. Niente dicono sul *modo* e sugli *effetti* di tale ispirazione sul destinatario di tale azione, appunto Paolo, Giovanni o Isaia; e come era importante descrivere tali aspetti

per ciò che riguarda la vita spirituale, in modo da fornire i fondamenti ultimi della ecclesiologia e della morale, così è necessario descriverli a riguardo dell'ispirazione, per capire in che modo il nostro Signore ci guidi verso la meta finale, la salvezza delle anime prima del giudizio e la deificazione per grazia dopo la Manifestazione (*parusia*) finale.

Nella storia della teologia, la riflessione sulla modalità di ispirazione è tutto sommato recente: si può in pratica far iniziare con il Concilio di Trento; ma quello che è importante sottolineare è che, se si va a leggere cosa il magistero ha inteso da allora fno ad oggi con il termine 'ispirazione', noi avremo una serie di idee, piuttosto lontane tra loro, non unificate e che, se si prova a tenerle insieme, portano ad un risultato particolare. Cominciamo con il leggere ciò che la Scrittura dice della sua origine e le opinioni di alcuni Padri della Chiesa al riguardo.

7.1. *L'ispirazione della Scrittura*

Nella attuale suddivisione dei programmi teologici nella *ratio studiorum*, il tema della ispirazione biblica compete al corso di introduzione alla Scrittura. Viene sempre affrontato in modo diffuso perché la sua importanza è assoluta, ma, ci pare, spesso lo si presenta da una prospettiva che, rispetto ai testi biblici, patristici e magisteriali, è come minimo ristretta. È affermazione di un certo peso, da spiegare bene per non essere fraintesi: spendiamo perciò un po' di tempo per farlo.

7.1.1. *L'ispirazione della Scrittura nella Scrittura*

Se la Scrittura sia ispirata o no dallo Spirito santo è questione che non affronteremo. Infatti è tema che spetta all'apologetica, la quale si rivolge a chi non crede per mostrargli la non illogicità di ciò che afferma il credente che conosce la sua fede. Però, come si è spiegato nella Introduzione, noi qui si è scelto di *non rivolgerci* a questo genere di uditori: quindi che la Scrittura sia Parola di Dio ispirata dallo Spirito Santo è un assioma che assumiamo come vero *a priori*. Con questo, è evidente che, se nel nostro cuore si hanno dubbi al riguardo, leggere queste pagine sarà piuttosto faticoso, non per la complessità del contenuto ma per la difficoltà di condividere ciò che mostrano. Inoltre, se *il fatto* della ispirazione è assunto, il *come*, il *quando*, il *perché* ciò avvenga sono invece tutti da vedere, studiare e capire.

L'accezione più diffusa di 'ispirazione' ci sembra quella che privilegia il versante per così dire 'informativo', il 'che cosa è' della Scrittura. In altri termini, se non andiamo errati, nel modo abituale di parlare di ispirazione ci pare si assuma tacitamente che la Scrittura sia come un insieme di contenuti (il classico esempio sono i dieci comandamenti più i due evangelici), dei quali si indaga esplicitamente la qualifica teologica, se siano cioè di origine umana, divina, o umana e divina insieme[6]. Ora, se si assume che la Scrittura sia

[6] Sia detto una volte per tutte, in questa sezione dedicata all'ispirazione biblica non passeremo in rassegna tutti i manuali di introduzione alla Scrittura, tantomeno distingueremo tra quelli più o meno diffusi o più o meno riusciti o apprezzati. Sarebbe un atto di insopportabile presunzione, un 'dare i voti' che, a prescindere dalla impossibilità pratica e insostenibilità teorica, non coglierebbe ciò che

(segue)

ispirata dallo Spirito santo, come si è fatto poco sopra e come non si può non fare in teologia, allora ci pare che dal punto di vista del metodo la cosa più opportuna sia lasciarci dire dalla Scrittura stessa che cos'è, e non presumere di saperlo *a priori*[7]. Ciò non significa escludere la esistenza di una valenza 'contenutistica' nell'ispirazione, anzi, esiste certamente perché sta scritto (2*Pt* 1,20s):

> «Nessuna scrittura profetica va soggetta a privata spiegazione, poiché non da volontà umana fu recata mai una profezia ma mossi dallo Spirito Santo parlarono quegli uomini da parte di Dio».

E Gregorio Magno papa commenta così questa stessa idea:

> «È inutile chiedersi chi ha scritto queste cose, poiché per fede sappiamo che l'autore della Bibbia è lo Spirito Santo. È lui l'autore perché ha dettato ciò che bisognava scrivere; è lui l'autore perché ha ispirato quest'opera [*scil. il libro di Giobbe*] e, attraverso la fatica dello scrittore, ci ha trasmesso questi fatti da imitare. Non sarebbe ridicolo se avendo ricevuto una lettera da una persona famosa la leggessimo chiedendoci con quale penna sia stata scritta? Se, conoscendo l'autore e riconoscendo lo stile, ci preoccupassimo di sapere con quale penna sono state vergate le parole?»[8]

Certo questa idea di Gregorio è agli antipodi dell'impostazione esegetica contemporanea, e non si può negare che pecchi anche un po' di ingenuità, se non altro rispetto ad altri Padri come Origene, Crisostomo o Agostino[9]. Però quando pone l'accento in modo

---

interessa, cioè un *habitus* mentale che, questo sì, è invece facile riscontrare leggendo saggi o articoli di esegesi, contemporanei ma anche di trenta, quaranta, cinquanta anni fa: in realtà le radici di questo atteggiamento risalgono al sec.XVI. Ma anche a questo proposito bisogna guardarci dal fare di tutta l'erba un fascio: come in teologia dogmatica, ed in fondamentale in particolare, anche in esegesi vi sono diverse 'scuole', ed all'interno di esse ogni autore giustamente si muove come meglio crede. Le note che presentiamo qui non hanno perciò di mira autori particolari o una certa 'scuola' piuttosto che un'altra, tantomeno l'esegesi biblica *tout court*. Lo ripetiamo, qui interessa solo mettere a fuoco un atteggiamento trasversale più o meno marcato, e al fine di suscitare un dibattito, non per dare giudizi; questo spetta solo al Magistero, se, quando, nei modi e nella misura in cui riterrà di farlo.

Per ulteriore chiarezza conviene anche non considerare sinonimi i termini 'esegesi' ed 'interpretazione'. È vero che etimologicamente significano la stessa cosa, ma di solito il primo indica il lavoro scientifico mentre il secondo indica qualunque 'lettura' di un passo biblico: poi, altra è la 'lettura' data dal singolo fedele, altra quella di un vescovo in una omelia, altra ancora quella del Papa o di un Concilio. Per evitare equivoci stabiliamo il senso da dare a questi termini. A noi sembra che, mentre conviene mantenere al termine 'esegesi' la accezione scientifica, sia opportuno riservare il termine 'interpretazione' solo a quelle letture che, pur in misura e modi diversi, vincolano il credente, ossia quelle dei Padri, della Liturgia del Magistero; quelle compiute da altri soggetti e ad altri titoli si possono indicare con un generico 'lettura'. Così, *esegesi* è la 'lettura scientifica' di un determinato passo biblico, *interpretazione* ne è la 'lettura dogmatica' e quelle di ogni altro genere sono semplici *letture*.

7 Cf. p.es. BENEDETTO XV, litt. enc. *Spiritus Paraclitus*, 1 (AAS 12 [1920] 385-422, 385), che leggeremo più avanti.

8 GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, *praefatio*, I, 3 (CCsl 143, 9s; trad. nostra).

9 Ciò però non significa che sia anche uno sprovveduto. Cf. infatti GREGORIO MAGNO, *In Ezechielem homiliae*, I, hom.2, 8 (CCsl 142, 21s; CTP 17, 52s): «Bisogna sapere che quanti vengono riempiti dello spirito di profezia, per il fatto che qualche volta parlano apertamente di se stessi e qualche volta parlano di sé come se si trattasse di altri, significa che non è il profeta che parla ma è lo Spirito Santo che parla per bocca del profeta. In quanto la parola passa per la loro bocca, essi parlano di sé, ma in quanto parlano per ispirazione dello Spirito Santo, è lo Spirito Santo stesso che parla per mezzo di loro, come attesta la Verità dicendo (*Mt* 10,20): "Non siete voi a parlare ma è lo Spirito del Padre

(segue)

molto forte sulla ispirazione dei 'contenuti' più che sulla ricerca dell'autore tocca un punto oggettivamente debole nella impostazione esegetica attuale, come si è già anticipato nel capitolo quarto a proposito del porre una parte dei Padri contro gli altri[10]. Ma si vada per gradi.

---

vostro che parla in voi". A sua volta Mosè dice (*Nm* 12,3): "Mosè era il più mansueto di tutti gli uomini sulla terra". Egli non dice 'ero' ma 'era', indicando così apertamente che chi parlava di lui per mezzo di lui era un altro. A sua volta Giovanni dice (*Gv* 21,20): "Vide quel discepolo che Gesù amava". Anche Paolo, per dimostrare che non era lui a parlare, dice (2*Cor* 13,3): "Voi cercate una prova che Cristo parla in me?". Siccome, dunque, nel linguaggio altro è chi prende l'iniziativa ed altro è chi esegue, quando il profeta parla di se stesso si tratta dell'esecutore. quando invece per mezzo del profeta lo Spirito Santo parla del profeta, si mostra la sublimità di chi ha l'iniziativa». Quindi Gregorio, nella *praefatio* ai *Moralia in Iob*, intende sottolineare che il fatto importante è che lo Spirito è autore della Scrittura insieme ad un uomo: se questi poi si chiami Giobbe o Mario non importa.

[10] Cf. p.es. come si esprimono a questo proposito C.M. MARTINI-P. BONATTI, *Il messaggio della Salvezza*, vol.I, *introduzione generale*, Torino 1980, 205 (tra parentesi quadre ed in corsivo ci permettiamo di porre alcuni rilievi come in un dialogo immaginario con gli autori): «Autentico è ciò che fa fede in modo inconcusso [*cioè fermo e solido*]. C'è una duplice autenticità: critica e giuridica. Uno scritto è criticamente autentico se è davvero di quell'autore al quale viene attribuito [*allora nella Scrittura non esistono opere criticamente autentiche*]. Trattandosi di una versione, la si chiama criticamente autentica se riproduce esattamente, in una altra lingua, il senso [*si noti il singolare; e poi: questo senso è soltanto quello letterale?*] del testo originale [*ma nel caso della Scrittura, come vedremo, il termine 'originale' è assolutamente ambiguo*], altrimenti ci troveremo di fronte ad una parafrasi libera o addirittura ad una altra opera. Uno scritto invece è giuridicamente autentico quando dalla competente autorità gli fu conferita forza probativa anche se non è scevro di qualche difetto (p.es. di stile, di grammatica; NdA) [*si noti lo spostameto entro il solo ambito giuridico di una questione che invece è innanzitutto spirituale, poi dogmatica ed infine, come terzo, giuridico*]. Tutti i sudditi dell'autorità dichiarante sono obbligati ad accettare e seguire lo scritto giuridicamente autentico, nelle discussioni e nello insegnamento: infatti fu dichiarato autentico proprio per eliminare tutte le obiezioni e le dottrine ad esso contrarie [*e così si riduce l'assenso solo a quello di ragione, e per di più del ttipo più debole, quello ex auctoritate: l'assenso di fede non si può certo imporre per legge; questo va contro il Vaticano I, cost. dogm. Dei Filius, 3; e si noti la terminologia: sudditi, autorità dichiarante: neanche in diritto canonico ci si esprime così a proposito dei fedeli*]». Al di là di quelli che a nostro sommesso parere sono i suoi limiti, questo tentativo deve essere comunque elogiato. Non è affatto facile trovare una altra enunciazione che cerchi di mettere in chiaro con la stessa precisione questo punto, anzi, di solito ci si limita a fare rilievi e rimandi generici, senza sbilanciarsi come fanno qui gli autori a dimostrazione della loro serietà scientifica, la quale non evita i problemi né cerca di nasconderli dietro ad un dito. Questo manuale è infatti uno dei più equilibrati e meglio documentati disponibili. Eppure, nonostante la indiscussa competenza e serietà degli autori (C.M. Martini è addirittura uno dei curatori del testo critico del NT), la debolezza della enunciazione ci pare evidente. Infatti, questa 'autenticità critica' è applicabile alla Scrittura come a qualunque altra opera scritta; per gli autori, qui sta la sua forza, per noi è la sua debolezza, perché mette *a priori* in secondo ordine il fatto che sia Parola di Dio. Ma, anche accettando questo metodo, poiché non ne conosceremo mai con certezza gli autori, se ne deduce che la Scrittura consta di libri tutti criticamente non autentici: su cosa si basa allora la 'autenticità giuridica'? Come dire: per legge dichiariamo autentico quel che scientificamente sappiamo essere falso; per legge, 2+2 fa 5 anche se si sa che in aritmetica fa 4. Anche mettendo da parte la (ci pare) evidente contraddittorietà di queste affermazioni, così facendo si finisce con il rafforzare quella distanza dagli studi di filologia critica che l'adozione di quella 'autenticità critica' cerca di ridurre. Infatti, se si ammette in linea di principio che dal punto di vista critico la *Sapienza* di Achikar sia un libro come la *Sapienza* di Salomone, se ne deduce che la sola differenza tra i due è questo è stato dichiarato Parola di Dio dalla autorità competente e il primo no. E perché tale autorità ha scelto questo e non quello, tanto più che la prima è fonte della seconda? Per evitare questa aporia vi sono tre strade; la prima è ammettere che la *Sapienza* di Achikar e quella di Salomone siano entrambe ispirate, ma ciò

(segue)

A meno di non sbagliarci, quello della lettera di Pietro è, insieme a 2*Tim* 3,16, il passo che più frequentemente è addotto dai manuali per provare che lo Spirito santo ha ispirato gli agiografi a scrivere ciò che scrissero. A questo si potrebbe affiancare, ad esempio, quel che si legge nel libro del profeta *Abacuc* (1,2s.2,1-4):

> «Fino a quando, Signore, implorerò aiuto e non ascolti, a Te alzerò il grido: "Violenza!" e non salvi? Perché mi fai vedere l'iniquità e resti spettatore dell'oppressione? Ho davanti a me rapina e vioelnza e ci sono liti e si muovono contese. Non ha più forza la legge né mai si afferma il diritto. Il malvagio raggira il giusto ed il diritto ne esce stravolto. (...) Mi metterò di sentinella, in piedi sulla fortezza, a spiare per vedere che cosa mi dirà, che cosa risponderà ai miei lamenti. Il Signore rispose e mi disse: "Scrivi la visione ed incidila bene sulle tavolette, perché la si legga speditamente. È una visione che attesta un termine, parla di una scadenza e non mente; se indugia, attendila, perché certo verrà e non tarderà. Ecco, soccombe colui che non ha l'animo retto, mentre il giusto vivrà per la sua fede».

Di passaggio, ci piace far notare che 'colui che non ha l'animo retto' non è l'empio bensì colui che non si fida completamente di Dio, che non ha posto in Lui il suo rifugio e le sue speranza, e che perciò, nell'attesa che il Signore realizzi ciò che deve, perde la pazienza; come è detto nel *Siracide*, si smarrisce nel tempo della prova e non saprà più cosa fare nel giorno in cui il Signore verrà (cf. *Sir* 2,2.14). Ma adesso il passo di *Abacuc* ci interessa per altri motivi: il profeta infatti chiede a Dio un'illuminazione per comprendere il mistero dell'iniquità, perché gli sia spiegata la ragione della sofferenza infinita ed inutile che il superbo ed il violento infliggono al povero ed al mite. Ed il Signore gli ordina che la visione che gli dona sia incisa chiaramente su una tavoletta perché non è solo la risposta ad Abacuc ma è anche la risposta alle tante altre persone che si fanno la stessa domanda; perché quando il Signore agisce non pensa mai ad una sola persona ma anche a ciò che serve a molte altre. Altre volte l'iniziativa parte da Dio, come in *Isaia* (8,14):

> «Il Signore mi disse: "Prenditi una grande tavoletta e scrivici con caratteri ordinari: 'A Maher-salal-cas-baz'". Io mi presi testimoni fidati, il sacerdote Uria e Zaccaria figlio di Ieberechia. Poi mi unii alla profetessa, la quale concepiì e partorì un figlio. Il Signore mi disse: "Chiamalo Maher-salal-cas-baz, poiché prima che il bambino sappia dire 'papà' e 'mamma' le ricchezze di Damasco e le spoglie di Samaria saranno portate davanti al re d'Assiria».

è inamissibile; la seconda è ammettere che nessuna delle due è ispirata, il che è evidentemente ancora meno accettabile; la terza è ammettere che vi sono indizi criticamente rilevabili che hanno spinto la autorità competente a dichiare ispirata la *Sapienza* di Salomone e apocrifa quella di Achikar. Non ci pare esista altra soluzione, se non vogliamo supporre un atto da parte di Dio che trascuri completamente le esigenze della natura umana, una idea che non si confà pienamente neanche a quella di miracolo. Né è questione da poco: opere come il *Pastore* di Erma, la *Didachè* degli Apostoli o la lettera dello pseudo-Barnaba sono state considerate ispirate per quasi tutto il II sec.; possibile che, all'improvviso, le si scarti così, senza alcun motivo scientificamente riscontrabile, come per un capriccio, una specie di improvviso ottundimento collettivo, o, se si preferisce, una illuminazione giunta dall'alto come un fulmine a ciel sereno? Vedremo che i Padri non hanno alcuna simpatia per eventi di questo genere, specie nei confronti della Scrittura, ragion per cui ci pare che la sola soluzione possibile sia ammettere *a priori* che vi è una *differenza criticamente rilevabile* tra opere ispirate e non che, una volta individuata, permette di distinguerle. Ma non ci nascondiamo il fatto che saperla indicare *a posteriori* ed in concreto è impresa molto delicata: se infatti nel caso degli apocrifi del NT si può invocare una eccessiva attenzione al favolistico, al meraviglioso, contrapposta alla sobrietà degli scritti ritenuti autentici, in altri casi, tra tutti quelli sopra menzioanti, è praticamente impossibile indicare un elemento preciso. Almeno non con i metodi di indagine attuali. E di migliori non ne abbiamo.

Per capire il senso di questo passo bisogna sapere che 'Maher-salal cas-baz' significa 'bottino pronto - saccheggio prossimo': quindi il Signore avvisa del prossimo saccheggio di Samaria. Però Isaia non dice che il Signore gli ha ordinato anche di unirsi ad una profetessa (la moglie?) e di mettere al mondo un bambino; ed è chiaro che, in ogni caso, tra l'ordine di incidere la tavoletta con un tal nome e la sua imposizione al bambino passano almeno nove mesi, quindi la profezia non è concentrata in un momento ristretto ma si dilata nel tempo.

Questa complessità di intreccio tra visione e realizzazione temporale si trova anche in un altro passo dove il Signore comanda al profeta di scrivere, e cioè in *Apocalisse* 1,9ss:

> «Io, Giovanni, vostro fratello e compagno nella tribolazione, nel Regno e nella perseveranza in Gesù, mi trovavo nell'isola chiamata Patmos a causa della parola di Dio e della testimonianza di Gesù. Fui preso dallo Spirito nel giorno del Signore e udii dietro di me una voce potente, come di tromba, che diceva: "Quello che vedi scrivile in un libro e mandalo alle sette Chiese: a Efeso, a Smirne, a Pergamo, a Tiatira, a Sardi, a Filadelfia ed a Laodicea" (...) Scrivi dunque le cose che hai visto, quelle presenti e quelle che devono accadere in seguito. Il senso nascosto delle sette stelle che hai visto alla mia destra e dei sette candelabri d'oro è questo: le sette stelle sono gli angeli delle sette Chiese, ed i sette candelabri sono le sette Chiese"».

Per semplicità abbiamo omesso la visione vera e propria, perché quello che interessa è far notare che questa scrittura contiene in sé non solo il messaggio ma anche la sua interpretazione autentica, ossia quella fornita dall'autore stesso[11]. Analoga realtà esprime la lettera che Geremia scrive agli ebrei in esilio nell'imminenza della distruzione di Gerusalemme (cf. *Ger* 29), e soprattutto il comando esplicito che Dio rivolge a quel profeta poco dopo (*Ger* 30,2):

> «Dice il Signore, Dio di Israele: "Scriviti in un libro tutte le cose che ti dirò"»

e che viene replicato più avanti (*Ger* 36,1s):

> «Nel quarto anno di Ioiakim figlio di Giosia, re di Giuda, questa parola fu rivolta a Geremia da parte del Signore: "Prendi un rotolo di scrivere e scrivici tutte le cose che ti ho detto riguardo a Gerusalemme, a Giuda ed a tutte le nazioni, da quando cominciai a parlarti dal tempo di Giosia fino ad oggi. Forse queli della casa do Giuda, sentendo tutto il male che mi propongo di fare loro, abbandoneranno ciascuno la sua condotta perversa ed allora perdonerò le loro iniquità ed i loro peccati. Geremia chiamò Baruc figlio di Neria e Baruc scrisse, sotto la dettatura di Geremia, tutte le cose che il Signore gli aveva detto su un rotolo per scrivere».

Questo brano descrive la dinamica di nascita di una parte del libro di *Geremia* in un modo ricco di dettagli che conviene sfruttare a fondo. Chi scrive è Baruc, sotto dettatura di Geremia, il quale riporta gli oracoli che ha ricevuto da Dio sin dagli inizi della sua vocazione: l'idea e lo stesso termine di 'dettatura' sono da ricordare, perché hanno una lo-

[11] Ci piace però riportare un breve inciso di BASILIO MAGNO, *Homiliae in psalmos*, hom.*in psalmum* 45,8 (PG 29, 425; trad. nostra) che, commentando *Sal* 45,8 LXX, "Il Signore delle potenze (gr. *dunámeos*; TM *ṣᵉbaôt*; *vulg. virtutum/exercitus*; CEI[73] e CEI[08] *eserciti*) è con noi, il nostro soccorritore (gr. *antilémptôr*; *vulg. susceptor/protector*; CEI[73] *rifugio*; CEI[08] *baluardo*) è il Dio di Giacobbe", scrive: «L'autore (del salmo) vide il Dio incarnato: vide l'Emmanuele generato dalla santa Vergine. Il significato di Emmanuele è 'Dio-con-noi'; per questo profeticamente esclama "Il Signore delle potenze è con noi". Ci mostra che è proprio Colui che apparve ai santi profeti ed ai Patriarchi».

ro storia ed importanza. Poi, si noti che gli oracoli da riportare sono stati ricevuti da Geremia a partire dal tempo di Giosia; ora, Giosia regna dal 640 al 609 a.C., mentre questo rotolo risale al 605-604 a.C.: è più che ragionevole supporre che, in un arco di tempo così lungo, qualcuno di questi oracoli sia sfuggito dalla memoria di Geremia; di conseguenza, ci pare altrettanto ragionevole pensare che, se davvero fu scritto tutto quel che fu detto, e non possiamo non crederlo[12], allora almeno qualche profezia gli sia stata richiamata alla mente dallo Spirito. Quindi, non sembra del tutto fuori luogo ipotizzare che, mentre con ogni probabilità Baruc scrive esattamente quel che gli detta Geremia, questi abbia invece ricostruito gli oracoli ricevuti in tre modi. A proposito di quelli più recenti o particolarmente forti, gli sarà stato sufficiente ricorrere alla memoria per ripresentarli in modo completo. Invece, a proposito di quelli meno vicini nel tempo o meno pregnanti, come capita a tutti noi anche la memoria di Geremia avrà avuto qualche lacuna, quanto importante non sappiamo, ma certo in qualche modo colmata dall'azione dello Spirito laddove necessario: non sempre infatti si dimenticano cose da ricordare. In-

[12] Se si nega che questo rotolo contenga tutti gli oracoli ricevuti da Geremia, si nega la verità del versetto che lo afferma; ma, se questo è falso, come potremo sapere se ce ne sono di veri? E come distinguerli da quelli falsi? *In nuce*, questo è il principio dell'inerranza della Scrittura, cf. CONCILIUM VATICANUM II, cost. dogm. *Dei Verbum*, n.11 (EV 1, n. 890). È inevitabile ricorrere all'azione dello Spirito per spiegare questa proprietà della Scrittura perché, anche se si sa che Geremia scrive spesso dei libretti (famoso è quello detto 'della consolazione'), è anche vero che nel complesso il 'libro di Geremia' è sempre opera di uno o più uomini, quindi da sola la Scrittura non è certo infallibile.

Va da sé che chi non crede alla ispirazione della Scrittura replicherà che si spiega un fatto misterioso e difficile da provare se non impossibile (la inerranza), con un fatto altrettanto se non ancor più misterioso e indimostrabile, la sua ispirazione da parte dello Spirito. Parafrasando Kant, tale ipotetico opponente concluderebbe che si cerca di provare i sogni di un visionario (il credente) con i sogni della metafisica (l'azione di Dio). Ora, per prima cosa crediamo si tocchi con mano la difficoltà di rispondere in maniera seria e responsabile a queste obiezioni e, nello stesso tempo, sviluppare coerentemente la prospettiva del credente: o si fa una cosa o si fa l'altra. Nel merito, poi, ci sembra che non abbia senso tentare di 'dimostrare' la ispirazione della Scrittura da parte dello Spirito santo, così come non crediamo abbia senso cercare di 'dimostrare' la esistenza di Dio o la resurrezione di Cristo e tutti i dogmi fondamentali di questo genere. Come abbiamo già letto nella Premessa, anche Tommaso pensa che al non credente non si possa mostrare più che la non illogicità di ciò che afferma il credente informato: cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q.32, a.1, *resp.* (Marietti, 222; trad. nostra): «Se per provare la fede qualcuno porta ragioni non cogenti, la espone alla derisione degli infedeli. Crederanno infatti che ci appoggiamo a tali ragioni, e che crediamo a causa di esse. Perciò, a coloro i quali accettano le autorità [Scrittura e Padri della Chiesa] non si deve tentare di provare le cose di fede se non per mezzo delle autorità. Per gli altri invece è sufficiente difendere il non essere impossibile ciò che predica la fede». Ma, al di là del doveroso rimando alla autorità di Tommaso, questa conclusione è anche un banale dato di ragione. Se infatti fosse possibile dimostrare tali dogmi, magari *more geometrico* come auspicherebbe un discepolo di Spinoza o semplicemente un logico formale dei nostri giorni, allora questi sarebbero semplicemente degli enunciati logici e la fede non sarebbe più dono di Dio ma una conquista della ragione umana: *Pelagio docet*. Il punto però è più delicato di quanto si creda, perché anche questi enunciati sono oggeto di una vera e propria 'fede' ma, come Karl Jaspers intitolò un suo famoso libretto, si tratta di una 'fede' filosofica e non di una 'fede' religiosa: la prima infatti esprime la fiducia in un modo di connettere concetti e parole (ma ce ne sono molti altri), mentre la seconda, se si prende il caso del Cristianesimo, è fiducia in una persona, che è Gesù Cristo vero Dio e vero uomo, da noi personalmente conosciuta e stimata degna di fede. Ma, come già la distinzione tra 'fede' e 'religione', così anche la distinzione tra 'fede filosofcia' e 'fede religiosa' non è sempre netta né, e questo ci pare ancor più serio, è chiaramente presentata; ad esempio, credere alla esistenza di Dio è un atto di fede filosofica ma non di fede religiosa.

fine, questa stessa azione dello Spirito sarà risultata decisiva nel richiamare alla mente quegli oracoli che, per la lontananza nel tempo o la debolezza della mente umana, Geremia ha con ogni probabilità dimenticato, a prescindere dalla loro importanza o meno ai suoi stessi occhi: non solo infatti non sempre ci riesce di ricordare quel che dovremmo, ma spesso ci dimentichiamo cose che a noi sembrano secondarie e che invece tali non sono per gli altri (qui, allo Spirito).

Si prenda nota dell'uso abbondante di concessive, ipotetiche e verbi al condizionale: il brano di *Geremia* non permette infatti altre certezze che non siano la dettatura a Baruc. La ragionevolezza delle nostre ipotesi sarà tuttavia confermata, come vedremo, dalla ricognizione nei testi del Magistero, i quali addirittura tratteggiano una dinamica ancora più complessa e indicano le diverse fasi con termini precisi e distinti. Ma, ancora una volta, andiamo per gradi.

Abbiamo accertato che parlare di una ispirazione 'contenutistica' della Scrittura, a prescindere dalle valutazioni più o meno positive dell'uso che se fa attualmente, è non solo assolutamente lecito ma anche molto istruttivo per conoscere la modalità concreta con la quale la Scrittura nasce materialmente, come libro. Nella lettera di *Pietro* però tale ispirazione 'contenutistica' è legata (in logica si direbbe dire: 'segue') ad un'accezione di esegesi (interpretazione) che invece, dal canto suo, non dipende da altro: *Pietro* afferma infatti che non si può leggere 'privatamente' la Scrittura (cioè interpretarla come meglio ci pare) perché è stata ispirata dallo Spirito e quindi (si sottintende) si deve leggere alla luce dello stesso Spirito che l'ha ispirata. L'ordine dei fatti invece è inverso da quello del versetto: storicamente infatti prima lo Spirito ispira l'agiografo e poi ispira il modo di interpretare il risultato di questa ispirazione[13]. E poiché non si legge alcuna limitazione o

[13] Non si tratta di dettagli secondari, bensì di un elemento di fondamentale importanza per capire non solo la gravità di alcuni atteggiamenti molto diffusi tra i nostri fratelli ma anche la serietà delle affermazioni fatte dai Riformati a Trento. In questo la logica formale, con la sua simbologia, aiuta a chiarire il ragionamento. Si convenga di indicare la frase 'nessuna scrittura profetica va soggetta a privata spiegazione' con la lettera '*a*' e la frase 'non da volontà umana fu recata mai una profezia ma mossi dallo Spirito Santo parlarono quegli uomini da parte di Dio' con la lettera '*b*': in questo modo 2*Pt* 1,20s diventa 1 - *a* poiché *b*. Siccome tale connessione tra frasi si esprime in logica con il condizionale (se è *x*, allora è *y*) e tale connetttivo si indica con il simbolo '→', tradotto in termini formali 2*Pt* 1,20s diventa 2 - *b*→*a*, che si legge: "se *non da volontà umana fu recata mai una profezia ma mossi dallo Spirito Santo parlarono quegli uomini da parte di Dio*, allora *nessuna scrittura profetica va soggetta a privata spiegazione*". Il senso logico del versetto è rimasto identico, ma ora si è chiarito il legame che esiste tra le due proposizioni; la verità di 2 infatti sottostà a condizioni logiche precise ed indicate dalla tavola di verità del condizionale elaborate da Ludwig Wittgenstein nel suo *Tractatus logico-philosophicus* del 1918. E quella tavola ci rivela che, se si ammette che lo Spirito ispira la Scrittura (cioè *b* è vero) ma poi la si interpreta in modo privato (cioè *a* è falso), allora 2 è sempre falsa, ossia si finisce con il negare la verità di 2*Pt* 1,20s e quindi anche di quella ispirazione che si diceva di affermare. I nostri fratelli Riformati risolvono il problema escludendo dal loro canone neotestamentario 2*Pt*, come anche 1 e 2*Tim* e *Tito*, che chiamano lettere 'deuterocanoniche' (*en passant*: non si capisce perché si parli di 'secondo' canone quando sono sempre state accettate da tutte le Chiese della antichità), e possono farlo perché non accettano né la idea né il contenuto della Tradizione, anche se con sfumature molto diverse tra di loro, a dir la verità. A nostro sommesso avviso, rifiutare la canonicità di una lettera dopo che tutti i credenti l'hanno ritenuta ispirata per 1500 anni ci sembra scambiare il problema per la soluzione: tuttavia fino al Concilio di Trento il canone biblico non è definito e perciò, dal punto di vista puramente formale, era contestabile. In ogni caso, oggi, se un *esegeta riformato* interpreta la Scrittura come meglio crede, escludendo ovviamente le eresie e dando il senso più bello e positivo possibile alla e-

(segue)

descrizione del soggetto interpretante, lo si deve prendere nel senso più ampio: va quindi riferita al singolo credente (al livello più basso o semplice) come al Magistero (al livello più alto e complesso), compresi tutti i gradi intermedi possibili e pensabili.

Già questo dimostra che non si può scindere la Scrittura dalla sua interpretazione, in primo luogo perché hanno la stessa origine (lo Spirito ispira l'agiografo ma anche l'interprete), e che perciò è almeno parziale riferirsi alla ispirazione della Scrittura senza menzionare anche il Magistero o, ci sembra convenga esprimerci così, la Tradizione. Quando perciò si demanda solamente al trattato introduttorio alla Scrittura di affrontare il tema della ispirazione non solo lo si carica di un compito che gli spetta soltanto in parte e dalla sua propria prospettiva, ma anche si riduce surrettiziamente l'idea di ispirazione alla sola Scrittura, mentre la lettera di *Pietro* coinvolge senza alcun dubbio anche la interpretazione, quindi pure il Magistero, oltre che i singoli credenti.

Al fianco di questa accezione 'contenutistica' di ispirazione però la Scrittura ne conosce altre. La prima di queste è ben espressa da Paolo, quando scrive (2*Tim* 3,16):

> «Ogni Scrittura divinamente ispirata è anche utile per insegnare, per convincere, per correggere per educare alla giustizia, affinchè l'uomo di Dio sia perfetto, addestrato a ogni opera buona»

e prima ancora (*Rm* 15,4):

> «Tutto ciò che è stato scritto prima di noi è stato scritto per nostra istruzione, perché in virtù delle perseveranza e della consolazione che ci vengono dalle Scritture teniamo viva la nostra speranza».

Lo Spirito quindi ispira perché intende istruire, convincere, correggere l'uomo ed educarlo alla giustizia, poiché in questo consiste la sua perfezione. E per raggiungere questo scopo Egli si serve degli esempi del passato come della perseveranza e della consolazione che, attraverso le Scritture, ci elargisce. Questi elementi sono il fine in vista del quale vengono comunicati i contenuti, che è la perfezione dell'uomo, e ci sembrano anche indicare un modo di 'usare' la Scrittura.

La riprova della esistenza di questo secondo e più importante livello di ispirazione biblica si ha in un altro famoso passo del nostro Padre e papa Gregorio Magno:

> «È di grande utilità l'oscurità stessa delle parole di Dio, perché esercita la mente costringendola ad aprirsi, e così comprenda ciò che non capirebbe restando oziosa. E c'è un'altra

---

spressione, egli è coerente con quello che la sua Chiesa insegna: quindi non si può rimproverargli assolutamente niente. Ma l'*esegeta cattolico*, che invece dovrebbe accettare non solo *2Pt*, 1 e 2*Tim* e *Tito* ma anche la Tradizione, come idea e come contenuto, questo atteggiamento se lo può permettere fino ad un certo punto: individuare dove finisca la legittima e necessaria libertà di lettura ed esegesi e inizi invece il vincolo della interpretazione della Tradizione, in cosa questo consista, in che modi si manifesti e in che misura agisca sarà compito di tutta la seconda parte di questo capitolo. E poichè accettare il vincolo della Tradizione è alla radice dell'essere cattolici, allora queste osservazioni non valgono tanto o soltanto per gli esegeti, i quali per la verità ne sono ben consci, quanto e soprattutto per *ogni cattolico*, il quale, se nelle parrocchie o nelle associazoni che frequenta ricevesse una formazione teologica, non dovrebbe poter pensare di aprire la Scrittura e darne la lettura che crede (ancora nel senso più positivo possibile) così, semplicemente, senza curarsi di ciò che nel passato lo Spirito ha ispirato come interpretazione di quel certo brano. Invece dobbiamo constatare che spesso nei gruppi biblici ciò non accade, ed ognuno si regola come meglio può e sa.

> cosa ancor più importante. Se la sacra Scrittura fosse compresa in ciascun passo sarebbe meno apprezzata; quando invece si scopre il significato di qualche passo più oscuro, la dolcezza che ristora l'animo per tale scoperta è tanto maggiore quanto maggiore è stata la fatica della ricerca. Ecco infatti che adesso per bocca del santo Ezechiele si dice (*Ez* 1,15): "Mentre osservavo gli esseri viventi apparve una ruota sopra la terra". Che significa la ruota se non la Sacra Scrittura che gira da ogni parte per la comprensione degli uditori e lungo la via della sua predicazione non è trattenuta da nessun ostacolo dell'errore? Gira tutto attorno perché procede diritta e umile in mezzo alla prosperità e all'avversità. Il movimento circolare dei suoi precetti ora va in su e ora in giù: le cose che vengono dette ai più maturi in senso spirituale secondo la lettera si adattano ai più deboli, e quelle cose che i deboli comprendono alla lettera gli uomini colti le interpretano in senso spirituale»[14].

che poco dopo aggiunge:

---

[14] GREGORIO MAGNO, *In Ezechielem homiliae*, I, 6, 1s (CCsl 142, 67s; CTP 17, 107s). È idea diffusissima tra i Padri, cf. p.es. ORIGENE, *In Genesim homiliae*, II, 6 (SCh 7bis, 108; CTP 14, 79): «Se c'è qualcuno che, fra il crescere del male e l'inondare dei vizi, può convertirsi dalle cose passeggere, periture e caduche all'ascolto della parola di Dio e dei comandamenti celesti, costui edifica nel suo cuore l'arca della salvezza e consacra in sé, per così dire, la biblioteca della parola divina, collocandovi come lunghezza, larghezza e altezza (*Ef* 3,18) la fede, la carità e la speranza»; ISACCO DI NINIVE, *De perfectione religiosa*, hom.1 (trad. it. M. Gallo, CTP 44, Roma 1984, 46): «Coloro che nelle loro osservanze sono guidati dalla grazia ad essere illuminati percepiscono continuamente come una specie di raggio intelligibile che passa attraverso le parole. Questo raggio distingue davanti al pensiero la parola ordinaria da ciò che è stato detto con sublimità di pensiero per il progresso dell'anima»; GIOVANNI CRISOSTOMO, *Tractatus in psalmos*, su *Sal* 6,1 (PG 55, 71; trad. nostra): «Quando ascoltate, riferite a Dio, le parole 'collera' o 'corruccio', guardatevi dal prenderle nell'accezione umana e materiale: non è che linguaggio di condiscendenza. Anche noi se parliamo con i barbari adottiamo il loro linguaggio per farci capire; anche noi balbettiamo con i bambini e, nonostante la nostra sapienza, scendiamo al loro livello. Niente di strano se, per correggere i bambini, ci mordiamo le mani e simuliamo la collera in tutte le sue forme: ugualmente Dio adotta il linguaggio che gli presta Davide per colpire gli uomini grossolani. Parlando in noi, considera meno la sua dignità che l'interesse di coloro ai quali si rivolge. Quantunque inaccessibile alla collera, lo dichiara per mezzo del profeta: 'Forse mi irritano? Non si feriscono forse da se stessi?' (*Ger* 7,19). Come pensate che Dio parlasse ai Giudei? Si può dire: 'Dio non si agita, non odia i malvagi, poiché collera e odio sono passioni dell'anima'. Allora si dovrebbe anche dire: 'Dio non vede le cose umane perché vedere è l'atto di un organo; non ascolta perché intendere appartiene alla carne'. Ma [un linguaggio più spirituale] avrebbe reso oscuro il dogma della divina provvidenza. [...] Quanti spiriti avrebbero completamente ignorato Dio!»; IDEM, *In Iohannis evangelium homiliae*, hom.39, 1 (PG 59, 221; trad. nostra): «Vedi come [il Cristo] varia il suo discorso, mescolando parole sublimi ad altre umili perché siano comprese più facilmente da quelli che erano presenti e non arrechino danno a chi lo farà in futuro, ma si possa avere una opinione comune sia da queste che da quelle? Se infatti le cose non stessero così e queste parole non fossero dette per causa di un certo qual adattamento (*synkatabasis*), perché sarebbero state mescolate a cose assai più alte di esse? Infatti, se colui che dovrebbe dire di sé cose grandi pronunzia invece qualcosa di più umile, dà occasione di credere che gli agisca così a causa di un qualche progetto superiore ma chi dovrebbe dire di sé cose vili, e invece pronunzia cose grandi, perché parla di cose che superano la sua stessa natura? Certo non per un qualunque progetto superiore (*oikonomía*) ma a causa della sua somma empietà!» AGOSTINO, *De doctrina christiana*, II, 6, 7 (CCsl 32, 35; trad. it. L. Alici, Milano 1989, 154): «Quanti leggono [la Scrittura] in modo avventato sono ingannati da molti e svariati passi oscuri e ambigui, scambiando un senso per l'altro; in taluni passi poi costoro non riescono ad avanzare nemmeno una supposizione falsa, finendo quindi per avvolgere espressioni così oscure in una nebbia impenetrabile. Io sono certo che tutto ciò risponde ad un disegno provvidenziale, per domare con lo sforzo la superbia e recuperare la repulsione della intelligenza quando scopre per lo più insignificante affrontare ricerche facili».

> «Siccome nella misura in cui ciascun santo progredisce personalmente, in quella misura la Sacra Scrittura stessa progredisce con lui, a ragione si dice (*Ez* 1,19): "Quando gli esseri viventi si muovevano le ruote si muovevavno accanto a loro e, quando gli esseri si alzavano da terra, anche le ruote si alzavano da terra", perché gli oracoli divini crescono insieme a chi li legge»[15].

Conosciamo già questa dinamica dello Spirito: è la *dilatatio cordis*, sulla quale ci si è soffermati nei capitoli precedenti, e sappiamo quanto sia fondamentale. Qui ci viene mostrato lo strumento più comune per compiere tale dilatazione, la Scrittura; per questo è scritto anche (*Eb* 4,12s):

> «La parola di Dio è viva, efficace e più tagliente di una spada a due tagli; penetra fino al punto di divisione dell'anima e dello spirito, delle giunture e delle midolla, e scruta i sentimenti ed i pensieri del cuore».

Se, in considerazione dello sforzo di ricerca intellettuale ed esistenziale che esige, si conviene di indicare questa ispirazione come 'pratica' per non confonderla con quella 'contenutistica', più indipendente dallo sforzo del singolo (nel senso che la Scrittura resta tale e quale che la si comprenda o no), il terzo genere di ispirazione si potrebbe indicare come 'morale'. Infatti è scritto nel salmo (*Sal* 119,9.11):

> «Come potrà un giovane tenere pura la sua via? Custodendo le tue parole. [...] Conservo nel cuore le tue parole per non offenderti con il peccato».

Anche questa dimensione della ispirazione, che lega la vita spirituale a quella fattiva, alle azioni di ogni giorno, ci è già nota: si tratta della 'custodia del cuore', che esige di combattere la 'guerra dei pensieri'. Ma qui ci viene svelato il ruolo della Scrittura in questa 'custodia del cuore': essa appare come il primo strumento di purificazione, poiché le sue parole 'occupano' il cuore scacciandone il peccato ed impedendone il rientro; come è scritto (*Sal* 1,2 LXX):

> «Beato l'uomo il cui volere è la Legge del Signore, e la Legge del Signore cerca giorno e notte»,

atteggiamento che altrove Paolo raccomanda così (1*Tess* 5,17):

> «Pregate incessantemente»,

passo questo al quale ci piace accostare ciò che scrive il grande Massimo il Confessore:

> «E il fratello disse: "Ma che cosa bisogna fare, Padre, per poter continuamente attendere a Dio?" E rispose il Vecchio: "È impossibile dedicare perfettamente la mente a Dio se tu non hai conseguito queste tre virtù: l'amore (*agapê*), dico, e la continenza (*enkráteia*) e la preghiera. L'amore infatti rende mite il cuore, la continenza consuma il desiderio e la preghiera allontana l'anima da tutti i pensieri e la offre nuda a Dio. Queste tre virtù dunque comprendono tutte le altre, e senza di esse l'anima non può dedicarsi a Dio»[16].

---

[15] GREGORIO MAGNO, *In Ezechielem homiliae*, I, 7, 8 (CCsl 142, 87; CTP 17, 132).

[16] MASSIMO IL CONFESSORE, *Asceticon*, 19 (CCsg 40, 41; trad. it. 53). Per capire meglio il legame tra il passo di Massimo e i due versetti biblici conviene leggere anche i capp.20.23-26 (*ibidem*, 43.45-53; trad. it. 53s.57ss): «E il fratello disse: "Desidero, Padre, sapere da te in qual modo l'amore renda mite il cuore". Ed il Vecchio rispose: "Perché porta con se il commiserare ed il beneficare il prossimo, e l'esser magnanimo verso di lui, e il sopportare le sue offese, come sovente dicemmo. Queste cose

(segue)

L'ultimo genere di ispirazione che ci pare di poter cogliere è quello forse più 'spirituale', e l'azione dello Spirito che designa si può intravedere ancora in *Ebrei* 4,12s:

> «La parola di Dio è viva, efficace e più tagliente di una spada a due tagli; penetra fino al punto di divisione dell'anima e dello spirito, delle giunture e delle midolla, e scruta i sentimenti ed i pensieri del cuore».

In precedenza, di questo passo si è evidenziato il legame con la *dilatatio cordis*. Qui invece ci piace porre in rilievo l'azione di 'separazione' operata dalla Scrittura, la quale, scendendo fino al punto più profondo dell'uomo, ne rivela la 'intima verità', come dice il Concilio Vaticano II. Si tratta di una 'separazione' complessa ed ancora non esaminata: nel capitolo terzo abbiamo visto infatti la disarmonia tra 'fatto della fede' e 'fatto religioso', nel quinto se ne è descritta la armonia e nel quarto si è visto come entrambe abbiano la loro radice nel libero arbitrio dell'uomo, ma non conosciamo ancora come lo Spirito separi in noi il grano dalla zizzania, tantomeno come possa raccogliere in covoni il primo e bruciare la seconda senza annientare anche noi.

---

dunque, avendo l'amore, mitiga il cuore di chi l'abbia conseguito. [...] E il fratello disse: "Dicesti bene, Padre. Ma dimmi, ti prego, anche questo: in qual modo la continenza consumi il desiderio". E rispose il Vecchio: "In quanto fa astenere da tutte quelle cose che non soddisfano un bisogno ma cagionano un piacere; e non fa partecipare di alcuna cosa se non di quelle necessarie alla vita, e fa cercare non le cose piacevoli ma le utili. E commisura i cibi e le bevande al bisogno e non concede al corpo superflui umori [*cioè profumi*] e mantiene la sola vita del corpo, proteggendolo dal desiderio carnale. [...] E il fratello disse: "Veramente, Padre, è così. Ma insegnami, ti prego, anche della preghiera, in qual modo allontana l'animo da tutti i pensieri". E il Vecchio rispose: "I pensieri sono [sempre] pensieri intorno a qualche cosa. E, delle cose, alcune sono sensibili ed altre intelligibili. In queste dunque indugiandosi la mente, agita i pensieri di esse. Ma la grazia della preghiera congiunge la mente a Dio e, congiunta a Dio, la separa da ogni pensiero. Allora la mente, stando nuda dinanzi a Dio, diventa divina e, divenuta tale, chiede da Lui ciò che è cpnveniente e non chiede mai invano. Per questo dunque l'Apostolo ordina di "pregare incessantemente" (1*Tess* 5,17), affinchè, sempre congiungendo la mente a Dio, a poco a poco ci strappiamo dalla passione per le cose materiali". E il fratello disse: "E come può la mente pregare senza tregua? Infatti suonando e leggendo, frequentanmdo ed adempiendo il ministero, la distogliamo verso molteplici pensieri e sensazioni". E rispose il Vecchio: " Nulla di impossibile prescrive la divina Scrittura: poiché lo stesso Apostolo suonava e leggeva e ministrava, e pure pregava senza interruzione. Ininterrotta preghiera infatti è aver la mente sempre vicina a Dio con molta reverenza ed amore, ed esser sempre sospeso alla speranza di Lui, e l'aver fiducia in Lui in ogni cosa, e nelle azioni e in ciò che accade. In tale condizione l'Apostolo diceva (*Rm* 8,35): "Chi ci separerà dall'amore di Cristo? Afflizione o ristrettezze?" e ciò che segue. E poco dopo (*Rm* 8,38): "Poiché son persuaso che né morte né vita né angeli [né principati né presente né avvenire... potrà mai separararci dall'amore di Dio, in Cristo Gesù nostro Signore]". E ancora (2*Cor* 4,8-11): "In ogni cosa afflitti e non tormentati; perplessi e non disperati; perseguitati ma non abbandonati; abbattuti ma non perduti. Portando sempre nel nostro corpo la mortificazione del Signore Gesù; affinchè anche la vita di Gesù si manifesti nella nostra carne mortale". In tale condizione dunque l'Apostolo incessantemente pregava; ed invero in tutte le sue azioni e in tutto ciò che gli accadeva egli, come si è detto, era sospeso alla speranza di Dio. Per questo tutti i santi godettero sempre degli affanni, per giungere allo stato del divino amore. E per questo l'Apostolo diceva (2*Cor* 12,9): "Molto volentieri mi glorierò delle mie debolezze, affinchè abiti in me la virtù di Cristo". E poco dopo (2*Cor* 12,10): "Quando sono debole, è allora che sono forte". Ma guai a noi miseri, perché abbandonammo la via dei santi Padri e per questo siamo privi di ogni opera spirituale». Se ricordiamo che questa continua vigilanza sul cuore, così lucidamente esposta da Massimo, per la Scrittura si ottiene conservando e 'ruminando' la Parola di Dio, si ha che la attuale diffusa spaccatura *di fatto* tra spiritualità, morale e Scrittura è del tutto infondata, se non addirittura una vera fonte di peccati.

Per non lasciare la cosa del tutto in sospeso (sarà infatti oggetto di un prossimo capitolo) anticipiamo qui alcuni elementi servendoci del commento di Massimo il Confessore al salmo 59. Per ora basti sapere che esiste una 'separazione' compiuta solo da Dio, della quale Massimo scrive:

> «(*Sal* 59,4 LXX): "Tu scuotesti la terra e la turbasti: sana le rovine di essa, poi che fu agitata". Scosse la terra e la turbò, cioè il cuore, dandoci la spada dello spirito, la quale sapientemente separa il bene dal male e suscita la Legge dello Spirito contro la legge della carne; e opera in noi la lodevole guerra contro le passioni e scuote in noi la continuità delle passioni, ed agita la coscienza preoccupata da assurde memorie. E sana poi le rovine del nostro cuore le quali, sconvolte e vacillanti per l'antica disobbedienza, dalla trasgressione nel paradiso, rafferma per mezzo della spirituale rigenerazione nella grazia»[17];

e una 'separazione' compiuta dal credente per mezzo della grazia, della quale Massimo scrive:

> «(*Sal* 59,7s LXX): "Salvami con la tua destra ed esaudiscimi. Iddio ha parlato nel suo Santo: esulterò e dividerò Sikima, e misurerò la valle dei tabernacoli". Salva Dio con la sua destra, dandoci l'Unigenito Figlio suo - il Figlio infatti è la destra del Padre - come riscatto per la salvezza del mondo. Ed esaudisce, dando al giusto, oltre la remissione dei peccati, anche i carismi spirituali. Infatti Dio ascolta chi lo supplica prima concedendo per mezzo del pentimento la remissione dei peccati e poi esaudisce, dando anche, oltre la remissione dei peccati, gli effetti per mezzo della grazia spirituale. E parla nel suo Santo: cioè nel Verbo suo incarnato, il divino suo scopo nascosto da secoli e da generazioni, secondo la carnale dispensazione dello stesso Criisto. Per mezzo della conversione di Lui, divenuto uomo, in noi, quasi apertamente gridando e dando alla vita, come per raffigurazione della vita eterna, una immagine che grida più di ogni voce, la dimostrazione delle sante opere. E parla anche in ogni santo che osserva i comandamenti di Lui, mostrando le parole quasi viventi per mezzo delle opere, e gridanti più di ogni voce. Esulta poi il giusto quando, perfetto della grazia dell'Unigenito, diviene capace di dividere Sikima: [quando diviene capace] cioè di offrire agli altri, proporzionalmente [e] con sapiente esperienza, i modi virili delle virtù, secondo la [filosofia] pratica. Sikima infatti vuol dire 'spalla': ciò che è [acquisito per] abito (*exis*) che trattiene ogni passione e genera ogni virtù. Dicono infatti che l'omero sia simbolo della azione. E [il giusto] misura la valle dei tabernacoli: distribuendo a ciascuno le convenienti ragioni delle cose secondo la naturale contemplazione. Infatti la valle dei tabernacoli è questo nostro mondo nel quale, secondo la ragione e la varia disposizione di ciascuno, la presente vita di tutti è instabile e temporanea, a guisa di tende. O ancora i tebernacoli di questa valle sono forse i modi delle virtù, che [il giusto] sapientemente divide ai discepoli, secondo il proporzionato abito (*exis*) di ciascuno, dando istruzione e guardia di cose preziose, colui [*cioè il giusto*] che sa assegnare a ciascuno, per mezzo della onesta disciplina, la conveniente via alla salute. O i tabernacoli della valle sono le Chiese dei popoli fedeli, fissate su tutta la terra per opera di Gesù Cristo nostro Dio e Salvatore; ciò che, anzi, come credo, è più evidente delle altre cose. O ancora, miura la valle dei tabernacoli colui che con la conoscenza comprende il mondo dei corpi come la valle dei tabernacoli. Spesso infatti nella Scrittura il corpo è detto 'tabernacolo'»[18].

Questa seconda 'separazione' non può non avvenire se non seguendo la ispirazione dello Spirito, e non può non servirsi della Scrittura, che così realizza il fine per il quale lo

---

[17] MASSIMO IL CONFESSORE, *In psalmum 59 expositio*, v.4 (CCsg 23, 9s; trad. it. R. Cantarella, Firenze 1928, rist. 1990, 11).

[18] MASSIMO IL CONFESSORE, *In psalmum 59 expositio*, vv.7s (CCsg 23, 12ss; trad. it. 13-17).

Spirito la ispira: educare, insegnare, convincere e correggere l'uomo perché giunga alla salvezza.

Quindi, in conclusione, possiamo dire che la Scrittura dice di se stessa di essere stata ispirata dallo Spirito in quattro modi diversi o, se si preferisce, che ha quattro scopi diversi: per mezzo di essa infatti lo Spirito intende fornire dei 'contenuti' all'uomo in base ai quali egli, forgiando la sua 'pratica', possa acquistare nel tempo un abito 'morale' interno che lo renda capace di 'separare' in se stesso, spiritualmente e con l'aiuto della grazia, ciò che è secondo natura da ciò che contro natura per ritenere il primo e gettare via il secondo e così giungere alla meta: prima del giudizio finale salvarsi l'anima per poi divenire per grazia come Dio è per natura.

Come si vede, la Scrittura offre una idea di ispirazione un po' più ampia e complessa di quella cui ci sembra si faccia riferimento abitualmente. Ora, la domanda che ci pare sorga spontanea è: ma queste sono veramente delle ispirazioni dello Spirito o non piuttosto delle interpretazioni di chi legge? E se sono delle vere ispirazioni, come si rapportano tra loro? Per rispondere in modo esauriente dovremo attendere di aver esaminato anche il dato patristico e quello magisteriale: per ora possiamo anticipare che i Padri conoscono diversi gradi o tipi di ispirazione, e che il Magistero ne distingue almeno sette. Il grande Giovanni Crisostomo a questo proposito ci insegna:

> «Nessuno vuole stare attento alle Scritture; se le ascoltassimo, non solo non cadremmo in inganno ma potremmo tirarne fuori quelli che vi son caduti e liberarli dai pericoli. Un soldato valoroso infatti non solo salva se stesso ma protegge anche il compagno che gli sta accanto e lo libera dalle offese nemiche. Invece ci sono dei cristiani i quali non sanno neanche che esistono le Sacre Scritture; eppure lo Spirito santo ce le ha provvedute perché siano norma di vita. Considerate la rivelazione fino dal suo inizio per capire l'ineffabile bontà di Dio verso gli uomini. Ispirò (*evépneusen*) il beato Mosè, incise le tavole della Legge, lo trattenne per quaranta giorni sul monte e poi di nuovo altri quaranta per dare la Legge. Dopo di che mandò (*epempse*) i profeti che ebbero immediatamente da patire. Venne la guerra, ci fu uno sterminio universale, i libri sacri furono bruciati. Poi il Signore ispirò (*enéupneusen*) un altro uomo mirabile che spiegasse le Scritture, e questi fu Esdra, che le ricompose con quel che ne era rimasto. Poi Dio dispose (*ôikonómêsen*) che fossero tradotte dai Settanta interpreti, come fecero difatti. Venne Cristo, che le accettò, e gli apostoli le diffusero in tutto il mondo, e Cristo fece prodigi e miracoli. E poi? Dopo tanto lavoro, anche gli apostoli scrissero, come disse Paolo (*Eb* 1,1 gr.): "Queste cose furono scritte per noi che siamo giunti alla fine dei tempi"»[19].

Il primo periodo e l'esempio del soldato altro non sono che il 'dividere Sikima' di Massimo, cioè la ispirazione 'spirituale'; il secondo periodo invece compendia in sé quella 'pratica' e la 'morale'. Quindi, Giovanni distingue tra la 'ispirazione' di Mosè nello scrivere la Legge (fino alla metà del '800 fu dottrina pacifica...) e di Esdra nel restaurarla, indicate entrambe con il verbo 'spirare in', dallo 'invio' dei profeti, i cui oracoli pure sono scritti, e dalla 'disposizione' che prevede la traduzione, ovviamente scritta anch'essa, in greco della Scrittura. Perciò Crisostomo non solo ammette più generi di 'ispirazione' (almeno due) ma addirittura la 'ispirazione' dlella LXX, tema delicato sul quale torneremo più avanti. Ma ci preme anticipare che non è una idea peregrina o solo di Giovanni Bocca d'Oro; Girolamo, tra i Padri il meno favorevole verso la LXX, scrive infatti:

---

[19] GIOVANNI CRISOSTOMO, *In epistulam ad Hebreos homiliae*, hom.8, 4 (PG 63, 74; trad. it. 154s).

> «Altra è la profezia e altro è la traduzione; là lo Spirito predice le cose che stanno per accadere, qui l'erudizione è l'abbondanza delle parole traduce (*transfert*) quello che comprende»[20],

e altrove spiega come avvenga questo 'trasferimento'-traduzione e il suo valore:

> «Sarebbe lungo esaminare quante cose i Settanta abbiano aggiunto di loro arbitrio, quante cose abbiano omesso, tutti i passi che negli esempolari della Chiesa sono contrassegnati con obeli ed asterischi. [...] Ma come la mettiamo con i libri autentici, in cui non si trovano tali aggiunte e tutte le altre simili ad esse? Se provassimo ad elencarle, occorrerebbe un numero infinito di libri. E poi, a testimoniare quante cose abbiano omesso ci sono gli asterischi, come ho detto, o la nostra traduzione, se un lettore diligente la confronta con la versione antica. E tuttavia a buon diritto la traduzione dei Settanta prevalse nelle Chiese, sia perché è la prima ed è anteriore alla venuta di Cristo, sia perché fu utilizzata dagli apostoli limitatamente a quei passi in cui non si scosta dall'ebraico»[21].

Ci confronteremo con il problema del testo biblico più avanti. Per ora notiamo solo che affermare che il Nuovo Testamento usi la LXX solo quando concorda con il testo ebraico è del tutto privo di fondamento critico: in realtà, nella stragrande maggioranza dei casi, il Nuovo Testamento cita l'Antico dalla LXX, concordi o no con l'ebraico, in più di un caso in modo non riconducibile né al TM né alla LXX, in pochi ancora seguendo la versione greca di Teodozione, che la Chiesa non ha mai accettato come canonica, e non mancano persino citazioni da libri apocrifi[22]. È però importante rilevare che Gerolamo non contesta l'autorità della LXX nella Chiesa cristiana, e ne riconosce sia l'antichità che l'uso nel Nuovo Testamento: ed il valore di queste ammissioni, certo fatte di mala voglia, aumenta proprio tenendo conto delle sue riserve sulla LXX[23].

---

[20] GEROLAMO, *praefatio in Pentateuchum* (PL 28, 151; trad. nostra). Ad ogni libro della Scrittura che traduce Girolamo antepone una prefazione nella quale affronta delle questioni generali che gli paiono importanti; in quella al Pentateuco il tema è proprio la traduzione dei LXX e il suo confronto con il testo ebraico: il TM, però.

[21] GEROLAMO, *Epistulae*, ep.57 *ad Pammachium de optimo genere interpretandi*, 11 (PL 22, 577; trad. it. R. Palla, Milano 1989, 413). Nell'antichità si era consci della fragilità del 'sistema editoriale' dell'epoca, perciò i codici biblici dai quali le varie Chiese traevano ufficialmente la Liturgia della Parola venivano periodicamente sottoposti a verifica critica: i revisori segnavano con un obelo i passi spuri o doppi e con un asterisco quelli autentici.

[22] Cf. p.es. le citazioni del *Libro di Enoch* e del *Testamento dei Dodici Patriarchi* in *Gc*, 2*Pt*, *Giuda* e *Apoc*, o i rimandi alla versione di Teodozione in 1*Pt*, *Giuda*, *Apoc*. Si tratta di rimandi abbastanza netti anche se quasi mai espliciti; ma in alcuni casi, come nella brevissima lettera di Giuda, sono davvero numerosi: perché Gerolamo dica il vero bisogna perciò supporre o che non abbia letto *Gc*, 1 e 2*Pt*, *Giuda* e *Apoc*, o che non sappia riconoscere i rimandi a testi apocrifi oppure che taccia volutamente la loro presenza. Viste le sue idee sulla LXX nel N.T., propendiamo per l'ultima ipotesi.

[23] In realtà Gerolamo ha un rapporto ambiguo con la LXX. Da una parte attribuisce le divergenze con il TM a corruzioni e interpolazioni operate dai traduttori in greco, dall'altra non ammette che, così facendo, la squalifica a vantaggio della *hebraica veritas*, anzi; cf. p.es. GEROLAMO, *Apologia adversus Rufinum*, II, 24 (CCsl 79, 60s; trad. nostra): «Colui che, in una (falsa) lettera posta sotto il mio nome, finge che io faccia ammenda per aver mal tradotto gli scritti ebraici, afferma che io, condannando la LXX, ho reso le Scritture sante in modo che, false o vere che siano le opere che ho tradotto, in ogni caso sono colpevole, dal momento che io o ho sbagliato nella nuova traduzione o la nuova recensione condanna quella più antica [*cioè la* LXX] [...] Ma io mai dissi qualcosa contro i Settanta interpreti, i quali per molti anni tradussi con grande attenzione per gli studiosi della mia lingua [...]. Sarò dunque tanto stolto da voler dimenticare in vecchiaia ciò che insegnai da giovane? I commenti ai dodici

(segue)

Ma, a prescindere dal rimando alle autorità, ci pare che la ispirazione di tutti e quattro i modi di leggere la Scrittura si debba ammettere comunque, perché la ispirazione dei 'contenuti' da sola risulterebbe inutile se si rifiutasse quella stessa qualifica anche alla loro interpretazione 'pratica', 'morale' e 'spirituale'. Tali 'contenuti', infatti, per definizione e natura esorbitano dalla capacità naturale dell'uomo: se così non fosse non ci sarebbe stato bisogno di una 'ispirazione' per rivelarli ma li si sarebbe potuti raggiungere con un retto uso di ragione; ma se questi 'contenuti' superano le capacità dell'uomo, allora questi non ha neanche la capacità di interpretarli. Di conseguenza, se il conferimento di tali 'contenuti' vuole sortire il suo effetto è necessario supporre che lo stesso Spirito che li conferisce poi dia anche il modo e i mezzi per ricavarne ciò che Egli vuole che se ne tragga. Anche Girolamo esprime la stessa idea, seppur in termini un po' diversi:

> «Voi giudei avete la Scrittura mentre noi, della Scrittura, ne abbiamo la comprensione; voi leggete i suoi libri, mentre noi crediamo in Colui del quale i libri parlano; voi tenete in mano i papiri, noi ne possediamo il significato; voi arrotolate le pergamene fatte di animali morti, mentre noi possediamo lo Spirito che dà la vita. Cosa può esistere al mondo di più straordinario di tale mistero?»[24]

E prima di lui, senza accenti polemici, Origene si esprimeva così:

> «L'esposizione di questo racconto [*l'allegoria delle aquile di Ez 17,2-10*] esige che quanto è stato detto di piuttosto oscuro noi lo rendiamo più chiaro con alcune parole di commento. E se è così arduo il compito di far comprendere ciò che è descritto, che bisogno c'è di esporre la questione, di dire quanta oscurità racchiude, cosa rappresenta la prima aquila, il Libano, il cedro, le punte dei rami, la seconda aquila, il passaggio della vite dalla prima alla seconda aquila? Se talora noi abbiamo avuto bisogno dell'aiuto di Dio - e sempre ci occorre il suo santo Spirito nella comprensione della Scrittura - ora è certamente il momento che ci dia questo aiuto e ci dischiuda lui stesso il senso di quel che ha detto. Come il nostro Salvatore interpreta personalmente nei Vangeli certe parabole, così anche ora è il profeta che nella seconda profezia [*Ez 17,11-21*] che è stata letta fra le altre indica nella prima aquila Nabucodonosr re di Babilonia, che entrò nel Libano, cioè in Gerusalemme, e prese la cima del cedro, cioè il re di Gerusalemme e i suoi principi, e tutto trasportò nella terra di Canaan, cioè in Babilonia. [...] Abbiamo rivelato il significato della parabola secondo la interpretazione letterale e basandoci sul testo della Scrittura. C'è un commento più ostico e difficile per poter comprendere il vero Nabucodonosor, il vero Faraone e le espressioni che si riferiscono alle aquile. Pertanto, prima di passare alla successiva lettura, abbiamo anticipato questa [*letterale*] in forma breve ed essenziale, onde questo passo scritturale sia più facilmente compreso»[25].

Un discorso più delicato invece deve essere fatto a proposito dei rapporti tra queste quattro 'ispirazioni'. Anche in questo caso la risposta più ampia ed esauriente verrà solo dopo l'esame del dato patristico e magisteriale, tuttavia è evidente che, mentre la 'conte-

---

profeti (minori) seguono la mia edizione e la LXX»; addirittura in *praefatio in Paralipomena* (PL 29, 402; trad. nostra) scrive: «La colpa di questo [*cioè la deformazione dei nomi propri nei libri delle Cronache*] non è dei Settanta interpreti, che pieni di Spirito santo tradussero ciò che era vero, bensì degli scribi». Ma è difficile distinguere in questo modo gli interpreti dagli scribi, e comunque questa è opinione mai più ripresa da Gerolamo; e vedremo che anche le altre proteste di innocenza non convincono molto.

[24] GEROLAMO, *Homiliae in diversa*, hom.2 *in Pascha* (CCsl 78, 549; trad. it. S. Cola, CTP 88, Roma 1990, 20s).

[25] ORIGENE, *In Ezechielem homiliae*, hom.11, 2 (SCh 352, 357s; trad. N. Antoniono, CTP 67, Roma 1987, 179.180).

nutistica' esprime un intervento tutto sommato facilmente verificabile perché parole, storicità e unità e generi letterari sono tutti elementi trattabili con criteri scientifici, le altre ispirazioni sono assai meno oggettivabili. E se la ispirazione 'spirituale' è più sfuggente della 'morale', questa a sua volta è più personale della 'pratica': per questo, tra i Padri, il numero di commenti 'contenutistici' o 'pratici' è decisamente ampio ma quelli 'morali' sono assai più scarsi e frammentari mentre quelli 'spirituali' sono rari e poco diffusi. Quindi possiamo anticipare che, tra questi quattro gradi o tipi di ispirazione biblica, quella 'contenutistica' è la più oggettiva e quella 'spirituale' la più personale, mentre la 'morale' e la 'pratica' occupano una posizione intermedia, più vicina alla 'contenutistica' quella 'pratica', un po' più vicina alla 'spirituale' quella 'morale'. Ma si deve comunque tenere presente che, essendo tutte ispirate dallo Spirito con un unico scopo e a proposito di un oggetto solo, la Scrittura, non sono momenti o livelli ermeneutici separati ma costituenti un tutto unico, un significato quadruplice[26].

Ma ormai è necessario verificare se i Padri, i primi e più autorevoli interpreti della Scrittura, colgano anch'essi una analoga e complessa dinamica ispiratrice.

7.1.2. *L'ispirazione della Scrittura nei Padri della Chiesa*

È banale dirlo, ma ovviamente e a maggior ragione che non nel punto precedente, qui non si affronterà il problema della ispirazione o meno della Scrittura da parte dello Spirito, perché mai nessun Padre ha avuto dubbi al riguardo[27]. A proposito della ispirazione

[26] Si sarà certamente intravista in questa quadripartizione la tradizionale dottrina dei quattro sensi della Scrittura, a proposito della quale raccomandiamo la lettura del magistrale lavoro di H. DE LUBAC, *Esegesi medievale*, Roma 1962 (ma edito più volte anche dopo). Quella che noi si è qui indicata come 'ispirazione contenutistica' corrisponde infatti al tradizionale 'senso letterale', mentre la 'ispirazione morale' corrisponde al tradizionale 'senso tropologico'. Vi sono però anche scostamenti di un certo rilievo. Noi abbiamo tratteggiata la 'ispirazione spirituale' come una 'separazione' tra ciò che è secondo natura da ciò che è contro natura, ma nella accezione tradizionale ogni senso non letterale è 'spirituale'; la nostra accezione potrebbe essere accostata al 'senso anagogico' tradizionale, ma con una certa cautela. Inoltre, non abbiamo individuato nessun analogo al tradizione 'senso allegorico', che consiste nella interpretazione cristologica dell'Antico Testamento. Sul rapporto tra queste ripartizioni del significato della Scrittura comunque ci fermeremo ampiamente nel prossimo capitolo.

[27] Un breve florilegio può però essere utile. Scrive CLEMENTE ALESSANDRINO, *Protrepticus*, IX, 82, 1 (SCh 2, 149; trad. it. F. Migliore, CTP 179, Roma 2004, 162): «E potrei citarti numerosisimi passi della Sacra Scrittura di cui neppure un apice passerà che non sia compiuto "perché la bocca del Signore - cioè lo Spirito santo - ha detto queste cose" (*Is* 1,20)»; cf. poi RUFINO DI AQUILEIA, *Expositio symboli*, 34 (CCsl 20, 170; trad. it. M. Simonetti, CTP 11, Roma 1978, 96): «Lo Spirito Santo è colui che nel Vecchio Testamento ha ispirato la Legge ed i Profeti e nel Nuovo i Vangeli egli Apostoli, sì che anche l'Apostolo dice (2*Tim* 3,16): "Ogni Scrittura ispirata da Dio è utile ad insegnarsi"»; AMBROGIO, *De Spiritu sancto*, III, 16, 112 (SAEMO 16, 326; trad. nostra), afferma: «La Scrittura divina è chiamata *theópneustos* (*ispirata da Dio*) perché Dio ispira ciò che ha detto lo Spirito»; e gli fa eco GREGORIO DI NISSA, *Adversus Eunomium*, III, 69, 8 (PL 45, 741; trad. it. C. Moreschini, Milano 1994, 449): «La Scrittura è ispirata da Dio (*theópneutos*), come la chiama il divino Apostolo (2*Tim* 3,16), è Scrittura dello Spirito santo, e l'intento di essa è l'utilità degli uomini». Altri passi interessanti sono CLEMENTE ROMANO, *Epistula ad Corinthios*, 45, 2 (SCh 167, 174; CTP 5, 78s); PSEUDO-GIUSTINO, *Cohortatio ad Graecos*, 8 (PG 6, 256); TEOFILO D'ANTIOCHIA, *Ad Autolicum*, I, 14; II, 10; III, 12 (SCh 20, 88.122.228; CTP 59, 377.391.443); IPPOLITO ROMANO, *De antichristo*, 2,1-3,1 (ed. a cura di E.

(segue)

dei singoli libri invece qualche perplessità è esistita, e conviene dire subito qualcosa al riguardo prima di tratteggiare in breve cosa intendano i Padri per 'ispirazione' della Scrittura. Tuttavia non intendiamo qui presentare un trattato sul canone biblico, bensì solo ciò che interessa per chiarire il concetto di rivelazione pubblica come ispirazione.

Gli antichi erano certamente sprovvisti di molti degli strumenti moderni di indagine, ma non per questo erano degli sciocchi; per di più, essendo cronologicamente e geograficamente ben più vicini di noi ai tempi ed ai luoghi di nascita delle Scritture, dovevano fronteggiare problemi per certi versi più semplici dei nostri. Ad esempio, dell'Antico Testamento noi disponiamo di un testo greco, la cosiddetta 'Settanta' (LXX), che è considerevolmente diverso dal testo ufficiale ebraico ('testo masoretico', solitamente abbreviato in TM); quasi mai ci è dato di sapere se tali divergenze sono fondate su testi ebraici diversi o su una particolare lezione dei manoscritti adoperati dal traduttore della LXX[28]. Un

Norelli, Firenze 1987, 65-71; splendido); ORIGENE, *In Hieremiam homeliae*, hom.21,2 (SCh 238, 310; CTP 123, 286); *In psalmos commentarius*, sul *Sal* 1,4 (PG 12, 1081); EUSEBIO DI CESAREA, *Historia ecclesiastica*, V, 28, 18 (SCh 41, 79); AGOSTINO, *De civitate Dei*, XVII, 6, 2 (CCsl 48, 567; trad. it. 983); GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, *praefatio*, I, 3 (CCsl 143, 9s; cit.).

[28] Le Scritture ebraiche nascono in un arco di tempo amplissimo, che può essere fatto iniziare verso il 1000 a.C., quando sotto il regno di Davide si mettono per iscritto le molte tradizioni orali precedenti; tuttavia dal punto di vista redazionale l'unico punto certo è che l'attuale canone è in pratica compilato al ritorno dall'esilio babilonese (538 a.C.). Questo periodo è solitamente detto "di libera trascrizione", e dura fino al sec.I d.C. L'ebraismo però non è mai stato un insieme omogeneo ed organizzato ma piuttosto una congerie di 'sette' più o meno diverse; il NT ricorda Farisei, Sadducei ed erodiani, ma possiamo aggiungere gli Esseni, i 'monaci' di Qumran ed altre ancora. Quasi tutte si riferiscono a scritti ritenuti ispirati, ai quali si aggiungono libri non riconducibili a nessuna di queste: queste opere costituiscono quella che si chiama 'letteratura intertestamentaria'; è ovvio in questa situazione non è possibile parlare di 'canone ebraico'. In più, vi sono i Cristiani, certamente la 'setta' più pericolosa a causa della sua diffusione e che per citare la Legge, i Profeti e gli Scritti si serve della versione greca dei LXX. Con le rivolte contro i Romani la situazione si fa insostenibile; nel 80-135 i Farisei, per motivi religiosi e politici, si riuniscono a Jamnia (alcuni usano il nome ebraico, Yavnè), una cittadina vicino al lago di Geneserat, nell'unico 'Concilio' della storia dell'ebraismo, con lo scopo di stabilire una volta per tutte quali libri considerare sacri, ed in che redazione. I rabbini compiono un lavoro filologico immane. Innanzitutto scelgono le versioni più antiche dell'AT disponibili. Poi separano i libri ispirati da quelli spuri, eliminando dal canone *Siracide*, *Sapienza*, *Maccabei*, il salmo 151, il *corpus* esseno, qumranico, cristiano ed altri libri ancora. Quindi riguardano il testo di quelli ritenuti sacri, versetto per versetto: definiscono la divisione del testo, espungono quelle che ritengono interpolazioni posteriori, emendano le lezioni dubbie, fissano lettura e significato di quelli equivoci inventando un complesso sistema di vocalizzazione che verrà messo per scritto solo nel sec.VIII d.C. Addirittura viene inventato un sistema di segni per indicare la cantizione delle pericopi liturgiche. Il risultato è un testo quantitativamente e qualitativamente molto diverso da quello tradotto dalla LXX: in *Daniele* scompaiono interi capitoli, in *Geremia* persino lo stesso ordine dei capitoli è profondamente diverso, Girolamo deve addirittura tradurre i *Salmi* due volte, una *iuxta ebraicum* ed una *iuxta* LXX. Infine, con un lavoro che termina secoli dopo Jamnia, i rabbini corredano il testo con un commento filologico dettagliato, in ebraico detto *masorah*, che potremmo tradurre poeticamente 'siepe' (l'altro significato, 'catena', ci piace meno): da qui l'appellativo di 'masoretico' dato al testo biblico così ottenuto: il TM. Portato a termine il loro immane lavoro (che però, lo ricordiamo, non è ancora il TM perché mancano vocali e *masorah*), i rabbini ordinano che il canone stabilito sia adottato da ogni comunità ebraica nel mondo; le altre versioni, che fino ad allora 'sporcavano le mani', cioè si consideravano sacre, per rispetto si ordina solo che vengano murate in piccole stanzine chiamate *ghenizà*, aspettando che il tempo faccia il suo lavoro. In alcuni casi però il clima ha permesso a queste opere di conservarsi e così sappiamo, p.es., che il *Siracide* esisteva in ebraico. Tuttavia non abbiamo esemplari

(segue)

Origene, invece, dispone del TM, della LXX, ma anche di altre quattro traduzioni greche

davvero antichi del TM; dei 2000 testimoni censiti, la grandissima parte risale almeno al sec.XIV: si hanno 50 mss del sec.XIII, 8 del sec.XII e 4 dei secc.IX-XI. Il TM che oggi leggiamo segue il *ms Leningradensis* B 19^{α}, del 1008; il *ms* II B 17, conservato a san Pietroburgo (il 'Codice di Aleppo'), è di poco anteriore (929) ed è stato redatto dal medesimo scriba, Shlomo ben Boya'a. È vero che alcuni frammenti di Qumran sono incredibilmente vicini a TM (differiscono di 1 lettera su 1000!), ma altri sono assai più lontani; e comunque non abbiamo nessun esemplare integro di AT qumranico.

Per rendersi conto della portata degli interventi operati a Jamnia bisogna però entrare un minimo nei dettagli linguistici. L'ebraico, come l'arabo, non scrive le vocali delle parole ma solo le consonanti; l'esperienza, l'allenamento e l'intuizione fanno sì che si possano pronunciare o leggere esattamente le parole, e quindi capire: però l'ambiguità è sempre in agguato, anzi, per i canoni estetici della retorica in arabo, un discorso è tanto più bello quanto maggiori sono i significati diversi in cui può essere compreso. A parte il far impazzire gli interpreti occidentali, questa polisemia è però molto dannosa nel caso delle Scritture sacre: per questo sia il *Corano* che il TM sono vocalizzati. Per il *Corano*, il processo di fissazione della pronuncia dei termini arabi e la trascrizione grafica dura tre secoli. Per il TM invece ci volle di più perché, a differenza dell'arabo, l'ebraico è lingua morta ben prima di Jamnia: Gesù infatti parlava aramaico, non ebraico. Di conseguenza, la pronuncia delle parole rischia di essere inquinata dalle cadenze d'origine, anche se il significato è noto; e quando questo cominciò a perdersi, fu evidente il rischio di vanificare il lavoro compiuto a Jamnia. Così, tra il sec.VIII ed il IX, a Sefforis, un gruppo di rabbini (chiamati 'puntatori') mise a punto un complesso sistema di vocalizzazione ed accenti da applicare al TM, il quale vide così ormai fissata definitamente la forma, la pronuncia ed il significato stabiliti a Jamnia. Non ci sono prove per affermarlo con sicurezza, ma il fatto che il testimone più antico del TM sia un codice vocalizzato che risale alla fine dell'opera dei 'puntatori' lascia supporre che, come già dopo Jamnia, anche all'edizione del nuovo TM vocalizzato sia seguita la sistematica eliminazione degli esemplari non vocalizzati, dei quali nessuno è rimasto.

Ora, quanta sia la differenza tra il TM e le varie redazioni antecedenti traspare con ogni evidenza dai ritrovamenti di Qumran, che presentano testi biblici di molto anteriori a Jamnia e quindi privi di vocali. Infatti, fissare la vocalizzazione di parole che, in ebraico come in tutte le lingue semitiche, sono costituite solo da consonanti significa eliminare ogni possibilità di doppie o triple letture, e qusto può talvolta letteralmente stravolgere il senso di un passo. P.es. le tre consonanti *q t l* costituiscono una voce verbale che si può vocalizzare in *qâtal*, 'io uccisi', *qittel*, 'io feci uccidere' (la doppia consonante si scrive ponendo un punto in mezzo ad essa), *quttel*, 'io fui fatto uccidere', *qatêl*, 'io sto uccidendo' e *qêtol*, 'uccidi!': è chiaro che non tutti questi significati converranno allo stesso modo al contesto, ma la polisemia è comunque evidente; e *qtl* è un verbo forte, ossia non subisce grandi mutamenti di consonanti e significato da una forma all'altra: si adopera infatti come paradigma per le forme verbali ebraiche. Ma le grammatiche sanno che di norma le cose sono più complesse; riportano p.es. le oscillazioni tra *lâmad* 'apprendere', *limmed* 'insegnare' e *lummed* 'essere istruito'; *sâdar* 'contare', *sidder* 'raccontare' e *sudder* 'essere raccontato'; *gâdal* 'essere, diventare grande', *ghidder* 'render grande', 'allevare', *gudder* 'essere allevato'. Ci piace ricordare il caso di *shâlam*, 'essere incolume', 'essere compiuto, terminato' e 'vivere in pace', che però può essere vocalizzato *shillam*, 'ristabilire, finire, restituire, adempiere un voto, rimunerare' ('pagare' in ebraico moderno), e *shullam*, 'essere pacificato', 'essere compiuto', 'essere ricambiato' e 'essere ripagato' (in senso negativo); *shâlôm* è il participio passato passivo di *shâlam*, e si può tradurre, sia pur imperfettamente (si perde la passività) con 'essere incolume', 'essere intero', 'essere completo', 'essere in pace'; difficile capire il passaggio a 'pace', che è un sostantivo. Questi esempi dimostrano che, anche solo decidendo la pronuncia delle parole, a Jamnia si è davvero modificato il testo ebraico precedente, tradotto tre secoli prima dai LXX e che ancora circolava a Qumran. Che la fissazione per iscritto di tale decisione sia avvenuta quasi cinque secoli dopo Jamnia è irrilevante: non è possibile infatti inventare *ex novo* la grafia di una lingua se prima non ci si è messi d'accordo sui suoni da rendere e sul modo in cui essi si modificano nelle declinazioni o congiunzioni. Ed anche una volta trovato questo accordo, il processo è comunque lungo e complesso: la ben nota e studiata storia del testo del *Corano*, durata niente di meno che tre secoli, ha molto da insegnare su questo.

(Simmaco, Aquila, Teodozione e la cosiddetta 'quinta edizione'[29]), ed è così poco sprovveduto che riporta su sei colonne, una a fianco dell'altra, il testo ebraico in caratteri e-

[29] Alcuni riferimenti cronologici. Il nucleo della LXX risale più o meno al sec.III a.C.: gli ultimi scritti sono *Siracide* e *Sapienza*, scritti tra il II ed il I sec. a.C.; fino al sinodo di Jamnia è il testo ufficiale delle sinagoghe elleniste che non parlano ebraico. La 'quinta edizione' è probabilmente una revisione anonima della LXX operata verso la fine del I sec. d.C. da qualche rabbino, prima di Jamnia: ne possediamo solo dei frammenti. La versione di Aquila è posta di solito al 130-140 d.C. e segue il TM: ha lo scopo evidente di soppiantare la LXX. Quella di Teodozione è di solito posta verso il 180 d.C. ma si pensa che rimaneggi una versione del I sec. d.C. perché alcuni rimandi del N.T. sono più vicini a Teodozione che alla LXX; non si sa però se si sia servito della 'quinta', della LXX o di un'altra ancora. Infine, la traduzione di Simmaco è l'unica compiuta da un cristiano, convertitosi dal giudaismo verso il 200 d.C.: dai pochi brani giuntici pare che si sforzi di rendere in un greco elegante il TM. A queste che sono le versioni più antiche se ne aggiunge un'altra, compiuta nel 300 d.C. da Luciano di Antiochia e molto diffusa in quell'ambiente, che cerca di armonizzare LXX e TM. Per i dettagli cf. N.F. MARCOS, *La Bibbia dei Settanta. Introduzione alle versioni greche della Bibbia*, Brescia 2000.

Queste informazioni permettono di sciogliere i dubbi che molti esegeti hanno a riguardo della nascita del TM; cf. p.es. V. MANNUCCI, *Bibbia come Parola di Dio. Introduzione alla scara Scrittura*, Brescia 1987[8], 203s: «La tesi di un canone palestinese più corto, fissato a Jamnia in opposizione un più lungo canone alessandrino [*rispecchiato dalla* LXX], non pare avere quella solidità critica che poteva sembrare: "Se ci fosse stato un canone palestinese, gli ebrei alessandrini, che seguivano l'indirizzo spirituale dei rabbini di Gerusalemme, non avrebbero certamente pensato a formare un canone differente" (J. MCKENZIE, in DB, 152; NdA)"». L'autore, seguendo le opinioni di altri autorevoli esegeti, riassume così queste perplessità (203): 1 - non ci sono prove che a Jamnia sia stata compilata una lista definitiva di scritti sacri; 2 - tale lista è già riportata da GIUSEPPE FLAVIO, *Contra Apionem*, I, 8; 3 - una discussione di quel genere è riportata solo per *Qoelet* e *Cantico dei cantici*; 4 - non conosciamo libri esclusi di proposito a Jamnia. Sulla base di questi elementi, Mannucci conclude (203s) che: *a* - le dispute interne al Giudaismo hanno stimolato la nascita in un 'canone ebraico'; *b* - la assunzione della LXX a canone biblico da parte dei cristiani può aver spinto gli ebrei a ridurre il canone solo ai libri circolanti in ebraico o aramaico; *c* - la strada per la costituzione di un 'canone ebraico' richiede ben più che un semplice Concilio; *d* - tale canone non fu fissato rigidamente se non a cavallo tra il II ed il III sec. d.C. Nonostante la autorevolezza dei suoi sostenitori, tuttavia, questa posizione, se appena la si stringe, mostra subito la corda. Iniziamo dalle conclusioni. Le tesi *a* e *b* sono pacifiche. La tesi *c* va anch'essa senza problemi: basta ricordare che a Jamnia i rabbini non si fermano 2 o 3 mesi ma ben 55 anni (80-135) e sicuramente il lavoro preliminare inizia ancor prima, come dimostra la vocalizzazione del TM (l'ebraico, come ogni lingua semitica, non usa vocali, quindi i masoreti non solo si sono dovuti accordare sulla pronuncia delle singole parole ma anche su come esprimerla: l'analogo lavoro sul *Corano* richiese secoli); Jamnia quindi non è un 'semplice' Concilio ma il lungo culmine di un lavoro iniziato molto tempo prima e logicamente perfezionato nei dettagli anche dopo. Per ciò che riguarda la tesi *d*, infine, a prescindere dal fatto che tra il 135 d.C e il passaggio dal II al III sec. d.C. il divario non vi è poi così ampio, è ovvio che tale decisione abbia richiesto molti decenni per giungere ed essere accettata in tutte le comunità ebraiche: ma ciò non vuol dire che non sia stata presa a Jamnia; sarebbe come dire che, poiché la attuazione dei decreti del Concilio di Trento a proposito della istituzione dei seminari diocesani richiese quasi cento anni per essere applicata in modo abbastanza uniforme, allora a Trento non si prese nessuna decisione al riguardo. Ma la debolezza di questa impostazione traspare soprattutto dai suoi presupposti. Invocare la mancanza di 'prove' è una ingenuità, in generale in filologia ma in particolare nel campo della esegesi biblica: si tratta di ambiti nei quali al più si può parlare di indizi convincenti, di ragionevole probabilità o di impossibilità del contrario, ma quasi mai di 'prove'. E anche quando una tesi pare ragionevolmente sicura, è bene comunque stare in guardia. Venti anni fa si pubblicavano fior di manuali in più volumi che attribuivano tutti e singoli i versetti o parti di versetto di un libro a questa o quella 'fonte' dell'A.T.: J, E, D, P, J rimaneggiato, E con interpolazioni, J e E fusi insieme e così via: ripetiamo, versetto per versetto. Adesso si ammette candidamente l'inesistenza della fonte *Elohista* (E), la estrema volatilità della *Jahvista*

(segue)

braici, il testo ebraico in caratteri greci, quindi le versioni di Aquila, Simmaco e Teodozione ed in più una versione della LXX da lui stesso migliorata. Le *Exaplae* (così si chiamano queste bibbie poliglotte) sono alla base dell'immenso lavoro esegetico di Origene, anche se purtroppo Rufino e Girolamo nel tradurre hanno espunto quasi tutta la parte della analisi filologica. A causa delle loro dimensione, le *Exaplae* sono ricopiate solo parzialmente ma con una certa frequenza, specie nel mondo orientale, ed ancor più spesso in una versione priva dei due testi ebraici e nota come *Tetrapla*[30]. Nel mondo latino inve-

(J), il *Deuteronomista* (D) si spezzetta in rivoli sempre più sottili e quasi si rinuncia a datare il *Sacerdotale* (P); analoghe osservazioni si possono fare p.es. a riguardo delle datazioni di interi libri (p.es. *Prv*, *Gb*, *Sal*), o della stessa individuazione testuale delle aggiunte redazionali. Quindi la tesi 1 pecca come minimo di ingenuità; e si noti (lo dimostrano i rimandi a piè di pagina) che è sostenuta da autori che scrivono *prima* che la critica testuale (sempre lei!) rinneghi E e J e quasi rinunci a D e P. Comunque, una 'prova' che a Jamnia sia avvenuto qualcosa di almeno molto simile alla definizione di un 'canone ebraico' esiste. Fino al II sec. d.C. infatti i libri adoperati per il culto sinagogale in greco sono quelli contenuti nella LXX, ma dopo non più: lo provano le traduzioni di Aquila, Teodozione e Simmaco. Ora, delle due l'una: o si suppone che alla fine del II sec. gli ebrei, palestinesi ed alessandrini, impazziscono tutti, allo stesso tempo, allo stesso modo e riguardo alle stesse cose, e che tale *mania* collettiva perdura fino al III sec. (il tempo di sostituire tutti i libri sacri), il che è ridicolo, oppure tale cambiamento, preparato come e quanto si vuole, in quella data giunge ad un punto di non ritorno. Ma, eccetto Jamnia, nel giudaismo dell'epoca non vi è nessun altro evento che possa svolgere tale funzione; *ergo*, a Jamnia avviene qualcosa di almeno molto simile alla definizione di un 'canone ebraico'. La tesi 2, ossia la testimonianza di FLAVIO GIUSEPPE, *Contra Apionem*, I, 8, è un autogol: lo stesso Mannucci colloca questa opera nel 95 d.C., ossia a sinodo iniziato da ben 15 anni, e le incertezze riguardano solo 2 libri su 24; e poi vi sono le prove esterne: la traduzione greca di Aquila, datata al 130-140 d.C., e quella di Simmaco, posta nel 200 d.C., seguono entrambe il TM, che quindi è già stato approntato. Infine, la tesi 3, ossia che a Jamnia si discusse solo su *Qoelet* e *Cantico*, è interpretazione piuttosto curiosa della testimonianza del *Talmud*: questi infatti spiega *perché* tali libri sono sacri e come interpretarli, non che non si discusse sugli altri; anzi, dimostra il contrario: a Jamnia si decise effettivamente quali libri 'sporcano le mani', come *Qo* e *Ct*, e quali no; l'affermazione di McKenzie riportata va in questo senso: se la LXX, più antica, contempla libri che non figurano nel TM, posteriore, significa che in un qualche momento ne sono stati espulsi; e che tale discussione si sia limitata solo a *Qo* e *Ct* è illogico: chi altri alla fine del II sec. avrebbe estromesso dal canone *Sir*, *Sap*, *Bar*, il *Sal* 151 e le aggiunte greche a *Dan* ed *Est*? Contrapporre poi la Palestina ad Alessandria è un grave errore. *Sir*, *Bar* e il *Sal* 151 sono scritti in ebraico, lingua che nel II sec. è parlata quasi solo in Palestina, quindi o tali testi nascono in greco, ed allora si deve spiegare perché li si traduce in ebraico, o nascono in ebraico, ed allora si deve spiegare non solo chi e perché li ha esclusi dal TM ma anche perché si li è inseriti nella LXX; e questo senza entrare nei dettagli delle differenze testuali. Né è corretto scartare *a priori* le testimonianze di Padri come p.es. Giustino, che lamentano un pesante intervento sul testo biblico: essi vivono e scrivono in quegli anni e toccano con mano ciò che noi possiamo invece solo dedurre; è troppo comodo respingerle attribuendole *sic et simpliciter* ad una polemica antigiudaica, vera ma, a questo riguardo, smentita dalle divergenze testuali tra TM e *vulg.*: Gerolamo non è certo estimatore della LXX o nemico del TM. In ogni caso, queste premesse si contraddicono l'un l'altra: la tesi 1 nega che vi sia un canone ebraico' prima del 135 d.C mentre la 2 ne indica uno che risale al 95 d.C; la tesi 3 afferma che a Jamnia si discusse su *Qo* e *Ct* mentre la 4 sostiene che non vi sono prove di ciò; che la tesi 1 e la 3 siano incompatibili è evidente, così come 2 e 4. In conclusione, la ricostruzione della nascita del TM da noi proposta ci sembra sia quella criticamente più sensata.

[30] Il lavoro di Origene ha insieme del geniale e del mastodontico. Si calcola che le *Exaplae* contassero, nel loro insieme, più di tremila pagine *in folio*; tali dimensioni impedirono la diffusione completa dell'opera, il cui originale, trasportato ad Antiochia dopo la morte di Origene, non fu mai ricopiato per intero ed andò perso nella conquista della città da parte dei musulmani. Ma il lavoro più incredibile fu emendare il testo della LXX, testimoniato da centinaia di manoscritti giocoforza tutti diversi,

(segue)

ce si preferisce collazionare le traduzioni latine o della LXX o delle altre versioni greche, affiancandole dal sec.V in poi alla *Vulgata* di Girolamo, condotta direttamente sul TM, ma facendo comunque volentieri ricorso al greco (per l'uso sistematico dell'ebraico invece si dovrà attendere il sec. XII)[31].

---

vuoi per banali errori dei copisti vuoi per effettive divergenze testuali, tutte da scoprire e verificare una per una: e senza poter contare sull'aiuto dell'ebraico! Alla fine di questa titanica impresa Origene ha un testo criticamente ottimo per le conoscenze del tempo, integrato nelle sue lacune con quello delle altre versioni, e che segnala con segni diacritici le modifiche o lo spostamento dei passi, verificati nelle altre versioni, e determina la lezione migliore dei termini contesi. Quando perciò qualcuno accusa Origene di essere un 'fantasista' dell'esegesi e che non stima il senso letterale, chiaramente ignora questa sua immane fatica sulle parole della Scrittura e soprattutto che di solito disponiamo soltanto di una parte dei suoi commentari, quella appunto meno attenta alla lettera della Scrittura.

[31] Di queste traduzioni non si sa granchè. Per certo sappiamo solo che esistono già nel II sec. (cf. gli atti del processo contro i cristiani tenutosi nel 180 d.C. a Scillium, in Africa) e che si basano su di una recensione della LXX che in più punti differisce da quella di cui disponiamo oggi. Per il resto, di solito si indica il complesso delle versioni latine anteriori alla *vulgata* con il nome generico di *Vetus latina*, ma l'uso del singolare inganne: in realtà già dal 250 d.C. esistono due gruppi stabili di versioni, uno africano ed uno europeo (la *Itala*), ma entro questa divisione le differenze sono tali che Gerolamo (*praefatio in Iosue*; PL 28, 463) dice che ci sono tante versioni latine quanti sono i codici ed Agostino (*De doctrina christiana*, II, 11) che i traduttori dall'ebraico al greco si possono contare, ma non quelli latini. La *Vetus latina* è molto importante per la storia occidentale del testo biblico perchè tutti quei libri che, come vedremo, Gerolamo si rifiuta di tradurre, entrano nella *vulgata* appunto nella versione della *Vetus latina*; da questa versione è mutuata anche la traduzione del *Salterio iuxta lxx* di Gerolamo, che la rivede ma di fondo la accetta. Questa versione composita è quella che di solito si indica con *vulgata*, ma i suoi destini sono ineguali. Per ciò che riguarda il NT, la sua accettazione è rapida ed indiscussa. Per ciò che riguarda l'A.T., invece, pur diffondendosi sempre più, fino alla metà del sec. XII essa risulta perdente nei confronti della *Vetus latina*, innanzitutto perché la Liturgia si serve di questa versione e non della *vulgata*, poi perché chiunque legga e studi i Padri constata che essi lavorano sistematicamente sulla LXX e i riferimenti all'ebraico sono pochissimi. Se si tiene presente che in quei secoli la cultura è appannaggio quasi esclusivo dei monaci, la cui vita è centrata sulla Liturgie e sullo studio dei Padri, si capisce che non è per caso se ancora nel 1100 vi siano addirittura codici che sostituiscono la traduzione di Gerolamo di questo o quel libro con quella della *Vetus latina*. Nel sec. XII però avvengono cose che mutano profondamente questa situazione.

La prima grande novità consiste nella riscoperta della lingua ebraica negli studi biblici ad opera degli esponenti della Scuola di San Vittore; nei secoli precedenti infatti l'odio razziale tra cristiani ed ebrei impedisce contatti veri tra i due mondi linguistici ed esegetici, anche se quelli sporadici non mancano. Nel sec. XII l'odio razziale rimane ma per diversi motivi i contatti diventano stabili e profondi; p.es. Andrea di san Vittore, esegeta fra i più famosi e stimati del sec. XII, impara l'ebraico, consulta i rabbini per appurare il testo da commentare e studia l'apporto della esegesi ebraica. È chiaro che, così facendo, egli apprezzi più la *vulgata*, che segue il TM, che non la *Vetus latina*, che segue la LXX. Dal canto loro gli studi biblici ebraici sono in pieno rigoglio. In quel periodo infatti si mette a punto la prima grammatica ebraica, strumento indispensabile per apprendere tale lingua; poi, a Troyes vive rav Shlomo ben Isaac, soprannominato *Rashì*, i cui commenti alla Legge, sintesi di analisi filologica, citazioni talmudiche e metodologia qabalistica, brillano tuttora per bellezza ed armonia; a questo periodo risale anche la compilazione del grande *midrash Tehillim*, commento versetto per versetto al *Salterio*, e di tanti altri *midrashim*, fonti preziosissima di aneddoti e conoscenze sul mondo dell'Antico Vicino Oriente a cavallo tra la conquista araba e le Crociate. È anche il momento in cui, per la prima volta e sulla scia delle fortissime polemiche sorte dell'ebraismo con l'opera di Moshè ben Maimon (Maimonide), i circoli mistici ebraici escono allo scoperto e mettono per iscritto le loro opere: *Sefer Yetziràh*, *Sefer ha-Temunah*, *ha-Zohar*, *Sefer ha-Bahir*. I latini scoprono un vero e proprio 'mondo nel mondo' nascosto dietro la lettera della Scrittura; per un verso si tratta di metodi che so-

(segue)

Quindi i Padri sono in grado di rendersi conto meglio di noi della esistenza di molte varianti testuali e ne sanno riconoscere bene anche l'origine: errori dei copisti, eccesso di libertà nei confronti del testo, desiderio di 'migliorarlo' senza saperlo fare, voglia o necessità di far passare certe idee e così via. Persino l'attribuizione di un libro a questo o quell'autore non li tocca più di tanto, poiché sanno bene che, in quel tempo, spesso opere nuove di zecca cercano fama e consenso ponendosi sotto il nome di autori ritenuti famosi. Quel che invece sfugge loro, appunto perché privi della moderna strumentazione critica, è che le versioni greche di Aquila, Teodozione e Simmaco si basano su un testo ebraico praticamente fisso, il TM, mentre la LXX segue una versione diversa, nata in un periodo nel quale il testo ebraico non è affatto stabile, così come era ancora aperto persino il numero e l'elenco dei libri da considerare ispirati e quindi sacri ('che sporcano le mani', dicevano i rabbini). Ma su questo avremo modo di tornare con agio più avanti. Queste note servono soltanto a tratteggiare il contesto nel quale nascono i dubbi di alcuni Padri sulla ispirazione di qualche testo biblico.

Come dicevamo all'inizio del paragrafo, nessun Padre mette mai in discussione che la Scrittura sia ispirata da Dio; il punto è stabilire cosa intenda per Scrittura, o meglio quali libri crede che ne facciano parte, quali no, e perché. Come già per le note precedenti, a noi qui non interessa ricostruire la storia del canone biblico, perché questo compete al docente di introduzione alla Sacra Scrittura. Invece ci preme evidenziare che la individuazione del gruppo di libri ritenuti ispirati è un lavoro che si compie nel tempo e che procede dall'oscuro e confuso al chiaro e distinto, per usare una immagine cartesiana. In categorie teologiche, ci serve per mostrare come *di fatto* la ispirazione dello Spirito che ha rivelato il canone biblico ha operato con una progressione temporale, attraverso un aumento continuo di comprensione che si può ben descrivere come *dilatatio cordis*. Ora,

migliano a quelli patristici: p.es. la numerologia è molto vicina alla *ghematria*, e l'accostamento di versetti in base alla persenza di una stessa parola imita la *masorah*; per altri la superano: p.es. le regole esegetiche della Scuola di Hillel sono molto più precise e semplici da applicare che non imitare la prassi patristica, tutto sommato abbastanza anarchica.

Per di più i legami stretti tra le comunità ebraiche sparse nel mondo permettono ai medievali latini, rinchiusi nel loro angusto e poco progredito mondo, di venire a conoscenza di 'meraviglie' di cultura e di tecnica alle quali prima non credono, poi suscitano diffidenza in alcuni e ammirazione in altri. Ed il contemporaneo contatto con il mondo islamico, violento ma diretto in Spagna, mediato in Oriente dai bizantini e dalle repubbliche marinare, fa sì che nel complesso nel secolo XIII si guardi al patrimonio del passato con una certa sufficienza. Nel campo degli stubi biblici questo significa innanzitutto che la Scuola di san Vittore diviene il punto di riferimento, negli studi biblici come in quasi tutti gli altri ambiti teologici; ciò implica riportare il TM in primo piano a scapito della LXX; e siccome pochi leggono il greco e quasi nessuno l'ebraico, ciò significa lasciare la *Vetus latina* per seguire la *vulgata*. Poi, questo nuovo approccio nei confronti della Scrittura fa sì che Stefano Lagton, Cancelliere dell'Università di Parigi e poi arcivescovo di Canterbury, nel 1228 divide la Scrittura in capitoli e versetti e, pochi anni dopo, il domenicano Ugo di saint-Cher compili una tavola di concordanze scegliendo come testo di riferimento la *vulgata*, poiché il suo rapporto con il TM gli permette di sfruttare l'analogo lavoro già compiuto a Jamnia: la *masorah* infatti altro non è che una serie di liste di occorrenze di parole, cioè una concordanza, stilata ovviamente sul TM. E la stessa *vulgata* viene sottoposta a revisione testuale: gli esiti sono infelici, a dire il vero, ma ciò dimostra che ormai l'approccio nei confronti del testo della Scrittura è completamente diverso da quello che si è avuto al tempo dei Padri (fino al sec.VIII circa), ed anche molto lontano da quello dell'epoca monastica, cioè fino al sec.XII.

mentre nel capitolo quinto si è illustrata questa dilatazione a livello interiore, 'privato', qui si tratta di mostrarla a livello esteriore, 'pubblico'[32].

[32] Per brevità non affronteremo il versante neotestamentario di questa progressione. Basti solo sapere che, in un periodo storico nel quale prolifera la produzione pseudoepigrafica, i dubbi si concentrano su *Eb*, *Apoc* e 2*Pt* perché linguaggio e stile sono diversi da quelli di Paolo, Giovanni e Pietro, cui si attribuiscono; di *Giuda* e 2-3 *Gv* fanno problema la brevità e la apparente banalità, di *Gc* che citi il libro di *Enoch*, apocrifo dell'A.T.; vi è poi il problema degli apocrifi, i quali non sono sempre e da tutti riconosciuti subito come tali. Il quadro della situazione alla metà del IV sec. d.C. ci è offerto da EUSEBIO DI CESAREA, *Historia ecclesiastica*, III, 25 (SCh 31, 133s; trad. it. S. Borzì, CTP 158, Roma 2001, 171s): «È bene a questo punto riepilogare gli scritti del Nuovo Testamento fin qui esaminati. Al primo posto si devono mettere le divine Scritture dei quattro Vangeli [*cioè Mc, Mt, Lc e Gv*], alle quali seguono gli *Atti degli Apostoli*; vengono poi le lettere di Paolo, alle quali seguono la lettera trasmessa come la *Prima di Giovanni* e la *Prima di Pietro*; a queste segue, se sembra bene, l'*Apocalisse* di Giovanni, su cui riferiremo al momento opportuno le diverse opinioni. Questi sono gli scritti autentici. Tra quelli oggetto di controversia, ma noti [*cioè accettati*] ai più, sono tramandate la lettera attribuita a *Giacomo*, quella a *Giuda*, la *Seconda di Pietro* e le cosiddette *Seconda* e *Terza di Giovanni*, sia che esse siano da attribuire all'evangelista o ad un suo omonimo. Tra gli scritti non testamentari sono da annoverare gli *Atti di Paolo*, il cosidetto *Pastore* [*di Erma*], l'*Apocalisse di Pietro*, la *Lettera* detta di Barnaba, la cosiddetta *Didachè degli Apostoli* e inoltre, come ho detto, l'*Apocalisse* di Giovanni, se sembra il caso: alcuni, come ho detto, ne negano la autenticità, altri invece la annoverano tra gli scritti autentici del'apostolo. Ormai fra questi ultimi alcuni hanno incluso anche il *Vangelo secondo gli Ebrei*, gradito soprattutto agli Ebrei che hanno accolto il Cristo. Tutti questi sarebbero tra i testi controversi, che è stato necessario elencare per distinguere le opere autentiche, vere ed acettate da tutti in base alla tradizione ecclesiastica, da quelle non soltanto non testamentarie ma anche di discussa autenticità e tuttavia note [*cioè conosciute*] a gran parte degli scrittori ecclesiastici, per poter distinguere le autentiche da quelle redatte dagli eretici sotto il nome degli apostoli: i *Vangeli* di Pietro, di Tommaso, di Mattia e di alcuni altri oltre questi, gli *Atti* di Andrea, di Giovanni e degli altri apostoli. Nessuno degli autori ecclesiastici che si succedettero nei tempi li ha ritenuti degni di menzione nelle loro opere: non soltanto il carattere in cui sono composti questi scritti, di gran lunga differente da quello apostolico, ma anche il pensiero e la dottrina in essi esposti, lontanissimi dalla vera ortodossia, rendono manifesto infatti che sono stati composti da eretici. Pertanto non devono essere annoverati neppure tra le opere non testamentarie, ma rigettati come completamemte insensati ed empi». Ma già nel IV sec. più nessuno solleva obiezioni sulla canonicità di questo quel libro: il canone del N.T. è stabilito *di fatto*, come testimonia già il CONCILIO DI CARTAGINE del 397, che stabilisce (can.36; CCsl 149, 43; trad. nostra): «Al di fuori delle Scritture canoniche niente sia letto nelle chiese sotto il nome di 'divine Scritture'. Le Scritture canoniche sono: *Genesi*, *Esodo*, *Levitico*, *Numeri*, *Deuteronomio*, Gesù Nave (*Gs*), *Giudici*, *Ruth*, i 4 libri dei *Re*, i 2 libri delle *Cronache*, *Giobbe*, il *Salterio*, i 5 libri di Salomone (*Prv*, *Qo*, *Ct*, *Sap* e *Sir*), i 12 libri dei *profeti minori*, quindi *Isaia*, *Geremia*, *Ezechiele*, *Daniele*, *Tobia*, *Giuditta*, *Esther*, i 2 libri di *Esdra*, i 2 libri dei *Maccabei*. Del Nuovo Trestamento invece: i 4 libri dei *Vangeli*, un libro degli *Atti degli Apostoli*, 14 *epistole dell'apostolo Paolo* (*include Ebrei*), 2 di *Pietro*, 3 di *Giovanni*, 1 di *Giuda*, una di *Giacomo*, e la *Apocalisse* di Giovanni. Per confermare questo canone sarà consultata la Chiesa transmarina (*l'Oriente o Roma?*). È lecito tuttavia leggere le *Passioni dei Martiri* quando si celebra la loro festa (*lett. il giorno del loro anniversario*)». Come si vede, l'elenco dei libri è identico al nostro canone. Altra cosa è invece la questione della definizione di diritto: si sarà notata infatti la presenza nell'elenco dei libri dell'AT di opere la cui canonicità è contestata da Girolamo, che evidentemente non si sente vincolato da questo canone, né esso gli viene contestato, a quanto ci risulta, dai suoi oppositori, sia Orientali che Occidentali. Così, è opportuno limitarci ad affermare che almeno nel 397 il canone biblico è già stabilito nella sua forma attuale da un Concilio importante tenuto in una sede di rilievo in Occidente quale è quella primaziale di Africa; non conviene invece sostenere che tale riconoscimento implichi anche già un risvolto dogmatico o almeno disciplinare perché il caso di Gerolamo testimonia il contrario, o meglio prova che le sue perplessità sono ancora possibili nonostante si abbiano forti dubbi sulla loro fondatezza e non si intenda seguirle. Vedremo i dettagli più avanti. (segue)

* * *

Che già subito dopo la morte di nostro Signore, al tempo della prima predicazione, si ponesse questo problema ce lo attesta lo stesso Paolo, quando scrive (2*Tess* 2,1s):

> «Vi preghiamo, fratelli, riguardo alla venuta del Signore nostro Gesù Cristo ed alla nostra riunione con lui, di non lasciarvi così facilmente confondere e turbare né da pretese ispirazioni né da parole né da qualche lettera fatta passare come nostra, quasi che il giorno del Signore sia imminente».

Quindi mentre Paolo ancora vive già vi è chi pensa di diffondere le proprie convinzioni attribuendole a lui, e lo fa servendosi dello stesso strumento con il quale l'Apostolo annunzia il vero Vangelo. Da queste poche parole ricaviamo il cuore della questione. Gli scritti apocrifi nascono per diffondere le idee proprie dell'autore servendosi della affidabilità e della fiducia guadagnata da altri, spacciandole come loro e nascondendo che invece sono nostre: questo procedimento, oggi noto come 'pseudoepigrafia', nella cultura antica era considerato non una truffa ma un'espressione di stima o anche una semplice interpretazione del pensiero di colui al quale si attribuiva il proprio lavoro. Ora, solitamente gli eruditi antichi non avevano grosse difficoltà ad individuare gli scritti pseudoepigrafi, però è vero che quelli più abili potevano inganarre per un tempo talvolta lungo; ma a proposito della dottrina di fede della Chiesa è chiaro che questo procedimento non è accettabile: così si inquina il vero *depositum fidei*. Il proliferare di questi scritti rende poi difficile a chi non è teologicamente esperto o spiritualmente ben formato distinguere ciò che davvero appartiene al vangelo da ciò che di falso vi è aggiunto, chi sia l'autore di tale corruzione e soprattutto perché avvenga: accade con grande frequenza oggi, in un tempo in cui disponiamo di fonti di informazioni assai più numerose, affidabili ed attente che nell'antichità, compresa la predicazione, figurarsi quanta presa potevano avere gli apocrifi in un tempo nel quale la quasi totalità dei nostri fratelli era analfabeta e non aveva compiuto studi di alcun genere. Ora, di fronte ad un problema così serio, sapere chi sia l'autore di un testo apocrifo è questione francamente irrilevante: certo, il suo nome agevola il dare una valutazione, ma un apocrifo non è tale perché scritto da Caio in-

---

A proposito però dello spirito con il quale i Padri affrontano la questione della paternità e della ispirazione del singolo libro, ci piace riportare un passo delle perdute *In epistula ad Hebraeos homiliae*, conservato in EUSEBIO DI CESAREA, *Historia ecclesiastica*, VI, 25, 11-14 (SCh 41, 127s; CTP 159, 48): «A proposito della lettera agli Ebrei, Origene ragiona così nelle *Omelie* su di essa: "Il carattere dello stile della *lettera agli Ebrei* non ha, nel discorso, la semplicità dell'Apostolo, il quale ammette egli stesso di non essere esperto nel linguaggio (cf. 2*Cor* 11,6), cioè nello stile, ma la lettera è certamente greca nella struttura della frase, cosa che può riconoscere ogni persona in grado di distinguere le differenze di stile. Del resto, che i pensieri della lettera siano straordinari e per niente inferiori a quelli delle lettere indiscusse degli apostoli, chiunque legga attentamente le lettere degli apostoli ammmetterà che ciò è vero". Dopo altre cose aggiunge dicendo: "Quanto a me, dovendo esprimere la mia opinione, direi che i pensieri sono dell'Apostolo mentre lo stile e la composizione sono di uno che ricordava la dottrina apostolica, per così dire di un redattore che ha trascritto quanto era detto dal maestro. Se dunque qualche Chiesa considera questa lettera veramente di Paolo, essa stessa si rallegri di questo: non è a caso infatti che gli antichi l'hanno tramanadata come se fosse di Paolo. Quanto poi a chi scritto la lettera, Dio sa la verità. Secondo la tradizione giunta sino a noi, alcuni sostengono che la abbia scritta Clemente, colui che fu vescovo di Roma; secondo altri invece a scriverla fu Luca, l'autore del *Vangelo* e degli *Atti*». Come si vede, non è solo Gregorio Magno ad essere poco interessato a conoscere l'autore materiale dei libri della Scrittura.

vece che da Tizio, così come un dato libro non rientra al canone biblico perché redatto da Sempronio e non da Mevonio. Invece sapere perché si operi una certa aggiunta è più interessante: nel passo di 2*Tess* appena letto, ad esempio, è chiaro che il motivo immediato è la fedeltà ad una certa teologia anticotestamentaria, per la quale l'avvento del Messia precede di poco la venuta dei cieli e della terra nuovi. Ma è altrettanto chiaro che il motivo meno immediato è che l'autore ritiene di essere un profeta ed un apostolo come Paolo mentre non lo è; e che di conseguenza il motivo più profondo è l'incapacità spirituale di sapersi collocare nel piano di Dio, ossia una non abilità a discernere la propria 'teologia della storia' ed a maggior ragiore la 'teologia economica'. Ma, in ultima analisi, queste sono motivazioni che riguardano il singolo apocrifista e, tutt'al più, aiutano la nostra vita spirituale; il loro rilievo dogmatico è invece praticamente nullo. Esattamente l'opposto accade alla appartenenza o meno di un dato libro al canone biblico, perché è chiaro che solo essa è per me, qui ed ora, garanzia di ispirazione, mentre soltanto la sua non appartenenza è per me la prova della sua non ispirazione; dal punto di vista letterario, infatti, è impossibile arrivare a tali risultati.

Riguardo ai libri che compongono la Scrittura Giustino Martire (150 d.C.) scrive:

> «Non dò credito ai vostri maestri [ebrei], i quali non riconoscono come valida la versione fatta dai Settanta anziani per iniziativa di Tolomeo re di Egitto e si provano piuttosto a fare essi stessi una loro traduzione. Voglio inoltre che sappiate che hanno soppresso del tutto numerosi passi della Scrittura dalla traduzione fatta dai Settanta anziani di Tolomeo, passi dai quali si evince con tutta chiarezza che proprio colui che è stato crocefisso si preannunciava che era Dio e uomo, che sarebbe stato messo in croce e sarebbe morto. Ma poiché so bene che tutti quelli della vostra razza li rigettano, non sto neppure a chiamarli in causa nella nostra discussione e passo piuttosto a svolgere l'indagine su Scritture prese tra quelle che anche voi riconoscete»[33].

Mettiamo da parte la questione della soppressione di passi nel TM da parte dei rabbini; se infatti in alcuni casi tale soppressione è probabile, in altri le divergenze sono dovute quasi certamente ad una tradizione testuale differente: non bisogna dimenticare infatti che la LXX in buona parte risale al III sec. a.C. mentre il TM è del I sec. d.C.[34]. È però vero che la LXX comprende interi libri, *Baruc*, *Siracide*, *Sapienza*, 1 e 2 *Maccabei*, *Tobia*, *Giuditta*, che non fanno parte del TM pur essendo scritti in origine in ebraico (eccetto 2 *Maccabei* e *Sapienza*); inoltre la LXX è praticamente la versione ufficiale delle Scritture nelle sinagoghe di lingua greca fino al I sec. d.C., e dottrinalmente le comunità di Alessandria

[33] GIUSTINO, *Dialogus cum Triphone iudaeo*, 71, 1s (PG 6, 642s; trad. it. 243). Nel primo periodo Giustino probabilmente allude alla traduzione di Aquila, scritta negli anni in cui lui ambienta il *Dialogus*.

[34] Cf. infatti GIUSEPPE FLAVIO, *Contra Apionem*, I, 8, 37s (Reinach-Blum, 9; trad. nostra): «Non vi è alcun disaccordo in ciò che è scritto né è permesso a nessuno di scrivere di propria autorità, ma soltanto i profeti appresero le cose più alte ed antiche, secondo l'*epinoia* che viene da Dio, cose che scrissero esattamente come avvennero. Quindi presso di noi non ci sono migliaia di libri in disaccordo e che confliggono gli uni con gli altri, ma solo ventidue libri, contenenti la registrazione di tutto ciò che accadde, ai quali giustamente prestiamo fede». Abbiamo preferito lasciare il greco *epinoia* invece ci renderlo con 'ispirazione' per evitare il rischio di 'cristianizzare' il testo di Giuseppe, ma è chiaro che il senso è quello. Il *Contra Apionem* è l'ultima opera di Giuseppe Flavio, scritta dopo il 100 d.C. e prima della sua morte, avvenuta nella prima metà del sec.II; quindi si può ammettere che Giuseppe conoscesse se non l'esito di Jamnia, che termina molto tempo dopo la sua morte, sicuramente l'intenzione dei rabbi farisei che intendevano convocarlo, se non lo avevano già fatto.

dipendono da quelle della Palestina. Quindi, per spiegare la diversità di libri tra TM e LXX non resta altra possibilità che supporre il rifiuto della canonicità di quei libri da parte delle autorità ebraiche palestinesi del I sec. a.C.: ed in effetti sappiamo che proprio in quel periodo, a Jamnia, un folto e assai ben preparato gruppo di rabbini appartenenti alla corrente dei Farisei mise a punto il testo ebraico ufficiale, quello che oggi conosciamo come 'testo masoretico' (TM)[35].

Perciò, a prescindere dalla discussione sul testo di singoli versetti contenuti in libri accettati da entrambi, quando Giustino afferma che gli ebrei non riconoscono alcuni libri della Scrittura sostiene che *Baruc*, *Siracide*, *Sapienza*, 1 e 2 *Maccabei*, *Tobia* e *Giuditta* sono invece considerati ispirati dalla Chiesa cristiana del II sec. La prova si ha leggendo quel che scrive Atenagora (176-180):

> «Qualcuno potrebbe credere che la nostra dottrina è dottrina di uomini; ma poiché le voci dei profeti danno credibilità ai nostri ragionamenti (credo poi che anche voi che siete molto amanti del sapere e alquanto istruiti non ignoriate né la voce di Mosè né di Isaia, né di Geremia né degli altri profeti i quali, nella estasi del pensiero che era in loro, mentre li ispirava lo Spirito divino proclamarono ciò che si operava in loro, mentre lo Spirito se ne serviva come un flautista che soffia nel flauto, che cosa dissero costoro? "Il Signore è Dio nostro: nessun altro sarà paragonato a Lui" (*Bar* 3,36) e ancora (*Is* 44,6): "Io Dio primo ed ultimo: non vi è Dio fuori di me". [*seguono Is 43,10; 66,1*] Lascio a voi giudicare più attentamente le loro profezie se vi dedicherete a questi libri, affinchè, con un ragionamento assennato, facciate cessare le calunnie contro di noi»[36].

---

[35] Però si deve usare molta cautela nel descrivere tale revisione. Quel che scrive Giuseppe Flavio nel *Contra Apionem* è troppo semplicistico; nel *Talmud Bablì, Baba Bathra*, 12a infatti si legge: «La profezia fu tolta ai profeti e data ai sapienti, ai quali non venne mai tolta». Ora, la Bibbia ebraica è divisa in tre sezioni, *Torah* (il Pentateuco), *Nevihim* (i Profeti) e *Ketuvim* (i nostri Sapienziali più i libri storici ed i cinque *Megilloth*): affermare che la profezia affidata ai sapienti, cioè agli autori dei *Ketuvim*, non fu mai tolta loro, è affermare *de facto* che i *Ketuvim* non sono un insieme chiuso. E si noti che il *Talmud Bablì* è redatto secoli e secoli dopo Jamnia, con diverso materiale molto antico, forse anteriore all'epoca cristiana: l'idea di un canone ebraico chiuso va quindi affiancata a quella della sua non chiusura. È situazione non particolarmente sconvolgente per la mentalità ebraica, abituata a questa come a tante altre conseguenze del non avere un'autorità religiosa centrale che emetta definizioni irreformabili; ma certo è lontana da quella cristiana (cattolica e non) dei nostri giorni.

[36] ATENAGORA, *Legatio pro christianis*, 9 (SCh 379, 99; trad. it. C. Burini, CTP 59, Roma 1986, 260s); cf. anche CLEMENTE ALESSANDRINO, *Protrepticus*, VIII, 78, 1s (SCh 2, 144). L'idea della profezia attraverso estasi comincia a suscitare sospetti proprio in questo periodo, quando diventa il principale mezzo di propaganda della setta di Montano, il quale si serviva appunto delle 'profezie' recate da due donne, Massimilla e Priscilla. A questi tre personaggi si riferisce GEROLAMO, *praefatio in Isaiam* (PL 24, 19): «Non è vero, come si immaginano Montano e le sue donne insipienti, che i profeti abbiano parlato in estasi, così da non sapere ciò che dicevano», ma prima di lui, nel 200, Milziade scrive una opera dal titolo *Il profeta non deve parlare in estasi*, oggi perduta ma della cui esistenza ci informa EUSEBIO DI CESAREA, *Historia ecclesiastica*, V, 17 (SCh 41, 53). Tuttavia, negli stessi anni in cui scrive Gerolamo, il grande AMBROGIO, *De Abraham*, II, 9, 61s (SAEMO II/2, 211ss), ancora difende la idea di una profezia estatica, come leggeremo più avanti. Per più motivi ci pare interessante soffermarci un po' di più su Montano ed il suo movimento. Montano è originario della Frigia (regione della Anatolia centrale) che, insieme a Massimilla e Priscilla, pretende di avere il carisma della profezia, e perciò centra tutta la sua predicazione su visioni e rivelazioni, quasi tutte di carattere escatologico e che, in linea generale, annunziavano di volta in volta la prossima venuta dello Spirito santo, il cui tempo era già iniziato appunto con lui, con Montano. Accanto alle predizioni di eventi più o meno funesti (famose quelle di Massimilla, tanto feroci quanto clamorosamente mai avveratesi) vi era la immancabile

(segue)

È fuori di dubbio che Atenagora qui considera ispirato il libro di *Baruc*. Anche Ireneo, pochi anni dopo, considera *Baruc* un profeta, e lo stesso pensa anche di *Tobia*:

> «[Gli ofiti ed i Setiani] così distribuiscono i profeti: Mosè, Giosuè Nave, Amos ed Abacuc li attribuiscono a Jaldabaoth; Samuele, Natan, Giona e Michea a Jahvè; Geremia e Daniele ad Adonai; Tobia ed Aggeo ad Elohim; Malachia e Nahum ad Oreo; Esdra e Sofonia ad Astafeo. Ciascuno di loro glorifica il suo padre e dio. Sofia pure per mezzo loro molto disse del primo uomo, dell'Eone incorruttibile, del Cristo superno, ricordando gli uomini nel primo uomo, nella luce incorruttibile, nella discesa di Cristo».
>
> «A tutti i credenti, che Dio ha preparato a moltplicare gli abbandonati sulla terra e ad entrare nel Regno dei santi e a servire a questa Gerusalemme e al suo regno, si riferisce il profeta Geremia quando dice [*segue la citazione di Bar 4,36-5,9*]»[37].

Nell'ultimo passo, il fatto che Ireneo attribuisca a Geremia il brano di *Baruc* non deve stupire né far credere che egli non sappia chi è il vero autore, poiché nella LXX *Baruc* 1,1 inizia così «Queste sono le parole del libro che scrisse Baruc figlio di Neria»; l'equivoco è facilmente spiegabile notando che *Baruc* contiene anche una 'lettera di Geremia' (*Bar* 6) che non è facile distinguere da ciò che la precede immediatamente, che è appunto il passo qui riportato da Ireneo.

Non vi è bisogno di moltiplicare ancora i testi: la grandissima parte dei Padri, dal II sec. in poi, citano ampiamente *Baruc*, *Siracide*, *Sapienza*, 1 e 2 *Maccabei*, *Tobia* e *Giuditta*, che reputano ispirati da Dio[38]. È però vero che, nei secc. III, IV e V, qualche Padre sol-

---

esaltazione senza limiti della verginità assoluta (anche se le malelingue dicono che le due colleghe di Montano ne aiutassero il carisma con frequenti amplessi...), la ricerca spasmodica del martirio e il rifiuto di aver contatti con chi non era montanista. La diffusione di questa setta è abbastanza rapida: le date non sono certe, però possiamo collocarne la nascita intorno al 156, il primo vero successo in Oriente nel 172 (l'intera diocesi di Tiatira diviene montanista) e una continua diffusione fino alla metà del III sec., anche in Occidente. Nonostante Massimilla muoia nel 179, nel 193-196 vi sono comunità montaniste un po' ovunque in tutto l'Impero, ma le più forti sono a Lione, Roma, Cartagine, Antiochia, oltre che in tutte le città della Anatolia, Efeso ed Ancira in testa; di quella a Cartagine, cui aderisce Tertulliano, si ha notizia fino al 220. La reazione a questo movimento è altrettanto rapida e forte; il primo ad opporsi decisamente è Apollinare di Gerapoli, nel 171; nel 177 la questione è presentata a papa Eleuterio, sul quale i montanisti di Lione fanno pressione perché non lanci un anatema nonostante le violente opposizioni suscitate in città; in Anatolia quasi tutti i vescovi attaccano il profetismo estatico ed il rigorismo montanista, che invece fa presa sui fratelli semplici, come poi avverrà con il manicheismo nell'Africa di Agostino. Non esiste una condanna ufficiale del montanismo perché la percezione della importanza di simili pronunciamenti nei confronti degli errori dottrinali nasce solo con il Concilio di Nicea, nel 325, e resta debole fino al sec. XIII. Che Montano e la sua setta siano considerati eretici però è certo: cf. DS nn.211.478. Sulla effettiva origine spirituale dell'estasi e sul suo reale rapporto con nostro Signore ci pare si sia ben espresso ORIGENE, *Contra Celsum*, I, 67 (SCh 132, 266; Ressa, 154): «Il nome di Gesù scaccia i turbamenti (*ekstásis*) dello spirito, i demoni ed anche le malattie, ed infonde una straordinaria dolcezza, compostezza di carattere, amore per gli uomini, bontà e mitezza in coloro che non si fingono cristiani a causa delle vicende della vita o a causa di certe necessità umane, ma accettano sinceramente la dottrina riguardante Dio, il Cristo ed il futuro giudizio».

[37] IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses*, I, 30, 11; V, 35, 1 (SCh 264, 378ss; SCh 153, 440ss; trad. it. I, 112; II, 243s).

[38] Naturalmente non si può pretendere sempre e da tutti la massima esaustività; in alcuni casi poi si deve anche ragionare integrando un minimo la lettera del testo. P.es. nel 170 d.C. MELITONE DI SARDI, *Excerpta*, *proemium*, citato da EUSEBIO DI CESAREA, *Historia ecclesiastica*, IV, 26, 12 (SCh 31, 211; CTP

(segue)

leva dei dubbi, non tanto sulla ispirazione o sulla legittimità dell'uso di questi libri nella Liturgia della Parola, bensì sulla collocazione da dare loro. Anche qui non è necessario moltiplicare i testi: basta leggere infatti prima ciò che a questo proposito scrive il grande Origene, nel 240 circa:

> «Sarebbe faticoso e non pertinente all'opera che abbiamo intrapreso se volessimo ora ricercare di quanti libri si faccia menzione nelle Sacre Scritture dei quali neppure un sol passo ci è stato tramandato. E vediamo che neppure presso i giudei sono in uso passi di questo genere, sia perché lo Spirito santo ha voluto che fossero tolti di mezzo in quanto contenenti concetti superiori alla umana intelligenza, sia perché gli antichi non vollero far posto né ammettere con autorità di libri ispirati gli scritti chiamati apocrifi: in essi infatti si trovano molte cose errate e contrarie alla vera fede. È al di sopra delle nostre forze dare un giudizio su questo argomento. Tuttavia è evidente che gli apostoli e gli evangelisti hanno inserito nel Nuovo Testamento molti passi che non leggiamo affatto negli scritti che consideriamo canonici e che invece si trovano negli apocrifi e manifestamente si rivelano introdotti da essi. Ma neppure così bisogna far luogo agli apocrifi: non si debbono infatti spostare i limiti eterni che hanno stabilito i nostri Padri (*Prv* 22,28). Può essere accaduto infatti che gli apostoli e gli evangelisti, pieni di Spirito santo, abbiano saputo (*distinguere*) ciò che si doveva prendere da quelle scritture e ciò che invece si doveva rifiutare. Per noi invece, che non possediamo tanta abbondanza di Spirito, non sarebbe senza pericolo presumere qualcosa del genere»[39].

158, 236), scrive: «Melitone saluta Onesimo. Poiché spesso mi hai chiesto, spinto dal tuo zelo verso la nostra dottrina, di avere estratti dalla Legge e dai Profeti sul Salvatore e su tutta la nostra fede, e hai voluto inoltre anche apprendere con esatteza il numero e l'ordine dei libri antichi, mi sono dato premura nel comporre una simile opera, conoscendo il tuo zelo per la fede, la tua voglia di apprendere la Scrittura e, ancora di più, il desiderio che hai di Dio che, mentre lotti per la vita eterna, ti fa anteporre queste cose ad ogni altra. Andato in Oriente, mi recai in quel luogo in cui queste dottrine furono predicate e vissute e, appresi con esattezza quali sono i libri dell'Antico Testamento, ne ho fatto un elenco e te l'ho mandato. I titoli dei libri sono i seguenti: cinque libri di Mosè, *Genesi*, *Esodo*, *Numeri*, *Levitico*, *Deuteronomio*; vengono poi *Gesù figlio di Nave*, *Giudici*, *Ruth*, quattro dei *Re*, i due delle *Cronache*, i *Salmi* di Davide, i *Proverbi* di Salomone o *Sapienza*, *Ecclesiaste*, *Cantico dei Cantici*, *Giobbe*; i profeti *Isaia*, *Geremia*, i *Dodici* (minori) in un solo libro, *Daniele*, *Ezechiele*, *Esdra*. Da questi ho composto gli *Estratti*, opera che ho suddiviso in sei libri». L'opera di Melitone è perduta, quindi non possiamo verificare la attendibilità della citazione di Eusebio; il passo comunque non fa menzione del *Siracide*, non è chiaro se considera *Sapienza* e *Proverbi* lo stesso libro o se, addirittura, espunge *Proverbi* (*lectio difficilior*). Però sappiamo che, quando menziona *Geremia*, automaticamente include anche *Baruc*; che *Esdra* contiene anche *Neemia*, che almeno in parte *Giuditta* e *Tobia* rientrano anche in TM e così via; in altri termini, Melitone non è stato poi così preciso come dichiara al buon Onesimo.

[39] ORIGENE, *In Canticum canticorum commentaria*, *prologus*, 4, 32ss (SCh 375, 168ss; CTP 1, 70sSi noti come Origene, pur più disponibile di altri ad ammettere una certa positività degli apocrifi, sia inflessibile nell'escluderli. Secondo EUSEBIO DI CESAREA, *Historia ecclesiastica*, VI, 25, 1s (SCh 41, 125; CTP 159, 45s), per Origene il canone dell'A.T di sarebbe il seguente: «Nel commentare il primo *Salmo* [*opera perduta*], Origene espone un catalogo delle Sacre Scritture dell'Antico Testamento, scrivendo testualmente così: "Non bisogna ignorare che, secondo la tradizione ebraica, i libri testamentari canonici sono ventidue, tanti quante le lettere del loro alfabeto". Quindi soggiunge: "Secondo gli ebrei i ventidue libri sono i seguenti: quello che per noi è intitolato *Genesi* è quello che presso gli Ebrei, dalla parola con cui ha inizio il libro, si intitola *Bresith* [*bᵉrᵉšît*], cioè 'In principio'; *Esodo*, *Ouellesmoth* [*wᵉʾellêh šᵉmôt*], cioè 'Questi sono i nomi'; *Levitico*, *Ouikra* [*wᵉyyiqrâ*ʾ], 'Ed Egli chiamò'; *Numeri*, *Ammesphekodeim* [? *bᵉmidbâr*, 'Nel deserto']; *Deuteronomio*, *Elleaddebareim* [*ʾelleh hᵃddebârîm*], 'Queste sono le parole'; *Giosuè* figlio di Nave, *Iosue ben Noun*; *Giudici* e *Ruth*, per loro un solo libro, *Sophteim*; 1 e 2 dei *Re*, per loro un solo libro, *Samuel*, 'l'eletto di Dio' [*šemuʿel*, 'il suo nome è Dio']; 3 e 4 dei *Re*, per loro un solo libro,

(segue)

Quindi il 'canone biblico' che ci offre Rufino di Concordia, più o meno nel 396:

> «Del Vecchio Testamento ci sono stati tramandati all'inizio i cinque libri di Mosè: *Genesi*, *Esodo*, *Levitico*, *Numeri* e *Deuteronomio*. Dopo di questi *Giosuè* figlio di Nave e il libro dei *Giudici* insieme con *Ruth*. Dopo di questi i quattro *libri dei Re*, che gli Ebrei contano come due [*1, 2Sam; 1 e 2Re*]; quello dei *Paralipomeni*, che è detto 'libro dei Giorni' [*1, 2Cr*], e due libri di *Esdra [Esdra e Nehemia*], che presso gli Ebrei sono contati uno solo, e il libro di *Esther*. I libri dei profeti sono: *Isaia*, *Geremia* [*che include Lam e Bar*], *Ezechiele*, *Daniele*; e inoltre un solo libro dei *Dodici profeti* (minori). Libri a sèi sono anche quello di *Giobbe* e i *Salmi* di David. Di Salomone tre libri sono stati tramandati alle Chiese: *Proverbi*, *Ecclesiaste* [*Qo*], *Cantico dei cantici*. Con questi libri è concluso il numero dei libri del Vecchio Testamento. Fanno parte del Nuovo Testamento i quattro vangeli di *Matteo*, *Marco*, *Luca* e *Giovanni*; gli *Atti degli Apostoli*, che scrisse Luca; quattordici lettere dell'apostolo Paolo [*inclusa Eb*], due lettere dell'apostolo *Pietro*, una di *Giacomo* fratello del Signore e apostolo, una di *Giuda*, tre di *Giovanni*, l'*Apocalisse* di Giovanni. Questi sono i libri che i nostri Padri hanno riunito nel canone e sui quali hanno voluto che fosse fondate le verità della nostra fede. È opportuno però sapere che ci sono anche altri libri, che i nostri predecessori hanno chiamato non canonici bensì ecclesiastici: la *Sapienza* che è detta di Salomone; una altra *Sapienza*, che è detta 'del figlio di Sirach': questo libro presso i latini è chiamato presso il latini *Ecclesiastico*, con il quale nome si indica non l'autore del libro bensì la qualità del contenuto. Della stessa categoria fanno parte il libro di *Tobia*, quello di *Giuditta* e i libri dei *Maccabei*. Relativi al Nuovo Testamento sono il libro che è detto del Pastore ovvero di *Erma*, e quello che è intitolato *Due vie* o *Giudizio di Pietro*. Tutti questi libri i nostri Padri vollero che fossero letti nelle Chiese ma non che fossero addotti per confermare l'autorità della fede. Tutti gli altri scritti li hanno chiamati 'apocrifi' e hanno proibito che fossero letti nelle Chiese. Mi è sembrato opportuno riportare in questo punto del libro queste norme, che - come ho detto - ci sono state tramandate dai nostri Padri, per istruzione di quelli che imparano i primi rudimenti della fede, perché sappiano da quali fonti essi debbano attingere la bevanda della Parola di Dio»[40].

Ciò che leggiamo in questo brano è molto utile per capire come si formino questi 'dubbi' ed in cosa consistano. Per prima cosa è evidente che Rufino, a prescindere da quelli già da noi menzionati, ignora che i 'libri ecclesiastici' sono citati in opere di autori del calibro di Clemente, Ippolito, Cipriano, Tertulliano, Dionigi di Alessandria, Basilio, Gregorio di Nissa, Ambrogio, Crisostomo, Teodoreto, Agostino: francamente si resta stupiti. Poi, Rufino considera 'ecclesiastici' anche il *Pastore* di Erma e il libro delle *Due vie*; ora, se si considera questo libro *diverso* da quello detto *Giudizio di Pietro*[41], lo si può identificare con la *Didachè* o con lettera dello *pseudo-Barnaba*: ma la non ispirazione di entrambe è pacifica sin dal III sec., quindi dovrebbe essere nota a Rufino, che scrive nel 404. Comunque, egli ammette che i Padri *vollero* che i libri 'ecclesiastici' fossero letti nelle assem-

---

Ouammelch David, cioè 'Il regno di Davide'; *Cronache*, 1 e 2 libro, in uno solo, *Dabreiameim*, cioè 'Parole dei giorni'; *Esdra*, 1 e 2 libro [*comprende cioè anche Nehemia*], in uno solo, *Ezra*, cioè 'soccorritore'; libro dei *Salmi*, *Spharthelleim* [*sêfêr tehillîm*]; *Proverbi* di Salomone, *Meloth* [? forse *mišlê*, 'Detti']; *Ecclesiaste*, *Koelth* [*qohelet*]; *Cantico dei cantici* (non, come alcuni pensano, 'Cantici dei cantici'), *Sirassireim* [*šir hᵃšširîm*]; *Isaia*, *Iessia* [*yᵉša'yah*]; *Geremia*, con le *Lamentazioni* [*'êkah*] e la *Lettera* [*Bar* 6], in un solo libro; *Daniele*, *Daniel*; *Ezechiele*, *Ezekiel*; *Giobbe*, *Job*; *Ester*, *Esther*. Oltre a questi vi sono poi i *Maccabei*, che si intitolano *Sarbethsanabaiel*'».

[40] RUFINO DI AQUILEIA, *Expositio symboli*, 35s (CCsl 20, 170s; CTP 11, 96ss, con lievi modifiche).

[41] Nel latino del V sec. infatti il *vel* ('o') può anche significare *et* ('e'); in questo caso, il passo andrebbe letto: "quello che è intitolato *Due vie* e *Giudizio di Pietro*". Ma né la *Didachè* né la lettera dello pseudo-Barnaba sono state mai indicate come *Giudizio di Pietro*, e quindi Rufino farebbe riferimento ad un'opera sconosciuta. Per questo motivo la traduzione del *vel* in 'o' è da preferire senz'altro.

blee liturgiche, il che significa che ne riconobbero la ispirazione da parte dello Spirito; non si capisce perché avrebbero dovuto poi vietarne l'uso in dogmatica: ma siccome sappiamo che tale uso invece fu fatto e ampiamente, la questione cade.

Se le riserve di Rufino in definitiva sono abbastanza tenui e non argomentate, ben altra è la posizione di Gerolamo. Nel 390, nel prologo ai libri di *Samuele* e dei *Re*, dopo aver elencato i libri che ritiene compongano il canone biblico, egli afferma:

> «Questo prologo può essere considerato come una premessa armata (*galeatum principium*) a difesa di tutti i libri che abbiamo tradotto in latino dall'ebraico, perché vogliamo far sapere che qualunque altro libro fuori di essi è da porre tra gli apocrifi. Così la *Sapienza*, che di solito (*vulgo*) viene attribuita a Salomone, ed il libro di Gesù figlio di *Sirach*, e *Giuditta* e *Tobia* ed il *Pastore* [*di Erma*] non sono nel canone. Ho trovato il primo libro dei *Maccabei* in ebraico, ma il secondo è in greco, come si può provare dal modo stesso di scrivere (*frasin*)»[42].

E se qualcuno riesce in qualche modo a forzarlo ad andare al di là delle sue opinioni, ecco come presenta il lavoro così ottenuto (390-391):

> «A Cromazio ed Eliodoro vescovi, salute in Dio da Gerolamo. Non cesso di meravigliarmi per la insistenza della vostra richiesta. Esigete infatti che io traduca in lingua latina un libro scritto in lingua aramaica, vale a dire il libro di *Tobia*, che gli Ebrei hanno espulso dal catalogo delle divine Scritture eliminando quelli che si chiamano Agiografi. Tuttavia l'ho fatto, ma per deisderio vostro, non per mio interesse. Infatti gli studiosi Ebrei polemizzano contro di noi e ci accusano di tradurre in latino questi libri andando contro il loro canone. Ma giudicando essere cosa migliore dispiacere ai Farisei che disobbedire ai comandi dei vescovi, mi sono applicato come potevo e, dato che l'aramaico è lingua vicina all'ebraico, mi sono trovato esperto in entrambe le lingue; in un giorno di lavoro ho compreso [il testo], l'ho espresso in parole ebraiche e tutto ciò l'ho tradotto in latino davanti ad uno stenografo. Sarò ricompensato di questo lavoro dalle vostre preghiere, poiché sono già grato a voi per esservi degnati di darmi questo ordine»[43].

Non discutiamo la competenza linguistica di Gerolamo (anche se si potrebbe), ma è ovvio che chiunque traduca in *un giorno* un libro di quattordici capitoli (quindici pagine nell'edizione Stuttgartense della *Vulgata*), per di più due volte, prima dall'aramaico in ebraico e poi dall'ebraico in latino, non può aver fatto un lavoro accurato, tanto più che Gerolamo detta, non scrive, perciò non controlla il risultato. Quindi obbedisce sì ai vescovi Cromazio ed Eliodoro ma di malavoglia, facendo una versione tirata via e accompagnandola con una lettera che, oltre a far dell' ironia, contiene pure un velato rimprovero a chi vuole leggere (e pure alla svelta!) un libro non incluso nel canone ebraico.

Non è posizione transitoria. Dieci anni dopo, nel 401 circa, scrivendo a Leta, moglie del pontefice pagano Albino, per insegnarle come educare cristianamente sua figlia Paola, a proposito di questi libri 'discussi' Gerolamo afferma:

> «Invece di gemme o seta [Paola] ami i codici divini, ed in questi non provi piacere nelle miniature in oro e pelli di Babilonia ma in un apparato di segni diacritici degno di fede, corretto e fatto sapientemente. Impari innanzitutto il *Salterio*, si ricrei con questi canti, e nei *Proverbi* di Salomone trovi insegnamenti per la vita. Nell'*Ecclesiaste* impari a calpestare le cose

[42] GEROLAMO, *praefatio in libro Regum* (PL 28, 556; trad. nostra). I nostri 1 e 2 *Sam* corrispondono a 1 e 2 *Regum* nella *vulgata*, mentre i nostri 1 e 2 *Re* corrispondono a 3 e 4 *Regum*. *En passant*: questo non è un attacco alla LXX?

[43] GEROLAMO, *praefatio in Tobiae* (PL 29, 23-26; trad. nostra).

> del mondo, nel libro di *Giobbe* cerchi esempi di virtù e di pazienza. Passi ai *Vangeli* per non toglierseli mai di mano, si abbeveri agli *Atti* ed alle *lettere degli apostoli* con tutto il desiderio del suo animo. Quando avrà arricchito con questi tesori la dispensa del suo cuore impari a memoria i *Profeti*, l'*Eptateuco* [*il Pentateuco più Giosuè e Giudici*], i libri dei *Re* e dei *Paralipomeni*, i volumi di *Esdra* e di *Ester*, per poter da ultimo imparare senza rischi il *Cantico dei cantici*: se lo leggesse all'inizio potrebbe restar ferita, non comprendendo l'epitalamio delle nozze spirituali nascosto sotto espressioni carnali. Stia attenta a tutti gli apocrifi; se li vorrà leggere, non per cogliervi verità dogmatiche ma per il rispetto dei simboli ivi contenuti, sappia che essi non sono opera di coloro ai quali il titolo dei libri li attribuisce, che vi sono mescolate tante falsità e che bisogna avere molta prudenza per cercare l'oro in mezzo al fango. Abbia sempre in mano gli opuscoli di Cipriano, scorra senza paura di inciampare le lettere di Atanasio ed i libri di Ilario. Si diletti dei trattati e delle idee di quegli autori nei libri dei quali la devozione e la fede non vacillano; gli altri li legga più per giudicarli che per lasciarsi guidare»[44].

Non è difficile vedere che Rufino in pratica dipende da questo passo di Gerolamo, scritto pochi anni prima. Ma, tutto sommato, Rufino è solo prudente, anche se fuori luogo; Gerolamo invece va al di là: in quei libri sono mescolate falsità, scrive. E non si tratta di una espressione di passaggio; quando traduce il libro di *Ester* (405) egli espunge tutta la sezione in greco, che è molto ampia, in pratica metà del libro, e così di fatto *occulta* a chi non conosce tale lingua una parte della Scrittura che invece il resto della Chiesa come minimo adopera nelle Liturgie della Parola. Non solo quindi Gerolamo si fa arbitro di ciò che serve o non serve alla crescita di fede dei suoi fratelli senza alcun rispetto per ciò che invece credono e fanno in tutte le Chiese, ma per di più presenta il suo lavoro con parole così gravi che merita riportare per intero la *praefatio*:

> «Il libro di *Ester* consta essere stato viziato dai vari traduttori. Io ho tradotto in modo il più possibile letterale (*verbum e verbo pressius transtuli*) l'esemplare che ho prelevato dagli archivi degli Ebrei. La edizione diffusa (*editio vulgata*) di questo libro invece si trascina qua e là in prolissità inutili servendosi delle funi delle parole, aggiungendo ciò che al tempo si poteva dire e sentire, come di solito fanno gli scolari che hanno ricevuto un tema da svolgere e le cui parole possono essere adoperate sia da chi ha subito una ingiuria come da chi l'ha fatta. Voi invece, Paola ed Eustochio, dal momento che avete voluto entrare nella biblioteca degli Ebrei e avete constatato la battaglia dei traduttori, tenendo in mano il libro in ebraico controllate parola per parola la nostra versione, per poter riconoscere che io non ho aumentato [il testo] aggiungendo qualcosa ma, semplicemente da fedele testimone, ho tradotto in lingua latina il racconto ebraico come lo si legge in tale lingua. Non desideriamo la lode degli uomini né paventiamo le vituperazioni. Curandoci infatti di piacere a Dio, non temiamo affatto le minacce umane, perché (*Sal* 52,6): "Dio disperde le ossa di coloro che vogliono piacere agli uomini" e, secondo l'Apostolo, coloro che si comportano così (*Gal* 1,10) "non possono essere servi di Cristo"»[45].

Quando Gerolamo paragona la LXX ad un lavoro di scolaretti buono per ogni evenienza non fa un invito alla prudenza: offende[46]. Ed offendendo la LXX manca di rispet-

---

[44] GEROLAMO, *Epistulae*, ep.107 *ad Laetam de institutione filiae*, 12 (PL 22, 876ss; trad. it. 463s).

[45] GEROLAMO, *praefatio in Hester* (PL 28, 1433s); trad. nostra).

[46] Il paragone con il tema di scuola, di per sé, è già insultante per qualunque opera scritta; per di più qui è espresso in termini che per le categorie culturali dell'epoca sono ulteriormente e chiaramente ingiuriosi. Sin dal tempo di Cicerone infatti il retore che pronuncia discorsi che possono essere applicati indifferentemente all'accusatore come all'accusato è ritenuto un pessimo avvocato, perché (a differenza di oggi) si crede che egli debba conformare il suo dire al vero. Ora, in un processo o ha torto

(segue)

to alle Chiese che da sempre la considerano Parola di Dio e rendono grazie a Lui dopo averne ascoltato la proclamazione; manca di rispetto a tutti i vescovi, successori degli apostoli, che la credono, la insegnano e la commentano come ispirata da Dio così come fecero quelli al loro tempo, annunziando, scrivendo il Nuovo Testamento; manca di rispetto a tutti coloro che su di essa hanno scritto ritenendola *la Scrittura*, e sono decine e decine di autori, la cui competenza ed abilità teologica supera infinitamente quella di Gerolamo: chi lo paragonerà infatti ad Ireneo, Origene, Crisostomo, Agostino, i Cappadoci? Ma quel che è più grave è che Gerolamo non può non sapere che facendo simili affermazioni si pone contro persino agli autori del Nuovo Testamento, che usano la LXX per annunziare il Vangelo ai pagani, e lo fanno sotto l'ispirazione dello Spirito santo. Che insomma si sia di fronte ad un atteggiamento interiore errato è evidente; lo afferma a chiare lettere anche il nostro santo Padre Teodoreto di Cirro, nel 441-449:

> «Credo una cosa tanto temeraria quanto piena di presunzione affermare che (la LXX) sia falsa e considerare i nostri ragionamenti più sapienti della efficacia dello Spirito santo»[47].

Parafrasando quel che nel 1270 Tommaso d'Aquino scriverà nel *De aeternitate mundi*, è chiaro che, riguardo al canone biblico, il buon Gerolamo pensa che la Sapienza sia giunta nel mondo solo quando è nato lui...[48]

---

l'accusatore o ce l'ha l'accusato, quindi il retore non può pronunciare lo stesso discorso in entrambe le evenienze; se accade, significa che non conosce la verità dei fatti o, più radicalmente, la differenza tra vero e falso: altrimenti, si argomenta, come avrebbe potuto difendere allo stesso modo colpevole e vittima? Noi diremmo che simile retore è un 'uomo per tutte le stagioni'. È evidente perciò che, quando Gerolamo afferma che il loro è un temino di scuola buono per tutti gli usi, pronuncia giudizi assolutamente offensivi sul lavoro dei LXX e sulla loro stessa intenzione; come dire: non solo scrivono stupidaggini (il temino) ma sono incapaci di riconoscere la differenza tra vera e falsa scrittura (buoni ad ogni evenienza). Risulta anche difficile credere alle proteste di stima nei confronti della LXX, perché Gerolamo le fa quando intuisce che contro di lui monta una marea praticamente unanime; qui si è letto infatti un testo del 415, ma già da venti anni gli si contesta questo atteggiamento prono nei confronti del TM e di rigetto irridente nei riguardi della LXX. Di fatto però chiunque abbia a che ridire con Gerolamo su questi temi si rende subito conto che è impossibile ragionare con lui; così tutti lo lasciano 'latrare' (verbo che egli tanto ama rivolgere loro) e, a cominciare dal buon Rufino, tirano avanti per la loro strada infischiandosene altamente di quel che scrive. La dimostrazione di ciò si ha dall'epistolario tra Gerolamo ed Agostino: quando questi nella ep.67 contesta alcune esegesi di Gerolamo, egli replica (ep.102) che non può perder tempo a rispondere a tutti i 'vescovucoli' cui salti in capo il grillo di scrivergli sciocchezze; Agostino non risponde ma dopo qualche tempo, nella ep.71, ripropone le sue perplessità, al che Gerolamo replica con una letteraccia (ep.105), e neanche a questa l'Ipponate risponde; riprenderà i contatti a proposito della lotta contro Pelagio (ep.124). Ma la prima citazione della *Vulgata* in Agostino si trova solo in *Quaestiones in heptateucum*, q.5, 20 (CCsl 33, 288), del 420; mai egli dà ragione a Gerolamo quando contraddice la LXX, e come versioni latine egli raccomanda sempre la *Vetus latina* o la *Itala*, mai la *Vulgata*. Non fa meraviglia quindi se questa si impone come versione latina 'ufficiale' solo dalla seconda metà del sec.XVI; ma a tutt'oggi la Liturgia non l'ha adottata: cf. p.es. la doppia numerazione dei *Salmi*; e *lex orandi lex credendi*...

47 TEODORETO DI CIRRO, *Interpretatio in psalmos*, *praefatio* (PG 80, 864; trad. nostra).

48 Quasi due secoli prima di Teodoreto, rispondendo a Giulio Africano che gli chiede ragione della importanza che dà alla storia di Susanna (*Dn* 13 LXX) che il TM non riporta, ORIGENE, *Epistula ad Africanum*, 4s (PG 11, 57s; il testo pare corrotto; trad. nostra) fa della ironia: «È giunto dunque il tempo, poiché in essi mancano tante cose simili, di abrogare gli esemplari della Scrittura che abbiamo nelle nostre Chiese e di prescrivere ai nostri fratelli la Legge, in modo che, rinnegati quelli che per noi erano libri sacri, possiamo persuadere gli Ebrei, adulandoli, a darcene altri, puri e che niente hanno di

(segue)

La riprova che siamo di fronte ad un discutibile atteggiamento spirituale più che ad una divergenza di tipo filologico si ha leggendo quel che il *Doctor maximus* scrive nel 415, quando finisce di tradurre il libro di *Geremia* e lo introduce così:

> «Ho deciso di non tradurre il libretto di *Baruch*, che nella edizione comune è copiato dalla LXX ma non esiste in ebraico, né la pseudoepigrafica [*in greco nell'originale*] 'lettera di Geremia', e piuttosto ricostruire l'ordine del libro di Geremia, confuso dagli errori dei librai, e reinserire le molte cose che vi mancano traendole dalle fonti ebraiche, in modo che si abbia il nuovo Profeta traendolo dal vecchio e il vero al posto di quello corrotto e falsato. Poco curandomi della rabbia di coloro che si oppongono, i quali non solo le parole, ma persino le sillabe delle nostre parole calunniano: credono infatti che, se screditano il lavoro degli altri, allora sanno qualcosa»[49].

Per Gerolamo qui è addirittura la stessa versione di *Geremia* dei LXX ad essere reputata falsa e corrotta, come dimostra l'inserzione del libro di *Baruc*, inesistente in ebraico, e della 'lettera di Geremia', falsa e per di più pseudoepigrafica; e chi non è d'accordo è solo un ignorante brontolone, come poco più avanti etichetta uno dei suoi 'detrattori', il buon Rufino di Concordia. Giova ricordare la divergenza filologica tra TM e LXX non era affatto ignota prima di Gerolamo, solo è affrontata in tutt'altra maniera e serenità; già lo fa ad esempio Ilario di Poitiers, nel 360 ed in un'opera che Gerolamo conosce perché ne fa la recensione[50]. E il grande Ilario scrive cose molto interessanti per noi:

> «Lo stesso Mosè, sebbene avesse redatto le parole dell'Alleanza (*testamenti*) in lettere, tuttavia ha insegnato separatamente a settanta anziani (cf. *Es* 24,1.9) alcuni misteri più segreti traendoli dalle leggi nascoste, dottori che li avrebbero custoditi da lì in poi. Anche il Signore ricorda la loro dottrina nei vangeli dicendo (*Mt* 23,2s): "Sulla cattedra di Mosè si sono seduti gli Scribi ed i Farisei. Tutto quello che vi dicono, voi fatelo e custoditelo, ma non agite al modo delle loro azioni". La loro dottrina, ricevuta dallo stesso autore della Legge, fu conservata e tramandata ai posteri per mezzo del numero e del compito di quegli anziani. E così quegli anziani, mentre redigevano quei libri da esperti della tradizione spirituale ricevuta da Mosè a proposito delle conoscenze nascoste (*occultarum cognitionum scientiam*), risolvevano le ambiguità dei modi di dire della lingua ebraica e varie altre cose che dovevano essere espresse comunque (*ex se nuntiantia*) appoggiandosi alla evidenza delle cose certe ed ai significati propri delle parole, armonizzando in molti modi la dottrina di quella scienza con la comprensione di ciò che veniva scritto (*sermonum intellegentiam*). Da ciò seguì che coloro che in seguito le tradussero, essendo ignari di questo e della tradizione occulta tramandata da Mosè, arrecarono grandi errori fra le genti interpretando in diversi modi le cose che sono

---

inventato... O forse (si deve dire) che la Provvidenza, che diede modo, con le Sacre Scritture, a tutte le Chiese di Cristo di crescere, non si prende cura di coloro che furono comprati a caro prezzo e per i quali Cristo è morto... Considera piuttosto se non sia meglio ricordarsi di ciò che è scritto (*Prv* 22,28 LXX): "Non spostare i confini eterni posti dai tuoi antenati"!» Questi passi esprimono bene l'atteggiamento di Origene, che non parla apertamente di 'ispirazione' della LXX ma piuttosto di 'disposizione provvidenziale', di 'economia salvifica' e altre espressoni simili; cf. p.es. ORIGENE, *In Hieremiam homiliae*, hom.22,4 (SCh 238, 344ss; CTP 123, 303): «La dispensazione della provvidenza, anche se non si è troppo preoccupata, traducendo in lingua greca, di seguire la bellezza tanto lodata dallo stile classico, si è preoccupata però di presentare il significato delle cose e di spiegare in modo palese le loro diversità a coloro che scrtano le Scritture con estrema diligenza». Infatti la sua preferenza per la LXX è fondata sulla autorità delle Chiese.

[49] GEROLAMO, *praefatio in Hieremiam* (PL 24, 680; trad. nostra). Il calunniatore anonimo è Rufino, che più avanti è soprannominato sarcasticamente *Grunnius*, 'brontolone'.

[50] Cf. GEROLAMO, *De viribus illustribus*, 100 (PL 23, 699; trad. it. E. Camisani, Roma 2000, 179).

> espresse in modo ambiguo in lingua ebraica, lavorando da incerti solo sulle loro valutazioni (*incerti suis ipsis iudiciis ediderunt*). Portiamo un esempio dell'ambiguità della lingua ebraica dal quale si possano comprendere anche tutti gli altri dello stesso genere. *Bresith* è parola ebraica. Essa ha tre significati, e cioè 'in principio', 'in capo' e 'nel figlio', ma i LXX traduttori la resero solo con 'in principio', tralasciando le altre interpretazioni; ed a causa di questa ambiguità essi fecero confusione in ogni loro versione. Ma l'autorità di questi settanta traduttori rimane intatta, in primo luogo perché tradussero prima della venuta corporale del Signore e non si può credere ad una versione adulatrice adattata ai tempi a causa dell'età tanto anteriore della traduzione, poi perché quegli stessi principi e dottori della sinagoga non potevano essere ignari della conoscenza della Legge data da Mosè né della dottrina più segreta, ed è improbabile che abbiano deciso essi stessi come tradurre dal momento che erano autorevolissimi e affidabilissimi autori»[51].

L'argomento di Ilario è molto forte dal punto di vista ebraico; lo stesso *Talmud* infatti ammette che i settanta anziani ricevono degli insegnamenti orali sul Sinai[52], e tutta la let-

---

[51] ILARIO DI POITIERS, *Tractatus super psalmos*, su *Sal* 2, 2s (CCsl 61, 38s; trad. nostra). Si noti l'accostamento tra i LXX anziani che traducono la Scrittura in greco e i settanta anziani che Mosè porta con sé sul Sinai per ordine divino e che vi restano, come lui, per quaranta giorni: cf. *Es* 24,1.9.18); Ilario afferma che tra i due gruppi vi è una continuità dottrinale, un insieme di insegnamenti 'non scritti' ma tramandati oralmente che guidano i LXX nella loro opera di traduzione. L'idea è estremamente interessante perchè, come vedremo, il Concilio di Trento definisce la Tradizione cattolica esattamente in questi termini ma ignorando assolutamente di avere un precedente in questo passo di Ilario. Dal punto di vista biblico però si deve osservare che, se da un lato è vero che questi settanta anziani vedono Dio insieme a Mosè (cf. *Es* 24,10) e possono ricevere anche altre visioni, diverse e indipendenti dalle sue (cf. *Es* 24,14; altro elemento di estremo interesse per noi), tuttavia non si rivolgono a lui per averne la interpretazione, bensì ad Aronne ed a Cur: e questi *non sono* con loro, ma aspettano ai piedi del Sinai con il resto del popolo di Israele. Di questi settanta anziani però poi si perdono le tracce: non si legge neanche che siano scesi dal Sinai. È vero che in *Nm* 11,14-30, si racconta che Mosè chiede degli aiutanti e lo Spirito scende su settanta anziani che ha scelto; ma che si tratti degli stessi che sono saliti con lui sul Sinai non è scritto da nessuna parte. E in generale questo accostamento di Ilario ci risulta essere un *unicum* tra i Padri.

[52] Cf. p.es. *Pirquè Avoth*, I, 1 (lett. 'Detti dei padri'; trad. it. Y. Colombo, Roma 1985, 1s): «Mosè ricevette la *Tôrâh* dal Sinai e la trasmise a Giosuè; Giosuè agli Anziani e gli Anziani ai Profeti; ed i Profeti la trasmisero ai membri della Grande Congregazione. Questi ultimi dissero: "Siate lenti nel giudizio, educate molti discepoli e fate argine alla Legge"». Questa ultima parte del detto lascia pensare che la 'grande congregazione' sia il sinodo di Jamnia, poiché solo a partire da quel momento si inizia a fare 'argine' intorno alla Legge, ossia a scrivere intorno al testo della Scrittura i commenti rabbinici che formano la grande *masorah* (lett. siepe). Del resto, il passo riportato inizia la sezione morale del quarto ordine della *Mîshnâh*, la parte più antica del *Talmud*, la cui redazione scritta risale esattamente a quel periodo ma riporta tradizioni orali tutte molto, molto più antiche. Niente vieta di supporre addirittura che risalgano all'epoca dei LXX. Altrove infatti si legge (*Talmud bablì*, tr. *Menachôth*, 29b; trad. it. J. PETUCHOWSKI, *I nostri maestri insegnavano*, Brescia 1983, 154s): «Rav [*rav e rabbi sono i termini originali ebraici tradotti con 'rabbino'*] Jehudah insegnava in nome di Rav: Quando Mosè salì sulla montagna trovò il Santo, benedetto Egli sia!, occupato ad attaccare delle coroncine alle lettere della *Tôrâh*. Mosè disse: "Signore del mondo, a che serve questo?" Dio rispose: "Alla fine di molte generazioni ci sarà un giorno un uomo di nome Akivà ben Josef che, in base ad ogni puntino [*le vocali ebraiche sono dei puntini sotto le consonanti*] spiegherà moltissime norme della Legge. Mosè pregò: "Signore del mondo, fammelo vedere!" "Voltati" disse Dio. Mosè andò alla Accademia di Rav Akivà e, per modestia, si sedette dietro l'ottava fila dei discepoli di Akivà, ad ascoltare la lezione sulla *Tôrâh*. Non riusciva a seguire il ragionamento e non si sentiva bene. Ma quando fu toccato un certo tema, i discepoli chiesero al maestro: "Da dove sai questo?" Rav Akivà rispose: "È una legge che fu data a Mosè sul monte Sinai". Allora Mosè si sentì di nuovo meglio. Poi ritornò dal Santo, benedetto Egli sia!, e disse:

(segue)

teratura rabbinica si basa sulla catena interrotta delle tradizioni: per questo i detti talmudici sono introdotti quasi sempre dalla formula 'disse rabbi Tizio, in nome di rabbi Caio e di rabbi Sempronio, che...', oppure *yelammedenû rabbenû*, 'ci insegnarono i nostri maestri'[53]. Ilario così riconduce la differenza tra TM e LXX alle sue reali origini, ossia ad una diversità dei testi ebraici di riferimento e non a pretese interpolazioni operate dai traduttori. Se poi sommiamo queste osservazioni a quella sulla datazione della versione dei LXX, Gerolamo avrebbe dovuto trovare nell'opera di Ilario tutte le risposte ai suoi dubbi filologici. E, se fosse vero quel che afferma, ossia che è spinto a rifiutare certi libri solo per perplessità questo genere, allora non gli dovrebbe essere stato difficile rientrare nella comunione ecclesiale considerandoli ispirati, come fa tutta la Chiesa cattolica.

Ed infatti, a parte la mancanza nel canone ebraico, tra l'altro accettato senza il benchè minimo senso critico, Gerolamo non ha alcun argomento per eliminare dal canone biblico cristiano i libri di *Baruc*, *Siracide*, *Sapienza*, 1 e 2 *Maccabei*, *Tobia* e *Giuditta*, o le inserzioni in greco a *Ester* e *Daniele*, anche se per la verità su queste il discorso è un po' più complesso. Al contrario, i vescovi Cromazio (di Aquileia?) ed Eliodoro dimostrano che nella Chiesa cattolica la loro canonicità è pacifica anche tra chi non è un dotto, come i tanti Padri che li citano e ne fanno uso dogmatico[54].

"Signore del mondo, tu hai un uomo simile e dai la *Tôrâh* mediante me!" Dio gli rispose: "Taci! Così ho deciso". Allora Mosè disse: "Signore del mondo, tu mi hai mostrato la sua *Tôrâh*; ora mostrami la sua ricompensa". "Voltati", rispose Dio. Mosè si voltò e vide come, dopo il martirio di Akivà [*ad opera dei Romani*] si pesasse la sua carne nella baracca del mercato. "Signore del mondo! Gridò Mosè - questa è la *Tôrâh* e questa è la sua ricompensa?" Ma Dio rispose. "Taci! Così ho deciso"». E il titolo del saggio da cui abbiamo tratto questo passo, *I nostri maestri insegnavano* (*y^elammedenû* in ebraico), è in realtà il nome di uno dei generi di tradizione talmudica, appunto quello che si basa sulla catena dei rimandi di rav in rav.

[53] Cf. *Pirquè Avoth*, VI, 5 (trad. 67s): «La *Tôrâh* è più grande del sacerdozio e più del regno; perché il regno si acquista con trenta gradini ed il sacerdozio con ventiquattro ma la *Tôrâh* attraverso quarantotto requisiti e cioè: lo studio, la attenzione, la disposizione di labbra, la comprensione di cuore, il timore, la reverenza, l'umiltà, la letizia, la purità, i contatti con i saggi, le discussioni con i colleghi, l'acume con gli scolari, la mente riposata, le cognizioni bibliche, le cognizioni mishniche [*cioè della Tradizione*], i pochi affari, il poco sonno, le poche chiacchere, i pochi scherzi, i pochi divertimenti, i pochi contatti, la longanimità, il buon cuore, la fiducia nei maestri, la rassegnazione nelle punizioni, la coscienza del proprio posto, la soddisfazione della propria parte [*cioè l'accontentarsi di quanto ci tocca*], la prudenza nei discorsi, il non attribuire meriti a se stesso, l'essere amabile, amante di Dio, amante delle creature, amante della giustizia, amante delle correzioni, amante della rettitudine; l'allontanarsi dagli onori, il non insuperbirsi per il proprio studio, il non godere di dare sentenze, l'unirsi al prossimo nel sopportare i gioghi, e il giudicarlo in senso favorevole, avviandolo verso la verità e la pace, l'aver quieta la mente nello studio, il domandare ed il rispondere, l'ascoltare e l'aumentare la cultura, lo studiare a scopo di insegnare, lo studiare a scopo di eseguire, il far passare da sapiente il proprio maestro, il meditare la sua lezione ed il dire una cosa citando il nome di chi l'ha detta. Tu sai infatti che chi riporta una cosa con il nome del suo autore è causa di redenzione del mondo, come è stato detto (*Est* 2,2): "E disse Esther al re, in nome di Mardocheo"».

[54] Quindi, ed in conclusione, considerato che Girolamo non solo ignora bellamente la prassi di tutte le Chiese cristiane del tempo e disprezza le correzioni più volte propostegli dai contemporanei Rufino ed Agostino, ma insulta pesantemente chiunque presti fede alla LXX, dobbiamo dire che, riguardo alla ispirazione della LXX e del canone biblico in generale, l'opinione di Gerolamo è isolata ed errata, non esprime quella *catholica* e perciò non può essere seguita. È vero che, prima Leone XIII nella *Providentissums Deus*, poi Benedetto XV nella *Spiritus Paraclitus*, esprimono stima nei suoi confronti; però Leone XIII non condivide molte posizioni di Gerolamo, fra tutte quella su Origene, che loda con

(segue)

Chiarito a quali libri i Padri si riferiscano quando parlano di Scrittura, possiamo ora esaminare da vicino come essi concepiscano il modo con il quale Dio li abbia ispirati. Si è già visto, nel paragrafo precednete, che la Scrittura stessa ci dice che tale ispirazione è quadruplice, e a suo luogo abbiamo anche riportato alcuni passi patristici a conforto. Qui interessa invece mettere a fuoco quel che 'succede' nel cuore dell'agiografo al momento in cui lo Spirito gli 'ispira' un passo: cosa accade nel suo animo? una *dilatatio cordis*? e come si verifica?

Nel 153 d.C. Giustino descrive così l'azione ispiratrice dello Spirito nell'agiografo:

> «Quando ascoltate le parole dei profeti come dalla loro bocca, non dovete credere che siano dette da essi stessi mentre sono ispirati ma dal Verbo divino che li muove. Talora, come vaticinatore, parla delle cose che stanno per accadere; a volte parla come per bocca di Dio padre e Signore di tutte le cose; qualche volta come bocca di Cristo; talvolta come per bocca dei popoli che rispondono al Signore e Padre loro; analogamente presso i nostri scrittori è possibile vedere che è uno solo colui che scrive ogni cosa mentre introduce persone che dialogano»[55].

Quindi per Giustino è Dio stesso che parla nei profeti, ed essi non sembrano aver altro ruolo se non quello di prestarGli bocca e voce: l'agiografo è ispirato in modo da divenire 'strumento'; che poi a servirsi della sua bocca sia ora il Padre ora il Verbo non è importante, così come, in questa data, non conviene sottolineare troppo il fatto che non si parli dello Spirito[56]. Più interessante è invece notare che Giustino ammette un'analoga 'strumentalità' anche nei confronti dei 'popoli', che però sono creature e non Dio: ciò significa che la accezione che ha di 'ispirazione' è non solo più ampia di quella che abbiamo noi, ma, in alcuni casi, può essere accostata con ragione ad una specie di 'rappresentazione' da parte del profeta di quel che vede o sente, mentre in altri egli è praticamente uno 'strumento' passivo nelle mani di Dio.

Ma anche l'idea di una 'rappresentazione' da parte del profeta ha in sé qualcosa che, per così dire, la solleva dall'ambito semplicemente creaturale; infatti scrive Giustino poco più avanti:

> «Ascoltate ciò che è stato detto dallo Spirito profetico sul fatto che la terra dei Giudei sarebbe stata distrutta; le parole sono pronunciate come per bocca di popoli che si stupiscono di ciò che è accaduto»[57].

---

queste parole (EB n.92): «Tra [*i Padri*] Orientali tiene il primo posto Origene, mirabile per la prontezza d'ingegno e per la costanza nella fatica: dai suoi numerosi scritti e dalla immensa opera degli *Esapla* attinsero quasi tutti i posteri»; Benedetto XV invece sorvola sulle tante polemiche di cui Gerolamo fu protagonista, e nei pochi cenni fugaci riporta solo la sua versione dei fatti.

55 GIUSTINO, *Apologia prima*, 36, 1s (Wartelle, 147; CTP 59, 116).

56 Cf. p.es. GIUSTINO, *Apologia prima*, 44, 11 (Wartelle, 159; CTP 59, 124): «Quando diciamo che sono state profetizzate le cose che devono accadere, non dicianmo che si compiono per un destino necessario; ma poiché Dio ha la prescienza delle cose che saranno compiute da ogni uomo ed è venuta da Lui la decisione che ogni uomo sarà ricompensato secondo il merito delle sue azioni e che le offese contro di Lui saranno punite come meritano, predice per mezzo dello Spirito profetico, conducendo sempre il genere umano verso la comprensione ed il ricordo, e dimostrando che di lui Egli ha premura e ad esso provvede». Ma, prima di lui, è inequivocabile ciò che scrive CLEMENTE ROMANO, *Epistula ad Corinthios*, 45, 2 (SCh 167, 174; CTP 5, 78s): «Vi siete curvati sulle Sacre Scritture, quelle vere, quelle date dallo Spirito santo».

57 GIUSTINO, *Apologia prima*, 47, 1 (Wartelle, 161; CTP 59, 127).

Quindi il profeta 'rappresenta' qualcosa che non è solamente e semplicemente creaturale, come si poteva pensare in precedenza, ma si rivela essere piuttosto una certa manifestazione dello Spirito. A questo punto l'azione ispiratrice dello Spirito si può considerare duplice; in una Egli agisce direttamente e per così dire senza intermediari: in questo genere di profezia il profeta è 'passivo'; in un'altra lo Spirito agisce indirettamente e servendosi ad esempio della immagine dei popoli, ed in questo genere di profezia il profeta è più 'attivo'. Tuttavia è bene dire subito, ed a scanso di inutili equivoci, che questi aggettivi, 'passivo' ed 'attivo', semplificano in modo assai rozzo la complessa dinamica del rapporto tra azione dello Spirito e libero arbitrio e coniscenza dell'uomo.

L'idea di una profezia 'passiva' è anche in Atenagora, che nel 176-180 d.C. scrive:

> «Noi delle cose che pensiamo e che crediamo abbiamo come testimoni i profeti i quali nello Spirito divinamente ispirato hanno proclamato Dio e le cose di Dio. Voi, che superate gli altri per la intelligenza e per il culto verso la divinità vera, potreste dire che è irrazionale che si ometta di credere allo Spirito che viene da Dio, il quale ha mosso come uno strumento (*organon*) le bocche dei profeti, e che si presti invece attenzione alle opinioni degli uomini»[58],

e poco più avanti, in passo già letto, ne offre una descrizione più bella:

> «Qualcuno potrebbe credere che la nostra dottrina è dottrina di uomini; ma poiché le voci dei profeti danno credibilità ai nostri ragionamenti (credo poi che anche voi che siete molto amanti del sapere e alquanto istruiti non ignoriate né la voce di Mosè né di Isaia, né di Geremia né degli altri profeti i quali, nella estasi del pensiero che era in loro, mentre li ispirava lo Spirito divino proclamarono ciò che si operava in loro, mentre lo Spirito se ne serviva come un flautista che soffia nel flauto, che cosa dissero costoro? "Il Signore è Dio nostro: nessun altro sarà paragonato a Lui" (*Bar* 3,36) e ancora (*Is* 44,6): "Io Dio primo ed ultimo: non vi è Dio fuori di me". [*seguono Is 43,10; 66,1*] Lascio a voi giudicare più attentamente le loro profezie se vi dedicherete a questi libri, affinchè, con un ragionamento assennato, facciate cessare le calunnie contro di noi»[59].

Certo, paragonare il profeta ad un flauto evoca alla nostra mente impressioni meno negative che non il definirlo uno 'strumento', ma non vi è differenza sostanziale[60].

---

[58] ATENAGORA, *Legatio pro christianis*, 7, 3 (SCh 379, 92ss; CTP 59, 258).

[59] ATENAGORA, *Legatio pro christianis*, 9 (SCh 375, 99; CTP 59, 260s).

[60] Cf. anche PSEUDO-GIUSTINO, *Cohortatio ad Graecos*, 8 (PG 6, 256): il profeta è una *cithara* nelle mani dello Spirito; IPPOLITO ROMANO, *De antichristo*, 2, 1 (Norelli, 67): i profeti sono strumenti musicali e lo Spirito il plettro che li fa suonare; GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, *praefatio*, I, 3 (CCsl 143, 9s; cit.): lo Spirito *detta* la Scrittura.

A proposito di questa 'strumentalità' scrive MANNUCCI, *op. cit.*, 147: «Queste immagini, appartenenti alla oratoria dei Padri ai quali premeva sottolineare l'origine soprannaturale dei libri sacri, vanno intese in senso molto analogico, meglio ancora come *simboli* (cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *La Parola ispirata*, Brescia 1969², 48ss.56ss; NdA), e non come descrizioni tecniche che farebbero concludere allo scrittore sacro come a puro e inerte strumento nelle mani di Dio, in una specie di monofisismo scritturistico». Non riusciamo a capire in cosa possa consistere una 'lettura molto analogica' o 'simbolica' di tale 'strumentalità'; forse significa solo 'da non prendere alla lettera': però 'analogia' e 'simbolo' sono termini tecnici che indicano due precisi modi di trasporre idee, diversi e non interscambiabili; in ogni caso non sono modi di dire. Ma poniamo da parte le note linguistiche (anche se poi tali non sono, visto che costituiscono un suggerimento di esegesi). A prescindere da queste, è chiaro che l'autore qui assume tacitamente un rapporto tra natura umana e azione divina tale che, se prevale l'una, l'altra soccombe: di conseguenza, non accetta volentieri l'idea che lo Spirito detti qualcosa al profeta perché ai suoi ciò pare sminuire il ruolo dell'uomo. Questa stessa percezione di contrapposi-

(segue)

Questa 'strumentalità' del profeta rispetto all'azione dello Spirito ci viene descritta da Ireneo di Lione (180 c/a) adoperando un verbo che avrà una storia importante:

> «Anche se non possiamo trovare la soluzione di tutte le questioni bibliche non andiamo a cercare un altro Dio oltre l'unico vero: sarebbe una enorme empietà. Dobbiamo lasciare tutto a Dio che ci creò, ben sapendo che le Scritture sono perfette perché dettate dal verbo di Dio e dal suo Spirito, mentre noi piccoli e ultimi rispetto al Verbo di Dio e del suo Spirito abbiamo bisogno della sua scienza dei suoi misteri. E non è strano che questo ci avvenga nelle cose spirituali, celesti, che devono essere rivelate, poiché ci sfugge la conoscenza - che lasciamo a Dio - anche di molte cose che stanno tra i piedi, dico di cose di questo mondo, che possiamo toccare, vedere, accanto a noi. È necessario che Egli sia al di sopra di tutti»[61].

Per Ireneo quella azione dello Spirito nella quale il profeta ha un ruolo 'passivo' è una *dettatura*, in latino *dictatio*. Lo Spirito *detta* al profeta ciò che deve scrivere, ed egli recepisce ed esegue al modo in cui, direbbe Atenagora, un flauto riceve e modula il soffio secondo il volere del flautista. Non è più possibile però, a questo punto, trascurare oltre la insufficienza insita nel descrivere questa modalità di ricezione della ispirazione dello Spirito con l'aggettivo 'passivo', se non altro perché la dettatura implica, anzi esige la collaborazione attiva dello scrivente; altro infatti è chi detta e altro è chi mette per iscritto ciò che gli viene dettato: se il secondo non scrive bene, o si rifiuta di scrivere, o addirittura non esiste del tutto, la azione della dettatura è completamente inutile, anzi, *a rigori* non è più nemmeno tale. A proposito di questo delicato rapporto infatti scrive il grande Origene, replicando al filsoofo pagano Celso:

> «I profeti beati, dopo aver trovato il senso divino, guardavano in modo divino, ascoltavano in modo divino e gustavano ed odoravano allo stesso modo, per mezzo, per così dire, di un senso non sensibile, e toccavano il *Logos* con la fede, cosicchè giungesse da Lui a loro una emanazione che li guarisse. E così vedevano quello che riferivano di aver visto, ascoltavano quello che dicevano di aver ascoltato e provavano sensazioni simili quando, come essi riferivano (cf. *Ez* 2,9; 3,1ss) 'mangiavano il rotolo di un libro' donato loro»[62].

---

zione tra nature, sentita però al rovescio, agli inizi del secolo XX porta una dottrina della ispirazione che esalta in modo quasi esclusivo l'azione dello Spirito ed esprime questa visione appunto attraverso la categoria della *dictatio*. Mannucci rifiuta questa esaltazione, come tutti gli esegeti post-conciliari e non pochi di quelli anteriori, ma non ne supera il limite teoretico, poiché l'alternativa che propone si muove sempre in una ottica di contrapposizione tra nature, né distingue il contenuto (la esaltazione) dal contenente (la *dictatio*), e li accomuna nel rifiuto; non può però negare il fatto che *dictatio* è categoria biblica, patristica e magisteriale, e perciò deve esprimersi in modo vago e inconcludente.

Questa della contrapposizione tra natura umana e divina però è una visione pelagiana, non cattolica, del rapporto tra Dio e uomo. Se la si accetta, a prescindere dalle evidenti ricadute già studiate nel cap.IV, a riguardo della ispirazione biblica da parte dello Spirito questa opposizione pelagiana non può che degenerare in tendenza monofisite, come dice Mannucci, ossia o esaltare l'azione dello Spirito o quella dell'uomo. In ogni caso i testi che si sono letti mostrano che tale opposizione, ed a maggior ragione gli esiti filo-monofisiti, non è né in Giustino né in Atenagora né in nessun altro Padre; Mannucci stesso ammette (149), a proposito della 'dettatura' della Scrittura da parte dello Spirito santo, che tale 'strumentalità' può essere letta in vari modi: però non ne descrive nessuno, così il lettore ha solo un rifiuto senza nessuna prospettiva positiva. Per di più Mannucci è assai parco nel rimandare ai testi dei Padri, mentre le citazioni esplicite sono una rarità: ciò vincola l'assenso del lettore, cosa discutibile dal punto di vista metodologico e scientifico e che qui porta fuori strada.

[61] IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses*, II, 28, 2 (SCh 294, 270ss; trad. it. I, 197s).

[62] ORIGENE, *Contra Celsum*, I, 48 (SCh 132, 204ss; Ressa, 134).

In un'altra opera l'Adamantino è più prodigo di dettagli e spiegazioni preziose:

> «Chiaramente e da molti indizi si dimostra che l'anima umana, mentre sta in questo corpo, può ricevere diverse forze, cioè attività, sia di spiriti cattivi che di spiriti buoni. Quelle degli spiriti cattivi sono di due specie: cioè quando essi si impadroniscono completamente della mente degli uomini così da non permettere assolutamente ai posseduti di comprendere e sentire alcunchè, come sono per esempio quelli che chiamano 'energumeni', che vediamo insani e privi di ragione come coloro di cui il vangelo riferisce che erano curati dal Salvatore; ovvero, quando con suggestione nemica corrompono con vari pensieri ed erronei consigli l'anima che sente e comprende, come per esempio Giuda fu spinto al tradimento dalla suggestione del diavolo, secondo quanto dice la Scrittura (*Gv* 13,2): "Avendo il diavolo posto nel cuore di Giuda Iscariota l'idea di tradirlo". Invece uno accoglie la forza e la attività dello spirito buono quando è spinto e mosso al bene ed è ispirato alle cose celesti e divine: così gli angeli buoni e Dio stesso hanno agito sui profeti, spingendoli ed esortandoli con ispirazioni sante al bene ma in maniera tale che l'uomo rimanesse arbitro di decidere se seguire o meno colui che lo spingeva alle cose celesti e divine. Per cui con precisa distinzione si riconosce quando l'anima è spinta dalla presenza di uno spirito buono, cioè se non riceve dalla ispirazione che la pervade né turbamento né alienazione di mente e non perde mai l'uso della propria libertà: sono di esempio tutti i profeti e gli apostoli che ubbidivano ai responsi divini senza alcun turbamento della mente»[63].

Il passo è molto chiaro e non ha bisogno di spiegazioni. Ci preme solo evidenziare due punti, che al momento non sembrano rilevanti ma in seguito mostreranno tutta la loro importanza. Il primo è che Origene rifiuta di considerare come 'ispirazione divina' quella suggestione che priva il profeta del libero arbitrio e della consapevolezza; questo tipo di suggestione, titpica della profezia 'mantica' dei Greci e degli Orientali, prende il nome di *ekstásis*, alla lettera lo 'star fuori' (dal verbo *exístêmi*, 'spostare', alterare'), ed anche Filone Alessandrino la considera di origine divina[64]. La seconda nota è che questo passo è al di fuori della polemica antimontanista, nella quale matura il rifiuto della estasi in-cosciente, e fa parte invece di una disamina della vita spirituale nella quale si ravvisa una più vasta polemica antignostica. Se a questi elementi testuali si somma il fatto che quando scrive Origene ormai l'eresia montanista si può considerare esaurita sotto tutti i punti di vista, si ha che che il rifiuto di considerare 'ispirata' l'estasi incosciente ha ormai trasceso l'origine storica per diventare un elemento a sé della visione patristica della ispirazione dei profeti da parte dello Spirito[65]. La prova definitiva di questo dato importante ce la offre Basilio il Grande, introducendo il suo commento ad *Isaia*:

---

[63] ORIGENE, *De principiis*, III, 3, 4 (SCh 268, 192ss; Simonetti, 432s, con lievi modifiche).

[64] Cf. p.es. FILONE ALESSANDRINO, *Quis rerum divinarum heres sit*, 258-266 (ed. M. Harl, Paris 1966, 294-300; trad. it. 179-183); *De somniis*, II, 232 (ed. P. Savinel, Paris 1962, 216s; trad. it. C. Kraus Reggiani, Milano 2005, 1795). La base biblica di questa lettura Filone la vede in *Lv* 16,17a LXX: «E nessun uomo sarà nella Tenda della Testimonianza quando egli [*il Sommo Sacerdote*] sarà entrato nel Santo, fino a che non ne sia uscito»; poiché il Sommo sacerdote è un uomo, secondo Filone il solo modo per spiegare l'assenza di uomini nel Santo è supporre che egli, quando entra, cessa di essere umano, per così dire, e diviene strumento di Dio, riproducendo su scala minore quel che accadeva a Mosè. Non possiamo seguire nei dettagli l'esegesi di *Lv* 17,17a; notiamo solo che TM, *vulgata* e LXX concordano.

[65] A riprova di questa conclusione si può notare che Origene ribadisce il rifiuto della estasi in-cosciente anche in altre opere e passi ben lontani dalle vicende di Montano e della sua setta: cf. p.es. *Contra Celsum*, VII, 3s (SCh 150, 16-22; trad. it. P. Ressa, Brescia 2000, 507), dove attacca la profezia mantica della Pizia; *In Ezechielem homiliae*, VI, 1 (SCh 352, 212ss; CTP 67, 110s), dove Origene commenta 1*Cor* 14,30; *Commentariorum in Mattheum series*, XII, 40 (PG 13, 1073-1077; CTP 145, 357-360), dove

(segue)

> «Alcuni pensano che essi (*i.e. i profeti*) profetassero in stato di incoscienza (*exestêkóntas*), cioè con la mente assorbita dallo Spirito. È però del tutto alieno dal contatto con Dio che al rapito si tolga l'intelligenza e che il profeta esca da se stesso proprio quando diviene pieno di idee divine, e che, mentre offre vantaggio altri, egli non riporti utilità alcuna dalla proprie rivelazioni! In sostanza, qual buona ragione c'è per sostenere che uno diventi tanto simile ad un pazzo proprio per mezzo dello Spirito della sapienza, e che per causa dello Spirito dell'intelligenza egli perda l'intelletto? La luce non cagiona la cecità ma, all'opposto, risveglia la naturale facoltà visiva; lo Spirito non produce nell'anima le tenebre ma piuttosto innalza alla contemplazione delle verità intelligenti le menti che sono pure dalle sozzure del peccato. Piuttosto, non sarebbe assurdo affermare che un'intelligenza venisse sconcertata quando in essa operasse una potenza malvagia, inclinata a tradire la natura umana; ma sarebbe empietà dire che il contatto con lo Spirito produca lo stesso effetto.
> Ancora. Se i santi sono sapienti, come non avrebbero inteso quel che profetavano? "Il saggio - dice (*Prv* 16,23 LXX) - intenderà quanto procede dalle proprie labbra; sul suo labbro egli porta l'intelligenza". Se poi, dal fatto che Isacco si stupì all'entrata di suo figlio (cf. *Gen* 27,33 LXX) e Davide parlò mentre era in rapimento (*ekstasis*; cf. *Sal* 115,2 LXX), deducono malamente che i santi non fossero coscienti, sappiamo che in questi passi l'esser fuori di sè (*ekstasin eirêsthai*) vuol dire semplicemente 'stupirsi', come l'altro (*Ger* 2,12 LXX): "Stupì il cielo e inorridì la terra". Ora, bisogna persuadersi che noi, partendo da una regola di interpretazione comune (a tutti), non possiamo ammettere, riguardo a Dio, un senso contrario a quello letterale. Per esempio, secondo l'interpretazione comune, non si può non ammettere che la natura divina sia buona, e senz'ira, e giusta; perciò, se la Scrittura dice che Dio si adira, si rattrista o si pente o si serve di chi non lo merita, bisogna cercare il significato di quelle parole e pensare con diligenza come interpretare rettamente, senza sconcertarsi, le nozioni sicure sulla natura divina. E così, nella Scrittura, andremo avanti senza inciampo, traendo profitto dai passi chiari e senza aver dànno da quelli oscuri»[66].

Da questo passo si ha dunque che la modalità di ispirazione che si è definita come 'passiva' in realtà non è veramente tale, poiché se così fosse il profeta sarebbe privo di consapevolezza e del libero arbitrio, privazione che Origene, Basilio e tutti gli altri Padri considerano invece essere posseduti dal demonio. È però vero che in questa 'dettatura' prevale largamente l'azione dello Spirito.

Ma che ne è della seconda modalità di ispirazione, quella nella quale il profeta non è solo recettivo? Non si è persa, come prova Ireneo in un passo più avanti di quello letto:

---

invece commenta le parole di Pietro sul Tabor.

[66] BASILIO MAGNO, *Enarratio in prophetam Isaiam*, prol., 5s (PG 30, 125-128; trad. it. a cura di P. Trevisan, I, Torino 1939, 14ss, con lievi ritocchi alla forma italiana). Ad onor del vero, all'argomentazione di Basilio si potrebbe replicare che, come si diventa ciechi se fissiamo il sole troppo a lungo o ad occhi aperti, così l'eccesso dello Spirito acceca l'intelligenza umana. Ma sarebbe osservazione capziosa, perché spinge all'estremo quello che è solo un esempio e non una dimostrazione: e la prova che Basilio offre è che l'azione 'accecante' dello Spirito sarebbe contraria a quella 'illuminante', il che non può essere perché in Dio non vi è contraddizione. Inoltre l'obiezione trascura due elementi fondamentali: 1 - se qualcuno si acceca guardando il sole non è colpa del sole ma della sua volontà; 2 - il sole è inanimato, quindi privo di volontà, mentre lo Spirito no: il sole non può moderare la sua azione, lo Spirito sì. Questo non significa che le 'estasi' dei mistici non siano dei veri *excessus mentis* ('uscite dalla mente'), anzi, ne leggiamo molte a proposito dell'inferno, del purgatorio e del paradiso. Ma le leggiamo appunto perché i veggenti sono stati in grado di ricordare e di fissare per scritto quel che hanno visto: quindi non erano incoscienti ma presenti, seppur a modo loro. Invece questo ricordo è di solito assente o assai ridotto in coloro che agiscono mentre sono posseduti dal demonio, come testimoniano gli esorcisti e giustamente suggerisce anche Basilio.

> «I profeti non profetavano solo con le parole ma anche con visioni, con la condotta e con gli atti, secondo il suggerimento dello Spirito è (*id quod suggerebat Spiritus*). In questo senso vedevano il Dio invisibile, come afferma Isaia (6,5): "Ho visto con i miei occhi il Re Signore degli eserciti", significando che l'uomo vedrà Dio con i propri occhi e udrà la sua voce. In questo modo dunque vedevano il Figlio di Dio conversare con gli uomini, predicendo il futuro, affermando presente Colui che ancora non era, annunciando che avrebbe sofferto Colui che non può soffrire e dicendo che sarebbe sceso nel fango Colui che allora era ancora nei cieli. Così, delle altre economie di ricapitolazione [*cioè di quegli eventi predisposti da Dio per ricapitolare tutte le cose in Cristo alla fine dei tempi*], parte le vedevano in visione, parte le annunziavano con la parola, parte le significavano con azioni simboliche; ciò che era da vedere lo vedevano in visione, ciò che era da udire lo annunciavano con la parola e ciò che era da fare lo compivano con la azione; e tutto questo annunziavano profeticamente (*universa vero prophetice annuntiantes*)»[67].

Quindi lo Spirito, per Ireneo, non si limita a *dettare* ma anche *suggerisce*, e ciò che Egli detta o suggerisce al profeta può essere un detto verbale, una visione o un'azione. E come la *dictatio* indica la 'strumentalità' del profeta nel ricevere e trasmettere la profezia, qui la *suggestio* indica la 'attività' del profeta nel proporre la profezia; e come *dictatio*, anche *suggestio* è termine con una sua storia.

La *suggestio* poi abbraccia altri ambiti, come spiega Clemente Alessandrino (180 d.C.):

> «In verità non era assurdo che per ispirazione di Dio, il quale aveva dato la profezia, se ne facesse anche la traduzione come una sorta di profezia greca; anche durante la cattività di Nabucodonosor, quando le Scritture andarono distrutte, al tempo di Artaserse re di Persia, il levita Esdra, sacerdote, fu ispirato (*epínous*) e ricompose con nuove profezie tutte le antiche Scritture»[68].

Clemente considera dei profeti ispirati sia Esdra che i Settanta traduttori in greco delle Scritture ebraiche, ma chiaramente il loro ruolo è in qualche misura 'attivo': per questo si legge infatti che Esdra *ricompose* le Scritture. Resta da stabilire invece il rapporto tra questa 'attività' del profeta e la ispirazione da parte dello Spirito; infatti la *suggestio* deve essere tenuta distinta dalla *dictatio*, come è ovvio, ma anche da altre interpretazioni, come spiega Gerolamo:

> «Non è vero, come si immaginano Montano e le sue donne insipienti, che i profeti abbiano parlato in estasi, così da non sapere ciò che dicevano»[69].

Questa nota, diretta contro un certo spiritualismo che non sa distinguere tra ispirazione ed esaltazione, tra vera e falsa profezia, e all'epoca rivolto contro il movimento montanista, aiuta a capire il significato della *suggestio* di pari passo con la affermazione della *dictatio*; scrive Gerolamo:

> «Chiunque si trova debole (*indiget*) di fronte alla interpretazione della lettera ai Romani, che è così involuta nelle oscurità che per comprenderla abbiamo bisogno dell'aiuto dello Spirito Santo che la dettò per mezzo dell'Apostolo»[70].

---

67 IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses*, IV, 20, 8 (SCh 100/2, 648-654; trad. it. II, 72, con modifiche).

68 CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata*, I, 22, 149 (GCS 2, 92; trad. it. G. Pini, Milano 1985, 201).

69 GEROLAMO, *praefatio in Isaiam* (PL 24, 19; trad. nostra).

70 GEROLAMO, *Epistulae*, ep.120, 10 (PL 22, 997; trad. nostra). Commentando questo passo scrive MANNUCCI, *op. cit.*, 149s: «Ciò significa che la attività attribuita a Dio, allo Spirito santo o al Verbo non è da intendersi nel senso di una dettatura verbale: il *dictare* latino aveva nella antichità un senso

(segue)

Ed i 'contenuti' veicolati da questa dettatura non sono scindibili dalle singole parole, come altrove lo stesso Gerolamo afferma spiegando come ha tradotto le Scritture:

> «Io non solo ammetto ma proclamo liberamente che nel tradurre i testi greci, a parte le Sacre Scritture, dove anche l'ordine della parole è un mistero, non rendo parola per parola ma il senso con il senso»[71].

Da questa nota si ha che le 'quattro ispirazioni' con e per le quali lo Spirito 'costruisce' la Scrittura ('finalità') si ritrovano anche nella sua azione sull'agiografo, e quindi in linea di principio si debbono distinguere quattro *dictationes*, contenutistica, pratica, morale e spirituale, e quattro *suggestiones*, anche esse contenutistica, pratica, morale e spirituale.

Tuttavia, per tornare al tipo di 'attività' del profeta e cercare ulteriori lumi, è bene andare indietro di pochi anni nel tempo e leggere ciò che nel 360 scrive Didimo il Cieco:

> «Siccome nei profeti è presente lo Spirito santo che consente loro di predire il futuro e tutto ciò che è connesso con la azione profetica, si dice che a loro si "è rivolto il Verbo di Dio" (cf. *Os* 1,1; *Mic* 1,1), sicchè al detto (*Is* 22,15; *Am* 1,6): "Questo dice il Signore", che si è soliti usare quando si riferiscono le sentenze dei profeti, si aggiunge anche l'altro (*Is* 2,1): "Parola che fu rivolta ad Isaia" oppure agli altri profeti. Che i profeti possedessero lo Spirito santo lo sappiamo perché Dio lo ha dichiarato apertamente. Dice infatti (*Zac* 1,6 LXX): "Tutto quello che io ho ordinato ai miei servi, i profeti, per mezzo del mio Spirito". Ed il Salvatore nel vangelo rivela (cf. *Mt* 22,43ss) che gli uomini giusti e coloro che prima della sua venuta avevano preannunziato al popolo gli avvenimenti futuri erano ripieni della ispirazione dello Spirito santo»[72].

Chiaramente qui l'azione del profetizzare è attribuita da Didimo all'uomo, pur ispirato e ripieno di Spirito, poiché in greco il verbo è all'attivo, non al passivo o al medio. E se questa 'attività' qui è poco evidente, più avanti Didimo si esprime in maniera netta:

> «Per mezzo dello Spirito di verità è elargita agli uomini santi la conoscenza sicura degli avvenimenti futuri. Per questo i profeti, ricolmi di questo Spirito, presagivano in modo intuitivo e quasi percepivano la presenza degli eventi che in seguito sarebbero dovuti accadere»[73].

E la radice ultima di questa singolare sinergia tra una ispirazione divina che trascende le capacità di ricezione del profeta e la 'attiva' e consapevolmente libera partecipazione dell'uomo viene così spiegata da Didimo a proposito del profeta Zaccaria:

---

molto più ampio della (nostra) 'dettatura': significava anche 'comporre', 'insegnare', 'prescrivere' (il verbo *dictare*, nella lingua latina, ha molti usi, che vanno dalla 'dettatura' strettamente intesa al 'comando' e al semplice 'suggerimento': cf. FORCELLINI, *Totius latinitatis lexicon*, s.v. *dictare*, II, 702ss; analoghi significati si trovano nel latino degli autori cristiani: cf. A. BLAISE, *Dictionnaire française des auteurs chrétiens*, s.v. *dictatio* [*manca il rif. a città, anno, vol. e pag.*]; NdA)». Ora, tale pluralità di significati della *dictatio* fa il paio con quella della *suggestio*, come insegna Ireneo, quindi il rilievo di Mannucci dimostra che il significato teologico di questi termini da noi trovato non viola affatto le regole grammaticali; ma non riusciamo a capire perché, visto che *dictare* ha molti significati, si debba escludere proprio il primo e più immediato, appunto 'dettare'. Tanto più che l'attestazione di questo verbo è pacifica nei Padri. Anche qui, come prima, per evitare un eccesso si cade in quello opposto.

[71] GEROLAMO, *Epistulae*, ep.57 *ad Pammachium*, 5 (PL 22, 571; trad. it. 385).

[72] DIDIMO IL CIECO, *De Spiritu sancto*, I, 28s (SCh 386, 168; trad. it. C. Noce, CTP 89, Roma 1990, 105s). Si noti che la citazione di *Zac* 1,6, passo che Didimo dice 'proclamato da Dio', ha la sua ragion d'essere qui in virtù dell'inciso 'per mezzo del mio Spirito', che non figura in TM ma solo nella LXX.

[73] DIDIMO IL CIECO, *De Spiritu sancto*, II, 38 (SCh 386, 178; CTP 89, 122).

> «Zaccaria, che stiamo per commentare, è l'undicesimo dei Dodici profeti (minori); egli ha lo sguardo dello spirito tutto illuminato. Deificato (*theopoiêtheìs*) dalla parola che gli fu indirizzata, ebbe grandi visioni e annunziò la parola profetica in molti modi (*polytrópôs*) e in molte forme (*polyeidôs*)»[74].

Secondo Didimo, perciò, il profeta può ricevere la rivelazione dello Spirito in virtù della deificazione che Egli opera in lui, anzi, proprio questa rivelazione è ciò che lo deifica. Da un lato questo non ci meraviglia: abbiamo già visto tutto ciò nei dettagli nel capitolo quinto. D'altro lato, invece, questa affermazione deve far riflettere; la deificazione per grazia infatti non è destino di pochi eletti ma di ogni uomo, e se essa è la condizione di possibilità e la causa *a parte hominis* della profezia, allora tutti gli uomini sono chiamati ad esser profeti, anzi, ne hanno la possibilità in ragione della loro stessa creazione in vista della deificazione per grazia: naturalmente in modi e tempi diversi, proporzionati alla vocazione particolare cui il chiama il loro Creatore.

A questo riguardo ci piace ricordare come definisce i 'laici' il Concilio Vaticano II:

> «Con il nome di laici si intendono qui tutti i fedeli a esclusione dei membri dell'ordine sacro e dello stato religioso riconosciuto dalla Chiesa, i fedeli cioè che, dopo essere stati incorporati (*concorporati*) a Cristo con il battesimo e fatti partecipi della funzione sacerdotale, profetica e regale di Cristo nella misura loro propria, per la loro parte compiono la missione propria di tutto il popolo cristiano, nella Chiesa e nel mondo»[75].

Perciò ogni battezzato è, in quanto tale, anche un profeta, quindi soggetto a vivere ciò che fin qui si è esposto riguardo agli agiografi. E Diadoco di Foticea ci spiega come:

> «Il discorso spirituale dà piena certezza al senso intellettuale, infatti procede da Dio per la intima operazione dell'amore; e perciò anche il nostro intelletto rimane senza tormento nei movimenti della teologia; infatti non soffre la indigenza apportatrice di sollecitudine perché nelle contemplazioni si dilata tanto quanto lo vuole l'operazione dell'amore. È bello dunque attendere - con fede operante mediante l'amore - l'illuminazione per parlare, giacchè nulla è più misero del pensiero che indaga le cose di Dio al di fuori di Dio»[76]

Studieremo questa estensione della ispirazione profetica ad ogni uomo nel prossimo punto. Al momento è più interessante vedere se e come sia possibile tenere insieme la *dictatio* e la *suggestio*, con tutta la valenza 'attiva' che ha in sé. Un buon spunto si trova in un passo di Agostino:

> «Colui che prima di venire tra noi aveva inviato i profeti a precederlo, dopo l'Ascensione mandò a noi gli Apostoli. E di tutti i suoi discepoli, attraverso la umanità assunta, Egli è Capo ed essi sono come le membra del suo corpo: se pertanto questi hanno scritto le cose che egli compì alla loro presenza e le parole che disse (*illi scripserunt quae ille ostendit et dixit*), non si può dire che non le abbia scritte Lui in persona, in quanto queste sue membra hanno trascritto ciò che avevano appreso dal loro Capo, il quale era lì a dettarle (*quod dictante capite cognoverunt*). In effetti tutto ciò che Egli voleva farci leggere riguardo ai suoi fatti ed ai suoi detti ordinò loro di scriverlo, come se essi fossero le sue mani. Occorre quindi comprendere questa comunione unificatrice e il servizio prestatro dalle diverse membra operanti sotto l'unico Capo e quindi tra loro concordi pur esplicando compiti differenti. Chi, comprendendo questo, si metterà a leggere nel Vangelo quel che vi hanno narrato i disce-

---

[74] DIDIMO IL CIECO, *In Zachariam commentaria*, I, *prologus*, 1 (SCh 83, 190; trad. nostra).

[75] CONCILIUM VATICANUM II, cost. dogm. *Lumen Gentium*, n.31 (EV 1, n.362, con lievi ritocchi).

[76] DIADOCO DI FOTICEA, *Asceticon in C capita*, c.7 (SCh 5bis, 87; trad. it. 351).

> poli di Cristo non potrà mai intendere questi libri scritturali diversamente da uno che avesse visto la stessa mano del Signore scrivere tali cose; e mi riferisco a quella mano che faceva parte del suo corpo»[77].

Quindi, per Agostino l'evangelista scrive sì sotto dettatura dello Spirito, ma quella di cui si serve il profeta per scrivere non è più la sua mano bensì quella di Dio: difficile immaginare un livello più alto al quale porre la collaborazione dell'uomo, di fatto identificato con lo Spirito. Né si deve sottovalutare il fatto che questo si legge in un'opera che affronta il problema della discordanza tra i Vangeli, da sempre uno degli argomenti più forti contro la ispirazione divina della Scrittura.

Se le due modalità di ispirazione sono armonizzate così da Agostino, un suo discepolo, Gregorio Magno, in un passo in parte già letto adombra le quattro 'finalità' dello Spirito nell'ispirare:

> «È inutile chiedersi chi ha scritto queste cose, poiché per fede sappiamo che l'autore della Bibbia è lo Spirito Santo. È lui l'autore perché ha dettato ciò che bisognava scrivere; è lui l'autore perché ha ispirato quest'opera [*scil. il libro di Giobbe*] e, attraverso la fatica dello scrittore, ci ha trasmesso questi fatti da imitare»[78].

Gregorio distingue due autori, lo Spirito e l'agiografo; quando lo scrittore sacro riceve la *dictatio* è 'passivo' ma, poiché collabora scrivendo e faticando, in una certa misura è anche 'attivo'. E così si ha una trasmissione di fatti (i 'contenuti') da imitare (la 'pratica', la 'morale' e lo 'spirituale').

Poiché i Padri non ci riservano altri spunti utili sulla ispirazione, possiamo chiudere qui la ricognizione sulle loro opere. A questo punto però dobbiamo affrontare un tema spinoso che più volte ha creato problemi: il fatto cioè che la Scrittura non è redatta in una sola lingua ma almeno in tre, che si tratta di lingue ormai note a pochi e che nessuna traduzione, per quanto ben fatta, può mai rendere appieno ciò che viene espresso in una altra lingua. La domanda quindi è: perché Dio, anzi, le tre Persone della Trinità, si servono di uno strumento così complicato?

7.1.3. *Il significato dogmatico di 'ispirazione' in molte lingue*

Nonostante si sia avuto modo più volte di verificare l'importanza del rimando ai testi originali, lo strumento linguistico adoperato dalla santissima Trinità nel rivelarsi attraverso la Scrittura non ci ha ancora svelato tutte la sua complessità e difficoltà. Queste infatti vanno al di là dei problemi di traduzione e pongono domande squisitamente dogmatiche. Ad esempio, perché l'Antico Testamento è stato ispirato e scritto in ebraico e in greco? Perché il Figlio di Dio parla in aramaico ma le sue parole ci sono tramandate in greco? Perché la redazione in aramaico del Nuovo Testamento è andata persa? Per quale motivo la Tradizione parla greco, siriaco, copto e latino? Che significa il fatto che la lingua liturgica della Chiesa cattolica sia il latino ma quella della liturgia ortodossa sia lo slavo antico? Cosa vuol dire il fatto che queste lingue siano ormai morte, inaccessibili a

---

[77] AGOSTINO, *De consensu evangelistarum*, I, 35, 54 (PL 34, 1070; trad. it. NBA 10/1, 69ss, rivista).

[78] GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, *praefatio*, I, 3 (CCsl 143, 9; trad. nostra).

moltissimi nostri fratelli? Queste e altre domande simili esigono risposte precise, il cui valore teologico è fondamentale perché indaga il senso dell'azione di Dio nella storia.

Il primo passo per capire il significato dogmatico di questa poliglossia, biblica e non, è rendersi conto di come nasce storicamente. Ora, quella della liturgia e dei documenti ufficiali ha un'origine banale: fin dall'epoca dei Padri, le Chiese dell'Impero d'Occidente parlano e scrivono in latino, mentre quelle dell'Impero d'Oriente adoperano greco, copto, siriaco, armeno, georgiano, alle quali poi si aggiunge lo slavo. La conquista musulmana (VII-VIII sec. d.C.) fa sì che l'arabo diventi prima la lingua ufficiale e poi quella parlata in tutto l'ex-Impero di Bisanzio: greco, siriaco, armeno, georgiano sono lingue parlate solo in piccole zone, e il loro uso liturgico, ammesso dall'Islam, permette di salvare e custodire patrimoni culturali immensi[79]. Il discorso è leggermente diverso per lo slavo. Perduti i contatti con le Chiese orientali e avendo forti difficoltà a stabilirne con quelle Occidentali, per resistere alla offensiva dell'Islam le Chiese di lingua slava tendono a chiudersi in se stesse; ciò determina un conservatorismo piuttosto marcato che però ormai sta cedendo: molte Chiese ortodosse già celebrano le loro liturgie in lingua moderna. Del resto, ufficialmente il latino è l'unica lingua liturgica della Chiesa cattolica fino a tutto il 1963; i molti sussidi 'in volgare' che circolavano anche prima erano ufficiosi.

In Occidente, anche dopo il crollo dell'Impero romano il latino resta la lingua colta ed ufficiale di tutto il continente, in pratica fino al Rinascimento. È vero che la predicazione, almeno a partire dal secolo XIII, si serve del volgare, ma di fatto solo con Martin Luther si ha la prima sistematica traduzione della Scrittura; i Riformatori cercano di avvicinare il più possibile la gente comune alla liturgia ed alla Scrittura, quindi aboliscono il latino. La reazione Cattolica è specularmente opposta: si vietano le traduzioni in lingua volgare della Scrittura, l'uso del latino diviene segno dell'appartenenza alla vera Chiesa; solo la predicazione può avvalersi delle lingue locali. A questa situazione rigida in ambito liturgico e teologico fa riscontro una certa pragmaticità in altri campi; a partire dalla fine del Settecento, ad esempio, come lingua diplomatica il francese sostituisce il latino e tale resta fino al secondo dopoguerra, quando tale ruolo è assunto dallìinglese, come in ogni altro Stato. Il latino però è tuttora la lingua nella quale sono promulgati i testi ufficiali; invece quelli minori possono esserlo in più lingue.

---

[79] Con 'siriaco' (che alcuni chiamano invece 'aramaico') intendiamo la lingua nella quale, ad esempio, scrivono Padri come Isacco di Ninive, Efrem il Siro e altri ancora. È parlata a tutt'oggi dalle comunità cristiane in Siria ed Iraq, nella parte della Turchia che confina con questi Paesi e nel nord dell'Iran: noi stessi abbiamo avuto modo di sentirne il suono in Libano, e vi sono libri liturgici in tale lingua, pubblicati in Italia a cura della Congregazione per le Chiese Orientali; quindi, nonostante quel che si legge, non è affatto una lingua morta. Il copto invece è la lingua dei cristiani che vivono lungo la fascia del Nilo, dall'Egitto fino all'Etiopia, e si tratta di comunità assai fiorenti: quindi neanch'essa è lingua morta; la sua sopravvivenza è dovuta al fatto che gli Arabi, come i Bizantini ed i Romani, non presero mai davvero possesso dell'Africa settentrionale eccetto la fascia costiera: per sfuggire alla propaganda dell'Islam alle comunità cristiane fu sufficiente spostarsi nell'interno. Per ciò che riguarda l'armeno ed il georgiano, con la fine del Califfato e l'avvento delle dinastie Turche, difendere la lingua è stato in pratica il solo mezzo per riuscire a salvare la identità di quei popoli, nonostante parlarle in strada fosse punito con la morte; ci pare che il loro attaccamento alla lingua sia più che giustificato. E si noti che sono tutte Chiese in piena comunione con quella Cattolica: non è dunque esagerato affermare che la 'cattolicità' è decisamente molto più ampia e variegata della diffusa percezione 'eurocentrica', in realtà piuttosto miope.

Se la poliglossia dei documenti magisteriali e liturgici si tratteggia in poche righe, quella biblica è più complessa e delicata. Essa infatti comprende un risvolto filologico e uno dogmatico, di solito accomunati e intrecciati ma che invece è bene tenere separati.

Dal punto di vista filologico, il Nuovo Testamento originariamente è scritto in greco[80], mentre l'Antico nasce in tre lingue: ebraico, aramaico e greco. Abbiamo già esaminato il nesso tra lingua originale e canonicità di un dato libro, e sappiamo che i problemi più seri non sorgono dalla lingua originale ma dalle traduzioni. Tra le generazioni post-esiliche infatti l'ebraico è sempre meno diffuso; in un primo tempo, per permettere il culto sinagogale, in Palestina si ricorre a parafrasi aramaiche delle Scritture (i *Targumim*), ma quando la conquista di Alessandro Magno impone il greco come lingua franca di tutto il Vicino Oriente, le si traduce in greco (III sec. a.C.), e in questa lingua sono scritti anche altri 'libri sacri' che confluiscono, nei sec.I-II a.C., nel canone ebraico non palestinese[81]. È questa versione greca quella che chiamiamo 'dei Settanta'. Ecco come, nel 425, Agostino presenta lo stato delle cose, introducendo al contempo anche il versante dogmatico:

> «Vi sono anche altri [*oltre i* LXX] che hannno tradotto le sacre Scritture dall'ebraico in greco, come Aquila, Simmaco, Teodozione; e vi è pure un'altra versione, chiamata 'Quinta edizione', il cui traduttore è ignoto. Tuttavia la Chiesa ha accettato la traduzione dei LXX come se fosse la sola, e di essa si servono i popoli cristiani di lingua greca, la maggioranza dei quali non sanno se ne esista qualche altra. Su questa traduzione dei LXX fu fatta una versione in lingua latina, alla quale si attiene la Chiesa latina, sebbene ai nostri giorni il prete Girolamo, uomo dottissimo e perfetto conoscitore delle tre lingue, abbia tradotto le stesse Scritture in latino non dal greco ma dall'ebraico. I giudei riconoscono che il lavoro sapiente e prezioso di Girolamo è perfettamente conforme al testo ebraico e ritengono che i LXX abbiano commesso molti errori, ma le Chiese di Cristo giudicano invece che non si debba preferire nessuno all'autorità di quegli uomini scelti dal sommo sacerdote Eleazaro per compiere una opera così importante. Poiché, anche se non si fosse manifestato in essi lo Spirito evidentemente divino e i LXX traduttori avessero agito alla maniera degli uomini comunicandosi a vicenda le parole della loro traduzione per non ritenere se non ciò che era approvatro da tutti, anche in questa ipotesi non si dovrebbe preferire ad essi nessun traduttore isolato. Dal momento che in essi si è manifestata con una tale prova la loro divina eccellenza, è certo che ogni altro traduttore fedele di quelle Scritture, dalla lingua ebraica in qualunque altra lingua, deve accordarsi con la traduzione dei LXX. Se non si accorda con essa, bisogna credere che in quella si nasconde qualche mistero profetico. Infatti, lo stesso Spirito che era nei profeti quando dissero quelle cose era anche nei settanta uomini quando le tradussero; ora, questo Spirito ha certamente potuto, per divina autorità, esprimere per mezzo loro ancora un altro senso, come se il profeta avesse inteso dire a un tempo l'una e l'altra cosa; può anche aver voluto dire la stessa cosa ma in modo diverso, così che, dove le parole non sono identiche, il senso risultasse ugualmente lo stesso a tutti i lettori che lo sanno intendere. Potrebbe inoltre aver voluto omettere o aggiungere qualche cosa per dimostrare anche così che in quella opera non vi era servilità umana che legava il traduttore alle parole, ma piuttosto la potenza divina che guidava e riempiva la mente del traduttore. Alcuni, è vero, hanno creduto di dover correggere sul testo ebraico il codice greco dei LXX, ma non hanno

[80] È vero che a Qumran si è trovato un frammento di *Mc* 6,8 , in aramaico, ma ciò non dimostra che il NT sia stato scritto in tale lingua, ma solo che ne esiste una versione aramaica. Della quale poi non è rimasto altro, mentre quella greca è attestata in modo estremamente ampio, neanche paragonabile a quella delle altre opere classiche, e quanto mai stabile: le varianti testuali di rilievo si contano sulle dita delle mani. Quindi non è forzato concludere che la redazione del NT sia in greco.

[81] Il miglior compendio e prova di questa ricostruzione è la lettera che precede il *Siracide*: non fa parte del canone biblico ma descrive un atteggiamento, una dinamica e una tensione spirituali edificanti.

osato sopprimere ciò che i codici ebrei non avevano e i LXX invece vi avevano aggiunto. Si sono semplicemente accontentati di aggiungere ciò che trovarono nei codici ebrei e che mancava nei LXX segnando con certi segni fatti a modo di stelle le iniziali di questi versi: segni che chiamavano asterischi. Quelle cose poi che non hanno gli ebrei ma si trovano nei LXX sono ugualmente segnate in principio dei versi con dei tratti orizzontali, così come si vede nelle scritture onciali [*obeli*]. E molti codici latini che hanno questi segni furono diffusi dappertutto. Ciò che non fu né omesso né aggiunto ma espresso diversamente - sia che il senso differisca senza essere incompatibile con il primo, sia che apertamente spieghino in altro modo il medesimo senso - , non si può scoprire se non confrontando i due testi. Se dunque, come è doveroso, noi non cerchiamo in quelle Scritture se non ciò che lo Spirito di Dio vi ha espresso per mezzo degli uomini, diciamo: tutto ciò che è nei codici ebrei e non è presso i LXX, lo Spirito di Dio non volle dirlo per mezzo di questi ultimi ma di quei primi profeti; tutto quello che si trova presso i LXX e non nei codici ebrei, Iddio preferì manifestarlo per mezzo di quelli e non degi altri, dimostrando così che sia gli uni che gli altri furono profeti. In questo stesso modo egli ha voluto dire alcune cose per mezzo di Isaia, altre per mezzo di Geremia, altre per l'uno e per l'altro profeta, oppure volle dire la stessa cosa ma in modo diverso per mezzo di profeti diversi. Quello poi che che si trova presso gli uni e presso gli altri, lo volle dire per il medesimo ed unico Spirito servendosi di ognuno, ma in modo che i primi precedessero profetando e i secondi seguissero traducendo profeticamente. Poiché come in quelli che dicevano cose vere e concordi si manifestò un medesimo Spirito di pace, così in questi, che senza accordarsi traducevano con le stesse parole tutta la Scrittura, si è manifestato il medesimo ed unico Spirito»[82].

[82] AGOSTINO, *De civitate Dei*, XVIII, 43 (CCsl 48, 638ss; trad. it. 1100ss); cf. anche XV, 10 (CCsl 48, 466s; trad. it. 829ss), nel quale parla di 'codici ebraici' e 'codici nostri', cioè della LXX. Quella riportata è una concezione radicata in Agostino. Infatti ben trent'anni prima, nel 395-398, in *De doctrina christiana*, II, 15, 22 (CCsl 32, 475; trad. it. 173ss), Agostino scrive: «Fra tutte queste traduzioni [latine], poi, venga preferita l'*Itala*, che unisce alla penetrazione del significato la maggiore fedeltà al testo. Per emendare poi altre eventuali edizioni latine si faccia ricorso a quelle greche, fra le quali eccelle l'autorità dei Settanta per quanto riguarda l'Antico Testamento; si dice infatti che costoro, stando alla testimonianza di tutte le Chiese più esperte, furono a tal punto assistiti dallo Spirito santo nell'opera di traduzione che a tanti uomini corrispose una unica voce. Stando alla Tradizione e alle affermazioni di molte persone attendibili, quegli uomini furono collocati individualmente in celle separate, mentre traducevano, e non si trovò nella versione di ciascuno niente che non si trovasse detto con i medesimi termini e con gli stessi giri di parole anche negli altri; se questo è vero, chi ardirebbe confrontare qualcosa con siffatta autorità o tantomeno anteporvelo? Se invece quelli si confrontarono in modo che scaturisse una unica voce da un esame e da una decisione comune, nemmeno in tal caso, certamente, è opportuno o accettabile che un singolo individuo, quale che sia la sua competenza, aspiri a modificare l'accordo unanime di tanti dotti più anziani. Perciò, anche se si trova qualche discrepanza tra la versione definita dai Settanta e i testi ebraici, credo ci si debba rimettere al piano divino che si è attuato per loro tramite; per mezzo del Signore, infatti, i libri che il popolo giudeo, per senso religioso o per gelosia, non voleva svelare agli popoli, erano svelati tanto tempo prima grazie alla potenza del re Tolomeo alle nazioni che avrebbero creduto. È possibile pertanto che la loro traduzione fosse appropriata a quelle nazioni, così come giudicò lo Spirito santo, che li aveva guidati e fatti parlare in modo unanime. Tuttavia, come ho detto in precedenza, il riscontro con le traduzioni di quanti si mantennero più aderenti alla lettera spesso non è inutile per chiarire il senso. Dunque i testi latini dell'Antico Testamento, come avevo cominciato a dire, se è necessario debbono essere emendati sulla base della autorità di quelli greci, soprattutto da quelli da cui risulta, pur essendo Settanta, una interpretazione unanime. Non c'è dubbio invece che i libri del Nuovo Testamento, se si esita davanti a qualche discrepanza nelle edizioni latine, debbano cedere il passo alle edizioni greche, soprattutto quelle che si trovano presso le Chiese più esperte e più attente». Agostino esita sempre e molto di fronte alla *Vulgata*; sebbene scritta su ordine di papa Damaso e la possieda sin dal 405, egli la cita per la prima volta solo nel 420, in *Quaestiones in heptateucum*, q.5, 20 (CCsl 33, 288), e non le dà

(segue)

Da questo passo emerge che, quando parlano di 'testo originale' o 'testo ispirato', i Padri si riferiscono sempre alla LXX e mai al testo ebraico; sappiamo che solo Gerolamo si oppone ma, nonostante le parole sprezzanti, neanche lui sconfessa del tutto l'autorità della LXX. I nostri fratelli Riformati invece difendono a spada tratta il primato della *hebraica veritas* e non tengono quasi in nessun conto la LXX e tantomeno la *Vetus latina* o la *Vulgata*[83]; così facendo sono fedeli alla impostazione dogmatica di Martin Luther, quindi non si può contestare loro niente. Il punto è che, a meno di non sbagliarci di gran lunga, ci pare che anche gli esegeti cattolici moderni *di fatto* condividano questo atteggiamento nei confronti della LXX e della *vulgata*, almeno a giudicare dalle versioni moderne[84]; se è così, ciò è in palese contraddizione non solo con la Tradizione dei nostri santi Padri ma persino con la lettera del Concilio Vaticano II, il quale afferma:

> «È necessario che i fedeli abbiano largo accesso alla Sacra Scrittura. Per questo motivo la Chiesa fin dagli inizi accolse come sua la antichissima traduzione greca dell'Antico Testamento detta dei LXX; ed ha sempre in onore le altre versioni orientali e le versioni latine, particolarmente quella che è detta *Vulgata*. Ma poiché la Parola di Dio deve essere a disposizione di tutti in ogni tempo, la Chiesa cura con materna sollecitudine che si facciano traduzioni appropriate e corrette nelle varie lingue, a preferenza dai testi originali dei Sacri Libri (*ex primigenis Sacrorum Librorum textibus*). Queste, se secondo l'opportunità e col consenso della autorità della Chiesa saranno fatte in collaborazione con i fratelli separati, potranno essere usate da tutti i cristiani»[85].

Questa situazione ci obbliga a mostrare che l'atteggiamento di Agostino verso la LXX non è solo suo ma appartiene al *depositum fidei*, seppur in un modo ancora da sondare.

Per prima cosa si noti che Agostino non lega la sua opinione alla leggenda tramandataci da Aristea sul modo in cui fu compiuta la LXX. È vero che non solo lui ma anche molti altri Padri credono davvero che settanta anziani ebrei hanno tradotto in settanta giorni tutto l'Antico Testamento in modo identico, parola per parola, senza consultarsi e pur essendo rinchiusi in settanta celle diverse. Però questa leggenda, nata in ambienti ebraici, è stata progressivamente 'abbellita' di particolari edificanti sia da dotti ebrei che da più di un Padre della Chiesa[86]; così, quando Gerolamo 'smaschera' questo processo fa un'opera meritoria, che ristabilisce il vero contenuto della *Lettera di Aristea* e che i con-

---

mai ragione quando contraddice la LXX, a costo di infilarsi in esegesi a dir poco contorte.

83 Qui ci si riferisce evidentemente solo al canone biblico Riformato, non certo agli studi esegetici.

84 Qui invece ci riferiamo evidentemente solo agli studi esegetici, non certo al canone biblico cattolico.

85 CONCILIUM VATICANUM II, cost. dogm. *Dei Verbum*, n.22 (EV 1, n.905). Forse siamo troppo attaccati alla lettera del testo, ma facciamo notare che il latino *ex primigenis* non significa 'dagli originali' ma 'dai primigeni'. Ora, se ricordiamo la storia del TM, è difficile dirlo 'primigenio', dato che è posteriore persino al N.T.; gli esegeti sanno che il testo ebraico 'primigenio' è andato perduto e che di esso si ha solo la versione greca, appunto la LXX. Quindi, se si prende alla lettera il dettato conciliare dovremmo avere traduzioni dalla LXX, in subordine dalla *Vulgata*, ma non dal TM. Ma si mettano pure da parte queste pignolerie formaliste (i Padri però ci dicono che non lo sono) e ci si chieda: come si concilia questo passo con il tradurre l'A.T. ignorando LXX e *Vulgata* e seguendo il TM un po' a proprio gusto, come dimostra p.es. la trad. it. di *Ct* 1,2 (cit.)? E che dire della trad. it. del N.T.?

86 Il versante patristico del percorso è ricostruito da A. PELLETIER, *Lettre d'Aristée à Philocrate*, SCh 69, Paris 1962, 78-98; per quello ebraico-talmudico ci si deve contentare dei rinvii in P. BENOIT, «L'ispirazione dei Settanta secondo i Padri», in *L'uomo davanti a Dio. Scritti in onore di p. Henri de Lubac*, Roma 1966, 233-262, 236 n.8.

temporanei apprezzano[87]. Ma Agostino, lo si è letto, non poggia la sua scelta sull'*origine* della LXX bensì sull'*autorità della Chiesa*, la quale non si rifà mai all'ebraico, respinge anche le altre traduzioni greche (Aquila, Teodozione, Simmaco e 'quinta edizione') e ammette, per le Chiese occidentali, solo versioni latine della LXX; così (e si è nel 425, si noti bene), per Agostino neanche la *vulgata* è accettata dalle Chiese latine.

Per la verità Agostino va oltre: se da un lato ammette esplicitamente l'ispirazione della LXX («lo stesso Spirito che era nei profeti quando dissero quelle cose era anche nei settanta uomini quando le tradussero», scrive), dall'altro ammette anche quella del testo ebraico: «Tutto ciò che è nei codici ebrei e non è presso i LXX, lo Spirito di Dio non volle dirlo per mezzo di questi ultimi ma di quei primi profeti». E se leggiamo la prosecuzione immediata di questo passo («tutto ciò che si trova presso i LXX e non nei codici ebrei, Iddio preferì manifestarlo per mezzo di quelli e non degli altri, dimostrando così che sia gli uni che gli altri furono profeti»), si ha che Agostino pensa alla redazione della Scrittura come ad un doppio procedimento: lo Spirito rivela certe cose a determinate persone in una lingua, e ne rivela altre, ad altre persone, in una seconda lingua. Ora, da un lato è vero che questa spiegazione altro non fa che constatare il dato di fatto e leggerlo con un minimo di logica: se infatti i settanta traduttori sono ispirati, debbono esserlo anche i testi che traducono, altrimenti la loro non è una traduzione ma una nuova redazione[88]; dall'altro però tra il greco e l'ebraico la distanza lessicale, semantica e culturale è davvero abissale: in molti casi, più che 'tradurre' i settanta hanno dovuto 'interpretare', 'inventare' significati nuovi da dare ai termini greci. Non è perciò errato affermare che il testo ebraico tradotto dai LXX e la loro versione delle Scritture sono due cose diverse, pur essendo entrambi ispirati[89]. Resta invece aperta la questione della ispirazione dell'attuale

---

[87] L'operazione di 'abbellimento' si sviluppa intorno a due punti focali: le modalità di traduzione ed il numero dei libri tradotti. Per le modalità, GEROLAMO, *praefatio in Pentatheucum* (PL 28, 150s) fa notare che Aristea non menziona la reclusione in settanta celle diverse; cf. anche *praefatio in Paralipomena* (PL 28, 1325). Per il numero dei libri, GEROLAMO, *Quaestiones hebraice in Genesim*, *praefatio* (CCsl 72, 2), sostiene che i LXX tradussero solo il Pentateuco e non tutto l'A.T.; cf. anche *Commentaria in Ezechielem*, II, su *Ez* 5,12; su *Ez* 16,13 (CCsl 75, 60.179); *Commentaria in Michaeam*, I, su *Mi* 2,9 (CCsl 76, 446s). Ora, se ci limitiamo a valutare l'aderenza al testo di Aristea delle varie e successive versioni, il lavoro di Gerolamo è inattaccabile. Però Aristea non è testimone affidabile della nascita della LXX: infatti è improbabile che solo la Legge sia stata tradotta in greco, poiché anche nei circoli farisaici più stretti si ha una stima infinita per il *Salterio* ed i Profeti. Della sua lettera conviene quindi ritenere solo il nucleo teorico, e cioè che in Egitto, nel sec.III a.C., un certo numero di dotti ebrei inizia a tradurre in greco le Scritture, terminando più o meno nel sec.I d.C.; si può anche ammettere un certo controllo da parte delle autorità palestinesi, che comunque concedono l'uso liturgico per chi non parla ebraico, ma niente si può inferire sul *cosa* fu tradotto (l'originale ebraico), tantomeno sul *dove* e il *come*.

[88] È idea che si legge espressamente in TEODORO DI MOPSUESTIA, *In Sophoniam prophetam commentarius*, I, su *Sof* 1,4ss (PG 66, 452s), che leggeremo più avanti. In Teodoro però è inciso *en passant*.

[89] P.es. l'ebraico *k^{a}bôd* non è affatto identico, semanticamente parlando, al greco *dóxa* con il quale è reso dai LXX, anzi, non è neanche sovrapponibile. *K^{a}bôd* significa significa sì 'gloria', 'magnificenza', ma intesa più che altro come 'apparire di potere, di bellezza, di bontà' anche se non manca l'idea di manifestazione di forza o di effetto di azioni di forza (la 'gloria' militare, p.es.) o, in negativo, di azioni 'cosmetiche' (p.es. la 'gloria' della fama) e l'idea del vanto più o meno fondato (il 'gloriarsi'). In greco nessun termine ha questo insieme di significati, anzi, non ha neanche l'idea che cose così distanti si possano ricondurre ad un unico movimento, interiore o meno che sia. Il greco *dóxa* infatti, nella lingua parlata, significa semplicemente 'apparenza', 'sembianza': che sia fondata o no è descrizione demandata agli aggettivi (p.es. *kenodoxía*, 'vanagloria', o *eudoxía*, 'buona reputazione'); in una lingua più

(segue)

TM, poiché non sappiamo se e in che misura rispecchi i testi dei quali si sono serviti i LXX, purtroppo persi quasi del tutto. E questo, si badi, vale *a monte ed a prescindere* dalle diversità redazionali tra la LXX e l'attuale TM, sulle quali invece la attenzione dei critici spesso si sofferma in modo quasi esclusivo riproponendo l'errore che già fece Gerolamo. Dalla prospettiva di Agostino invece non si pone il problema di distinguere tra TM e testo ebraico tradotto dai LXX, poiché in questo si fida della opinione di Gerolamo, il quale dal canto suo accetta il TM senza dubitare minimamente del fatto che corrisponda a quello tradotto dai LXX. Così, quando Agostino afferma che anche il testo ebraico è ispirato, egli certamente ha davanti agli occhi il TM ma si riferisce a quello tradotto dai LXX: non si può perciò adoperare questo passo per sostenere la ispirazione di TM; e tuttavia, poiché ignoriamo in che misura TM si scosti dal testo tradotto dai LXX, questo sì certamente ispirato, non possiamo adoperare questo passo neanche per negarla.

Ma torniamo alla prospettiva dei Padri e alla ispirazione della LXX.

Prima di Agostino un atteggiamento simile nei confronti del TM, anche se non identico, lo ha Ambrogio. A proposito di *Gen* 1,9 egli nota infatti che nella LXX suona:

> «E disse Dio: "Si raccolga l'acqua che è sotto il cielo in una sola massa (*synagôgê*) e si mostri l'asciutto". E avvenne così: l'acqua che è sotto il cielo si raccolse in una sola maasa e apparve l'asciutto»,

mentre secondo il TM si legge solamente:

> «E Dio disse: "Le acque che sono sotto il cielo si raccolgano in un solo luogo e appaia l'asciutto". E così avenne»,

e commenta così questa divergenza testuale:

> «(*Gen* 1,10) "E Dio vide che era un bene". Non tacciamo che alcuni pensano mancanti, sia nel testo ebraico sia nelle altre versioni, le parole (*Gen* 1,9b-10): "L'acqua si raccolse nei suoi bacini e apparve l'asciutto. E Dio chiamò l'asciuttto 'terra' e la raccolta delle acque 'mari'". Infatti, poiché Dio aveva detto "Così avvenne", pensano che sia sufficiente la parola del Creatore quale prova del compimento dell'opera. Ma siccome anche nel caso delle altre creature la Scrittura riporta con precisione l'ordine e ripete l'accenno alla azione ed al suo compimento, per questo noi non riteniamo fuori di luogo l'aggiunta tramandata, benchè ci consti che tutti gli altri interpreti sono veraci ed autorevoli; ben sappiamo infatti che

elevata, p.es. quella della scuola filosofica di Platone (che però non è l'unica né la più diffusa nel III sec. a.C.) può voler dire anche 'opinione' e 'apparenza ingannevole', originata dai sensi, opposta alla conoscenza solida e scientifica, l'*epistêmê*. Solo in un'accezione misterica, cioè legata alla dottrina di riti come p.es. quelli di Iside o di Mitra, *dóxa* può significare anche un 'apparire' legato alla bellezza, alla bontà ed al bene. E queste osservazioni, *mutatis mutandis*, valgono anche per la traduzione di *'emet*, 'verità', con *alêtheia*, o di *zadiq*, 'giusto', con *dikaios* e altri termini ancora. Quindi, la *lxx* non si limita a tradurre, ma in punti cruciali lo fa in modo insostenibile dal punto di vista lessicale. A nostro avviso, l'unico modo per spiegare queste traduzioni è supporre che almeno una parte del percorso che le sostiene era già stato compiuto. L'ipotesi è rafforzata dal riconoscimento ormai pacifico che quello dei LXX e del NT «non era il greco classicizzante delle arti e delle lettere, né un greco popolare, bensì la prosa professionale dell'epoca» (H.Y. GAMBLE, *Libri e lettori nella chiesa antica*, Brescia 2006, 59). Quindi la LXX è frutto di un lavoro tecnicamente raffinato. Purtroppo non siamo in grado di sapere con precisione quando e come tale slittamento lessicale sia stato iniziato e proseguito, e da chi. Si sa solo che Filone, nato nel 10-15 a.C., cita la Scrittura solamente in greco, e dalla LXX.

> molte aggiunte al testo ebraico non senza vantaggio (*non otiose*) sono state introdotte dai Settanta»[90].

Si noti la prospettiva iniziale: non sono i LXX ad aggiungere ma il TM a togliere; è il rovescio di ciò che si legge nel finale: il TM è corretto, sono i LXX che aggiungono. Ma 'non senza vantaggio', dice Ambrogio, che così finisce con il non sposare né la tesi più comune (la prima) né quella che, di lì a qualche anno, sarà la posizione di Gerolamo[91]. Non conviene dare molto peso a questa equidistanza: Ambrogio riconosce che fu fatto vescovo senza la necessaria preparazione e che solo la padronanza del greco gli permise di far fronte alle esigenze del ministero. Ma non si deve neanche sottovalutarla, non solo perché non ha precedenti tra i Padri ma anche perché, poco prima, Ambrogio scrive:

> «(*Gen* 1,9) "Si raccolga - disse - in un sol luogo l'acqua che è sotto il cielo e appaia l'asciutto. E così fu fatto". Può darsi che qualcuno non abbia prestato troppa fede ai nostri precedenti sermoni, nei quali abbiamo dimostrato che la terra era invisibile perché nascoista dalle acque che la coprivano, così che non poteva essere vista dagli occhi del corpo. Lo scrittore ispirato si riferì al caso suo, cioè alla nostra condizione, non alla maestà della natura divina che naturalmente vede ogni cosa. [...] Proclama la voce di Dio: "Si raccolga l'acqua e appaia l'asciutto". E ancora la Scrittura dice: "Si raccolse l'acqua in un sol luogo e apparve l'asciutto". Che motivo ci sarebbe stato di ripeterlo se lo scrittore ispirato non avesse ritenuto necessario affrontare le obiezioni? Non sembra dire: "Non ho detto 'invisibile' per natura, ma per la sovrapposizione delle acque?" Di conseguenza aggiunse che, eliminato quel velo, apparve la terra asciutta che prima non si vedeva»[92].

Stavolta la stessa frase non è detta 'aggiunta', anzi, Ambrogio afferma che lo 'scrittore ispirato' l'ha scritta proprio per confutare quelle future obiezioni che noi qui si è omesso per semplicità. Di conseguenza si deduce che per Ambrogio la LXX è versione ispirata da Dio come (ma questo è meno esplicito) lo è il TM, che però lui non conosce se non attraverso le 'altre versioni', cioè quelle di Aquila, Teodozione e Simmaco.

Tuttavia, eccetto Girolamo, questo è davvero il massimo che i Padri concedono al TM. Infatti, dopo di loro, il meglio disposto è Cirillo di Alessandria, il quale, ad esempio, commentando la visione dei carri in *Zaccaria*, 6,1-8, scrive:

> «(*Zac* 6,3 LXX) "I cavalli del quarto carro erano chiazzati e pomellati"; si deve però sapere che si tratta di una traduzione dall'ebraico ed alcuni interpreti hanno tradotto 'forti' invece che 'pomellati'»[93].

---

[90] AMBROGIO, *Exaemeron*, *sermo* IV, 5, 20 (SAEMO 1, 131; trad. it. G. Banterle, CTP 164, Roma 2002, 98s). Ambrogio è attento alle divergenze; p.es., in *Expositio psalmi CXVIII*, 4, 15 (SAEMO IX/1, 182) suppone uno sbaglio del traduttore o di uno scrittore più antico (*potuit interpres vel antiquarius scriptor hic falli*), in 17, 36; 22, 27 (SAEMO IX/2, 240.404) atrribuisce l'errore ai copisti.

[91] Ambrogio scrive nel 387, mentre Gerolamo si rivolge all'ebraico nel 392; prima tenta di tradurre la *Exapla* di Origene o le versioni di Aquila e Simmaco, poi un confronto tra le varie versioni (le *Quaestiones hebraicae*, fermatesi al *Genesi*). Il punto è che Gerolamo non è Origene: da solo non è in grado di leggere il TM e sempre si appoggia ad Aquila o Simmaco. La versione di *Esdra* è del 394, quella dei *Paralipomena* del 396, *Ezechiele* all'inizio del 398, i *Sapienziali* al metà del 398; quella dell'Ottateuco (cioè i primi 8 libri della Scrittura) si chiude nel 404, *Esther* è del 405. Le sue opinioni sulla LXX sono già nelle *praefationes* ai *Paralipomena* ed ai *Sapienziali*, e le prime reazioni (p.es. Agostino) sono contemporanee; perciò, tra le opinioni di Gerolamo e quelle di Ambrogio corrono quasi dieci anni.

[92] AMBROGIO, *Exaemeron*, *sermo* IV, 2, 7 (SAEMO 1, 115; CTP 164, 86s).

[93] CIRILLO D'ALESSANDRIA, *Commentarius in Zachariam prophetam*, VI, 32 su *Zac* 6,3 (PG 72, 89; CTP 60,

(segue)

Cirillo nota la differenza e sceglie la LXX, senza polemiche. Ma più avanti si legge:

> «(*Zac* 12,10b LXX) "Guarderanno a colui che hanno schernito, si lamenteranno per se stessi come per un figlio unico e proveranno dolore come per il primogenito". Il testo ebraico considera inizio di questa sezione 'Guarderanno verso di me', ma ciò non concorda con la tradizione e l'interpretazione dei LXX. Gli ebrei infatti leggono 'vedranno colui che hanno trafitto' invece di 'hanno schernito'. I soldati di Pilato gli colpirono il costato, come è scritto (cf. *Gv* 19,34), perciò giustamente riferiremo questo discorso alla persona di Cristo»[94].

Qui invece Cirillo sembra quasi preferire il TM alla LXX. Poco dopo scrive:

> «(*Zac* 13,1 LXX) "Quel giorno ogni luogo sarà aperto nella casa di David e per i cittadini di Gerusalemme, perché passino e si aspergano". [...] Si deve però sapere che gli ebrei hanno tràdita la frase in maniera diversa. Invece di "ogni luogo sarà aperto" quelli dicevano "ogni fonte sarà zampillante". Ed è anche molto probabile che la traduzione dei LXX abbia lo stesso valore, anche se la enunciazione della frase suona diversamente»[95].

Questo è un chiaro tentativo di conciliare TM e LXX. Non si creda però che, dato che scrive queste cose, allora per lui le due versioni siano sullo stesso piano; sarebbe un errore, come si dimostra leggendo ciò che scrive poche pagine dopo:

> «(*Zac* 14,8 LXX) "Quel giorno una acqua viva sgorgherà da Gerusalemme, metà di essa scorrerà verso il primo mare, l'altra metà verso il mare più lontano, e ciò avverrà in estate ed in primavera". [...] Dalle parole "E ciò avverrà in estate ed in primavera" si può facilmente evincere che la grazia è eterna e disponibile in ogni tempo. Si deve però sapere che il testo ebraico invece che 'in primavera' presenta 'in inverno'. Secondo questo, dunque, uniforme ed uguale sarà la effusione delle acque intelligibili in inverno ed in estate, cioè in ogni stagione. Non crea però nessun problema dire 'in primavera' anziché 'in inverno', secondo la versione dei LXX: la primavera viene fra l'inverno e l'estate, così che se qualcuno la attribuisce al periodo invernale non fa un discorso poco credibile o errato»[96].

Ci pare evidente che l'utimo periodo si sforza di accomodare il testo della LXX con la interpretazione che Cirillo vuole dare a *Zac* 14,8, ma in modo decisamente insufficiente: la forzatura è evidente anche ai nostri occhi, ai quali invece forse sfugge il fatto che Cirillo, quando lascia libertà al lettore, viola una regola esegetica importante. Come ogni avvocato o retore che si rispetti, infatti, per i canoni esegetici antichi e tardo-antichi anche l'omileta o il commentatore deve convincere chi lo legge o lo ascolta che la propria interpretazione, dei fatti come del testo, è la migliore possibile, e per far ciò deve fornire quantità e qualità di argomenti tali da non lasciar spazio a dubbi. È per questo che, ai nostri occhi, le opere di questi secoli spesso sembrano prolisse, perché noi consideriamo ridondante e sgradevole portare dieci esempi per sostenere la stessa idea. Quindi, al momento in cui Cirillo lascia al lettore la libertà di valutare la sua esegesi a noi sembra che compia un atto di onestà intellettuale ma agli orecchi dei suoi contemporanei egli, così facendo, non solo abdica al suo ruolo di interprete ma implicitamente confessa che

---

106).

94 CIRILLO D'ALESSANDRIA, *Commentarius in Zachariam prophetam*, XII, 94 su *Zac* 12,10b (PG 72, 224; CTP 60, 223).

95 CIRILLO D'ALESSANDRIA, *Commentarius in Zachariam prophetam*, XIII, 96 su *Zac* 13,1 (PG 72, 228; CTP 60, 228).

96 CIRILLO D'ALESSANDRIA, *Commentarius in Zachariam prophetam*, XIV, 106 su *Zac* 14,8 (PG 72, 253; CTP 60, 251).

il suo tentativo non ha sufficienti elementi di appoggio e perciò, in ultima analisi, ammette che la sua preferenza per il testo della LXX non si basa su considerazioni filologiche ma su altri elementi: quali, qui non è dato di sapere o capire. Di conseguenza, non solo TM e LXX per Cirillo non stanno sullo stesso piano, ma vi sono elementi che lo obbligano ad escludere il TM anche quando, come in questo caso, è molto più vicino della LXX al senso che vuole dare ad un certo passo biblico.

Questo è uno dei tanti possibili esempi di esegesi contorta causata dal voler restare fedeli alla LXX nonostante il TM sia oggettivamente più vicino alla esegesi che si preferisce. Anche Agostino si trova più volte in situazioni simili. Ciò dimostra che per i Padri TM e LXX non sono due testi di ugual valore, nonostante le concessioni fatte in teoria da alcuni, e che la loro sistematica opzione per i LXX non nasce né da una sua supposta superiore affinità con la loro mentalità esegetica, come qualche critico ha affermato, né dalla semplice ignoranza della lingua ebraica, bensì da ragioni così importanti da obbligarli a fare autentici salti mortali per sciogliere le difficoltà esegetiche[97].

Un elemento di prova difficile a contestare è il rifiuto netto e categorico dei Padri di usare le altre versioni greche dell'Antico Testamento, che seguono tutte il TM. Affermare che la loro opzione per la LXX nasce dall'essere scritta in greco significa infatti ignorare che essi dispongono da sempre di altre versioni greche, due antiche, quelle di Aquila e Teodozione, ebrei contemporanei ai primi Padri, e due più recenti, quelle di Simmaco e di Luciano di Antiochia, scritte da preti cristiani; tra l'altro queste ultime sono anche molto più vicine ai canoni dell'epoca patristica, che ad esempio amano un certo parallelo tra eleganza della forma espositiva, bellezza delle immagini addotte e verità dei contenuti. Ora, chiunque legga la LXX in greco capisce subito che niente di ciò esiste in quella versione, che anzi brilla per oscurità in più di un passo cruciale. Eppure, ecco cosa scrive nel 380 Giovanni Crisostomo, allievo prediletto di Libanio, il retore più grande della tarda antichità e che spesso loda Giovanni per l'eloquenza e la abilità tecnica:

> «I Settanta giustamente dovrebbero essere ritenuti degni di fede più di tutti gli altri. Difatti quelli [*Aquila e Teodozione*] hanno tradotto dopo la venuta di Cristo, rimanendo giudei, e giustamente dovrebbero essere visti con sospetto perché parlano maggiormente per animosità e ad arte mettono in ombra le profezie. I Settanta invece, che realizzarono la loro opera cento o più anni prima della venuta di Cristo e furono tanti, sono esenti da ogni sospetto di questo genere e, per il tempo, per il loro grande numero e per il loro accordo dovrebbero giustamente essere creduti di più»[98].

Le versioni di Aquila e Teodozione vengono rigettate senza appello perché opera di ebrei, mentre sui lavori di Simmaco e di Luciano Giovanni tace. Questo ci dice che la fiducia totale di gode la LXX non si basa su elementi filologici (con buona pace di Gerolamo) ma su altri, tanto forti ed irrinuciabili da spingere il Crisostomo a negare valore persino alla versione più diffusa nella sua regione, quella fatta dal presbitero Luciano di Antiochia poco tempo prima. Ma quali sono?

---

[97] E si metta tra parentesi la possibilità di spiegare il possibilismo di Agostino e Cirillo con la influenza di Gerolamo, che sin dal 397 polemizza aspramente con Rufino su questi temi.

[98] GIOVANNI CRISOSTOMO, *In Matthei evangelium homiliae*, hom.5, 2 (PG 57, 57; CTP 171, 111). Si noti che Giovanni ignora le traduzioni di Simmaco e Luciano d'Antiochia, fatte da cristiani e l'ultima certo nota al Crisostomo, che fu prima diacono e poi vescovo di Antiochia. Forse tale silenzio si spiega con il non volerle attaccare per questi motivi, pur preferendo la LXX ad esse.

In realtà, da sempre i Padri hanno una fede molto decisa nella *ispirazione divina*, da parte dello Spirito, della LXX, alla quale si affianca un rifiuto altrettanto netto del TM, sia in ebraico che tradotto in greco. Scrive ad esempio Ireneo di Lione (180 circa):

> «Raccoltisi [i settanta] poi presso Tolomeo e confrontando ciascuno la propria versione, Dio fu glorificato e le Scritture furono riconosciute veramente divine perché tutti dal principio alla fine avevano espresso le stesse cose con le stesse parole, cosicchè anche i pagani presenti riconobbero che le Scritture erano state tradotte per ispirazione (*kat'epípnoian*) divina. Del resto, non fa meraviglia che Dio abbia agito in tal modo, quando si pensi che, distrutte le Scritture durante la schiavitù del popolo sotto Nabucodonosor, allorchè i Giudei tornarono dopo settanta anni al loro paese al tempo di Artaserse re dei Persiani, Dio ispirò Esdra, sacerdote della tribù di Levi, facendogli ricomporre tutte le parole dei profeti passati per restituire al popolo la Legge quale era stata data mediante Mosè. Essendo le Scritture, con le quali Dio preparò e fondò la nostra fede nel Figlio suo, tradotte con tanta fedeltà per la grazia di Dio e conservate incorrotte in Egitto, dove si sviluppò la casa di Giacobbe dopo aver fuggito la fame in Canaan e dove fu portato in salvo il Signore nostro quando fuggì la persecuzione di Erode, ed essendo questa versione stata fatta prima che il Signore scendesse in terra e prima che avessero origine i cristiani - nostro Signore è nato circa l'anno 41 di Cesare Augusto mentre Tolomeo, sotto il quale furono tradotte in greco le Scritture, è molto anteriore - si rivelano veramente impudenti e temerari quelli [*cioè Aquila e Teodozione*] che ora vogliono fare un'altra traduzione quando dalle stesse Scritture noi ricaviamo argomenti contro di essi e quando sono obbligati a concludere con la fede nella venuta del Figlio di Dio. Quindi solida, non forzata, unica e vera è la nostra fede, provata dalla Scrittura che fu tradotta nel modo predetto, e non interpolata è la dottrina della Chiesa. Gli Apostoli infatti, che sono anteriori a costoro, convengono con la predetta versione e la nostra versione concorda con quella degli Apostoli. Pietro e Giovanni, Matteo e Paolo, gli altri ancora ed i loro discepoli annunziarono tutte le cose profetate nel modo che è contenuto nella versione degli Anziani (LXX). Unico ed identico è infatti lo Spirito di Dio che predisse nei profeti le caratteristiche della venuta del Signore e che negli Anziani bene tradusse le cose bene profetate. Egli ancora annunziò, mediante gli Apostoli, essere venuta la pienezza dei tempi della adozione ed essersi attuato il Regno dei cieli ed abitare in mezzo agli uomini che credono in Lui l'Emmanuele nato dalla Vergine»[99].

È vero che Ireneo, all'inizio, segue la *Lettera di Aristea*, ma è più vero ancora che rapidamente la mette in secondo piano e afferma l'ispirazione dei LXX, la paragona a quella di Esdra, la rafforza con notazioni storiche, la conferma con la autorità degli Apostoli e la pone sullo stesso piano delle profezie: lo Spirito che fece ben profetare è lo stesso che fece ben tradurre. La stessa idea è in Clemente Alessandrino (180 d.C.):

> «In verità non era assurdo che per ispirazione (*epípnoia*) di Dio, il quale aveva dato la profezia, se ne facesse anche la traduzione come una sorta di profezia greca; anche durante la cattività di Nabucodonosor, quando le Scritture andarono distrutte, al tempo di Artaserse re di Persia, il levita Esdra, sacerdote, fu ispirato (*epínous*) e ricompose con nuove profezie tutte le antiche Scritture»[100],

riaffiora dopo quasi due secoli in Cirillo di Gerusalemme (350 d.C.):

---

[99] IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses*, III, 21, 2ss (SCh 211, 403-411; trad. it. I, 323s).

[100] CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata*, I, 22, 149 (GCS 2, 92; trad. it. 201).

> «[La LXX] risultò di fatto non un lavoro di umana interpretazione o una esercitazione letteraria, ma la autentica Bibbia ispirata dallo Spirito santo interpretata sotto l'influsso del medesimo Spirito»[101],

per ritornare in Rufino di Concordia, che proprio contro Gerolamo scrive (401 d.C.):

> «Non si può dubitare [o 'non si deve': orig.: *dubitandum non est*] che la voce unica e concorde dei Settantadue uomini che traducono in celle separate sia stata proferita per ispirazione dello Spirito santo, e che la sua autorità debba essere più grande di quella di ciò che fu tradotto da un solo uomo, che aspira ad essere un novello Barnaba»[102],

ed infine in Teodoreto di Cirro (441-449 d.C.):

> «Mi pare anche temerario espungere le iscrizioni (all'inizio di ogni salmo), le quali circolavano già al tempo di Tolomeo, che regnò in Egitto dopo Alessandro, e che tutti i Settanta anziani tradussero in lingua greca come tutto il resto della Sacra Scrittura. Del resto, centocinquanta anni prima di quella traduzione, Esdra il mirabile, pieno della grazia celeste, riscrisse i Sacri libri che, in parte per incuria degli ebrei, in parte per l'empietà dei Babilonesi, erano stati gravemente danneggiati. Perciò, se egli, mosso dallo Spirito divino (*Spiritu sancto afflatus*) rinnovò quei libri e quelli [*cioè i* LXX] non senza l'afflato divino tradussero quelli stessi in greco con un accordo massimo, e tra gli altri scritti divini tradussero anche le iscrizioni, credo una cosa tanto temerarria quanto piena di presunzione affermare che sono false e considerare i nostri ragionamenti più sapienti della efficacia dello Spirito santo»[103].

Anche se in questi ultimi due passi vi sono rimembranze del racconto di Aristea, è del tutto evidente che l'accento è posto soprattutto sulla ispirazione dei traduttori da parte dello Spirito. Ma vi è di più: la ispirazione riguarda non soltanto i traduttori ma anche il committente, il re Tolomeo. Così infatti scrive Ireneo di Lione:

> «Prima che i Romani possedessero il loro Impero, quando cioè i Macedoni ancora avevano il potere in Asia, Tolomeo Lago, bramoso di ornare la Biblioteca che si era costruita in Alessandria con i libri migliori di tutti gli uomini, richiese agli ebrei di Gerusalemme una traduzione in greco delle loro Scritture. Questi, che a quel tempo erano ancora sudditi dei Macedoni, inviarono a Tolomeo settantadue anziani che, fra loro, erano i più competenti nelle Scritture e nelle due lingue, per compiere ciò che Dio voleva (*poiêsantos toû theoû oper êboúleto*)»[104].

L'ultimo periodo del testo, tradotto da uno dei frammenti in greco, identifica il volere di Tolomeo con quello 'di Dio'; forse è per evitare questa identificazione che la versione latina, quella di solito tradotta, espunge l'inciso 'di Dio'. Non è passo inequivocabile, però spiega quello che, molto dopo, si legge in Eusebio di Cesarea (314-320 d.C.):

> «Come in effetti la predicazione salvifica di nostro Signore doveva di lì a poco, sotto l'impero romano, illuminare tutti gli uomini; come un Verbo al di là del comune adempiva le profezie che Lo riguardavano, così la vita degli antichi Ebrei amici di Dio e gli insegna-

---

[101] CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catecheses*, IV, 33 (PG 33, 496; CTP 103, 103).

[102] RUFINO DI AQUILEIA, *Apologia in Hieronimum*, II, 33 (PL 21, 612; trad. nostra).

[103] TEODORETO DI CIRRO, *Interpretatio in psalmos*, *praefatio* (PG 80, 864; trad. nostra). Nelle edizioni moderne i titoli dei *Salmi* sono scritti in carattere diverso dal testo per evidenziare che non li si ritiene ispirati; invece la numerazione dei versetti, che risale agli inizi del sec.XIII, li incorpora nel testo e quindi li considera Parola di Dio. Gregorio di Nissa dedica una intera opera al commento di questi titoli, a riprova che i Padri li considerano ispirati.

[104] IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses*, III, 21, 2 (SCh 211, 400ss; trad. nostra del fr. gr. 31).

> menti della loro pia dottrina, nascosti per molti secoli a causa della loro lingua ancestrale, dovevano finalmente raggiungere tutti gli uomini, che avrebbero beneficiato della conoscenza di Dio, l'autore di di quei beni. Dio stesso, prevedendo il futuro per la sua divina prescienza, dispose che le predizioni su Colui che doveva di lì a poco manifestarsi come Salvatore di tutti gli uomini e farsi, Lui Dio dell'universo, unico maestro religioso di tutti i popoli sotto il sole, fossero rivelate a tutti e venissero alla luce, tradotte esattamente e depositate nelle biblioteche pubbliche. È al re Tolomeo che Egli suggerì questa decisione per preparare, sembra, la parte che tutti i popoli non avrebbero tardato ad avere (nella economia salvifica). Da queste Scritture, che altrimenti noi non avremmo ottenuto dagli Ebrei - essi hanno nascosto le loro profezie per gelosia nei nostri riguardi -, noi abbiamo tratto profitto grazie alla traduzione ispirata dall'alto che ne hanno fatto coloro che fra essi avevano dato prova della loro intelligenza e della loro cultura ancestrale»[105].

L'idea che Dio si serva di Tolomeo, un pagano, per compiere i suoi disegni ispirandogli questa o quella azione non è poi così strana. Sta scritto infatti in *Isaia* (45,1-7):

> «Dice il Signore del suo eletto, di Ciro: "Io l'ho preso per la destra, per abbattere davanti a lui le nazioni, per sciogliere le cinture ai fianchi dei re, per aprire davanti a lui i battenti delle porte, e nessun portone rimarrà chiuso. Io marcerò davanti a te; spianerò le asperità del terreno, spezzerò le porte di bronzo, romperò le sbarre di ferro. Ti consegnerò tesori nascosti e le ricchezze ben celate, perché tu sappia che io sono il Signore, Dio d'Israele, che ti chiama per nome. Per amore di Giacobbe mio servo e di Israele mio eletto io ti ho chiamato per nome, ti ho dato un titolo sebbene tu non mi conosca. Io sono il Signore e non ve n'è alcun altro; fuori di me non c'è Dio; ti renderò spedito nell'agire anche se tu non mi conosci, perché sappiano dall'Oriente fino all'Ocidente che non esiste Dio fuori di me. Io sono il Signore e non ve n'è alcun altro. Io formo la luce e creo le tenebre, faccio il bene e provoco la sciagura; io, il Signore, io compio tutto questo».

Da questo come dai tanti altri passi della Scrittura di tenore simile, i Padri deducono una idea di 'ispirazione' dell'agire umano da parte dello Spirito santo che è assai più ampia e duttile della nostra, che invece tendiamo a 'restringerla' ai battezzati o poco più in là, come se Dio fosse legato ai sacramenti. Ad esempio, scrive Gregorio il Taumaturgo (213-270; l'opera è del 238 circa):

> «Mia madre, morto il marito, rimaneva sola a prendersi cura di noi. Fu ella a decidere che, una volta istruiti nelle altre discipline come sia ddiceva a giovanetti nati ed allevati signorilmente, ci recassimo alla scuola di un maestro di retorica. Era in animo suo che un giorno potessimo esercitare questa professione. Noi dunque frequentavamo l'insegnante ed alcune persone, in quel tempo, asserivano che in breve tempo saremmo diventati retori. Essi esprimevano un giudizio in tal senso, però io, per conto mio, né potrei né vorrei fare una affermazione del genere. non ce ne era d'altronde alcuna ragione, così come non c'era fondato motivo che ci inducesse a venire qui, a Cesarea [*Gregorio infatti sta parlando di fronte ad Origene, a quel tempo residente a Cesarea*]. Ma, senza che i miei parenti progettassero nulla in proposito ed io esprimessi in materia il mio volere, il divino pedagogo, sempre vigile, mi venne in soccorso. Poiché infatti uno dei miei insegnanti, cui, tra l'altro, era stato affidato l'incarico di insegnarmi la lingua latina, non perché la imparassi a fondo ma perché non ne fossi del tutto digiuno, aveva per caso una certa conoscenza della giurisprudenza, l'angelo, ispirandolo, fece sì che io, attraverso le esortazioni rivoltemi dall'insegnante, mi applicassi allos tudio delle leggi. Il maestro attendeva con impegno a questo compito ed io gli prestavo ascolto più per fargli cosa gradita che per la passione del diritto. Mi prese dunque come suo discepolo e incominciò con zelo ad impartirmi le lezioni. Una cosa disse che si è realiz-

[105] EUSEBIO DI CESAREA, *Praeparatio evangelica*, VIII, 1, 6s (SCh 369, 42ss; trad. nostra).

> zata assolutamente: lo studio delle leggi sarebe stato per me il più grande viatico - fu esattamente questo il vocabolo da lui usato - sia che desiderassi un giorno trattare cause in tribunale in qualità di oratore sia che intendessi dedicarmi ad altra professione. Si espresse in questa maniera, dando alla parola 'viatico' un senso umano, ma è mia impressione che pronunziasse un oracolo in virtù di una ispirazione ben più divina di quanto supponesse»[106].

E di fatti, proprio per migliorare nello studio del diritto il giovane Gregorio in seguito si reca a Cesarea, dove incontra Origene, diviene suo discepolo e la sua vita cambia radicalmente. Ma torniamo all'ispirazione dei traduttori greci della Scrittura. Nell'ottica biblica e patristica non fa assolutamente problema scorgere dietro la opera dei LXX un più ampio progetto di Dio, la diffusione tra i pagani di quegli oracoli prima accessibili solo agli ebrei. Dopo Eusebio infatti lo dice chiaramente il Crisostomo (386 d.C.):

> «Tutti i libri divini dell'Antico Testamento furono scritti nella lingua degli ebrei, si questo tutti concordano con noi. Tuttavia non molti anni prima della venuta di Cristo un certo re Tolomeo, che si sforzava in ogni modo di raccogliere libri e che già molti altri ne aveva collezionati, ritenne meritevole di avere anche questi libri. Per questo motivo incaricò alcuni ebrei di Gerusalemme che li traducessero in lingua greca; ciò che fu eseguito e perfezionato. Ciò accadde per opera della divina provvidenza, perché non soltanto gli esperti nella lingua ebraica ma anche tutti coloro che abitano la terra traessero giovamento da essi. E ciò che suscita ammirazione e stupore è che colui che ordinò tutto ciò non era affatto un simpatizzante della religione ebraica ma era devoto agli idoli, anzi, considerava gli ebrei come nemici. Così infatti gli avvenimenti provvidenzialmente guidati da nostro Signore si realizzano, ossia in modo che i precetti di salvezza si diffondano sempre per mezzo dei loro nemici»[107],

al quale fanno eco lo pseudo-Epifanio di Salamina (392 d.C.):

> «Impara dunque che la versione dei LXX fu fatta correttamente e secondo quell'ordine di libri [...] per l'utilità di quelle genti che dovevano giungere un giorno alla fede in Dio e divenire adepte del patrimonio di salvezza eterna dell'Antico e del Nuovo Testamento»[108],

e Teodoro di Mopsuestia (392-428 d.C.), che tra l'altro ci informa anche della esistenza di versioni dall'ebraico in siriaco e dello scarso valore loro attribuito dalle Chiese cattoliche di quell'area. Infatti, commentando *Sofonia* 1,4ss, Teodoro scrive:

---

[106] GREGORIO IL TAUMATURGO, *Oratio panegirica*, 56-63 (SCh 148, 118ss; trad. it. E. Marotta, CTP 40, Roma 1983, 60ss, con lievi modifiche). Si noti il ruolo dell'angelo, molto forte nella ecclesiologia del Taumaturgo; questo paragrafo (n.59) è però omesso nella ed. a cura di M. Rizzi, Milano 2002, 131 (tutto il passo è alle pp.129-132).

[107] GIOVANNI CRISOSTOMO, *In Genesim homiliae*, hom.4, 4 (PG 53, 42s; trad. nostra). Cf anche GIOVANNI CRISOSTOMO, *In Iohannis evangelium homiliae*, hom.37, 1 (PG 59, 207; trad. nostra): «(*Gv* 5,6s): "Gli disse Gesù: 'Vuoi guarire?' Gli rispose il malato: 'Signore, io non ho nessuno che mi immerga nella piscina quando l'acqua si agita". Grande guadagno è quello delle sacre Scriiture ed immensa la utilità. È questo che dichiara Paolo quando dice (*Rm* 15,4): "Tutto ciò che è scritto prima di noi, è scritto per il nostro insegnamento, perché in virtù della pazienza e della consolazione delle Scritture abbiamo speranza". Le divine Scritture infatti sono il tesoro di ogni rimedio; così, se è necessario estinguere l'arroganza, sedare la concupiscenza, schiacciare l'amore per il denaro, costruirsi un animo forte, rafforzare la pazienza, chiunque vuole qui può attingere un grande aiuto».

[108] PSEUDO-EPIFANIO DI SALAMINA, *De mensura et pondus*, 6 (PG 43, 245; trad. nostra). Poco sopra lo pseudo-Epifanio ha fornito un elenco dei libri della Scrittura che non soltanto contiene tutti i deuterocanonici ma anche li pone nello stesso ordine della LXX, che non è lo stesso del TM.

> «Tralascio le molte interpretazioni favolose (*mythologías*) di coloro che si rifanno alla versione siriaca, perché non sembri che degli ignoranti perfezionino (*empimplãin*) la Scrittura. [...] Bisogna infatti per prima cosa considerare che la divina Scrittura fu dettata in lingua ebraica e poi tradotta ad uso dei Siriani da una certa persona, che fino ad oggi non sappiamo chi fosse. Poi venne tradotta in lingua greca da settanta uomini, anziani del popolo espertissimi della propria lingua e delle divine Scritture, indicati (*dokimasthéntes*, lett. verificati) dal Sommo sacerdote e da tutto il popolo israelitico come i più idonei a tradurre fra tutti gli altri. La loro traduzione ed edizione è stata recepita (*receptam habuisse apparet*) anche dai beati apostoli, i quali, a coloro che tra le genti si avvicinavano alla fede ignorando l'Antico prima ancora che il Nuovo Testamento, portarono le Scritture espresse in lingua greca e secondo la versione dei settanta uomini. Avendole ricevute da essi, noi ora le manteniamo, noi che siamo giunti a Cristo provenendo dalle genti, ed esse sole leggiamo nelle Chiese e abbiamo nelle case. Quanto è folle dunque pensare che settanta uomini, di tali qualità e in questo modo approvati (*dedokimasménoi*), abbiano errato riguardo ad una parola, essi che sapevano veramente cosa era scritto nella divina Scrittura prima di ogni sua traduzione!»[109]

Non meraviglia quindi che, nel 386-390, Ambrogio affermi con serenità:

> «La Chiesa preferisce seguire la versione dei Settanta interpreti»[110],

inciso ancor più prezioso ricordando il suo atteggiamento verso il TM. Conosciamo già la posizione di Agostino, e non vi è bisogno di moltiplicare i passi per dimostrare che davvero, eccetto Gerolamo, per i tutti i Padri la LXX è *la Scrittura* 'ispirata' dallo Spirito. La opinione comune si è già letta in un passo del Crisostomo che merita rileggere:

> «Lo Spirito santo ci ha provvedute le Sacre Scritture perché siano norma di vita. Considerate la rivelazione fino dal suo inizio per capire l'indicibile bontà di Dio verso gli uomini. Ispirò (*evépneusen*) il beato Mosè, incise le tavole della Legge, lo trattenne per quaranta giorni sul monte e poi di nuovo altri quaranta per dare la Legge. Dopo di che mandò (*epempse*) i profeti che ebbero immediatamente da patire. Venne la guerra, ci fu uno sterminio universale, i libri sacri furono bruciati. Poi il Signore ispirò (*enéupneusen*) un altro uomo mirabile che spiegasse le Scritture, e questi fu Esdra, che le ricompose con quel che ne era rimasto. Poi Dio dispose (*ôikonómêsen*) che fossero tradotte dai Settanta interpreti, come fecero difatti. Venne Cristo, che le accettò, e gli apostoli le diffusero in tutto il mondo, e Cristo fece prodigi e miracoli. E poi? Dopo tanto lavoro, anche gli apostoli scrissero, come disse Paolo (*Eb* 1,1 gr.): "Queste cose furono scritte per noi che siamo giunti alla fine dei tempi"»[111].

Il significato di questa 'economia' in più lingue si è intravisto in un passo di Ilario:

> «Lo stesso Mosè, sebbene avesse redatto le parole dell'Alleanza (*testamenti*) in lettere, tuttavia ha insegnato separatamente a settanta anziani (cf. *Es* 24,1.9) alcuni misteri più segreti traendoli dalle leggi nascoste, dottori che li avrebbero custoditi da lì in poi. Anche il Signore ricorda la loro dottrina nei vangeli dicendo (*Mt* 23,2s): "Sulla cattedra di Mosè si sono seduti gli Scribi ed i Farisei. Tutto quello che vi dicono, voi fatelo e custoditelo, ma non agite al modo delle loro azioni". La loro dottrina, ricevuta dallo stesso autore della Legge, fu conservata e tramandata ai posteri per mezzo del numero e del compito di quegli anziani. E

---

[109] TEODORO DI MOPSUESTIA, *In Sophoniam prophetam commentarius*, I, su *Sof* 1,4ss (PG 66, 452s; trad. nostra). Si noti come Teodoro affermi la *dictatio* del testo ebraico che poi sarà tradotto dai LXX e quindi la sua ispirazione divina, ma non quella del TM, al quale invece si rifà la versione siriaca (*Peshitta*); è invece falsa l'idea che la *Peshitta* sia anteriore alla LXX, come si potrebbe pensare leggendo solo questo passo di Teodoro.

[110] AMBROGIO, *Expositio psalmi CXVIII*, 9, 13 (SAEMO IX/1, 386).

[111] GIOVANNI CRISOSTOMO, *In epistulam ad Hebreos homiliae*, hom.8, 4 (PG 63, 74; trad. it. 154s).

così quegli anziani, mentre redigevano quei libri da esperti della tradizione spirituale ricevuta da Mosè a proposito delle conoscenze nascoste (*occultarum cognitionum scientiam*), risolvevano le ambiguità dei modi di dire della lingua ebraica e varie altre cose che dovevano essere espresse comunque (*ex se nuntiantia*) appoggiandosi alla evidenza delle cose certe ed ai significati propri delle parole, armonizzando in molti modi la dottrina di quella scienza con la comprensione di ciò che veniva scritto (*sermonum intellegentiam*). Da ciò seguì che coloro che in seguito le tradussero, essendo ignari di questo e della tradizione occulta tramandata da Mosè, arrecarono grandi errori fra le genti interpretando in diversi modi le cose che sono espresse in modo ambiguo in lingua ebraica, lavorando da incerti solo sulle loro valutazioni (*incerti suis ipsis iudiciis ediderunt*). Portiamo un esempio della ambiguità della lingua ebraica dal quale si possano comprendere anche tutti gli altri dello stesso genere. *Bresith* è una parola ebraica. Essa ha tre significati, e cioè 'in principio', 'in capo' e 'nel figlio', ma i LXX traduttori la resero solo con 'in principio', tralasciando le altre interpretazioni; e a causa di questa ambiguità essi fecero confusione in ogni loro versione. Ma l'autorità di questi settanta traduttori rimane intatta, in primo luogo perché tradussero prima della venuta corporale del Signore e non si può credere ad una versione adulatrice adattata ai tempi a causa dell'età tanto anteriore della traduzione, poi perché quegli stessi principi e dottori della sinagoga non potevano essere ignari della conoscenza della Legge data da Mosè né della dottrina più segreta, ed è improbabile che abbiano deciso essi stessi come tradurre dal momento che erano autorevolissimi e affidabilissimi autori»[112].

Il ragionamento di Ilario si svolge a più livelli. La redazione ebraica delle Scritture, sostiene Ilario, è opera di anziani che si avvalgono, a questo scopo, anche di dottrine segrete a loro rivelate personalmente da Mosè, il quale, a sua volta, le riceve da Dio stesso, sul Sinai. Si tralasci il fatto che la Scrittura afferma anche che la Legge è scritta personalmente da Dio (cf. *Es* 31,18), e ci si concentri sul significato di questa visione. Così facendo, i settanta anziani redattori del primo testo ebraico non si limitano a mettere per iscritto dei precetti ma, in questo Ilario è molto preciso, vi uniscono anche altre nozioni ricevute *mediatamente* da Dio, ossia attraverso Mosè. Quindi la lingua ebraica serve ad esprimere *due generi* di contenuti, quelli espliciti e quelli che sono accessibili a chi dispone di ulteriori nozioni che provengono in ultima istanza da Dio e che, se ci si consente una terminologia più moderna, è un vero *metatesto*. Entrambi questi livelli, poi, sono complessi: le parole ebraiche infatti hanno più significati dei quali si deve tenere conto per capire il senso (o i sensi) del *testo*, mentre il *metatesto* adopera queste stesse 'ambiguità',

[112] ILARIO DI POITIERS, *Tractatus super psalmos*, su *Sal* 2, 2s (CCsl 61, 38s; trad. nostra; cit.). I LXX in realtà fanno anche più che tradurre; scrive infatti ancora ILARIO DI POITIERS, *Tractatus super psalmos*, *instructio*, 8 (CCsl 61, 9; trad. it. A. Orazzo, CTP 185, Roma 2005, 98): «Non bisogna ignorare che presso gli Ebrei i Salmi erano in numero indistinto ed erano riportatai per iscritto senza indicazione di ordine. Non erano allora contrassegnati come primo, secondo, terzo, cinquantesimo o centesimo, ma erano mescolati senza alcuna distinzione, né di ordine né di numero. Esdra infatti, come riferiscono le tradizioni antiche, trovandoli disordinati e dispersi in una varietà di autori e di epoche li raccolse e li trascrisse in un unico volume. Ma i Settanta anziani, addetti nella Sinagoga alla custodia della Legge ed alla dottrina, secondo la tradizione di Mosè, dopo aver ricevuto l'incarico dal re Tolomeo di tradurre il testo dell'intera Legge dall'ebraico al greco, penetrando i significati dei salmi con una scienza spirituale e celeste assegnarono ad essi un ordine e un numero; servendosi dei singoli numeri perfetti a seconda della loro proprietà ed eccellenza fissarono l'ordine di quelli perfetti e sgnificativi». Quindi i LXX non solo traducono il testo ebraico ma anche lo ordinano: è prospettiva specularmente opposta a quella di Gerolamo, una visione che affonda la sue radici in quella di Origene ed in genere della prima Scuola Alessandrina. Anche le edizioni moderne della Scrittura numerano due volte i *Salmi*: una secondo il TM ed una secondo la LXX, la quale poi fa fede per la Liturgia.

come le chiama Ilario, per esprimere il suo senso (o i suoi sensi), più altre ancora che sono però percepibili soltanto da chi conosce determinate dottrine segrete.

Il secondo passaggio riguarda la traduzione di questo testo scritto. Ilario nota con precisione che, a livello meramente linguistico, la traduzione verbo a verbo è impossibile; ciò significa che la lingua ebraica veicola una serie di contenuti i quali non possono essere trasferiti in una altra. Ma, poiché sappiamo che la versione dei LXX non nasce a caso ma per un preciso disegno salvifico di Dio, predisposto nei secoli ben prima di Cristo, si deve concludere che al popolo ebraico, che dispone della lingua ebraica, sono riservati determinati 'contenuti di Rivelazione', se così si può dire, mentre agli altri popoli sono riservati altri 'contenuti di Rivelazione', quelli veicolabili e di fatto veicolati dalla lingua greca. La garanzia che in questa 'selezione di contenuti' non si perde niente di ciò che deve essere mantenuto, afferma Ilario, sta nel fatto che tra coloro che redigono il primo testo ebraico e coloro che lo traducono in greco vi è un legame dottrinale, in virtù del quale questi ultimi sanno cosa i primi intendevano comunicare al di là della lettera; i LXX conoscono il *metatesto* del *testo* ebraico che traducono in greco. La ispirazione dello Spirito, si può ragionevolmente concludere, fa sì che i LXX facciano una traduzione che in realtà è una vera e propria 'altra Scrittura'. E fa anche sì che gli Apostoli e tutte le Chiese accettino la LXX come *la Scrittura* (meno naturalmente il buon Gerolamo che ne sa più di tutti), mentre il primo testo ebraico scompare nel nulla, sostituito dal TM che, come è evidente, se ne discosta abbastanza.

In questa prospettiva la poliglossia si rivela uno strumento prezioso al fine di capire *che cosa* lo Spirito intende rivelare a questo o quel popolo, così come si può più facilmente intuire che questo adattamento rientra in una più ampia e complessa dinamica di adattamento del 'contenuto di Rivelazione' allo 'strumento di Rivelazione' (il profeta e/o lo scrittore sacro) ed al 'destinatario di Rivelazione' (il singolo, un gruppo, un popolo, un insieme di popoli, l'umanità). Crisostomo indica questo titanico e splendido movimento di adattamento dello Spirito che (*Eb* 1,3)

> «sorregge tutto il mondo con la potenza della sua parola»

con il termine di 'condiscendenza' (*synkatábasis*). Eccone una descrizione generale:

> «Quando ascoltate, riferite a Dio, le parole 'collera' o 'corruccio', guardatevi dal prenderle nella accezione umana e materiale: non è che linguaggio di condiscendenza. Anche noi se parliamo con i barbari adottiamo il loro linguaggio per farci capire; anche noi balbettiamo con i bambini e, nonostante la nostra sapienza, scendiamo al loro livello. Niente di strano se, per correggere i bambini, ci mordiamo le mani e simuliamo la collera in tutte le sue forme: ugualmente Dio adotta il linguaggio che gli presta Davide per colpire gli uomini grossolani. Parlando in noi, considera meno la sua dignità che l'interesse di coloro ai quali si rivolge. Quantunque inaccessibile alla collera, lo dichiara per mezzo del profeta (*Ger* 7,19): "Forse mi irritano? Non si feriscono forse da se stessi?". Come pensate che Dio parlasse ai Giudei? Si può dire: 'Dio non si agita, non odia i malvagi, poiché collera e odio sono passioni dell'anima'. Allora si dovrebbe anche dire: 'Dio non vede le cose umane perché vedere è l'atto di un organo; non ascolta perché intendere appartiene alla carne'. Ma (un linguaggio più spirituale) avrebbe reso oscuro il dogma della divina provvidenza. [...] Quanti spiriti avrebbero completamente ignorato Dio!»[113]

[113] GIOVANNI CRISOSTOMO, *Tractatus in psalmos*, su *Sal* 6,1 (PG 55, 71). Cf. anche GIOVANNI CRISO- (segue)

L'uso di questa categoria nelle opere del Crisostomo è continuo e scende nei dettagli. Ecco come, ad esempio, descrive la con-di-scendenza che si manifesta attraverso gli antropomorfismi:

> «(*Gen* 1,4) "E Dio vide che la luce era cosa buona". Osserva, ti prego, o diletto, quanta condiscendenza di linguaggio. Prima che la luce fosse stata creata non sapeva forse Dio che sarebbe stata buona? Il beato profeta [*cioè Mosè*], abbassandosi (*synkatabaínôn*) parla seguendo la consuetudine degli uomini»[114];

e poco dopo, commentando *Genesi* 3,8,

> «Udirono il Signore Dio che passeggiava nel giardino alla brezza del giorno»,

Crisostomo osserva:

STOMO, *In Iohannis evangelium homiliae*, hom.39, 1 (PG 59, 221; trad. nostra): «Vedi come [il Cristo] varia il suo discorso, mescolando parole sublimi ad altre umili perché siano comprese più facilmente da quelli che erano presenti e non arrechino danno a chi lo farà in futuro, ma si possa avere una opinione comune sia da queste che da quelle? Se infatti le cose non stessero così e queste parole non fossero dette per causa di un certo qual adattamento (*synkatabasis*), perché sarebbero state mescolate a cose assai più alte di esse? Infatti, se colui che dovrebbe dire di sé cose grandi pronunzia invece qualcosa di più umile, dà occasione di credere che gli agisca così a causa di un qualche progetto superiore ma chi dovrebbe dire di sé cose vili, e invece pronunzia cose grandi, perché parla di cose che superano la sua stessa natura? Certo non per un qualunque progetto superiore (*oikonomía*) ma a causa della sua somma empietà!» L'idea di questo adattarsi di Dio a seconda dei 'destinatari' è diffusissima tra i Padri già molto prima di Giovanni, cf. p.es. ORIGENE, *In Genesim homiliae*, II, 6 (SCh 7bis, 108; CTP 14, 79): «Se c'è qualcuno che, fra l'inondare dei vizi e il crescere del male, può convertirsi dalle cose passeggere, periture e caduche all'ascolto della parola di Dio e dei comandamenti celesti, costui edifica nel suo cuore l'arca della salvezza e consacra in sé, per così dire, la biblioteca della parola divina, collocandovi come lunghezza, larghezza e altezza (*Ef* 3,18) la fede, la carità e la speranza»; ISACCO DI NINIVE, *Discorsi ascetici*, I (CTP 44, 46): «Coloro che nelle loro osservanze sono guidati dalla grazia ad essere illuminati percepiscono continuamente come una specie di raggio intelligibile che passa attraverso le parole. Questo raggio distingue davanti al pensiero la parola ordinaria da ciò che è stato detto con sublimità di pensiero per il progresso della anima»; AGOSTINO, *De doctrina christiana*, II, 6, 7 (CCsl 32, 35; trad. it. 154): «Quanti leggono [la Parola di Dio] in modo avventato sono ingannati da molti e svariati passi oscuri e ambigui, scambiando un senso per l'altro; in taluni passi poi costoro non riescono ad avanzare nemmeno una supposizione falsa, finendo quindi per avvolgere espressioni così oscure in una nebbia impenetrabile. Io sono certo che tutto ciò risponde ad un disegno provvidenziale, per domare con lo sforzo la superbia e recuperare la repulsione della intelligenza quando scopre per lo più insignificante affrontare ricerche facili»; GREGORIO MAGNO, *In Ezechielem homiliae*, I, 6, 1s (CCsl 142, 67s; CTP 17, 107s): «È di grande utilità l'oscurità stessa delle parole di Dio, perché esercita la mente costringendola ad aprirsi, e così comprenda ciò che non capirebbe restando oziosa. E c'è un'altra cosa ancor più importante. Se la sacra Scrittura fosse compresa in ciascun passo sarebbe meno apprezzata; quando invece si scopre il significato di qualche passo più oscuro, la dolcezza che ristora l'animo per tale scoperta è tanto maggiore quanto maggiore è stata la fatica della ricerca. Ecco infatti che adesso per bocca del santo Ezechiele si dice (*Ez* 1,15): "Mentre osservavo gli esseri viventi apparve una ruota sopra la terra". Che significa la ruota se non la Sacra Scrittura che gira da ogni parte per la comprensione degli uditori e lungo la via della sua predicazione non è trattenuta da nessun ostacolo dell'errore? Gira tutto attorno perché procede diritta e umile in mezzo alla prosperità e all'avversità. Il movimento circolare dei suoi precetti ora va in su e ora in giù: le cose che vengono dette ai più maturi in senso spirituale secondo la lettera si adattano ai più deboli, e quelle cose che i deboli comprendono alla lettera gli uomini colti le interpretano in senso spirituale».

[114] GIOVANNI CRISOSTOMO, *In Genesim homiliae*, hom.3, 3 (PG 53, 34s; trad. nostra).

> «Non dimentichiamo sconsideratamente, o diletti, che queste cose sono dette in questo modo dalla sacra Scrittura non perché ci fermiamo alle sole parole ma perché consideriamo che qui esibisce una tale umiltà di parole a causa della così grande nostra debolezza, e quindi compie tutto ciò che è degno di Dio per la nostra salvezza»[115].

Stessa attenzione Giovanni dedica a descrivere la con-di-scendenza divina attraverso altre espressioni linguistiche, quelle retoriche[116] o quelle fisiche[117]. Ma più interessante è che per Giovanni la con-di-scendenza spiega le differenze tra le profezie; ecco come:

> «Isaia comincia la profezia così, dicendo (*Is* 6,1): "Accadde nell'anno in cui morì il re Ozia, che io vidi il Signore seduto". Eppure Cristo dice (*Gv* 1,18): "Nessuno ha mai visto Dio. Il Figlio Unigenito, che è nel seno del Padre, è Lui che lo fatto conoscere"; ed ancora (*Gv* 6,46): "Non che qualcuno abbia visto il Padre se non Colui che è presso Dio: questi ha visto il Padre". E Dio stesso dice a Mosè (*Es* 33,20): "Nessuno vedrà il mio volto e rimarrà vivo". Com'è dunque che il profeta dice di aver visto il Signore? "Vidi - dice infatti - il Signore": non dice cose contrarie alla parola di Cristo, ma del tutto concordi. Cristo parla infatti di una conoscenza precisa che nessuno ha acquisito con la vista: nessuno ha mai contemplato la divinità allo scoperto, né la sua essenza pura, ad eccezione dell'Unigenito. Il profeta invece annuncia ciò che aveva potuto vedere. Né infatti egli potè vedere ciò che Dio è, ma lo contempla nella forma che ha assunto, sceso fino al punto in cui poteva salire la debolezza di chi lo contemplava. Che infatti non abbia visto la divinità allo scoperto, né egli né nessun altro, è chiaro dalle cose stesse che riferiscono. "Ho visto il Signore seduto", dice. Ma Dio non siede. Questo atteggiamento è proprio infatti dei corpi. E non semplice-

---

[115] GIOVANNI CRISOSTOMO, *In Genesim homiliae*, hom.17, 1 (PG 53, 135; trad. nostra).

[116] Cf. p.es. GIOVANNI CRISOSTOMO, *Tractatus in psalmos*, sul *Sal* 43,24; sul *Sal* 44,10 (PG 55, 180.198), dove Giovanni parla della *condiscendentia* espressa dalla figura retorica della metafora; *Tractatus in psalmos*, sul *Sal* 43,15; sul *Sal* 48,5 (PG 55, 178.225s), su quella espressa dalle parabole e dalle similitudini; *Tractatus in psalmos*, sul *Sal* 44,8 (PG 55, 197), a proposito di quella che si serve dei simbolismi; *Tractatus in psalmos*, sul *Sal* 43,20; sul *Sal* 46,2; sul *Sal* 147,1 (PG 55, 179.208.478), sulla condiscendentia espressa dalle metonimie, e così via. Queste osservazioni ci permettono di considerare anche i moderni 'generi letterari' come frutto di *condiscendentia*.

[117] Cf. p.es. GIOVANNI CRISOSTOMO, *In Genesim homiliae*, hom.25, 3 (PG 53, 222; trad. nostra): «(*Gen* 7,11s): "In quel giorno eruppero tutte le sorgenti del grande abisso e le cateratte del cielo si aprirono. E piovve sopra la terra per quaranta giorni e quaranta notti". Osserva quanta adattabilità adoperi qui la sacra Scrittura: racconta ogni cosa secondo la umana consuetudine di dire. Non vi sono infatti cascate in cielo, eppure tutto essa ci espone con parole a noi familiari, come se ci dicesse: il Signore comandò e subito la natura delle acque, ubbidendo all'ordine del loro Creatore, inondarono il mondo scorrendo ovunque». Qui il Crisostomo non solo fa giutizia di una dottrina, quella delle acque superiori, difesa ancora da Basilio Magno anche se da sempre contestata, specie da Gregorio di Nissa (fratello di Basilio), ma ci aiuta anche a capire quale ruolo dogmatico assegnare a tutte quelle concezioni ebraiche, assire, fenicie ed egiziane che non è raro incontrare nella Scrittura. Lungi dall'essere dei prestiti e tantomeno dei condizionamenti di quelle culture sulla Scrittura, esse altro non sono che il frutto dell'adattamento del 'contenuto di Rivelazione' agli 'strumenti di Rivelazione' in vista della loro comunicazione a determinati 'destinatari di Rivelazione'. La presa di distanza del Crisostomo e di tanti altri Padri prima di lui dimostra che se ne ha piena coscienza, e ciò semplicemente perché l'astronomia aristotelica prevede, al di sopra della Luna, delle sfere di etere, e quella tolemaica una sfera di fuoco: e si tratta di concezioni assolutamente dominanti sin dal III sec. a.C., comprovate da calcoli matematici e geometrici. Quindi, nonostante quel che spesso ancora si scrive o legge a questo proposito, quando i Padri accettano o rifiutano determinate prospettive fisiche non è perché la loro ignoranza o prona acquiescenza li spinge ad accettare visioni scientifiche primitive, ma per motivi dogmatici ben precisi; del resto, sanno tenere ben separati l'ambito teologico da quello propriamente scientifico, come dimostra p.es. la replica di Gregorio di Nissa all'*Hexaemeron* di suo fratello Basilio.

mente seduto, ma "su di un trono". Dio però non può essere né contenuto né circoscritto: come potrebbe esserlo, dal momento che Egl è presente dappertutto, riempie ogni cosa e "nella cui mano stanno i confini della terra" (cf. *Sal* 94,4)? Di qui è chiaro che la visione era una condiscendenza (*synkatábasis*). Per questo un altro profeta, così alludendo, diceva per bocca di Dio (*Os* 12,11a LXX): "Ho moltiplicato le visioni", cioè sono stato visto in modi diversi. Se si fosse manifestata la essenza stessa allo scoperto, non sarebbe apparsa in modi diversi. Ma poichè, nella sua condiscendenza, mostrava Se stesso ai profeti ora in un modo ora in un altro, adattando reciprocamente le visioni alle presenti circostanze, per questo dice (*Os* 12,11b LXX): "Ho moltiplicato le visioni e mi sono conformato nelle mani dei profeti". Non sono apparso come ero, dice, ma mi sono conformato a ciò che potevano vedere gli spettatori. Pertanto ora tu lo vedi seduto (cf. *Is* 6,1), ora armato (cf. *Is* 63,1-6), ora con i capelli bianchi (cf. *Dn* 7,9), ora nella brezza (cf. 1*Re* 19, 12s), ora nel fuoco (cf. *Es* 3,2), ora apparire di spalle (*Es* 33,23), ora sui Cherubini (1*Sam* 4,4), e assimilarsi nella visione alla lucentezza delle materie metalliche più brillanti (cf. *Ez* 1,4). Per quale motivo appare ora armato e insanguinato (cf. *Is* 34,6), ora nel fuoco, ora mostrando la schiena ora nel cielo, ora sul trono ora sui Cherubini, non sarebbe questo il momento di dirlo, perché ciò che è secondario non sovrasti il fine principale. Però è necessario parlare della presente visione. Per quale motivo dunque appare così, seduto su un trono, ora assieme ai Serafini? Imita una consuetudine umana, poiché pure il suo discorso era rivolto agli uomini, perché sta per fare una asserzione riguardante le cose più importnatti, tutto il mondo ma anche Gerusalemme, e stabilisce due sentenze, l'una che comporta il castigo per la città e per tutto il popolo, l'altra che annuncia un beneficio per il mondo, grandi speranze e onori immortali [*cioè la venuta del Cristo*]. D'altra parte i giudici hanno l'abitudine di operare non di nascosto ma seduti su una tribuna elevata, alla presenza di tutti e a sipario aperto. Imitando costoro, Dio ha posto accanto a sé i Serafini e siede su un trono elevato e così pronuncia questa asserzione. E affinchè tu impari che ciò non è una supposizione ma una abitudine di Dio, cercherò di renderlo chiaro sulla base di un altro profeta. In *Daniele* infatti, poiché Dio stava per pronunciare una grande sentenza sui castighi e le punizioni dei Giudei e sui beni da dare in futuro a tutto il mondo, anche lì appare un trono splendente e luminoso, un popolo di angeli che gli sta vicino, una moltitudine di arcangeli e l'Unigenito assiso insieme, e si aprono libri e scorrono fiumi di fuoco e da ogni parte si costituisce l'immagine di un tribunale (cf. *Dn* 7,9s.13s). Tutto ciò è affine a quanto si dice qui; o piuttosto quest'altro profeta annuncia più chiaramente le cose, perché i tempi sono più vicini e la profezia è giunta infine alla soglia stessa degli avvenimenti»[118].

[118] GIOVANNI CRISOSTOMO, *Interpretatio in Isaiam prophetam*, VI, 1s (SCh 304, 256-260; trad. it. D. Ciarlo, CTP 162, Roma 2001, 166-169, con lievi ritocchi). Quasi parallelo è GIOVANNI CRISOSTOMO, *In Iohannis evangelium homiliae*, hom.15, 1 (PG 59, 97s; trad. nostra): «(*Gv* 1,18): "Dio nessuno l'ha mai visto". Che cosa dunque penseremo dell'altisonante Isaia che asserisce (*Is* 6,1): "Vidi il Signore che sedeva su di un trono alto ed elevato"? Che diremo di Giovanni, il quale ci conferma ciò che disse il profeta quando anche lui vide la gloria di Lui (cf. *Gv* 1,14)? Che cosa diremo di Ezechiele, che anch'egli Lo vide seduto sopra i Cherubini (cf. *Ez* 1,26s)? [...] Giacobbe poi da questo vedere prese il nome, e fu detto appunto 'Israele': 'Israele' infatti vuol dire 'Colui che vede Dio'; Ed altri ancora videro Dio. Perché dunque Giovanni dice (*Gv* 1,18): "Dio nessuno l'ha mai visto"? Per mostrare che tutte quelle visioni erano visioni di condiscendenza (*synkatabáseôs ên*) e non visioni della nuda sostanza. Infatti, se avessero visto direttamente la stessa natura divina, non la avrebbero vista in modi diversi». Il versetto biblico che guida Giovanni in questa lettura, *Os* 12,11, in italiano suona: «Io parlerò ai profeti, moltiplicherò le visioni, e per mezzo dei profeti parlerò con parabole», traduzione che naturalmente si scosta non poco anche da TM e *vulgata*, che invece concordano con la LXX. Prima di Crisostomo, su questa linea è già EUSEBIO DI CESAREA, *In Isaiam commentarius*, VI, 6 (PG 24, 128); suo contemporaneo è invece TEODORETO DI CIRRO, *Interpretatio in prophetam Isaiam*, III, su *Is* 6,1 (SCh 276, 258ss), l'altro grande esponente della Scuola esegetica di Antiochia.

Il passo in pratica esaurisce la questione dell'adattamento dei 'contenuti di rivelazione' alle capacità dell'agiografo. Ma Crisostomo conosce anche quella con-di-scendenza che adatta la profezia alle capacità dei 'destinatari di Rivelazione':

> «Ma osserva l'eccesso della divina condiscendenza. (Mosè) non parla affatto della creazione delle virtù invisibili [*gli angeli*] e non dice: 'In principio Dio fece gli angeli e gli arcangeli'. Non senza aver riflettuto né a caso si preparò una tal via di insegnamento. Poiché parlava ai Giudei del tutto attaccati alle cose presenti, per cui non erano capaci di concepire alcunchè di spirituale, , li conduce alla conoscenza del Creatore dell'universo a partire dalla menzione delle cose sensibili [...] Né ti deve meravigliare, carissimo, il fatto che Mosè abbia battuto una tal via, lui che parlava nel preludio, in principio, a Giudei quanto mai volgari e triviali, quando paolo stesso, nel tempo della grazia e dopo tanto progresso nella predicazione evangelica, adattò l'insegnamento dicendo (*At* 17,24): "Dio che fece il mondo e tutte le cose che sono in esso...". sapendo infatti che ad essi conveniva una tale dottrina si mise su questa via [...] e perché tu sia convinto che la causa di tutto ciò è la diversità delle persone e la grossolanità degli uditori ascolta lui stesso. (Per insegnare come sia avvenuta la creazione dell'universo), infatti, scrivendo ai Colossesi non segue quella via ma parla in altro modo e dice (*Col* 1,16): "Per mezzo di Lui [*il Cristo*] sono state create tutte le cose, quele nei cieli e quelle sulla terra, quelle visibili e quelle invisibili, Troni, Dominazioni, Principati e Potestà; tute le cose sono state create per mezzo di Lui ed in vista di Lui". Ma non così fece Mosé, ed a ragione, perché non era conveniente che fossero nutriti con un cibo solido quelli che ancora avevano bisogno del latte. [...] Infatti Mosè, avendo intrapreso ad istruire da principio la natura umana, insegnò agli uditori i primi elementi; poi Giovanni e Paolo impartirono insegnamenti più perfetti a coloro che erano già stati istruiti da Mosè. Possiamo quindi ben comprendere la ragione di questa condiscendenza e come egli (Mosè), parlando nello Spirito santo, abbia esposto tutto in modo conveniente ai suoi uditori»[119].

Per il Crisostomo, la creazione degli angeli è un 'contenuto di Rivelazione' occultato agli ebrei ma rivelato ai cristiani. Ora, l'esempio non è dei più felici: già in *Genesi* 3 si incontrano i Cherubini a guardia dell'Eden, quindi chi legge questo libro sa della loro esistenza. Però il fatto che gli angeli non siano menzionati nel racconto della creazione è un dato che ha sempre suscitato perplessità tra i Padri: ad esempio Agostino, nel suo *De Genesi ad Litteram*, deve fare più di una acrobazia per cercare di darne una spiegazione. Tuttavia, se non ci si rinchiude nell'esempio e cogliamo invece ciò che esso deve trasmetterci nelle intenzioni del Crisostomo, cioè l'idea dell'adattamento dei 'contenuti di rivelazione' a seconda delle capacità dei 'destinatari di Rivelazione', scopriamo che la con-di-scendenza qui descritta è un modo per esprimere il 'progresso della Rivelazione'. Ma questo progresso, descritto qui dal lato per così dire oggettivo, poggia anche sul versante di una crescita personale, come Giovanni scrive nella stessa opera ma più avanti:

> «Il Dio della misericordia non ha voluto che tutte le verità contenute nella Scrittura apparissero evidenti e luminose ad una semplice lettura per scuotere la nostra indolenza e perché con sforzo riuscissimo ad estrarre quanto ci è utile. Ciò che viene raggiunto con fatica e

[119] GIOVANNI CRISOSTOMO, *In Genesim homiliae*, hom.2, 2s (PG 53, 28ss; trad. nostra). Dal passo traspare, come in molti altri testi dei Padri, un acceso tono antigiudaico che risulta sgradevole ai nostri orecchi, abituati giustamente ad usare altri toni nei confronti dei nostri fratelli maggiori. Storicamente ciò è dovuto ad una reale opposizione tra gli ebrei, che denunciano i cristiani ai romani, e la Chiesa che si vendica massacrandoli, come ad Alesssandria, in un circolo vizioso. È però facile neutralizzarlo, qui come negli altri passi, applicando a noi ciò che egli rimprovera agli ebrei, procedimento che risulta quasi sempre lineare e permette di recuperare senza fatica ciò che Giovanni ci insegna.

> prolungato studio si imprime più profondamente nel nostro spirito di ciò che apprendiamo celermente e che poi rapidamente si dimentica»[120].

L'importanza della categoria patristica di 'condiscendenza' perciò non può essere sopravvalutata. A prescindere dal fatto che informa la Scuola esegetica di Antiochia, la più importante insieme a quella di Alessandria, essa è infatti presente anche in Padri più antichi del Crisostomo, naturalmente non con quel nome. Ad esempio in Ippolito (200):

> «I beati profeti furono nostri occhi, vedendo in anticipo, mediante la fede, i misteri del *Logos*: dei quali furono ministri anche alle generazioni successive, non solo dicendo il passato ma anche annunziando il presente ed il futuro, affinchè non solo per quella occasione il profeta fosse mostrato profeta ma anche predicendo il futuro a tutte le generazioni fosse considerato profeta. Costoro infatti erano dotati tutti di spirito profetico e degnamente onorati dal *Logos* medesimo, accordati tra di loro come strumenti musicali, avendo sempre in sé il *Logos* come plettro, mossi dal quale annunziavano quelle cose che Dio voleva. I profeti non parlavano infatti per propria capacità - non lasciarti ingannare - né annunziavano quel che loro volevano, ma prima ricevevano la retta sapienza mediante il *Logos*, e poi mediante visioni apprendevano anticipatamente, in modo opportuno, gli eventi futuri; e quindi, così inviati, dicevano ciò che a loro soli era stato rivelato da Dio. Per quale ragione infatti il profeta sarà chiamato profeta se non perché in spirito vedeva in anticipo il futuro? Se infatti il profeta si pronunciasse riguardo a qualche cosa già accaduta non sarebbe profeta, dal momento che parlerebbe di ciò che tutti hanno visto con i propri occhi; ma quando narrasse per esteso il futuro, a buon diritto sarebbe giudicato profeta. Opportunamente perciò i profeti all'inizio furono chaiamti 'veggenti'. Per cui anche noi, divenuti buoni discepoli, riferiamo le loro predizioni non in base alle nostre proprie idee. Infatti non cerchiamo di innovare nulla, ma di aprirci una strada nelle profezie pronunciate un tempo, esponendo il testo scritto delle quali le portiamo alla luce per quanti sono capaci di credere rettamente, di modo che ne derivi un vantaggio comune ad entrambi: a chi parla, quello di aver esposto correttamente il tema dominandolo con la memoria, a chi ascolta, quello di avere applicato la mente a quanto veniva detto. Poiché dunque ad entrambi è richiesto uno sforzo comune, a chi parla quello di esporre una dottrina sicura, a chi ascolta quello di accogliere la esposizione ascoltando con fede, esorto anche te ad assistermi nel rivolgere una preghiera a Dio affinché quelle cose che un tempo il *Logos* di Dio rivelò ai beati profeti ora di nuovo Egli stesso, il Figlio di Dio, che un tempo era *Logos* ma ora è anche apparso nel mondo per noi come uomo, te le renda chiare per mezzo nostro, queste che tu con la preghiera chiedi di ottenere da Lui. Ma poiché il *Logos* mostra la propria misericordia ed imparzialità penetrando attraverso tutti i santi ed adeguando Se stesso come medico esperto dei rimedi che ci giovano, conscio della debolezza degli uomini cerca da un lato di istruire pienamente gli ignoranti, dall'altro di ricondurre gli erranti sulla via verace, facendosi facilmente trovare da quanti cercano con fede e aprendosi subito a quanti con corpo incontaminato e cuore puro desiderano bussare alla sua porta»[121].

In questo passo la con-di-scendenza comprende la *suggestio* e la *dictatio*, l'adattamento agli agiografi che quello agli uditori, la *dilatatio cordis* e la risposta dell'uomo; è insomma davvero la categoria fondamentale per capire la ispirazione della Scrittura. Non stupisce quindi che sia indicata dal Concilio Vaticano II come il *criterio principale* dell'esegesi:

> «Nella Sacra Scrittura dunque, restando sempre intatta la verità e santità di Dio, si manifesta la ammirabile *condiscendenza* della eterna Sapienza, "affinchè apprendiamo l'ineffabile beni-

[120] GIOVANNI CRISOSTOMO, *In Genesim homiliae*, hom.32, 1 (PG 53, 292s; trad. nostra).

[121] IPPOLITO, *De antichristo*, 2,1-3,1 (Norelli, 65-71). La critica distingue due 'Ippoliti', uno 'romano', cui si attribuisce p.es. la *Traditio apostolica*, ed un secondo, greco, cui si attribuisce p.es. il *De antichristo*.

> gnità di Dio e quanto Egli, sollecito e provvido nei riguardi della nostra natura, abbia contemperato il suo parlare" (GIOVANNI CRISOSTOMO, *In Genesim homiliae*, hom.17, 1). Le parole di Dio infatti, espresse con lingue umane, si sono fatte simili al linguaggio degli uomini come già il Verbo dell'eterno Padre, avendo assunto le debolezze della umana natura, si fece simile agli uomini»[122].

Ci piace notare come questo accostamento tra l'Incarnazione del Verbo e la 'ispirazione' della Scrittura sia molto vicino a ciò che Massimo il Confessore scrive spiegando il significato della frase "Il *Logos* si riveste della nostra consistenza" che Gregorio di Nazianzo usa nell'*oratio* 38,2:

> «Il maestro che porta Dio entro di sé [*scil*. Gregorio] dice che "il *Logos* si riveste della nostra consistenza", credo, o perché il *Logos*, che è semplice e incorporeo e nutre spiritualmente una dopo l'altra tutte le potenze divine del cielo, si degnò, per amor nostro, di farsi consistente mediante la presenza nella carne derivata da noi e conforme a noi, tranne nel peccato, e di esporci con parole ed esempi a noi convenienti l'insegnamento che riguarda le realtà inesprimibili e che supera il potere d'espressione di ogni parola umana [...]. Oppure perché il *Logos* in modo ineffabile per causa nostra si nasconde nei *logoi* delle cose e secondo l'analogia viene indicato mediante ciascuna cosa visibile, come se fosse una lettera: rimane tutto intero nella sua pienezza in tutte le cose, e completo, tutto intero e non diminuito si trova nelle singole cose [...]. O anche perché per colpa di noi, che siamo spessi di intelletto, accettò di divenire corpo e, per colpa di noi, di essere espresso con lettere, sillabe e voci, affinchè come conseguenza di tutto questo egli possa a poco a poco riunirci a sé, se noi lo seguiamo, unificati nello spirito, e così possa farci ascendere alla nozione semplice e senza relazione che si deve avere di Lui, restringendoci fino a unirci con sé così come Lui per causa nostra si dilatò in funzione della sua condiscendenza»[123].

Per Massimo il piano universale salvifico di Dio (la condiscendenza dell'ultimo periodo) contempla tre diverse 'incarnazioni', per così dire. In ordine di tempo, la prima consiste nel porre dei *logoi*, dei 'semi' divini in tutte le cose, ciò che noi di solito chiamiamo con il più familiare lemma di *vestigia Trinitatis*. La seconda è il dono della Scrittura inteso in senso letterale, cioè proprio il 'dare' la sua Parola a noi uomini per mezzo di altri uomini, ciò che noi indichiamo con il meno preciso termine di 'ispirazione' e che stiamo studiando qui. La terza 'incarnazione' è quella che il Concilio di Nicea (325) chiama con

---

[122] CONCILIUM VATICANUM II, cost. dogm. *Dei verbum*, n.13 (EV 1, n.894). È necessario però ricordare che Giovanni Crisostomo, accanto al quello della *condiscendentia*, offre anche un secondo criterio esegetico, quello della ἀκρίβεια (*acríbeia*), altrettanto diffuso nelel sue opere e che vi svolge un essenziale ruolo di moderatore ed equilibratore dei potenziali eccessi cu la sola condiscendentia potrebbe condurre. Non possiamo ricostruire i dettagli di questo criterio, tanto più che i passi nei quali figura sono praticamente innumerevoli. Sintetizzando, si può dire che per il Crisostomo la *acríbeia* ad indicare che nella Scrittura vi è *perfezione* (quindi non la si può interpretare assumendo l'idea che vi manchi qualcosa), *precisione* ed *esattezza* (così i dettagli forniti sono esatti, quelli che mancano sono inutili), *diligenza* (periò un autore non è più o meno trascurato di altri nell'esprimersi) e soprattutto *mancanza di errore*: la Scrittura non erra mai. Su questo elemento ci soffermeremo nel prossimo capitolo.

[123] MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambigua*, prob.33 (PL 91,1285C-1288A; trad. 431s, corretta). Il termine greco λόγος, *logos*, ha molti significati: il più diffuso è 'parola', 'discorso', meno abituale è 'ragionamento', ma può significare anche, a seconda dei contesti, 'ragione' (intesa come 'mente'), 'definizione', 'criterio' ordinativo o distintivo, 'scopo', 'obiettivo'. I *logoi* di cui parla Massimo qui sono i 'semi del Verbo' già incontrati nei cc.I e V: Massimo, e con lui tutti i Padri della Chiesa, li definisce *logoi* perché, come il seme non genera a caso ma dà vita ad una pianta ben precisa, così i *logoi* di Cristo generano cristiani, anche *prima* della Incarnazione.

termine preciso *inumanazione*, ossia l'Incarnazione del Figlio di Dio nell'uomo Gesù: abitualmente è soltanto a questa che ci si riferisce quando si usa il termine 'incarnazione'.

In conseguenza di questi passaggi, possiamo concludere dunque che la poliglossia biblica non è altro che una parte del più ampio e complesso movimento di con-discendenza di Dio verso la sua creazione per portarla a Sé. Questo movimento universale esige di calibrare i 'contenuti di Rivelazione' comunicati in relazione sia agli 'strumenti di Rivelazione' che ai 'destinatari di Rivelazione' che, di volta in volta, sono coinvolti nel piano di Dio. La lingua è uno dei parametri che lo Spirito fa variare per ottenere una perfetta calibrazione tra testo e metatesto; altri sono, per esempio, il luogo di nascita, la formazione culturale, la professione, il contesto storico e così via.

Prima di chiudere l'ambito biblico-patristico e passare a quello magisteriale, però, ci preme far notare una conseguenza piuttosto importante dei risultati ottenuti. Abbiamo appurato infatti che i Padri considerano la LXX ispirata dallo Spirito: neanche Gerolamo sostiene il contrario. Ciò significa che su questa idea vi è il loro consenso unanime (*unanimen consensum Patrum*), una condizione particolarmente sgnificativa dal punto di vista dogmatico. Infatti, in un documento sul quale tra poco ci fermeremo, la enciclica *Providentissimus Deus* di Leone XIII, si legge:

> «Somma è invero la autorità dei Santi Padri, per mezzo dei quali la Chiesa "dopo gli Apostoli ebbe incremento, come da piantatori, irrigatori, edificatori, pastori ed educatori" (AGOSTINO, *Contra Iulianum*, II, 10, 37), ogni volta che alla unanimità interpretano con uguale senso una qualche testimonianza biblica riguardante la fede o i costumi. Dal loro unanime consenso infatti appare chiaramente che così sia stato tramandato dagli Apostoli secondo la fede cattolica»[124].

Ora, che la ispirazione della LXX sia questione che riguarda la fede è evidente, e lo stesso vale per il consenso unanime dei Padri: quindi è legittimo concludere che la ispirazione della LXX sia una dottrina tramandata dagli Apostoli, argomento che più di un Padre adopera per difenderla da chi la attacca per un motivo o per l'altro. Si ha una riprova di ciò dal fatto che il Nuovo Testamento cita l'Antico praticamente sempre dalla LXX: perciò si può legittimamente concludere che anche per gli autori del Nuovo Testamento la LXX è ispirata dallo Spirito. A questo punto ci si chiede: se il Nuovo Testamento e tutti i Padri della Chiesa considerano ispirata dallo Spirito santo la versione greca dei LXX, e se questo accordo significa che è una dottrina tramandata dagli Apostoli, cosa manca ancora perché la si consideri un dogma di fede cattolica? Si risponderà: proprio e precisamente la proclamazione a dogma di fede, il che significa o che le nostre conclusioni non sono corrette o che non è ancora giunto il momento che lo Spirito ritiene conveniente per tale proclamazione, poiché la questione è già stata sollevata in alcuni articoli (pochi, per la verità) scritti a ridosso del Concilio Vaticano II ma l'ipotesi è caduta nel silenzio[125].

---

[124] LEONE XIII, litt. enc. *Providentissimus Deus*, n.22 (EB, n.111; AAS 13 [1894] 326-364, 346s).

[125] Cf. p.es. P. AUVRAY, «Comme se pose le problème de l'inspiration des Septante», *Revue biblique* 59 (1952) 321-336, che menziona i pochissimi lavori anteriori; P. BENOIT, «L'ispirazione dei Settanta secondo i Padri», in AAVV, *L'uomo davanti a Dio. Saggi in onore di H. de Lubac*, Roma 1966 (orig. 1963), 233-262. A nostra conoscenza, dopo questo lavoro non ne sono stati pubblicati altri, forse perché si è considerato conclusivo ciò che si legge in DV n.22, ma il cui significato esatto, come vedremo più avanti, è assai meno lineare di quel che sembra a prima vista.

Ora, che le nostre conclusioni non siano corrette è ipotesi che, come è ovvio, non ci pare sostenibile, tanto più che proprio quei saggi testimoniano e documentano anch'essi il contrario; ma per onestà intellettuale dobbiamo ammettere *a priori* la possibilità che ciò possa essere senza che noi ce ne accorgiamo: in fondo, l'errare consiste proprio nel non accorgersi che le cose stanno in modo diverso da quel che a noi pare. Invece, l'ipotesi che la proclamazione a dogma di fede della canonicità del testo greco non sia ancora avvenuta perché lo Spirito la riserva ad altri tempi non ci crea alcun problema: infatti, quello che a noi preme è soprattutto la fedeltà al dato delle fonti, non l'uso che di esso si intende fare, poiché se si è fedeli ad esse non le si potrà usare in modo sconveniente. Né sarebbe la prima volta che ciò accade nella storia della Chiesa: ad esempio, il canone biblico è già stabilito ufficialmente dal Concilio di Cartagine del 397, eppure diventa dogma di fede solo nel 1546, con il Concilio di Trento; la immacolata concezione di Maria e la sua assunzione al cielo in anima e corpo sono dottrine pacifiche per i Padri, eppure la prima è definita dogma di fede solo nel 1854 e la seconda addirittura nel 1950[126].

Con questa domanda però abbiamo anticipato un po' i tempi: prima di azzardare una risposta è bene infatti vedere quale sia la descrizione che il Magistero dà della categoria di 'ispirazione' e, in seconda battuta, esaminare se vi siano i presupposti dogmatici per una tale proclamazione. Ben più utile ed interessante ora è invece rendere conto del rapporto che esiste tra questa concezione teologica di 'ispirazione' ed il dato filologico, il quale ci presenta una Scrittura 'multistrato', per così dire. E dal momento che la moderna esegesi biblica, specie quella dell'Antico Testamento, si basa proprio su questi elementi, non possiamo né ignorali né tantomeno permetterci il lusso di non sondare eventuali accordi o dissomiglianze tra le due prospettive.

---

[126] Siamo perfettamente consapevoli delle grandissime difficoltà che questa proclamazione provocherebbe al dialogo ecumenico e interreligioso, specie con i nostri fratelli maggiori ebrei; perciò condividiamo in tutto la grande prudenza che il Magistero chiaramente mostra a proposito delle traduzioni della Scrittura in lingue moderne, perché ogni pronunciamento al riguardo coinvolgerebbe automaticamente il problema del testo da tradurre, le modalità e il rapporto con le versioni antiche. Senza alcun dubbio il delicato dialogo ecumenico e interreligioso ha bisogno di essere incoraggiato e approfondito, non ostacolato o ignorato, perché è solo cercando di ricostruire l'unità della Chiesa primitiva che noi adempiamo al desiderio di Colui che disse (*Gv* 17,21); «Come Tu, Padre, sei in me ed Io in Te, siano anch'essi in noi una sola cosa, perché il mondo creda che Tu Mi hai mandato». Tuttavia ciò non può avvenire a discapito della identità di nessuno, né di quella dei nostri fratelli riformati né di quella di noi cattolici; tantomeno di quella dei nostri fratelli maggiori ebrei. Quindi non possiamo occultare il nostro patrimonio di fede, né osare di chiedere di farlo gli altri il loro: il dialogo esige rispetto, non annullamento o nascondimento delle diversità. Possiamo, anzi dobbiamo eliminare tutte le incrostazioni che nascono dalla ignoranza, dai tanti discorsi fatti per 'sentito dire' e non per personale studio, dalle paure ed insicurezze se non proprio dalla malafede, e che offuscano il vero *depositum fidei* al punto da renderlo talora irriconoscibile o invisibile, come avviene p.es. a proposito di quale sia il testo biblico ispirato. Ma dobbiamo anche ricordarci sempre che le nostre divisioni non nascono soltanto a causa di stupide ripicche tra uomini meschini o presuntuosi, ma anche e soprattutto da difficoltà o diversità reali, e che sono queste a dover essere affrontate e discusse seriamente perché sono esse a dividerci ora, non le parole dette da uomini morti ormai da secoli. Quindi è quanto mai evidente che conviene capire bene cosa si vuole dal dialogo ecumenico ed interreligioso prima di sollevare la questione di quale sia il testo ispirato; però è anche altrettanto evidente, a nostro avviso, che per i cattolici questo non può che essere la LXX.

7.1.4. *Il significato dogmatico della pluralità delle redazioni bibliche*

Chiunque inizi a studiare la Scrittura in modo scientifico apprende rapidamente che essa non è nata tutta insieme e in un arco di tempo breve, ma da più autori ed in tempi diversi, anche molto lontani tra loro. Questo elemento, che di solito non si nota quando la Scrittura è avvicinata da altri punti di vista più attenti ad aspetti diversi (cosa più che legittima, si badi bene), era già noto e pacifico sin dalla antichità, perché basta la semplice lettura rapida dei passi a dimostrare che, per esempio, tra Isaia ed Esdra vi è un notevole scarto temporale. La spiegazione teologica di questo iato la si conosce già: lo Spirito adatta i 'contenuti di Rivelazione' allo 'strumento di Rivelazione', lo scrittore sacro (o agiografo), in modo che i 'destinatari di Rivelazione' (Israele, le genti, questo o quel singolo) possano ricevere nella maniera migliore e più completa possibile ciò che lo Spirito vuole che sappiano; tutto questo processo di adattamento si chiama con-di-scendenza.

Le cose diventano meno lineari se prendiamo un singolo libro o anche blocchi di libri. Anche in questo caso già i Padri avevano rilevato delle incongruenze tra ciò che materialemente è scritto in questo o quel libro, o blocco di libri, e la attribuzione 'uffciale' (Isaia, Geremia, Davide, Mosè). Per esempio, i primi cinque libri della Scrittura, la Legge, tradizionalmente vengono attribuiti tutti a Mosè, come ci testimonia, tra i tanti, Rufino di Concordia (396 circa):

> «Del Vecchio Testamento ci sono stati tramandati all'inizio i cinque libri di Mosè: *Genesi*, *Esodo*, *Levitico*, *Numeri* e *Deuteronomio*»[127].

Tuttavia nella Legge è scritto (*Nm* 12,3):

> «Mosè era il più mansueto di tutti gli uomini sulla terra»,

e si ammetterà che parlare di sé in terza persona, specie se ci si riferisce al tempo successivo alla propria morte, è un po' strano. A questo proposito Gregorio Magno scrive:

> «Bisogna sapere che quanti vengono riempiti dello spirito di profezia, per il fatto che qualche volta parlano apertamente di se stessi e qualche volta parlano di sé come se si trattasse di altri, significa che non è il profeta che parla ma è lo Spirito Santo che parla per bocca del profeta. In quanto la parola passa per la loro bocca, essi parlano di sé, ma in quanto parlano per ispirazione dello Spirito Santo, è lo Spirito Santo stesso che parla per mezzo di loro, come attesta la Verità dicendo (*Mt* 10,20): "Non siete voi a parlare ma è lo Spirito del Padre vostro che parla in voi". A sua volta Mosè dice (*Nm* 12,3): "Mosè era il più mansueto di tutti gli uomini sulla terra". Egli non dice 'ero' ma 'era', indicando così apertamente che chi parlava di lui per mezzo di lui era un altro. A sua volta Giovanni dice (*Gv* 21,20): "Vide quel discepolo che Gesù amava". Anche Paolo, per dimostrare che non era lui a parlare, dice (2*Cor* 13,3): "Voi cercate una prova che Cristo parla in me?". Siccome, dunque, nel linguaggio altro è chi prende l'iniziativa ed altro è chi esegue, quando il profeta parla di se stesso si tratta dell'esecutore. quando invece per mezzo del profeta lo Spirito Santo parla del profeta, si mostra la sublimità di chi ha l'iniziativa »[128].

---

[127] RUFINO DI AQUILEIA, *Expositio symboli*, 35 (CCsl 20, 170; CTP 11, 96; cit.).

[128] GREGORIO MAGNO, *In Ezechielem homiliae*, I, hom.2, 8 (CCsl 142, 21s; CTP 17, 52s).

Gregorio quindi risolve questa difficoltà supponendo che ciò sia dovuto al prevalere dell'azione dello Spirito su quella dell'uomo Mosè, che sta scrivendo la Legge. Ma non si deve credere che i Padri cerchino tali soluzioni per partito preso. Ad esempio, Ilario di Poitiers scrive (364-367 circa):

> «Lo stesso Mosè, pur avendo fissato per iscritto le parole del Testamento, tuttavia...»[129],

ma, proprio all'inizio della stessa opera, Ilario aveva già affermato:

> «Alcuni hanno pensato che essi dovrebbero portare il titolo "Salmi di Davide", e con ciò vogliono intendere che tutti i salmi siano stati composti da Davide. Ma noi, seguendo l'autorità degli apostoli, li chiamiamo e scriviamo 'libro dei Salmi' [*segue At 1,20*]. [...]. Molti sono gli scrittori di questi salmi. Ad alcuni infatti si premette come autore 'Davide', ad altri 'Salomone', ad altri 'Asaf', ad altri 'Iduthun', ad altri 'i figli di Core', a qualcuno 'Mosè'. Sarebbe certamente assurdo chiamarli "Salmi di Davide", dal momento che nei titoli stessi sono menzionati i loro autori. Si parli più esattamente di "libro dei Salmi", in quanto furono raccolte in un solo volume profezie differenti, di epoche ed autori diversi. È sembrato poi ad alcuni che nelle intestazioni di qualche salmo siano premessi i nomi di Geremia, Aggeo, Zaccaria, mentre nei libri autentici dei Settanta traduttori niente di ciò si trova riportato. Così pure in moltissimi codici latini e greci si presentano semplicemente i titoli dei salmi, senza alcun riferimento a questi nomi»[130].

Ilario fa la stessa cosa che compie ogni filologo moderno: verifica sui manoscritti la esattezza o meno del testo. Con una differenza. Ilario parte dall'assunto che, se i manoscritti X, Y e Z attribuiscono il tal salmo ad Asaf, allora è lui l'autore; nel caso della Legge, poiché tutti affermano che è di Mosè, allora lui è l'autore. Il filologo moderno distingue il *testo* dall'*autore*; sa che se Y e Z sono copie di X, il loro testo non è più attendibile di X; le attribuzioni, per quanto X, Y e Z siano autorevoli e concordi, devono essere verificabili sul testo, a maggior ragione se sono vere[131]. Ora, che i Padri possano e sappiano

---

[129] ILARIO DI POITIERS, *Tractatus super psalmos*, su *Sal* 2, 2 (CCsl 61, 38; CTP 185, 133).

[130] ILARIO DI POITIERS, *Tractatus super Psalmos*, *instructio*, 1s (CCsl 61, 3s; CTP 185, 91s).

[131] Qui semplifichiamo *ad hoc* le questioni perché non possiamo entrare nei dettagli. Si può solo aggiungere che, per la grandissima parte delle opere antiche, tardo-antiche, medievali e persino rinascimentali, l'attribuzione a questo o quell'autore si basa proprio e soltanto sulla tradizione; che la filologia critica di solito riesce abbastanza bene ad escludere le false attribuzioni ma è meno efficace nello individuare il vero autore; infine, che gli enormi danni arrecati al patrimonio culturale dell'umanità dal tempo e dall'idiozia fa sì che di molte opere si abbiano pochi testimoni. Di fatto molte edizioni critiche altro non sono che la pubblicazione dell'unico codice presentabile di cui si dispone, magari corretto seguendo i frammenti di qualche altro testimone e attribuito a questo o quello in base alla tradizione: in queste condizioni è impossibile sfruttare la critica filologica. Per ciò che riguarda la Scrittura le cose stanno in modo diseguale a seconda che ci si occupi del testo o dell'autore. Per ciò che riguarda quest'ultima serie di problemi, si è già detto molto a proposito della ispirazione; si può solo aggiungere che, per il N.T., quasi tutti i libri che lo compongono con certezza non sono di coloro ai quali sono attribuiti. Per ciò che riguarda il testo, invece, bisogna distinguere ulteriormente. L'A.T. è quasi nella situazione delle altre opere antiche, quindi valgono per esso le osservazioni già fatte. Invece il N.T. è conservato in un numero di testimoni elevatissimo: qui la critica filologica può dispiegare tutta la potenza dei suoi mezzi e del suo acume; ma quasi non ve n'è bisogno, perché il testo si è tramandato in maniera mirabilmente fedele a se stessa attraverso i secoli. Se si eccettuano le molte divergenze irrilevanti, quasi sempre un 'e' o un 'anche' in più o in meno, qui invece che là e così via, i passi di un certo peso criticamente discutibili del N.T. sono davvero pochi: *Mc* 16,9-20, attestato però da moltissimi testimoni affidabili e ritenuto ispirato, *Gv* 7,53-8,11, presente in pochi testimoni e

(segue)

stabilire il *testo* della Scrittura con sufficiente correttezza filologica si è già detto; non è così invece per le loro *attribuzioni*, spesso indifendibili.

Dal passo di Ilario però emerge ben altro. Egli infatti rivela di aver chiara la differenza tra *autore* e *redattore*, ed altrove indica anche il nome di colui che compila il libro dei *Salmi*: è Esdra. Ciò significa che quella che si crede la conquista più importante della critica filologica dell' '800, la distinzione tra 'storia delle fonti' e 'storia della redazione', era già nota ai Padri: infatti quella di Ilario è considerata la *communis opinio* teologica del IV secolo. Ma lasciamo parlare lui stesso:

> «Qualcuno potrebbe togliere credibilità a una simile interpretazione [*per Ilario i salmi senza indicazione di autore appartengono all'ultimo menzionato in precedenza*] perché nei salmi che seguono a quello in cui è preposto come autore Mosè [*il 90* TM*, 89 LXX*] - il salmo novantottesimo - è scritto (*Sal* 98,6 TM): "Mosè ed Aronne tra i suoi sacerdoti e Samuele tra quanti invocano il suo nome". Sembra che esso non possa essere stato profetizzato da Mosè perché nel salmo si trova il nome di Samuele, nato tanto tempo dopo Mosè. Ricordi costui che a nessuno deve sembrare strano o arduo il fatto che un così grande profeta abbia fatto conoscere il nome di un altro così grande profeta, anche se tanto lontano nel tempo. Nei *libri dei Re* si trova preannunciato il nome del re Giosia prima che egli nascesse, secondo la parola del profeta (1*Re* 13,2): "Un altare, un altare, questo dice il Signore: Ecco, nascerà un figlio a Davide, il suo nome sarà Giosia". Non deve essere perciò insostenibile che Samuele sia stato annunciato da Mosè, soprattutto perché - secondo la parola di Geremia (*Ger* 15,1): "Neppure se Mosè e Samuele stessero..." - egli è stato nominato insieme con Mosè ed è stato messo sullo stesso piano per meriti di santità. Se poi sarà ritenuta falsa o impossibile da provarsi questa tradizione partita da Esdra - a quanto si crede -, il quale, dopo la prigionia avrebbe raccolto i *Salmi* in un solo libro, coloro che dicono il contrario devono necessariamente indicare gli autori di questi salmi. È evidente infatti che essi non hanno potuto essere profetizzati se non da profeti sotto ispirazione»[132].

L'argomentazione di Ilario merita un po' di attenzione. Per prima cosa si rilevi il tono concessivo: egli non presenta come vincolante la sua opinione sull'autore dei salmi privi di espressa indicazione. Poi, si noti la richiesta di fornire alternative credibili a quei nomi: a suo modo, si può considerare un atteggiamento scientifico. Infine, si ponga attenzione al fatto che, se l'autore del salmo è davvero ispirato, e non lo si può negare, allora

---

la cui canonicità è dubbia, *Gv* 21, evidente aggiunta riportata però anche dai testimoni più antichi. Per il resto, si tratta di spostamenti o fusioni di documenti precedenti che, nel migliore dei casi, sono ipotesi letterarie che non dicono niente sull'autore e tantomeno inficiano la canonicità dell'opera che li contiene. In altri termini, l'analisi critica del N.T. si riduce ad un esercizio filologico che, quando anche consegue qualche risultato sicuro (il che è raro), in pratica non aggiunge niente di nuovo a quanto già affermavano a loro tempo i Padri. Certo però una cosa è dirlo adesso, avendone la sicurezza anche dal punto di vista scientifico (gli apparati critici della edizione curata da E. Nestle ed K. Aland hanno del fantascientifico tanto sono belli e precisi!), ed altro è doverlo credere fidandosi della testimonianza dei Padri, i quali, pur essendo uomini santi che godono in questo di un aiuto speciale da parte dello Spirito, restano sempre fallibili, come testimonia il 'caso serio' di Girolamo. Quanto sia importante l'edizione critica delle Scritture appare già dal semplice fatto che spesso basta un N.T. greco per mettere in fuga i testimoni di Geova, che citano da versioni italiane anonime di un testo in inglese, ugualmente anonimo e del quale non sanno dire né in quanti testimoni è conservato, a quale epoca risale, in quale museo è conservato, se è consultabile e così via, tutte informazioni queste che invece il Nestle-Aland fornisce in decine di pagine, testimone per testimone, compresa l'indicazione della porzione riportata, per quanto piccola sia.

[132] ILARIO DI POITIERS, *Tractatus super Psalmos*, *instructio*, 4 (CCsl 61, 5; CTP 185, 93s).

non si vede perché lo Spirito non avrebbe potuto ispirargli anche il nome di Samuele; se lo ha fatto in tutto l'Antico Testamento nei confronti di Gesù Cristo, a maggior ragione può averlo fatto in un solo salmo a proposito di un solo profeta. Questa ultima serie di osservazioni ci porta al punto cruciale di distacco tra quello che è l'atteggiamento dei Padri, forse un po' troppo fideista, e quello dei critici moderni, forse un po' troppo diffidenti: è vero che gli uni e gli altri di norma si guardano dagli eccessi, ma quello che ci pare faccia problema è insito negli atteggiamenti stessi, non nella loro esasperazione[133].

Per poter rendere conto al meglio di questa osservazione dobbiamo abbandonare il libro dei *Salmi*, che per la sua struttura assai particolare ammette le osservazioni di Ilario, e prendere in considerazioni altri libri, ad esempio la Legge, che viene attribuita senza alcuna ombra di dubbio tutta a Mosè, oppure i libri di *Isaia* o *Geremia*, attribuiti anch'essi agli omonimi profeti (ad eccetto di Gerolamo, che come sappiamo ha da ridire su *Baruc*) o ai Sapienziali, di norma attribuiti tutti a Salomone eccetto il *Siracide*. Ora, senza alcun dubbio la ispirazione dello Spirito santo non si ferma certo davanti ai limiti della condizione storica e culturale umana, ma riesce a trovare il modo per superarli senza fare violenza all'uomo: lo abbiamo visto nei dettagli nei punti precedenti e non è il caso di ripeterci. Però, se mettiamo da parte il libro dei *Salmi*, nel quale dare un contesto storico alle singole unità letterarie è impossibile e perciò, come si diceva sopra, l'ipotesi di Ilario si può anche sostenere, e ci spostiamo in un libro come *Geremia*, ad esempio, non possiamo non notare che contiene oracoli, ad esempio quelli sulla caduta di Babilonia ad opera dei Medi (*Ger* 50), che si realizzeranno solo molti anni dopo la morte del profeta. Anche in questo caso si potrebbe rispondere che lo Spirito ha ispirato Geremia e gli ha conferito visioni del futuro, ma sarà difficile rispondere la stessa cosa se faremo notare che il libro di *Isaia*, dal punto di vista letterario, è scritto con tre generi di vocabolari, diversi ma perfettamente in linea con gli eventi narrati: uno chiaramente pre-esilico (*Is* 1-39), uno che risale alla fine dell'esilio (*Is* 40-55, con evidenti aggiunte) ed uno post-esilico (*Is* 56-66), con toni apocalittici. Certo neanche qui si può escludere *a priori* che lo Spirito abbia

[133] A questo proposito ci piace riportare un altro esempio della abilità filologica di Ilario. In *Mt* 1,7 si legge che da Abramo a Davide, da Davide fino a Babilonia e da Babilonia a Cristo le genrazioni sono sempre 14; ora, nelle prime due sono effettivamente 14, ma la terza enumera solo 13 passaggi: si tratta di un errore? Davanti a casi simili, il filologo contemporaneo o tace o tende a supporre lezioni errate o menomazioni testuali, se non proprio l'errore di chi scrive. Teologicamente, per il principio della inerranza biblica (ossia: nella Scrittura non è contenuto nessun errore, né materiale né formale), la risposta invece deve essere per forza negativa; però bisogna argomentarla in modo convincente. Ilario lo fa così (*In evangelium Matthaei commentarius*, I, 2; SCh 254, 94; trad. it. L. Longobardo, CTP 74, Roma 1988, 45): «E se sta scritto che fino a Maria vi furono quattordici generazioni mentre, contandole, ne risultano tredici, non ci potrà essere nessun errore, dal momento che si sa che nostro Signore Gesù Cristo non ha solo un'origine derivante da Maria ma nella procreazione della nascita corporale è contenuto un significato eterno». Come dire: sono enumerate tredici generazioni nella carne ma a queste si deve aggiungere anche quella eterna. Si può discutere sulla sostenibilità o meno di queste interpretazioni, ma è proprio il tentativo di creare un qualche interscambio con la dogmatica che ci pare manchi nella esegesi moderna. *De facto*, gli esegeti si muovono in maniera indipendente, senza curarsi delle conseguenze delle loro affermazioni o traduzioni; la dogmatica deve da un lato tener conto dei risultati esegetici, piuttosto volubili e volatili, e dall'altro fondare su di essi l'esegesi del *depositum fidei*, che invece non è né volubile né volatile. Questa oggettiva difficoltà si traduce, purtroppo, in un *deficit* di fondazione biblica e patristica delle analisi dogmatiche, con serie conseguenze sulla loro 'tradizionalità'.

ispirato tutto questo ad un solo uomo (se dà il dono di guarire o di parlare in lingue, può fare questo ed altro): ma si dovrà convenire che, per farlo, avrà dovuto esercitare una *dictatio* veramente importante, al limite della violazione dei limiti della natura umana. Tuttavia è anche doveroso notare che, se ci liberiamo dell'idea che a scrivere il libro di *Isaia* sia stato davvero Isaia o che sia stato proprio Mosè a scrivere di suo pugno tutta la Legge, la sostenibilità di un unico autore per queste parti di libri diventa più plausibile[134].

Questa osservazione ci ha portato al secondo passaggio cruciale. È necessario infatti sgomberare il campo da una falsa alternativa posta da Ilario, e cioè che, se non si accetta la sua identificazione, allora si deve per forza darne un'altra. Per demolire questa falsa pretesa basta rileggere un passo di Gregorio Magno:

> «È inutile chiedersi chi ha scritto queste cose, poiché per fede sappiamo che l'autore della Bibbia è lo Spirito Santo. È lui l'autore perché ha dettato ciò che bisognava scrivere; è lui l'autore perché ha ispirato quest'opera [*il libro di Giobbe*] e, attraverso la fatica dello scrittore, ci ha trasmesso questi fatti da imitare. Non sarebbe ridicolo se, avendo ricevuto una lettera da una persona famosa, la leggessimo chiedendoci con quale penna sia stata scritta? Se, conoscendo l'autore e riconoscendo lo stile, ci preoccupassimo di sapere con quale penna sono state vergate le parole?»[135]

Anche i critici moderni condividono l'ansia di Ilario per avere dei nomi cui attribuire questa o quella opera, e li si può capire, perché un nome sintetizza una serie di informazioni: epoca, collocazione geografica, coordinate culturali e di pensiero e così via. È vero che non è facile capire un'opera, magari incompleta, senza poterla inquadrare così. Però la Scrittura si legge e si capisce non tanto e non principalmente dal punto di vista letterario bensì da quello di fede, ragion per cui questi limiti, che pure esistono, hanno (o dovrebbero avere) conseguenze meno drammatiche: ad esempio, giustamente la Liturgia ha smesso di indicare la *lettera agli Ebrei* come 'di Paolo' e si limita a chiamarla appunto 'lettera agli Ebrei'; ciò che conta, direbbe Gregorio, non è la penna che scrive la lettera ma chi la manda, cioè lo Spirito. Se però non è importante sapere chi ha scritto questo o quel libro, allora lo strumento più forte della critica letteraria, l'impossibilità che la stessa persona abbia scritto, ad esempio, *Isaia* 12 e *Isaia* 66 perché usano vocabolari e presentano contesti diversi, si ridimensiona. Infatti, se non si enfatizza la differenza tra 'autore' e 'redattore', si potrebbe supporre che chi ha redatto *Isaia* 66, il più recente, abbia anche rimaneggiato *Isaia* 12, il più antico, nel caso avesse un testo già scritto, o che lo abbia re-

---

[134] A questo riguardo ci piace notare che qualcosa di analogo si legge già nel *Talmud Bablì*, *Baba Bathra*, 14b-15a: «Mosè scrisse il proprio libro, i capitoli riguardanti Balaam (*Nm* 22-24) ed il libro di *Giobbe*. Giosuè scrisse il proprio libro ed otto versetti della *Torah* (*Dt* 34,5-22). Samuele scrisse il proprio libro, quello dei *Giudici* e quello di *Ruth*. Davide scrisse il libro dei *Salmi* secondo le direttive di dieci anziani: Adamo, Melchisedec, Abramo, Mosè, Eman, Jedutun, Asaf ed i tre figli di Core. Geremia scrisse il suo proprio libro, quello dei *Re* e le *Lamentazioni*. I membri della Grande Sinagoga (*di Ezdra*) scrissero *Ezechiele*, i dodici *profeti minori* ed il rotolo di *Esther*. Ezdra scrisse il suo proprio libro e le genealogie delle *Cronache* sino al suo tempo. Nehemia terminò le *Cronache*». Se si pensa che il *Talmud Bablì* viene terminato nel sec.V d.C., il passo è di una modernità sorprendente: contiene infatti l'idea di attribuzione pseudoepigrafica e di inserzione posteriore.

[135] GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, *praefatio*, I, 3 (CCsl 143, 9s; trad. nostra). Ci piace ricordare che ben prima di lui pare si sia espresso in modo analogo anche Origene, nelle sue perdute *Omelie sulla lettera agli Ebrei*, secondo la testimonianza di EUSEBIO DI CESAREA, *Historia ecclesiastica*, VI, 25, 11-14 (SCh 41, 217s; CTP 159, 48; cit.).

datto *ex novo* servendosi di oracoli scritti ma sparsi. Allo stesso modo, cioè supponendo una serie di inserzioni, si potrebbero spiegare anche le anomalie della sezione *Isaia* 56-66. In definitiva si avrebbe da un lato un libro in 'aggiornamento' continuo, dall'altro si dovrebbe confessare di non poter ricostruire tutti questi strati e riconoscere di disporre solo del testo attuale. È il moderno approccio 'canonico' alla Scrittura.

Ora, tutto questo conduce ad un'*impasse*. Dal punto di vista letterario non si può ignorare un processo del quale però non è possibile venire a capo; dal punto di vista dogmatico è difficile capire perché lo Spirito ispiri più redazioni dello stesso brano. Non solo: questa pluralità di revisioni non è deteminabile con sicurezza, perché non si è certi né di quante siano le redazioni in un certo libro né del tipo di modifiche introdotte). Così, da un lato non si può più accettare l'attribuzione tradizionale ma, se cerchiamo gli autori dei libri della Scrittura cadiamo in una aporia, se ci rinunciamo cadiamo in un'altra. È descrizione allarmante, ma non dà ancora l'idea delle reali dimensioni del problema.

In primis, dal punto esegetico, si deve dire che queste difficoltà sono ormai note e che quel che diremo tra poco è *de facto* in parte superato, perché gli esegeti non si pongono più davanti all'aspetto letterario della Scrittura in modo così rigido. Hanno preso atto di una serie di limiti, ma continuano a ritenere valido il metodo: la sua applicazione richiede integrazioni, aggiustamenti, esperienza, prudenza ma, in buona sostanza, è così che si deve affrontare il versante letterario della Scrittura. Dal nostro punto di vista, invece, il punto non è tecnico né prudenziale: se così fosse, basterebbe incrementare le ricerche ed il buon senso per venire a capo delle difficoltà; invece i problemi restano, non importa quanta prudenza ed acribia si spenda (e gli esegeti ne investono davvero tanta). Il fatto è che la Scrittura è sì un libro, ma è anche, e soprattutto, *Parola di Dio*. Scindere il lato letterario da quello teologico e da quello spirituale significa condannarsi *de iure* a non capire niente della Scrittura *come libro*. Non neghiamo affatto che esiste un versante letterario, importante e che va studiato: noi stessi lo abbiamo fatto più volte; ma questo è il *risultato* di una dinamica spirituale di ispirazione e di interpretazione, non la sua causa. Se si indaga quello a prescindere da questa non si arriverà mai a capo di niente.

In secundis, per non dare l'impressione di parlare per partito preso ed avere invece una percezione più dettagliata della serietà della questione, è bene offrire un quadro sintetico dei risultati della critica letteraria dell'Antico Testamento così come veniva prospettato secondo la 'teoria delle fonti' ed unita a quella 'delle redazioni'. Non sarà possibile seguire l'intreccio delle 'fonti' o delle aggiunte entro i singoli libri, quindi di norma questi saranno considerati un tutto unico. Ma chiunque abbia iniziato studi biblici di un certo livello sa che è semplificazione fortissima. Ecco dunque un modesto tentativo di sintesi, estesa anche al Nuovo Testamento:

1500 *almeno*

1400

1300

1200 **Mosè esce dall'Egitto** con Israele

1100 "Conquista" di Israele

1000 Davide fonda il Regno di Israele

935 Alla morte di Salomone, scissione del Regno

721 Distruzione di Samaria- I deportazione

622 Riforma religiosa di Giosia

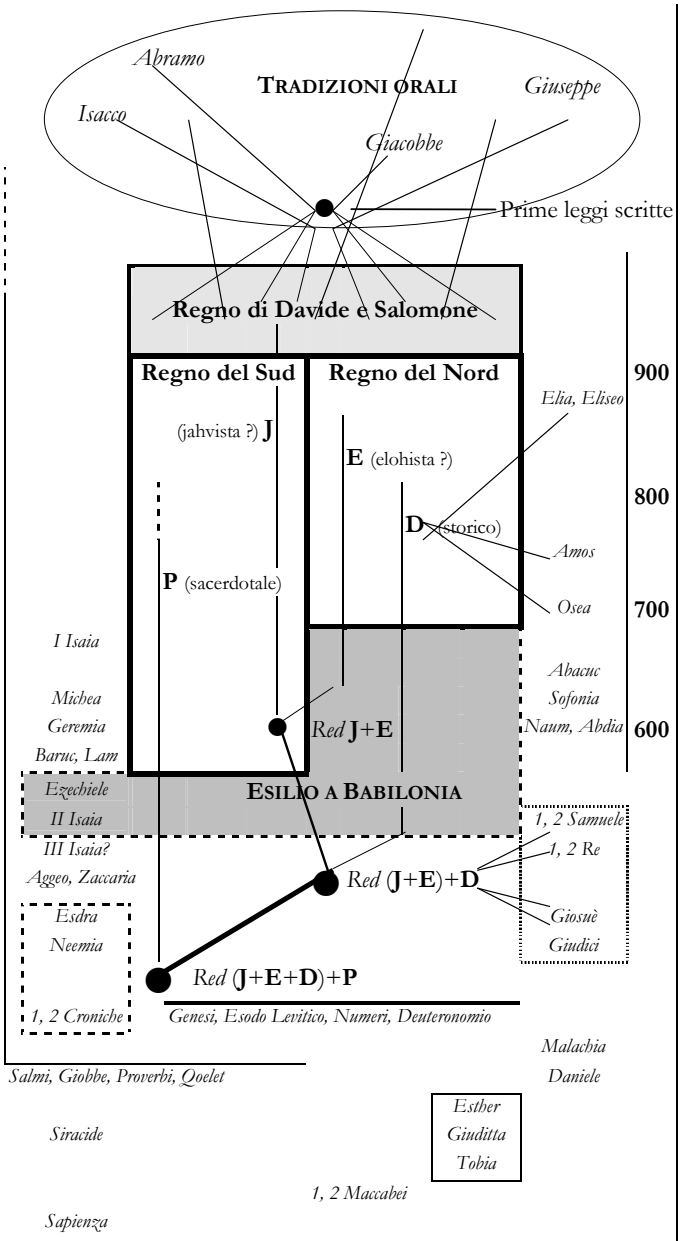
587 Distruzione di Gerusalemme e del Tempio - Sparizione dell'Arca - II deportazione

538 Editto di Ciro - Parziale ritorno di Israele

ricostruzione sotto il dominio persiano

330 Alessandro Magno
300 dominio dei Tolemaidi
200 dominio dei Seleucidi
100

65 Pompeo Magno giunge in Palestina
4 Erode ricostruisce il Tempio (*secondo Tempio*)



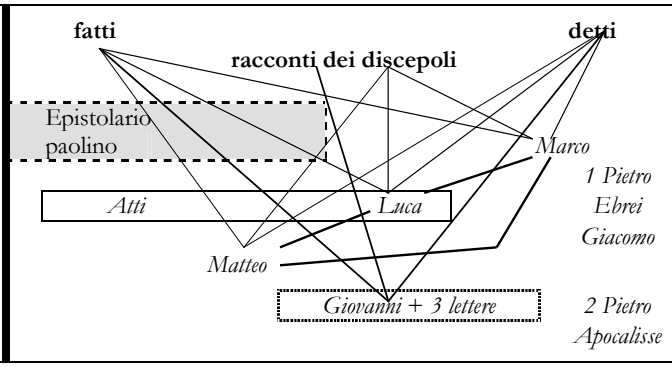
ANNO 0

0-33 Predicazione
33 **Morte e resurrezione di N.S. Gesù Cristo**

50
60

70 Distruzione del II Tempio - Fine del culto mosaico dei sacrifici

100 morte di s.Giovanni apostolo



Anche graficamente risalta la notevole differenza tra la struttura filologica dell'Antico Testamento e quella del Nuovo; quest'ultimo infatti, pur presentando anch'esso un intreccio di una certa complessità, si configura come un esempio di influenza reciproca tra opere dello stesso ambiente. I problemi cui si accennava sopra sono invece assolutamente evidenti nella struttura dell'A.T.

A prescindere da oscillazioni teoriche anche rilevanti - ad esempio, nello schema abbiamo inserito le fonti E e J nonostante quasi nessuno creda più alla esistenza di E e su quella di J vi siano dubbi ormai quasi esiziali -, i soli dati storici e letterari certi che possediamo sono che, al ritorno dall'esilio (538 a.C.), gran parte della Scrittura è già stata redatta e che, dopo, soltanto pochissimi libri vi si aggiungono, non tra i più ampi o importanti e che, in gran parte, essi saranno poi espunti dal TM. Tutto il resto è ipotesi. È ipotesi che il sacerdotale (P) nasca davvero nel Regno del Sud; è ipotesi che vi siano redazioni parziali prima di quella definitiva durante l'esilio; è ipotesi la collocazione storica ed anche letteraria di quasi tutto il *corpus* profetico. 'Ipotesi' non significa, sia chiaro, idea campata per aria: se si colloca il proto-Isaia (*Is* 1-39) prima del 721 è perché gli eventi che narra si fermano a quella data, e questo vale anche per *Osea* o *Amos*. Non sapendo però con certezza in che misura gli interventi del deutero e del trito-Isaia abbiano modificato la struttura letteraria del proto-Isaia, perché non possediamo esemplari di quella redazione privi di interventi posteriori, non possiamo pronunciarci con certezza su niente altro che non sia il fatto che gli oracoli contenuti in *Isaia* 1-39, al netto delle evidenti aggiunte, costituiscono un blocco che non può andare oltre al 721 a.C. Ma se il famoso oracolo del bue che non conosce la sua greppia (*Is* 1,2s) sia o no di questo periodo, o del 701 a.C., come ipotizzano alcuni critici, o anche anteriore, oppure, all'opposto, uno spurio che fu aggiunto solamente dal redattore finale, vale a dire nel 250 a.C. circa, come ipotizzano altri, ebbene, questo noi non lo sapremo mai. Le cose sono così ingarbugliate che a volte gli esegeti arrivano proporre tutto ed il contrario di tutto: così, per esempio, il deutero-Zaccaria è una collazione di frammenti spesso divisi in maniera contrastante la cui redazione finale è collocata dalla maggior parte degli studiosi tra il IV ed il III secolo a.C.; ma un buon numero di autori lo ritiene invece pre-esilico ed una minoranza addirittura esilico *tout court*; tutto questo servendosi dei medesimi argomenti. Né infine è da sognarsi di poter conoscere l'autore di questa o quella aggiunta, almeno non prima di giungere in Paradiso e parlarci di persona. Ad esempio, se è ragionevole tenere per vero che sia il profeta Isaia colui che ha ricevuto gli oracoli contenuti nella sezione conosciuta come proto-*Isaia*, è assai meno ragionevole supporre che sia anche il loro redattore materiale, pur non potendo escluderlo, è ovvio. In altri casi, per esempio *Geremia*, sappiamo che il profeta riceve gli oracoli e chi li mette per iscritto è lo scriba Baruch; ma non disponiamo di nessuna informazione per *Genesi*, *Esodo*, *Levitico*, *Numeri*, *Deuteronomio*, i *Salmi*, il *Qoelet* e tanti altri libri dell'A.T., sulla cui redazione a più mani è impossibile avere dubbi. Questo vale pure per il N.T.: se il vangelo di *Giovanni* è opera dell'omonimo apostolo e gran parte dell'epistolario paolino è di Paolo, l'*Apocalisse* è invece attribuita ad un non meglio specificato 'presbitero Giovanni', *Efesini* e *Colossesi* sono anonime compilazioni da lettere paoline non pervenuteci e niente si sa dell'autore di *Ebrei* o 2*Pietro*. Però la situazione testuale del N.T. è incomparabilmente più semplice di quella dell'A.T.

Di fronte ad un quadro scientificamente così intricato e allo stesso tempo così limpido nel promettere che la soluzione finale di questo *puzzle* autocomplicantesi all'infinito

non sarà mai disponibile, ci pare inutile insistere sul versante letterario del problema e più conveniente sondare l'altro, ossia quello dell'ispirazione. Perché a questo punto si può dire che la polisemia del termine 'ispirazione' è cosa *graficamente* evidente: o forse si vorrà ancora sostenere che lo Spirito, in questo plurisecolare intreccio di date, nomi, fatti e luoghi, ispira sempre tutti allo stesso modo? Evidentemente sarebbe un partito preso ben poco sostenibile. Con ciò la domanda sul significato dogmatico di questa complicazione resta intatta. È vero che aver preso coscienza anche visivamente della complicazione redazionale della Scrittura rivela una con-di-scendenza assai più abile, sottile e preveggente di quel che potevamo intuire dai passi del Crisostomo, però la domanda rimane sempre senza risposta.

Certamente si può affermare che, se lo Spirito ha deciso di 'costruire' la Scrittura in modo così complesso, questo è dovuto alla misteriosità del Suo disegno provvidenziale ma anche ai limiti della natura umana e del suo orizzonte culturale: Egli adatta i 'contenuti di Rivelazione' allo 'strumento di Rivelazione', e se questi più di tanto non può recepire, Egli non gli rivela di più. Ci piace pensare, a questo riguardo, ai misteriosi autori delle tante piccole glosse sparse qua e là, ora pochi versetti, ora una semplice parola, che pure cambiano il senso del passo se, come avviene di solito, li si legge insieme ai passi nei quali sono inseriti. Ci piace pensare che la vita di quegli uomini abbia avuto, come unico scopo davanti a Dio, scrivere quelle due parole, quella riga, magari in un rotolo di una Sinagoga di campagna; ci piace pensare allo Spirito che ammaestra pazientemente per anni quelle menti perché, al momento opportuno e nel luogo previsto, sappiano compiere questo gesto semplice nel migliore dei modi. E ci piace pensare che, come la loro, anche la nostra salvezza possa venire da cose così piccole e semplici. Non è solo poesia; è anche dottrina, come scrive il nostro santo Padre Agostino:

> «Se vuoi ragionevolmente da me o da qualsiasi altro maestro una spiegazione razionale per comprendere le verità di fede che tu credi, correggi la tua convinzione; non si tratta di rigettare la fede ma di percepire con la luce della ragione le verità che già credi con la ferma fede. Lontano da noi il pensiero che Dio abbia in odio la facoltà della ragione, in virtù della quale ci ha creati superiori agli altri esseri animati. Lontano da noi il credere che la fede ci impedisca di trovare o cercare la spiegazione razionale di quanto crediamo, dal momento che non potremmo neppure credere se non avessimo un'anima razionale. Quando perciò si tratta di verità concernenti la dottrina della salvezza, che non possiamo ancora comprendere con la ragione (ma lo potremo un giorno), alla ragione deve precedere la fede; essa purifica la mente e la rende capace di percepire e sostenere la luce della suprema ragione divina (*magnae rationis*), e anche ciò è una esigenza della ragione. Ecco perché proprio con coerenza razionale il profeta afferma (*Is* 7,9 LXX): "Se non credete non comprenderete". In questa frase il profeta distingue senza dubbio le due facoltà, consigliandoci innanzitutto di credere per poter poi comprendere ciò che crediamo. È quindi un precetto ragionevole che la fede preceda la ragione. Se infatti questo precetto non fosse conforme alla ragione sarebbe irragionevole, il che non può essere assolutamente. Se dunque è conforme alla ragione che, quando si tratta di supreme verità - le quali non possono conoscersi - la fede preceda la ragione, qualunque sia il ragionamento che ci convince di ciò, anch'esso deve senza dubbio condurre alla fede»[136].

La fede ci dice che i libri della Scrittura, non importa se scritti da Tizio o da Caio, sono ispirati e utili per l'istruzione e soprattutto per la salvezza, come è detto (2*Pt* 1,20s):

[136] AGOSTINO, *Epistulae*, ep.120, 2s (CSEL 34/2, 706s; trad. it. NBA I, 1191).

> «Nessuna scrittura profetica va soggetta a privata spiegazione, poiché non da volontà umana fu recata mai una profezia ma mossi dallo Spirito Santo parlarono quegli uomini da parte di Dio»,

ed anche (*2Tim* 3,16):

> «Ogni Scrittura divinamente ispirata è anche utile per insegnare, per convincere, per correggere per educare alla giustizia, affinchè l'uomo di Dio sia perfetto, addestrato a ogni opera buona»

e prima ancora (*Rm* 15,4):

> «Tutto ciò che è stato scritto prima di noi è stato scritto per nostra istruzione, perché in virtù delle perseveranza e della consolazione che ci vengono dalle Scritture teniamo viva la nostra speranza».

Lo Spirito quindi ispira perché intende istruire, convincere, correggere l'uomo ed educarlo alla giustizia, poiché in questo consiste il suo essere perfetto. Francamente, dal momento che la cosa più importante è sapere ciò che Dio vuole da noi e farlo, non riteniamo di vitale importanza appurare se, per farcelo conoscere, Egli si sia servito delle parole di Paolo piuttosto che di Sostene o di chissà quale altro fratello. Però, come spesso ripete Agostino, la fede interroga l'intelletto. Ed allora non possiamo nasconderci il fatto che, se lo Spirito ha posto tante profezie sotto il nome di *Isaia* pur non potendo esse essere tutte sue, un motivo deve averlo avuto. Se ha ispirato i misteriosi deutero e trito-*Isaia* a restare anonimi ed a porre le visioni da loro ricevute sotto l'ombrello di quelle del proto-*Isaia*, un motivo deve averlo avuto. Se ha ispirato tanti anonimi glossatori ad inserire questa o quella noticina, qua o là, un motivo deve averlo avuto. Ma quale?

Un indizio di metodo ce lo offre Tommaso d'Aquino; eccolo:

> «Le cose sensibili, dalle quali la ragione umana desume la conoscenza, conservano in sé un certo vestigio della causalità divina, però così imperfetto da essere del tutto insufficiente a manifestare la natura stessa di Dio. [Ciò accade] perché gli effetti conservano in certa misura la somiglianza con la loro causa, perché ogni agente produce una cosa a sé somigliante, ma l'effetto non sempre raggiunge una perfetta somiglianza. Perciò la ragione umana, nel conoscere le verità di fede che possono essere evidenti solo a coloro che contemplano la essenza di Dio, è in grado di coglierne certe analogie che però non sono sufficienti a dimostrare codeste verità o a comprenderle per intuizione intellettiva. Tuttavia è proficuo per la mente umana esercitarsi in tali ragionamenti, per quanto inadeguati, purchè non si abbia la presunzione di comprendere o di dimostrare: poiché poter intendere anche poco e debolmente le cose e le realtà più sublimi procura la più grande gioia. Tale considerazione è confermata dall'autorità di sant'Ilario [di Poitiers], che nel *De Trinitate* (II, 10, 11) afferma a proposito delle verità di fede: "Nella tua fede inizia, progredisci, insisti: sebbene io sappia che non arriverai alla fine, mi rallegrerò del tuo progresso. Chi infatti si muove con fervore verso l'infinito anche se non arriva mai tuttavia va sempre avanti. Però non presumere di penetrare il mistero e non ti immergere nell'arcano di una natura infinita immaginando di comprendere il tutto dell'intelligibile, ma cerca di capire che si tratta di verità incomprensibili"»[137].

Confessiamo di non riuscire ad andare oltre la superficie del dato sensibile (vale a dire il quadro globale offerto dallo schema sopra riportato) per scoprire quel disegno prov-

[137] TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, I, c.8 (ed. Leon., 13, Roma 1918: trad. it. T. Sante Centi, I, Bologna 2000, 87).

videnziale che la fede pure ci ha già rivelato. Sappiamo da dove partire e dove arrivare, ma non riusciamo a percorrere questa strada fino in fondo.

Consegnando la nostra debolezza ai lettori, ci pare opportuno chiudere il punto presentando il modo in cui, in un documento del 2001 dedicato al rapporto tra Scritture ebraiche e cristiane, la Pontificia Commissione Biblica espone l'intreccio della questione del canone biblico con quella della diversità delle lingue, perché è assai istruttivo:

> «Si chiama 'canone' (dal greco *kanón*, 'regola') la lista di libri riconosciuti come ispirati da Dio e aventi un valore di regola per la fede ed i costumi. L'argomento di cui ci occupiamo qui è quello della formazione del canone dell'Antico Testamento.
> Tra il canone ebraico delle Scritture e il canone cristiano dell'Antico Testamento esistono delle differenze. Queste venivano spiegate ammettendo generalmente che all'inizio dell'era cristiana esistessero nel giudaismo due canoni: un canone palestinese in ebraico, l'unico accettato in seguito dagli ebrei, ed un canone alessandrino in greco, più esteso, chiamato i 'Settanta', adottato dai cristiani. Recenti ricerche e alcune scoperte hanno messo in dubbio questa opinione. Oggi sembra più probabile che, al tempo della nascita del cristianesimo, le raccolte chiuse dei libri della Legge e dei Profeti esistessero in forma sostanzialmente identica a quella dell'Antico Testamento attuale. La raccolta degli "Scritti" [*all'incirca i nostri sapienziali,*] invece non era così ben definita, in Palestina e nella diaspora ebraica, sia nel numero dei libri che nella forma del loro testo.Verso la fine del I secolo sembra che 22/24 libri fossero generalmente accettati come sacri[138], ma solo molto più tardi la lista diventerà esclusiva[139]. Quando si fissarono i limiti del canone ebraico, i libri deuterocanonici non vi

[138] «Nel suo *Contro Apione* (1.8), scritto tra il 93 ed il 95, Giuseppe Flavio è molto vicino all'idea di un canone delle Scritture, ma il suo vago riferimento a dei libri ai quali non è stato ancora dato un nome (designati più tardi come "Scritti") fa pensare che nel giudaismo non si fosse ancora arrivati allo stadio di una collezione di libri nettamente definita» (NdA). Quest'affermazione è scorretta, come appare leggendo il passo di GIUSEPPE FLAVIO, *Contra Apionem*, I, 8, 38-42 (Reinach-Blum, 10; trad. nostra): «Tra di noi non ci sono migliaia di libri in disaccordo ed in conflitto gli uni con gli altri, ma solo ventidue libri, contenenti la registrazione di tutti i tempi, ai quali giustamente prestiamo fede. Cinque di questi sono i libri di Mosè, che contengono sia le Leggi che la tradizione dalla nascita della umanità fino alla sua morte. Dalla morte di Mosè fino ad Artaserse, re dei Persiani dopo Serse, i profeti dopo Mosè scrissero la storia di ciò che avvenne ai loro tempi, in tredici libri; i restanti quattro libri contengono inni a Dio ed istruzioni alle persone (per gestire) la vita. Da Artaserse fino al nostro tempo ogni evento è stato registrato, ma non tutto è giudicato degno della stessa affidabilità poiché la linea esatta di successione dei profeti non è continua. Come noi ci rapportiamo con i nostri scritti è evidente nella pratica. Sebbene sia passato così tanto tempo, nessuno ha mai osato aggiungere, togliere o alterare qualcosa, ed è innato in ogni ebreo, per nascita, il considerare questi come decreti di Dio, il rimanere fedeli aloro e, se necessario, morire felicemente per loro». È vero che Giuseppe non fa nomi, ma afferma che i libri cui si riferisce sono 22, e quindi si tratta del testo ebraico che conosciamo noi. Quanto al fatto che si tratti di un 'canone', la descrizione della considerazione in cui è tenuto questo insieme è decisamente più vicina all'idea di 'canone' di quella che, p.es., a suo tempo ebbe Lutero: non è quindi il caso di fare i pignoli con un autore che 14 secoli prima scrive cose più 'cattoliche' (o forse è per questo che la si fa). Quanto alla collocazione al 93-95 d.C. del *Contra Apionem*, anch'essa è errata: di certo posteriore al 100 d.C., molto probabilmente è della metà del sec.II.

[139] «Quella che viene chiamata l'Assemblea di Jamnia aveva piuttosto la natura di una scuola o di una accademia, installata a Jamnia tra l'anno 75 e l'anno 117. Non abbiamo attestazioni di una decisione di stilare una lista di libri. C'è motivo di ritenere che il canone delle Scritture ebraiche non sia stato fissato in modo rigido prima della fine del II secolo. Le discussioni tra scuole sullo *status* di alcuni libri si sono protratte fino al III secolo» (NdA). Queste affermazioni si presterebbero a facili ironie, che però avrebbero solo l'effetto di farci peccare di presunzione, irritare i lettori e squalificare le nostre tesi. Perciò ci limitiamo a esprimere il nostro dissenso, sulla scorta delle osservazioni già fatte. In

(segue)

furono inclusi. Molti libri che facevano parte del terzo gruppo, mal definito, di testi religiosi, furono letti regolarmente da alcune comunità ebraiche nel corso dei primi secoli d.C. Tradotti in greco, essi circolavano tra i Giudei ellenisti, sia in Palestina che nella diaspora.
Essendo i primi cristiani per la maggior parte giudei della Palestina, 'ebrei' o 'ellenisti' (cf. *At* 6,1), la loro visione della Scrittura doveva riflettere quella del loro ambiente, ma le nostre informazioni al riguardo sono scarse. In seguito, gli scritti del Nuovo Testamento fanno ritenere che nelle comunità cristiane circolasse una letteratura sacra più ampia del canone ebraico. Presi globalmente, gli autori del Nuovo Testamento manifestano una conoscenza dei libri deuterocanonici e di alcuni non canonici, perché il numero dei libri citati nel Nuovo Testamento oltrepassa non solo quello del canone ebraico ma anche quello che si ipotizza fosse il canone alessandrino[140]. Quando il cristianesimo si diffuse nel mondo ellenistico continuò a servirsi dei libri sacri che aveva ricevuto dal giudaismo ellenizzato[141]. Sebbene i cristiani di espressione greca avessero ricevuto dagli ebrei le loro Scritture sotto la forma dei Settanta, non conosciamo questa forma con precisione perché essa ci è pervenuta solo in manoscritti cristiani[142]. Ciò che la Chiesa sembra aver ricevuto è un *corpus* di Scrit-

più, ci sembra che, per la Pontificia Commissione Biblica, sia una coincidenza il fatto che, nella Palestina del sec.II, avvengano insieme due azioni uniche nella storia di Israele, la fissazione del canone e la stabilizzazione del testo. La Pontificia Commissione Biblica preferisce tacere sul soggetto capace di azioni simili e si rifugia in un impersonale 'sia stato fissato': ma chi, se non il sinodo di Jamnia, ha mai avuto tale potere? Le coincidenze esistono, ma se un animale è grosso come un gatto, si muove come un gatto e miagola come un gatto, perché si dice che non lo è? E, comunque, in situazioni simili, la correttezza scientifica esige che, se si scarta un candidato probabile, se ne suggerisca un altro; altrimenti il rifiuto pare più una posizione aprioristica che non il frutto di ponderazione scientifica.

140 «Se la Chiesa primitiva avesse ricevuto da Alessandria un canone chiuso o una lista chiusa, ci si aspetterebbe che i manoscritti dei Settanta ancora esistenti e le liste cristiane dei libri dell'Antico Testamento avessero entrambi un'estensione virtualmente identica a questo canone. Ma non è così. Le liste veterotestamentarie dei Padri della Chiesa e dei primi concili non mostrano questo tipo di unanimità. Non furono gli Ebrei di Alessandria a stabilire un canone esclusivo delle Scritture ma la Chiesa, a partire dai Settanta» (NdA). Questa nota solleva due obiezioni. *In primis*, si badi alle date: il canone ebraico si fissa alla fine del sec.II, quello cristiano non prima del sec.V, e segue l'elenco della LXX, che però risale al più al I sec. a.C.: quindi, non la Chiesa ma la LXX fissa il canone dell'AT; inoltre, eccetto Gerolamo, abbiamo visto che le divergenze tra i Padri non riguardano mai la fedeltà alla LXX, quindi evidenziarle è inutile o capzioso. *In secundis*, contro questa affermazione vi è il passo di GIUSEPPE FLAVIO, *Contra Apionem*, I, 38-42, che in precedenza la stessa Pontificia Commissione Biblica ha evocato (ma non riportato...), secondo il quale il numero ed il testo dei libri che compongoo le Scritture ebraiche è già fissato: e poiché Giuseppe scrive dopo il 100 d.C., allora il canone ebraico alessandrino è quello della LXX; di conseguenza ogni scostamento dall'attuale TM non è attribuibile (o imputabile) alla Chiesa ma a coloro che hanno 'definito' il TM. Ed ogni resoconto di ciò che accadde a Jamnia conferma che è proprio lì che avvenne questa 'definizione': esclusione dei libri esseni e cristiani, revisione del testo di quelli conservati e così via. Forse ci sbagliamo, ma questa descrizione pare sempre più una ricostruzione aprioristica, volta a ratificare la versione ebraica degli avvenimenti ed opposta a quella dei Padri: come a replicare ad un ipotetico 'qualcuno' che volesse negare agli Ebrei il diritto di scegliere quali libri considerare ispirati. Ma chi è così sciocco da pensarlo?

141 «Questi libri comprendevano scritti composti originariamente in ebraico e tradotti in greco, ma anche scritti composti direttamente in greco» (NdA). Anche qui niente da dire: osserviamo solo che libri prima ritenuti scritti in greco si sono rivelati traduzioni dall'ebraico (p.es. *Sir* e 1*Macc*), e che non di rado in quelli che ancora si ritiene scritti in ebraico tali figurano costruzioni ben poco greche e molto ebraizzanti (p.es. 2*Macc*). Quindi affermare che nella LXX figurano *anche* libri scritti solamente in ebraico non è conclusione teologica ma la semplice fotografia dello stato attuale degli studi: non li contestiamo, è ovvio, ma si ammetterà che il valore dogmatico non è proprio lo stesso.

142 Forse intepretiamo male il passo, ma l'espressione della Pontificia Commissione Biblica sembra lasciar credere che questo fatto, da solo, sia una specie di prova di inattendibilità se non di falsità. Ora,

(segue)

ture sacre che erano, all'interno del giudaismo, sulla strada per diventare canoniche. Quando il giudaismo arrivò alla chiusura del proprio canone, la Chiesa cristiana era sufficientemente autonoma in rapporto al giudaismo da non esserne immediatamente influenzata. Fu solo in epoca posteriore che un canone ebraico ormai chiuso cominciò ad esercitare una sua influenza sul modo di vedere dei cristiani.

L'antico Testamento della Chiesa antica assunse forme differenti nelle diverse regioni, come mostrano le varie liste dell'epoca patristica. La maggior parte degli autori cristiani a partire dal II secolo, così come i manoscritti della Bibbia del IV e dei secoli successivi, utilizzano o contengono un gran numero di libri sacri del giudaismo, compresi libri che non sono stati accettati dal canone ebraico. Solo dopo che gli ebrei ebbero definito il loro canone la Chiesa pensò a chiudere il proprio canone dell'Antico Testamento. Non abbiamo informazioni sul modo in cui si procedette e sulle ragioni addotte per includere o meno un determinato libro nel canone. È tuttavia possibile abbozzare ad ampi tratti la sua evoluzione nella Chiesa, sia in Oriente che in Occidente. In *Oriente*, a partire dal tempo di Origene, (ca. 185-253), si cercò di conformare l'uso cristiano al canone ebraico di 22/24 libri, utilizzando per questo diverse combinazioni e stratagemmi. Origene stesso era consapevole della esistenza di numerose differenze testuali, talvolta considerevoli, tra la Bibbia in ebraico e quella in greco. Questo problema si aggiungeva a quello della differenza delle liste dei libri. Gli sforzi compiuti allo scopo di conformarsi al canone ed al testo ebraico non impedirono agli autori cristiani d'Oriente di utilizzare nei loro scritti libri che non erano stati ammessi nel canone ebraico, né di seguire per gli altri il testo dei Settanta. L'idea che il canone ebraico dovesse essere preferito dai cristiani non sembra aver prodotto sulla Chiesa d'Oriente una impressione profonda né duratura. In *Occidente* si mantenne ugualmente una utilizzazione più ampia dei libri sacri ed essa trovò in Agostino il suo difensore. Quando si trattò di selezionare i libri da includere nel canone, Agostino (354-430) basò il suo giudizio sulla prassi costante della Chiesa. All'inizio del V secolo, alcuni concili adottarono la sua posizione per compilare il canone dell'Antico Testamento. Sebbene questi concili fossero solo regionali, la unanimità espressa nelle loro liste li rende rappresentativi dell'uso ecclesiale in Occidente. Per quanto riguarda le differenze testuali tra la Bibbia in greco e quella in ebraico, Girolamo basò la sua traduzione sul testo ebraico. Per i libri deuterocanonci egli si limitò generalmente a corregegre la Vecchia traduzione Latina. A partire da allora la Chiesa in Occidente riconosce una duplice tradizione biblica: quella del testo ebraico per i libri del canone ebraico, quella della Bibbia greca per gli altri libri, il tutto in una traduzione latina. Basandosi su una tradizione secolare, il Concilio di Firenze, nel 1442, e poi quello di Trento, nel 1564, hanno fugato, per i cattolici, dubbi ed incertezze. La loro lista si compone di 73 libri, ricevuti come sacri e canonici perché ispirati dallo Spirito santo, 46 per l'Antico Testamento, 27 per il Nuovo Testamento[143]. In questo modo la Chiesa cattolica ha ricevuto il suo canone definitivo, per la cui determinazione il Concilio si era basato sull'uso costante nella Chiesa. Adottando questo canone, più ampio di quello ebraico, esso ha preservato una

la LXX risale al I-III sec. a.C., mentre il TM risale alla fine del II sec. d.C. ed i suoi testimoni i più antichi sono del sec.X; filologicamente ci sembra, come dire?, un po' eccessivo dubitare di moltissimi testimoni antichi e tutti concordi tra loro perché divergono da qualche manoscritto del sec.X. Si potrebbe replicare che il TM è attestato anche dalla *vulgata*, del sec.V; come gli esegeti ben sanno, però, il rapporto tra *vulgata* e TM non è molto lineare: noi stessi abbiamo riportato esempi nei quali *vulgata* e LXX concordano contro TM. Perciò, delle due l'una: o si basa l'inattendibilità dei 'manoscritti cristiani' sulla *vulgata*, con tutte le debolezze scientifiche di un'ipotesi siffatta, oppure si lascia cadere una volta per tutte l'idea di Gerolamo di una *hebraica veritas* (= TM) contrapposta a quella di una *graeca veritas* (= LXX) perché è opzione filologicamente *non sostenibile* sui manoscritti.

[143] «Cf. DENZINGER-HÜNEMANN, *Enchiridion symbolorum*, 36ª ed., Freiburg i.B., Basel, Roma, Vienna 1991, nn. 1334-1336, 1501-1504» (NdA).

> memoria autentica delle origini cristiane poiché, come abbiamo visto, il canone ebraico, più limitato, è posteriore all'epoca della formazione del Nuovo Testamento»[144].

Dopo la lettura di tanti passi patristici, è palese l'estrema semplificazione compiuta in questi paragrafi. Comprendiamo e condividiamo l'intento del documento, portare il dialogo tra ebraismo e cristanesimo anche sul piano scientifico; tuttavia lo si è fatto a scapito di troppi elementi importanti. Ad esempio, nella frase: «Al tempo della nascita del cristianesimo le raccolte chiuse dei libri della Legge e dei Profeti esistono in forma *sostanzialmente identica* a quella dell'Antico Testamento attuale», l'inciso 'sostanzialmente identica' occulta la grande distanza tra TM e LXX. Impossibile poi indovinare da questo passo lopposizione assoluta di *tutti i Padri*, meno Gerolamo, a sostituire o anche solo affiancare il TM alla LXX[145]. Ancora. Quando la Pontificia Commissione Biblica parla di un 'canone dell'Antico Testamento *chiuso'* da parte della Chiesa o si riferisce al Decreto del Concilio Tridentino (evidentemente no) oppure fa un'affermazione come minimo inesatta; e non è una pignoleria, perché la chiusura del canone esige la percezione definitiva che il movimento di ispirazione della Scrittura da parte dello Spirito è terminato, percezione che appunto giunse solo nel sec.XIVa seguito dell'eresia di Martin Luther e non, ad esempio, nel sec.XII a seguito dell'eresia catara, che pure disponeva di proprie 'scritture' e contro la quale è convocato e si scaglia il più grande Concilio pre-Tridentino, il Lateranense IV (1215). Analoga surrettizia assunzione si ha nell'uso del termine 'deuterocanico', di origine riformata e che esprime l'idea che ad un 'primo' canone (autentico e quindi da ritenere), ne fu poi affiancato un 'secondo' (arbitrario e quindi da espungere): ma questo è falso. Dal punto di vista storico e filologico (mettiamo da parte la dogmatica), se proprio si deve adoperare il termine 'deuterocanonico', allora lo si deve applicare all'insieme più ristretto, poiché il gruppo di testi più antico è quello più ampio, testimoniato dalla LXX; e lo stesso vale anche per il Nuovo Testamento. Chiamare '*secondo* canone' l'insieme più antico è davvero curioso (o pregiudiziale).

Non si possono elencare qui tutte le altre imprecisioni, alcune davvero gravi[146]. I nostri lettori, speriamo, adesso capiranno perché si sia imposta loro la fatica di seguire il cam-

---

[144] PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Il popolo ebraico e le sue Scritture nella Bibbia cristiana*, nn.16ss, Città del Vaticano 2001, 40-45 (EV 20, nn.789-798).

[145] Ad esemplificazione della motivazione teologica di questa opposizione radicale ed unanime dei Padri, riportiamo un solo testo, da un autore cronologicamente lontano dalla polemica antigiudaica dei primi secoli con la quale solitamente si spiegano i molti testi patristici in questa direzione, p.es. del *Dialogus cum Tryphone iudaeo* di Giustino o in Atenagora. Leggiamo perciò GREGORIO DI NISSA, *In psalmorum inscriptiones*, II, 8 (PG 44, 520; CTP 110, 123): «Mentre nell'edizione ecclesiastica (*i.e. la* LXX) il settantesimo salmo ha il titolo "Dei figli di Ionadab, e dei primi prigionieri", questo invece è stato taciuto dagli Ebrei. Ed è chiaro il motivo per cui si accusa la malafede dei Giudei, poiché non poterono accogliere l'insegnamento del mistero che pure era evidente, dato che era palese nelle parole la profezia riguardante il Signore». Questo è solo uno dei molti passi di analogo tenore contenuti in quest'opera scritta secondo i più nel 376-378. E ne potremmo trovare tanti altri anche in Giovanni Crisostomo, Ambrogio, Agostino: autori non minori e non certo inclini alla polemica gratuita o infondata. Ma tant'è: è nella natura delle opzioni *a priori* distorcere i dati di fatto.

[146] Alcune di queste 'perle' però non possono essere taciute. Che Origene cerchi di conformarsi al TM, come il passo lascia pensare, è completamente falso: lo si è letto in molti brani; 'l'idea che il canone ebraico dovesse essere preferito dai cristiani' è espressione vera solo per Gerolamo, e nella seconda parte della sua vita; che in Oriente esistessero 'sforzi per conformarsi al testo ebraico' è cosa che apprendiamo qui: chi, come e quando li compia tali non è dato sapere, ma certo non sono i Padri.

mino dei Padri: se non altro, almeno sanno 'come' si arriva ad includere o escludere un certo libro dal canone. Ma il testo della Pontificia Commissione Biblica ci pare lacunoso specie nel descrivere l'individuazione del testo canonico. Mettiamo da parte il fatto che suggerisce 'sforzi di conformarsi al canone ed al testo ebraico' inesistenti, respinti in linea di principio dai Padri e che rovesciano completamente la realtà storica dei fatti[147], e concentriamoci solo sulla presentazione della odierna dottrina ufficiale. Abbiamo già letto che il Concilio Vaticano II afferma:

> «È necessario che i fedeli abbiano largo accesso alla Sacra Scrittura. Per questo motivo la Chiesa fin dagli inizi accolse come sua la antichissima traduzione greca dell'Antico Testamento detta dei LXX; ed ha sempre in onore le altre versioni orientali e le versioni latine, particolarmente quella che è detta *Vulgata*. Ma poiché la Parola di Dio deve essere a disposizione di tutti in ogni tempo, la Chiesa cura con materna sollecitudine che si facciano traduzioni appropriate e corrette nelle varie lingue, a preferenza dai testi originali dei Sacri Libri (*ex primigenis Sacrorum Librorum textibus*). Queste, se secondo l'opportunità e con il consenso della autorità della Chiesa saranno fatte in collaborazione con i fratelli separati, potranno essere usate da tutti i cristiani»[148].

Ora, nel brano si legge una distinzione inequivocabile: per il Concilio Vaticano II, «La Chiesa fin dagli inizi accolse come sua la antichissima traduzione greca dell'Antico Testamento detta dei LXX»: *come sua*, si badi; delle altre invece dice: «Ed ha sempre in onore le altre versioni orientali e le versioni latine, particolarmente quella che è detta *Vulgata*». Tra le 'versioni orientali' certamente il Concilio annovera la versione siriaca o *Peshitta*, adoperata ancor oggi dalle Chiese di lingua siriaca. Ma altro è 'tenere in onore' ed altro è 'far propria'; per di più, la *Vulgata* non svetta poi così tanto rispetto alle altre versioni latine: certo, è un gradino più in su, ma molto più vicina alla *Itala*, ad esempio, che non alla LXX, che la Chiesa invece 'fa sua' sin dagli inizi. Se quindi ci servissimo di questo passo per stilare una improbabile 'graduatoria' di importanza tra le versioni, al primo posto dovremmo porre la LXX, quindi, in una categoria a sé, le altre versioni, tra le quali possiamo dare il primato alla *Vulgata*[149]. Quanto al testo ebraico, è sotto gli occhi di tutti che in questo passo il Concilio *non lo nomina*; certo lo sottintende, sia quando parla di traduzioni fatte 'dai testi originali dei Sacri Libri (*ex primigenis Sacrorum Librorum textibus*)', un plurale, sia quando descrive la LXX (giustamente) come una traduzione, dall'ebraico, ov-

---

[147] Si pensi a come viene non-esposta la posizione di Agostino. Giustamente si dice che si conforma all'uso della Chiesa, ma poi ci si 'dimentica' che ciò significa che Agostino cita solo la LXX, rifiuta il TM, e che la *vulgata* è sempre scavalcata dalla *Itala*. Dato che questa non-presentazione segue immediatamente alla fantasiosa idea che persino Origene collaborerebbe agli 'sforzi cristiani per conformarsi al canone ebraico', un lettore non informato giunge alla conclusione che 'la prassi costante della Chiesa' cui Agostino si adegua fosse questa, non quella che afferma Ambrogio, p.es., e che quindi anch'egli si 'sforzasse' in tal senso. E lo stesso si fa per i Concili africani del sec.V, i quali non vanno certo in quella direzione ma i cui atti sono consultabili solamente in PL 20 (ed in latino).

[148] CONCILIUM VATICANUM II, cost. dogm. *Dei Verbum*, n.22 (EV 1, n.905).

[149] E comunque anche questo dimezzato 'primato' della *Vulgata* si paga tacendo il grande movimento biblico dei secc.XII-XIII, nel quale il rinnovato rapporto con le Comunità ebraiche frutta i commenti biblici di Andrea di san Vittore, le 'correzioni' alla *Vulgata* apportate da moltissimi ignoti esegeti e soprattutto l'immane lavoro compiuto da Ugo di saint-Cher. Come è ben noto a tutti i medievisti, la *Biblia parisiensis* è ben diversa da quella di Gerolamo; ancorchè parziale e limitato nel tempo, è dato che emerge al di là di ogni dubbio dal classico studio di B. SMALLEY, *The study of the Bible in the Middle Ages*, London 1952 (trad. it. *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, Bologna 2008[3]).

viamente. Però i Padri Conciliari non fanno alcuna menzione esplicita dell'ebraico come di un 'testo originale', perché sanno che il testo ebraico tradotto dalla LXX *non è* quello masoretico: e siccome non possono indicare questo come 'testo originale' senza screditare l'attendibilità della LXX, né possono indicare come 'testo originale' l'ebraico tradotto dalla LXX perché non lo possediamo più, allora hanno deciso di glissare sulla questione e di ricorrere ad un diplomatico (e vago) plurale.

È una ricostruzione che a noi pare fedele alla lettera ed alle intenzioni della *Dei verbum*, ma sulla quale, come su tutte le interpretazioni, si può comunque discutere. Incontestabile invece ci sembra la notevole distanza del quadro conciliare da quello tratteggiato dalla Pontificia Commissione Biblica, la quale, come si è letto, afferma:

> «A partire da allora la Chiesa in Occidente riconosce una duplice tradizione biblica: quella del testo ebraico per i libri del canone ebraico, quella della Bibbia greca per gli altri libri, il tutto in una traduzione latina».

Come si vede, non sempre le presentazioni sintetiche, anche se autorevoli, sono davvero affidabili, specie se non si tiene conto del contesto nel quale sono inserite. Qui, il lodabile intento di evidenziare la condivisione di molta parte dell'Antico Testamento con i nostri fratelli maggiori ha preso un po' la mano, e ha permesso a qualche imprecisione di troppo di sfuggire. Peccati veniali, si dirà, ed è certo così; però si deve saperli riconoscere per evitare di condividerli e porvi rimedio, una cosa che solo la paziente consultazione delle fonti originali permette di fare. Comunque è bene ricordare che, tra una costituzione dogmatica di un Concilio ed un documento di una commissione teologica, dal punto di vista del vincolo all'assenso di fede e di ragione vi è una sproporzione immensa: il secondo conta poco o niente di fronte al primo.

Ma la parte finale del documento della Pontificia Commissione Biblica ci permette di gettare un ponte tra questa sezione, dedicata all'ispirazione nella Scrittura e nei Padri, e la successiva, nella quale vedremo ciò che il Magistero ha da insegnarci al riguardo.

7.2. *L'ispirazione della Scrittura nei testi del Magistero*

Per la verità il passaggio dall'epoca patristica ai testi magisteriali è un po' forzato dal punto di vista cronologico e speculativo. Il primo documento che leggeremo infatti risale al XV secolo, ma il tempo dei Padri termina ben sette secoli prima: cosa succede nel frattempo? Vediamo in breve questi elementi prima di dedicarci ai testi magisteriali.

EXCURSUS: *L'ispirazione nei medievali (sec.IX-XIV)*

Nei secoli IX-XI la situazione globale è tale che quasi non vi è spazio per l'attività intellettuale: a stento si riesce a sopravvivere; nei secoli XII e XIII invece si ha una serie di vere e proprie rivoluzioni culturali. Per ciò che ci riguarda, la cosa più importante è che il tema della ispirazione si trasforma in quello più ampia della profezia; poi, che si ha una idea di 'profezia' decisamente molto più ampia della nostra; quindi, che la si affronta con lo stesso ardore dal punto di vista dogmatico come da quello antropologico. Ricostruire il percorso dell'idea medievale di profezia sarebbe molto interessante e di grande stimolo alla riflessione sulla attuale situazione, ma allo stesso tempo risulterebbe assai complesso e poco utile. Infatti in quei sette secoli i punti di riferimento della cultura, del pensiero, della teologia e della stessa percezione di sé dell'uomo mutano molte volte e assumono caratteristiche assai diverse tra loro e soprattutto dalle nostre. Non è affatto esagerato dire che la profezia,

insieme alla angelologia, sono le vere 'discipline di punta' della Scolastica, specie nel sec. XIII, tuttavia ciò è praticamente senza effetto a livello di pronunciamenti dogmatici, dal momento che non ve ne sono prima del secolo XV. E poiché metodologicamente si è deciso di non derogare dalle autorità, cioè da Scrttura, Padri e Magistero, pur con dispiacere non affronteremo il tema[150].

[150] L'interesse per il tema della profetologia nel secolo XIII è enorme perché coinvolge, come è facile intuire da ciò che si è già detto, l'impostazione del rapporto tra Dio e uomo, la Rivelazione, la nascita della Scrittura e la sua interpretazione e, in una prospettiva tutta Medievale, anche la politica e il 'buon governo' dei popoli, oltre che della Chiesa. Non potendo entrare nei dettagli, ci limitiamo quia tratteggiare le linee storiche e teoriche generali di ciò che precede e accompagna la riflessione di Tommaso d'Aquino, sulla quale dovremo fermarci nel testo.

Il tema della profezia, già noto nell'Occidente latino per il peso che ha tra i Padri, riceve nuova linfa dalle traduzioni delle opere dei filosofi-teologi arabi, in specie di Avicenna e di al-Fârâbî, che cominciano a circolare in Europa a partire dalla 1148, data nella quale viene ultimata la prima traduzione latina del *Corano*. Bisogna però attendere il 1252-59 perché sia sollevato con grande forza da ALBERTO MAGNO, *Quaestio disputata de prophetia* (ed. J.P. TORRELL, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 65 [1981] 5-53 [testo]; 197-232 [commento]), *Quaestio disputata de dotibus sanctorum in patria* e *Quaestio disputata de visione Dei in patria* (ed. Coloniense, 25/II, ed. A. Fries-W. Kübel-H. Anzulewicz, Münster i.W. 1993). Nella prospettiva di Alberto, dal punto di vista antropologico la possibilità da parte del profeta di recepire la rivelazione divina è nella facoltà della immaginativa, che corrisponde più o meno alla nostra 'fantasia', priva però di ogni accezione artistica o frivola. Da questa prospettiva commenta tutte le opere di Aristotele nelle quali si parla di tale facoltà: cf. S. CAROTI, «Note alla parafrasi del *De generatione et corruptione* di Alberto Magno», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 45 (1998) 6-30; T. RICKLIN, «Albert le Grand commentateur. L'exemple du *De somno et vigilia*, III», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 45 (1998) 31-55; P. DE LEEMANS, «The discovery and use of Aristotle's 'De motu animalium' by Albert the Great», in J.A. AERTSEN-A. SPEER (edd.), *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, (*Miscellanea mediaevalia*, Band 27), Berlin-New York 2000, 170-188; R. MEYER, «Eine neue Perspektive im Geistesleben des Jahrhunderts: Plädoyer für eine Würdigung der Organon-Kommentierung Alberts des Großen», in *Miscellanea mediaevalia*, Band 27, Berlin-New York 2000, 189-201. E questa interpretazione 'profetica' si può estendere all'intero *De animalibus* latino, ossia all'insieme della fisiologia di Aristotele, contenuta nei *Parva naturalia*: cf. T.W KÖHLER, «Wissenschaftliche Annäherung an das Individuelle im 13. Jahrhundert. Der Einfluß von "De animalibus" des Aristoteles», in J.A. AERTSEN-A. SPEER (edd.), *Individuum un Individualität im Mittelalter* (*Miscellanea mediaevalia*, Band 24), Berlin-New York 1996, 161-177. Il *modus operandi* albertino è modello insuperato lungo tutto il secolo XIII e le sue opere forniscono materiale agli studi di tutti i contemporanei: cf. B. DECKER, *Die Entwicklung der Lehre von der prophetischen Offenbarung von Wilhelm von Auxerre bis zu Thomas von Aquin*, Breslau 1940 (su Alberto 93-134); P. MICHAUD-QUANTIN, *La psychologie de l'activité chez Albert le Grand*, Paris 1966; J.P. TORRELL, «Hugues de saint-Cher et Thomas d'Aquin. Contribution à l'histoire du traité de la prophétie», *Revue thomiste* 74 (1974) 5-22; IDEM, «La question 540 (*de prophetia*) du manuscrit Douai 434», *Antonianum* 49 (1974) 499-526; IDEM, «La *Summa Duacensis* et Philippe le Chancelier. Contribution à l'histoire du traité de la prophétie», *Revue thomiste* 75 (1975) 67-94; IDEM, *Théorie de la prophétie et philosophie de la connaissance aux environs de 1230. La contribution d'Hugues de Saint-Cher*, Louvain 1977 (fondamentale per il nostro tema); IDEM, «La question disputée *De prophetia* de saint Albert le Grand», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 65 (1981) 197-232; IDEM, «La conception de la prophétie chez Jean de la Roquetaillade», in A. VAUCHEZ (ed.), *Les textes prophétiques et la prophétie en Occident (XII-XIV siècle)*, Rome 1990, 245-266 (fondamentale per i nostri scopi). Ecco allora che a partire dalla seconda metà del sec. XIII il tema della profezia diventa veramente trasversale, e dalle ricadute importantissime: p.es. gli Spirituali del sec. XIV hanno una visione di politica e di giustizia che segue direttamente dalla idea albertina di profezia, che ormai è l'idea di profezia *sic et simpliciter* di quel tempo, vista la sua unanime accettazione, Tommaso compreso. Ma Alberto mutua l'idea del nesso tra profezia ed immaginativa dai pensatori arabi ed ebrei, le cui idee egli riesce a fondere in un tutto armonico grazie alla sua cultura fenomenale e un ingegno particolarmente acuto e duttile. Per nostra estrema sfortuna le sue opere sono ancora in gran parte

(segue)

Con ciò non possiamo però non tratteggiare le linee di fondo dalle quali nascono le categorie teologiche che vedremo all'opera. Esse sono in parte riconducibili al pensiero di Tommaso d'Aquino; bisogna però tenere presente che nei due secoli che separano la sua morte (1274) dal Concilio di Firenze (1436) il suo pensiero è conosciuto quasi solo attraverso compendi che in realtà se ne scostano molto, spesso anche su punti centrali; pochissimi leggono le sue opere per intero, soprattutto di esse apprezzano più quelle che ai nostri occhi sembrano invece le meno originali[151]. Né si deve dimentica-

poco e male edite, non esiste una presentazione organica soddisfacente del suo pensiero ed i pochi studi disponibili ovviamente non sono in italiano, come si sarà certamente già notato.

Per ciò che riguarda i pensatori arabi basti ricordare che AVICENNA, *al-Ilâhiyyât* (*Metafisica*), X, 1 (ed. S. van Riet, Louvain-Leiden 1977, 522s) vede il profeta, che è anche il capo della comunità politica, come colui che per così dire perfeziona la rivelazione iniziata con il *Corano*; in questo continua la tradizione di pensiero che risale ad al-Kindî ed al-Fârâbî, a loro volta influenzati più o meno fortemente dall'Islam *shiita*, per il quale il capo politico è un *imâm* che è anche un vero e proprio *ayât-âllah*, 'oracolo di Dio'. L'individuazione della immaginativa come luogo antropologico del contatto tra uomo e rivelazione (divina sì ma mediata da un angelo, l'*intelligentia agens*) risale ad al-Fârâbî, ma è Avicenna che la perfeziona: cf. P. ZAMBELLI, «L'immaginazione e il suo potere. Da al-Kindî, al-Fârâbî e Avicenna al Medioevo latino», in A. ZIMMERMANN-I. CRAEMER-RUEGENBERG-G. VUILLEMIN-DIEM (ed.), *Orientalische Kultur und Europäische Mittelalter*, (*Miscellanea mediaevalia*, Band 17), Berlin-New York 1985, 188-206; A. BLANCO, «The influence of faith in angels on the medieval vision of nature and man», in A. ZIMMERMANN-A. SPEER (ed.), *Mensch und Natur im Mittelalater*, (*Miscellanea mediaevalia*, Band 21/1), Berlin-New York 1991, 456-467. La diffusione della *Metafisica* avicenniana è enorme nei secc.XIII e XIV.

Per ciò che riguarda i pensatori ebrei, invece, si deve tenere presente l'idea rabbinica di rivelazione. Il *Talmud* (*Sanhedrin*, 99a) spiega che Mosè riceve la rivelazione per *dettatura* (*sic!*) da un libro preesistente in cielo, e aggiunge (*Baba Bathra*, 14b-15b): «Mosè scrisse il proprio libro [la *Torah*], i capitoli riguardanti Balaam [*Nm* 22-24] e il libro di *Giobbe*. Giosuè scrisse il primo libro e otto versetti della *Torah* [i.e. *Dt* 34,5-22]. Samuele scrisse il proprio libro, il libro dei *Giudici* e quello di *Rut*. Davide scrisse il libro dei *Salmi* secondo le direttive di dieci anziani: Adamo, Melchisedec, Abramo, Mosè, Eman, Jedutun, Asaf e i tre figli di Core. Geremia scrisse il suo proprio libro, quello dei *Re* e le *Lamentazioni*. Ezechia e i suoi compagni scrissero *Isaia*, *Proverbi*, *Cantico dei cantici*, *Ecclesiaste*. I membri della grande Sinagoga [*fondata da Esdra*] scrissero *Ezechiele*, i dodici [profeti minori], *Daniele* e il rotolo di *Ester*. Esdra scrisse il suo proprio libro e le genealogie delle *Cronache* sino al suo tempo; Nehemia terminò le *Cronache*». Nei *midrashim* medievali il ruolo di Mosè si amplifica, cf. p.es. *Esodo Rabbà*, 28,6: «Ciò che i profeti dovevano profetizzare alle generazioni future, lo ricevettero sul monte Sinai. Mosè pronunciò tutte le parole degli altri profeti assieme alle proprie, per cui chiunque pronunciò delle profezie non fece altro che dare espressione alla sostanza della profezia mosaica»; *Levitico Rabbà*, 1,14: «Qual'è la differenza tra Mosè e gli altri profeti? Questi guardavano attraverso nove vetri, per di più opachi, ma Mosè guardava attraverso uno soltanto e per di più ben trasparente». Questa idea viene spiegata da MAIMONIDE, *Dux neutrorum*, II, 37 (Paris 1520, f.63v; trad. it. M. Zonta, Torino 2005, 460ss) in base a *Nm* 12,6ss: «Se ci sarà un vostro profeta, io, il Signore, in visione a lui mi rivelerò, in sogno parlerò con lui. Non così per il mio servo Mosè: egli è l'uomo di fiducia in tutta la mia casa. Bocca a bocca parlo con lui, in visione e non con enigmi, ed egli guarda l'immagine del Signore (TM e LXX: gloria)»; per Maimonide Mosè è il profeta per eccellenza perché le sue profezie non giungono mediante la immaginativa, mentre quelle degli altri sì: cf. G. RUIZ, «Profetologia de Maimonides y critica de Abrabanel», in J. PELAEZ DEL ROSAL (ed.), *Sobre la vida y obra de Maimonides. I Congreso Internacional (Cordoba 1985)*, Cordoba 1985, 473-483.

[151] Dopo la morte di Tommaso (1274) e Bonaventura (1276), tra i Minori ed i Predicatori esplode un forte contrasto, noto come 'la controversia dei *Correctoria*'; una delle conseguenze è la radicalizzazione delle posizioni e la nascita di immagini stereotipe: cf. M.D. JORDAN, «The controversy of the *Correctoria* and the limits of metaphysics», *Speculum* 57 (1982) 292-314. Nel secolo XIV, in conseguenza delle lotte pauperistiche ma non soltanto, il ruolo speculativo dei frati Minori declina, mentre, fra i Predicatori, la versione semplificata del tomismo nata in quei decenni diviene obbligatoria: cf. M.

(segue)

re che, al tempo di Tommaso, si ha una idea di uomo molto diversa dalla nostra, che gli studi biblici non hanno niente a che vedere con quelli odierni e che praticamente non esiste neanche la nozione di Magistero. Di conseguenza, prima di accostare le sue parole alle nostre situazioni è necessario operare prima una cauta ed attenta trasposizione categoriale per non fargli dire ciò che nemmeno poteva immaginare. Con queste premesse, possiamo leggere i testi di Tommaso.

In una delle sue opere più belle e complesse, le *Questioni disputate sulla verità* (1256-59)[152], Tommaso dedica una intera sezione (*quaestio*) al tema della profezia. Ecco come la definisce:

> «Come dice la *Glossa* al principio del *Salterio*, "La profezia è detta visione ed il profeta veggente", [...]. Tuttavia non si può chiamare profezia qualsiasi visione ma solo la visione di quelle cose che sono lontane dalla comune conoscenza, di modo che si dica quindi che è profeta non solo colui che dice, cioè colui che annunzia cose che sono lontane, ma anche colui che vede cose che sono lontane, dal termine *phanós*, che significa apparso. Ora, poiché tutto ciò che si manifesta, si manifesta sotto una certa luce, come si può dedurre da quanto dice l'Apostolo (cf. *Ef* 5,13), è necessario che tutte quelle cose che sono manifestate all'uomo al di là della conoscenza comune gli siano manifestate mediante un lume più elevato, e questo lume è detto 'profetico', per la cui recezione uno è costituito profeta»[153].

Quindi il profeta è un uomo che riceve da Dio una illuminazione particolare che lo mette in grado di vedere ed annunziare cose lontane; e ciò che egli annunzia è appunto la profezia. Come si vede, Tommaso ha una idea di 'ispirazione profetica' che va ben al di là di quella scritturistica, la quale è in definitiva ne solo un caso particolare. Senza sottolineare la vicinanza alle idee di Didimo, di Diadoco e del Vaticano II, proseguiamo la lettura di ciò che dice Tommaso:

> «Ora, bisogna sapere che una cosa è ricevuta in una altra in due modi: in un modo, come forma che sussiste nel soggetto, in un altro modo, sotto forma di passione [*cioè di cosa che si subisce*]. Per esempio il palore, in colui nel quale c'è questo colore per natura o per qualche

---

BURBACH, «Early dominican and franciscan legislation regarding st. Thomas», *Mediaeval studies* 4 (1942) 139-158. Le complesse opere di Tommaso sono così sostituite da compendi, sempre più schematici; persino i commentari sistematici se ne scostano; cf. É. GILSON, «Cajetan et l'humanisme théologique», AHDLMA 22 (1955) 113-136, 136: «Aujourd'hui certains tiennent le commentaire de Cajétan pour le *Corruptorium sancti Thomae* le plus efficace que l'on ait jamais composé». A noi interessa come Gilson sintetizza (134) l'atteggiamento metafisico di Tomás de Vio: «On y voit Cajétan a l'œuvre, stérilisant la métaphysique de saint Thomas (...), la réduisant à une ontologie où le substances n'ont plus d'acte d'exister». È su queste radici storiche e teoriche che si innestano i pronunciamenti Magisteriali dei secc.XV-XIX, non su una lettura diretta dei testi di Tommaso; perciò, citarli senza riportare le interpretazioni dei tomisti è procedimento scorretto. A proposito del nostro tema è quanto mai illuminante la lettura di P. BENOIT, «Révélation et inspiration selon la Bible, chez saint Thomas et dans les discussions modernes», *Revue biblique* 50 (1963) 321-370: le interpretazioni tomiste che l'autore riporta sono così lontane non solo da Tommaso (è davvero il minimo) ma persino dal buon senso che hanno dell'incredibile. A noi però interessa presentare non tanto questa problematica bensì il pensiero di Tommaso, in quanto Dottore della Chiesa indicato come 'guida' alla riflessione teologica in CONCILIUM VATICANUM II, decr. *Optatam totius*, n.16 (EV 1, n.807; cf. in nota 36 gli altri documenti in tale direzione): quindi citeremo solamente i testi dell'Aquinate.

[152] Scegliamo di non citare la ben più famosa *Summa theologiae* perché in pratica non gode di alcuna stima fin quasi alla metà del '800; d'altra parte il *Commento alle Sentenze*, di gran lunga il più apprezzato fra gli scritti tommasiani fino a quel tempo, in pratica non fornisce spunti utili. Dovendo perciò in ogni caso rifarci ad opere che con grande probabilità sono ignote persino ai Padri conciliari di Trento, si è preferito scegliere quella più stimolante: e poiché il trattato *De prophetia* della *Summa* (1272) riassume la *quaestio* 12 delle *De veritate* (1256-59), per esporre le linee di fondo della concezione tommasiana (non tomista, si badi!) ci serviremo di questa opera.

[153] TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, q.12, a.1, *resp.* (ed. Leon. 22, 367; trad. it. F. Fiorentino, Milano 2005, 911). La *Glossa* è quella compilata da Pietro Lombardo nel 1136.

> grave accidente, è come una specie di qualità [*e quindi gli inerisce come se foisse una sua forma*], invece in colui che impallidisce all'improvviso per una qualche paura è come una specie di passione. [...] Dunque, nell'intelletto umano c'è un certo lume come una specie di qualità o una forma permanente, cioè il lume essenziale dell'intelletto agente, a causa del quale la nostra anima è detta intellettuale [*perché ci permette di conoscere le cose al di là della percezione sensibile*]. Ora, il lume profetico non può risiedere nel profeta in questo modo. Infatti, chiunque conosce alcune cose mediante il lume intellettuale, che è per lui un effetto quasi connaturale come forma che sussiste in lui, è necessario che abbia a proposito di esse una conoscenza stabile [*e solida*], cosa che può accadere solo se vede quelle cose nel principio in cui si possono conoscere. [...] Ora, il principio nel quale si possono conoscere i futuri contingenti [*le cose lontane di cui parlava sopra*] e altre cose che eccedono la conoscenza naturale, che sono l'oggetto della profezia, è lo stesso Dio. Perciò, dato che i profeti non vedono la essenza di Dio [*fin che sono in vita*], non possono conoscere quelle cose che vedono profeticamente mediante un qualche lume che sia come una specie di forma abituale in essi inerente; quindi è necessario che, riguardo alle singole cose, siano istruiti volta a volta su ognuna di esse. [...] Ecco perché i santi Padri, parlando della profeza, ne parlano come come di una passione, dicendo che essa è una ispirazione o un certo tocco con cui lo Spirito santo si dice che tocchi il cuore del profeta, e parlano della profezia con altre parole simili. E così è evidente che, quanto al lume profetico, la profezia non può essere un abito [*cioè una capacità stabile*]»[154].

Il fatto che il lume profetico non resti stabilmente nel profeta e non diventi, per così dire, parte di lui, significa che questi, pur ricevendo un dono speciale da parte di Dio, non muta di natura ma resta un uomo come gli altri, che non possono vedere il futuro. Questa provvisorietà del dono di Dio Tommaso la spiega con il fatto che il profeta, quando riceve tale dono, conosce il futuro vedendolo nell'essenza di Dio, trasformandosi in qualche modo in Dio, se ci si passa la forzatura del testo. Ora, che l'idea che l'uomo diventi per grazia come Dio è per natura non è affatto strana per Tommaso, anzi; è però anche vero che per lui, come per tutti i Padri, ciò avverrà stabilmente solo dopo il giudizio finale, non certo in questa vita. Che il dono profetico sia provvisorio è perciò ovvio.
Se andiamo oltre la lettera del testo scopriamo che la radice di questa provvisorietà è duplice. Da un lato infatti è dovuta alla inattingibilità della essenza di Dio da parte dell'uomo ancora in vita, il che implica, al contrario, che ogni volta che riceve tale dono egli è completamente passivo; è un indizio che in Tommaso vi è l'idea della *dictatio*, come del resto scrive pochi anni prima:

> «La fede suppone che la Scrittura sia stata promulgata per dettatura dello Spirito (*Spiritu sancto dictante*)»[155].

D'altro lato, la provvisorietà del dono è dovuta al fatto che, trascendendo la natura dell'uomo, se rimanesse stabilmente in lui egli cesserebbe di essere umano per divenire per grazia come Dio è per natura; il fatto che ciò non avvenga implica, al contrario, che l'uomo partecipa come tale alla costituzione dell'evento profetico: è un indizio che in Tommaso vi è anche l'idea di *suggestio* come recezione 'attiva'. La dimostrazione che Tommaso ha presente questi due versanti del problema della ispirazione profetica, anche se non in questi termini, che gli sono estranei, si ha leggendo la quinta obiezione e la risposta che riceve[156]. Iniziamo dall'obiezione:

---

[154] TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, q.12, a.1, *resp.* (ed. Leon. 22, 367; trad. it. 911ss, ritoccata).

[155] TOMMASO D'AQUINO, *in* II *Sent.*, d.12, q.1, a.2, *resp.* (ed. P. Mandonnet, II, 305; trad. nostra). Ad onor del vero si deve dire che è formula contenuta in un'opera giovanile (1252-54), che Tommaso non userà più. Anzi, il verbo *dictare*, in quasi tutte le sue occorrenze, ha come soggetto la *ratio naturalis*, e in buona parte delle altre la *conscientia*; è chiaro quindi che esprime una azione che per Tommaso non è conveniente attribuire allo Spirito, e non solo riguardo alla Scrittura.

[156] Una *quaestio disputata* (disputa pubblica) è una forma didattica universitaria medievale che consta, di solito, di cinque elementi. Il primo è la *enuntiatio*, ossia l'impostazione del tema, in genere del tipo 'si chiede se...'; la *enuntiatio* spetta al Maestro (il nostro professore) che guida la disputa, poiché a secon-

(segue)

> «Qualunque influsso può subire una menomazione soltanto o da parte di chi influisce o da parte di chi riceve; ora, l'influsso del dono profetico non può subire una menomazione da parte di chi lo riceve in modo tale da non potersi estendere a tutte le cose che possono essere profetizzate, poiché l'intelletto umano è capace di conoscere tutte le cose che possono essere profetizzate; ma non può riceverla neppure da parte di chi influisce [*cioè Dio*], la cui liberalità è infinita; dunque, il dono della profezia si estende a tutte le cose che possono essere profetizzate»[157].

Il baccelliere intende dimostrare che, poiché il dono della profezia non può essere limitato, esso si configura come un *habitus*, ossia come una qualità che, pur essendo stata acquisita, si è però inserita così bene e stabilmente nell'uomo da divenire come una parte della sua natura. Se così fosse, però, ogni profeta potrebbe predire tutta la Scrittura, a prescindere dal tempo e dal luogo in cui vive, e quindi non si potrebbe capire perché alcune profezie sono recate da Isaia ed altre da Geremia, ed ancor più perché, ad esempio, il significato della profezia riportata da *Gioele*, 3, si legga in *Atti*, 2. La risposta di Tommaso tuttavia non riprende ciò che si è letto nella *determinatio*:

> «Alla quinta obiezione bisogna rispondere che il lume profetico, una volta infuso, non dà conoscenza di tutte le cose che possono essere profetizzate ma solo di quelle per la cui conoscenza è conferito; ora, questa restrizione non deriva dalla impotenza di chi la elargisce ma dall'ordine della sapienza del medesimo, il quale distribuisce "a ciascuno come vuole" (cf. 1*Cor* 12,11)»[158].

Tommaso non spiega la restrizione della profezia come una incapacità a recepire del profeta, come ha fatto nella *determinatio*, ma come una disposizione provvidenziale da parte di Dio. Come dire: la rivelazione viene data a ciascuno nella misura in cui la può recepire (secondo la *determinatio*), ma questa capacità è determinata dall'ordine provvidenziale stabilito da Dio. In questo modo, ogni profeta esattamente quel tipo e quella quantità di illuminazione che può e deve ricevere. Il senso da dare a questa limitazione della recettività del profeta Tommaso lo spiega più avanti:

> «Bisogna sapere che, dato che la profezia è conoscenza di quelle cose che sono lontane, non si rapporta allo stesso modo a tutte le cose predette. Infatti alcune sono lontane dalla nostra conoscenza a causa delle cose stesse, altre invece per causa nostra. Precisamente, da parte delle cose stesse sono lontani i futuri contingenti, i quali non sono conoscibili per il fatto che mancano di essere, dato che non esistono in sé e non sono neppure determinati nelle loro cause. Invece, da parte nostra sono lontane quelle cose per la cui conoscenza c'è qualche difficoltà a causa di una nostra deficienza ma non c'è a causa di esse stesse, dato che sono degli enti massimamente conoscibili e massimamente perfetti, come le realtà intelligibili e soprattutto quelle eterne»[159].

L'ultimo esempio è chiaro solo nella prospettiva di Tommaso, ma a noi interessano altre cose. Qui egli distingue due tipi di limitazioni, o meglio la recettività del profeta è soggetta a due tipi di limiti.

---

da di come si enuncia il problema la discussione può prendere pieghe diverse. Poi segue la serie degli *argumenta*, introdotta abitualmente dalla fomula 'sembra che...', e che difende o il 'si' o il 'no'; quindi la serie degli *argumenta in contrarium*, introdotta dalla formula 'in contrario...' e che difende la tesi opposta; di solito queste sezioni spettano ai Baccellieri formati (i moderni assistenti), i quali le compilano facendo attenzione alle opinioni diffuse al riguardo. Questa procedura richiede di solito due giorni. Il terzo giorno, il Maestro che guida la disputa dà la sua soluzione al problema nella *determinatio* o *responsio magistralis*, corredandola delle necessarie spiegazioni; è un vero e proprio parere accademico. Il quarto giorno, infine, il Maestro dà le *responsiones* agli *argumenta*, spesso interessanti quanto la *determinatio* poiché esprimono la sua personale opinione su questa o quella idea.

157 TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, q.12, a.1, *arg.*5 (ed. Leon. 22, 366; trad. it. 909).

158 TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, q.12, a.1, ad 5 (ed. Leon. 22, 369; trad. it. 915).

159 TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, q.12, a.2, *resp.* (ed. Leon. 22, 372; trad. it. 921, ritoccata).

Uno è per così dire esterno a lui, e consiste nell'oggetto della rivelazione; sappiamo già che questo limite viene superato dalla *dictatio*, anche se questa non avviene indiscriminatamente, ossia dettando tutto a tutti, ma segue precise regole provvidenziali. Il secondo limite invece è interno a lui, e consiste in deficienze e difficoltà che Tommaso non spiega ma che è facile identificare con quello che i filosofi moderni chiamano 'orizzonte culturale': lingua, cultura, tempo, storia. Questo limite agisce sul modo di essere attivo dell'uomo, quindi, pur essendo presente anche quando lo Spirito detta (*dictatio*), fa sentire il suo peso soprattutto quando suggerisce (*suggestio*). E Tommaso prosegue così:

> «Anche su quelle cose che sono lontane a causa nostra bisogna fare una distinzione. Infatti, alcune cose sono lontane in quanto sono al di là di ogni conoscenza umana, per esempio che Dio sia Uno e Trino e altre cose del genere, le quali non sono conclusioni delle scienze. Altre invece sono lontane in quanto sono al di là della conoscenza di un particolare uomo ma non al di là della conoscenza umana in assoluto, come per esempio quelle cose che sono conosciute dalle persone colte, alle quali però non pervengono gli incolti mediante la conoscenza naturale, ma talvolta sono portati alla loro conoscenza da una rivelazione divina. Tali cose non sono oggetto di profezia in assoluto, ma lo sono soltanto rispetto a questo determinato uomo. Quindi possono rientrare nella competenza della profezia anche le conclusioni dimostrate nelle scienze»[160].

Sicuramente mai a noi moderni verrebbe in mente di considerare 'profetiche' le conclusioni, poniamo, della fisica delle particelle, il che testimonia che davvero l'idea medievale di profezia è molto più ampia della nostra. Ma, mettendo da parte questo aspetto affascinante[161], è più utile rilevare che la

[160] TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, q.12, a.2, *resp.* (ed. Leon. 22, 372; trad. it. 921).

[161] Però è interessante esplicitarne il ragionamento perché rispecchia la *forma mentis* medievale. Per questa, il progresso delle scienze nasce dal fatto che un uomo, pur avendo sempre visto certe cose o connessioni, ad un certo punto e per qualche ragione ne intuisce un'altra: la verifica, la scopre vera e così consegna alla umanità una 'scoperta scientifica'. In questi termini non vi è grande differenza tra questa visione e, poniamo, *La logica della scoperta scientifica* di K. Popper o la teoria di Kuhn sul mutamento di paradigma: si tratta sempre di un inspiegato e diverso modo di collegare dati già disponibili; anche il dibattico tra matematici costruttivisti e intuizionisti non va al di là di questi limiti. Ora, gli scienziati moderni non sanno a chi o cosa attribuire il merito di queste 'illuminazioni'; di solito si indica come 'metafisica', cioè 'al di là del naturale (fisico) andamento delle cose': certo non si prendono il merito. I medievali invece spiegano queste 'illuminazioni' come doni che Dio ai singoli uomini per un certo scopo: per questo uno dei nomi di Dio è *Dator formarum*, 'Colui che dona le forme (di conoscenza)'. Qui Tommaso afferma che, se chi riceve tali illuminazioni non ha modo di conoscere altrimenti quelle nozioni, queste si possono anche chiamare 'profezie': e più volte porta ad esempio Salomone, che ha scorto il lato 'profetico' del quotidiano. Ora, domandiamoci: un Einstein, p.es., da chi avrebbe potuto imparare la teoria della relatività? E Bill Gates già sapeva che l'informatica avrebbe avuto la fortuna che ha? Se applicassimo il criterio tommasiano, cosa impedirebbe di considerare 'profetiche' queste scoperte? Si badi, non in senso metaforico ma tecnico, ossia: *portatrici di contenuti rilevanti ai fini della salvezza universale*. Certamente parlare oggi di 'profezia' a riguardo della relatività generale, della genetica o dell'informatica, insomma della scienza *tout court*, senza distinguere tra soggetto (il 'profeta') e oggetto (la 'profezia'), tra potenzialità e realtà di tale scienza, tra usi corretti e distorti, sarebbe una grave imprudenza e incoraggerebbe un facile e pericoloso scientismo. Ma una riflessione in questo senso bisogna pur farla, poiché anche la scienza è un dono di Dio: gli uomini da soli non possono niente; e senza alcun dubbio il progresso scientifico è in grado di alleviare moltissimo le sofferenze di tanti nostri fratelli, se solo non fosse così schiavo di chi possiede il potere economico. Dal punto di vista dogmatico, se si arrivasse a considerare lo scienziato un 'profeta' *sui generis* che a suo modo serve Dio come ogni altro uomo (cioè volente o nolente, sapendolo o ignorandolo), forse tante difficoltà nei rapporti tra fede e scienza si ridurrebbero. Né dovrebbe poi scandalizzare più di tanto il fatto che molti scienziati usino contro natura i loro doni, 'tradendo' la loro missione 'profetica': la Scrittura conosce tanti falsi 'profeti', la storia della Chiesa anche, ma non per questo la profezia è eliminata, anzi. Ma si tratta di riflessioni che porterebbero lontano.

'attività' dell'agiografo nel recepire ora rivela di avere due titpi di limiti interni, uno che gli spetta in quanto uomo ed uno (o più di uno) che gli spetta in quanto è questo uomo qui. Così, nella modalità di ispirazione dell'agiografo da parte dello Spirito, al fianco della *dictatio*, graduata sì in base all'ordine provvidenziale ma monolitica rispetto al singolo profeta, si deve supporre una serie di *suggestiones*, graduate a seconda dei limiti interni al singolo scrittore sacro.
Più avanti Tommaso fornisce altri elementi di estremo interesse; si chiede infatti se nella rivelazione profetica Dio imprima nella mente del profeta nuone nozioni servendosi anche dei sensi o se si invece non si limiti soltanto ad attivare il lume intellettuale. Ed ecco la risposta:

> «La profezia è una certa conoscenza soprannaturale. Ora, per la conoscenza sono richieste due cose, cioè la ricezione degli oggetti conosciuti ed il giudizio intorno ad essi [*cioè il riconoscerli come questa o quella cosa*], come sopra è stato detto. Dunque, talvolta la conoscenza è soprannaturale soltanto secondo la ricezione, talora solo secondo il giudizio, talaltra secondo entrambe le cose. Ora, se è tale soltanto secondo la ricezione spirituale, non per questo si dirà che uno è profeta, come non fu detto profeta il Faraone, che ricevette un segno della futura abbondanza e carestia sotto le figure dei buoi e delle spighe. Invece, se uno ha il giudizio soprannaturale o il giudizio insieme con la recezione, per questo fatto si dirà che è profeta. Ora, la ricezione soprannaturale può avvenire solo secondo i tre generi della visione, ossia secondo la visione corporea, quando alcune cose sono mostrate da Dio agli occhi del corpo come fu mostrata a Baltasar la mano che scriveva (cf. *Dn* 5,5); secondo la visione immaginaria, quando sono divinamente mostrate ai profeti alcune immagini di cose, come la caldaia sul fuoco a Geremia (cf. *Ger* 1,13) e i cavalli e i monti a Zaccaria (cf. *Zac* 1,8); infine, secondo la visione intellettuale, quando all'intelletto sono mostrate alcune cose al di sopra della facoltà naturale. [...] La prima recezione soprannaturale, cioè quella che avviene mediante la visione corporea, è al di sotto della ricezione profetica poiché mediante questa ricezione il profeta non è preferito a chiunque altro, dato che tutti possono ugualmente vedere le specie formate da Dio perché siano viste. Dunque la ricezione soprannaturale propria della profezia è la ricezione della visione immaginaria. Così dunque ogni profeta o ha soltanto il giudizio soprannaturale intorno a quelle cose che sono viste da un altro, come Giuseppe lo vavea intorno alle cose viste dal faraone, oppure ha insieme la ricezione ed il giudizio secondo la visione immaginaria. Dunque, il giudizio soprannaturale del profeta è dato secondo il lume in lui infuso, dal quale l'intelletto è corroborato per giudicare; relativamente a ciò non è richiesta nessuna specie. Però, relativamente alla ricezione, è richiesta una nuova formazione di specie, sia affinchè si producano nella mente del profeta delle specie che prima non c'erano, come se ad un uomo cieco dalla nascita fossero impresse le specie dei colori, sia afinchè le specie preesistenti si ordinino e si ricompongano per opera di Dio nel modo in cui compete al significato delle cose, che devono essere mostrate al profeta. In questo modo bisogna ammettere che la rivelazione è fatta al profeta non solo secondo il lume ma anche secondo le specie, talvolta invece secondo il solo lume»[162].

Si noti per prima cosa che la semplice recezione soprannaturale non fa il profeta, contro ciò che invece si crede abitualmente: Tommaso porta l'esempio del Faraone, ma noi potremmmo pensare al demonio; entrambi ricevono da Dio illuminazioni che trascendono di gran lunga la loro capacità di capire, ma non sono profeti perché NON AMANO DIO, che pure parla con loro. Viceversa, per Tommaso il profeta è colui che sa riconoscere il dono di Dio per quel che è, ossia per prima cosa che è un *dono*, e poi che un dono *di Dio*; questo infatti è il compito del *iudicium* nella noetica medievale, saper riconoscere questo o quello in ciò che percepiscono i sensi; di per sé perciò non è necessario che la percezione sia soprannaturale, ma potrebbe riguardare anche oggetti, nozioni o usi molto comuni. A questo proposito ci piace ricordare come esempi le vite di Francesco o di MadreTeresa di Calcutta: i loro contemporanei agli inizi non videro in esse che manifestazioni un pò esagerate o proprio strampalate, invece loro sapevano quel che facevano, perché giudicavano in modo soprannaturale eventi naturali. Infine, Tommaso ci rivela che i limiti recettivi dell'uomo possono essere su-

[162] TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, q.12, a.7, *resp.* (ed. Leon. 22, 391; trad. it. 962s).

perati in tre modi, e che in alcuni di questi si una vera e propria infusione di informazioni nuove (il colore nel cieco), in altri lo Spirito si limita a riordinare ciò che già è presente nella mente del profeta. Non abbiamo termini tecnici per indicare queste diverse azioni dello Spirito: sappiamo solo che rientrano nella più vasta categoria della *suggestio*. Ma la ricognizione nei testi del Magistero ce li fornirà insieme ad altre preziose note.

Il primo testo magisteriale utile si trova nel Concilio di Firenze (1431-45); la Bolla che sancisce la unione tra la Chiesa Romana e quella Copta ha infatti un'espressione sintetica ma interessante:

> «La Chiesa confessa un solo, identico Dio come autore dell'Antico e del Nuovo Testamento, cioè della legge e dei profeti nonché del Vangelo, perché i santi dell'uno e dell'altro Testamento hanno parlato sotto l'ispirazione del medesimo Spirito Santo»[163].

Il Concilio distingue l'ispirazione, che riserva al solo Spirito, da una seconda azione che attribuisce a 'Dio' indistintamente e che indica come l'essere 'autore' dell'Antico e del Nuovo Testamento. Ora, ricordando che proprio il Concilio di Firenze sancisce che ogni azione *ad extra* è da attribuirsi a tutta la Trinità, si ha che la 'ispirazione' è appropriabile allo Spirito Santo[164] ma l'essere 'autore' non lo è a nessuna Persona; quindi, allo Spirito spetta sia l'ispirazione che la sua parte di 'essere-autore'. Si noti però il contesto delle note: pur nella loro precisione, non hanno certo intento definitorio; la Bolla le enuncia sì ma *en passant*; forniscono dei chiarimenti ma questi non sono voluti espressamente, piuttosto derivano dalla intenzione conciliare di affermare l'unità del canone biblico. Infatti, subito dopo la Bolla elenca tutti i libri della Scrittura, e la definizione come dogma di questo elenco verrà solo dopo più di un secolo, con il Concilio di Trento[165].

Tra il Concilio di Firenze e quello di Trento (1545-63) non ci consta che il tema della ispirazione sia stato affrontato in qualche documento magisteriale. Però, poiché in questo periodo maturano i presupposti storici e teologici dello scisma d'Occidente e la Riforma, tra l'altro, contesta anche il canone biblico tradizionale, è ovvio che dei fermenti esistono e non sono da poco, vista la velocità con la quale la Riforma si diffonde. Il silenzio del Magistero in questa occasione quindi rivela una certa inavvertenza o sottovalutazione, non la inesistenza di questi movimenti.

Il Concilio di Trento, che deve far fronte agli esiti ultimi di queste discussioni, è più preciso della Bolla Fiorentina nel tratteggiare l'economia trinitaria della rivelazione:

> «Il nostro Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, prima annunciò [il vangelo] con la sua bocca, poi comandò che venisse predicato ad ogni creatura dai suoi apostoli, quale fonte di ogni

---

[163] CONCILIUM FLORENTINUM, *sessio* XI, *Bulla unionis Coptorum 'Cantate Domino'* (COD, 572; DS n.1334).

[164] In teologia trinitaria, la 'appropriazione' indica una azione che si ritiene convenire più ad una Persona che ad u'altra: così la redenzione è appropriata al Figlio, la santificazione allo Spirito, la creazione al Padre. Appropriare però non significa escludere, non solo perché ogni azione *ad extra* della Trinità appartiene a tutte e tre le Persone e non ad una sola (altrimenti avremmo tre dèi), ma anche perché nessuna azione è, per così dire, fine a se stessa: così creare è per santificare, il santificare è per redimere, il redimene per ripristinare l'originale creazione. Nella Trinità, tutto deve essere considerato uno eccetto quello che riguarda le relazioni e le proprietà distintive delle Persone divine: così, il Padre è il solo innascibile, ingenerato; il Figlio è l'unico ad esser generato e increato, e lo Spirito ad essere spirato e a procedere da entrambi.

[165] Cf. CONCILIUM FLORENTINUM, *sessio* XI, *Bulla unionis Coptorum 'Cantate Domino'* (COD, 572; DS n.1335).

> verità salvifica. E poiché il santo sinodo sa che questa verità e normativa è contenuta nei libri scritti e nelle tradizioni non scritte che, raccolte dagli apostoli dalla bocca dello stesso Cristo o dagli stessi apostoli sotto l'ispirazione dello Spirito Santo [*Spiritu sancto dictante*], trasmesse quasi di mano in mano, sono giunte fino a noi, seguendo l'esempio dei Padri della vera fede, con uguale pietà e venerazione accoglie e venera tutti i libri sia dell'Antico che del Nuovo Testamento, essendo Dio autore di entrambi, e così pure le tradizioni stesse inerenti alla fede e ai costumi, poiché le ritiene dettate dalla bocca dello stesso Cristo o dallo Spirito Santo e conservate nella Chiesa cattolica in forza della continua successione»[166].

Per il Concilio di Trento quindi il Figlio è l'autore-'pronunciatore' del Nuovo Testamento, e lo Spirito ne è l'autore-'collazionatore'. Il Dio 'autore dell'Antico Testamento' è il Padre, che perciò sarebbe autore-'pronunciatore' dell'Antico Testamento come il Figlio lo è del Nuovo[167]. La dinamica 'collazionatrice' dello Spirito santo è identica nei due Testamenti così come la Sua azione sull'agiografo, sia vetero che neotestamentario (*Spiritu Sancto dictante*), azione che si prolunga oltre la stesura materiale dei libri sacri inclusi nel canone scritturistico e include la particolare ermeneutica biblica che lo Spirito ispira (ma il Concilio dice 'detta') a quella Tradizione che è rappresentata dalla successione apostolica. Ci pare un elemento di grande importanza il fatto che i padri conciliari identifichino l'essere 'autore-collazionatore' dello Spirito con la *dictatio* da noi già incontrata tra i Padri della Chiesa. Resta invece da capire se la categoria patristica della *suggestio*, nella sua complessità, sia da riferire al modo di essere 'autori' del Padre e del Figlio o se si riferisca a qualcosa d'altro, ed in questo caso a cosa. Quindi il Tridentino sembra distinguere due tipi di 'ispirazione', la 'pronuncia', che spetta al Padre ed al Figlio, e la 'collazione', che spetta allo Spirito ed è una vera e propria *dictatio*. Esiste un documento o un dato dogmatico che contraddica questa interpretazione? Ci pare di no; però il seguito dell'indagine la deve confermare.

Come per il Concilio Fiorentino, dopo il Tridentino la riflessione sull'ispirazione non è ripresa in documenti magisteriali. In parte ciò è comprensibile: l'ispirazione della Scrittura *per se* non è tema controverso, e il rifiuto dei Riformati di accogliere alcuni libri è più fondato sulla contestazione dell'autorità che ne tramanda l'elenco (Chiesa e Tradizione) che non sulla dottrina dell'ispirazione in quanto tale. È però evidente che le questioni

---

[166] CONCILIUM TRIDENTINUM, *sessio* IV, *decretum* I (COD, 663; DS n.1501). Nel *decretum* II (COD, 664; DS n.1506) si legge: «Lo stesso sacrosanto sinodo, considerando che sarà di non poca utilità per la Chiesa di Dio sapere chiaramente qual è l'edizione autentica dei libri sacri fra tutte le edizioni latine in circolazione, stabilisce e dichiara che la antica edizione della *Vulgata*, approvata dalla stessa Chiesa da un uso secolare, deve essere ritenuta come autentica nelle lezioni pubbliche, nelle dispute, nella predicazione e spiegazione e che nessuno, per nessuna ragione, può avere la audacia o la presunzione di respingerla». Ora, questo passo è stato spesso interpretato come se definisse la 'ispirazione' della *Vulgata*, ma basta rileggerlo per vedere che non è così: non solo infatti non vi è né il termine *inspiratio* né un suo sinonimo, ma il Concilio è chiaro nell'affermare che il suo intento è mettere ordine tra le tante tarduzione latine circolanti, e spiega la sua scelta per la *Vulgata* in base ad un uso secolare e non a ragioni di tipo dogmatico; tantomeno si afferma la sua 'ispirazione'.

[167] A questo proposito si rinvia al famoso quanto contestato articolo di K. RAHNER, *Theos in neuen Testament*, in *Schriften zur Theologie*, Band I, Einsielden-Zürich-Köln 1962, 91-167. Purtroppo la trad. it. di questo saggio negli *Scritti di teologia*, oltre ad essere ormai praticamente introvabile, non è molto fedele all'originale, il quale, dal canto suo, è un ottimo esempio di quanto intricata e oscura possa essere la pur bella lingua tedesca. A prescindere da queste osservazioni, il nucleo della argomentazione di Rahner è che quando il NT adopera il termine greco *théos* intende il Padre, e ciò in specie nei rimandi all'Antico Testamento.

non si possono scindere: perciò Trento affianca alla formulazione sull'ispirazione biblica *strictu sensu* quella sulla Tradizione, e la configura come prosecuzione diretta dell'azione 'collazionante' e 'esegetica' dello Spirito.

Questa concezione, in assenza di nuove contestazioni, regge *mutatis mutandis* in pratica fino al Settecento; poi, di fronte agli attacchi dell'Illuminismo, si pone più l'accento sulla dimensione veritativa della Tradizione fino a che, alle porte del Novecento, il Concilio Vaticano I (1869-70) non riprende la questione nella costituzione dogmatica *De fide*:

> «Piacque alla sua [*di Dio*] Sapienza e Bontà rivelare se stesso al genere umano, nonché gli eterni decreti della sua volontà per altra via, questa volta soprannaturale, come dice l'Apostolo [*Eb* 1,1s]: "Dio, che aveva già parlato nei tempi antichi molte volte e in diversi modi ai Padri per mezzo dei profeti, ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio". [...]. Questa rivelazione soprannaturale, secondo la fede della Chiesa universale proclamata dal santo Concilio di Trento, è contenuta nei libri e nella tradizione non scritta che, ricevuta dagli apostoli dalla bocca dello stesso Cristo o trasmessa quasi di mano in mano dagli stessi apostoli, per ispirazione dello Spirito Santo [*Spiritu Sancto dictante*] è giunta fino a noi. [...] La chiesa [*i libri sacri*] li considera tali non perché, composti per opera dell'uomo, sono stati poi approvati dalla sua autorità, e neppure soltanto perché contengono senza errore la rivelazione, ma perché, scritti sotto l'ispirazione dello Spirito Santo [*Spiritu Sancto inspirante*], hanno Dio per autore e come tali sono stati trasmessi alla Chiesa»[168].

Come si vede, il Concilio Vaticano I ribadisce la visione del Tridentino, sebbene la diversificazione economica non sia esplicita ma implicita. In pratica il *De revelatione* si limita prima a citare *Eb* 1,1s e poi a parlare genericamente di «Spiritu sancto dictante», espressione centrale per la questione della *modalità* di ispirazione dell'agiografo ma che suggerisce, al più, che l'essere 'autore' della Scrittura spetti a 'Dio', senza appropriazioni, mentre riserva allo Spirito la *dictatio*, che per di più diventa *inspiratio* alla fine del brano. Più che un progresso, se ci è consentito esprimere una nostra impressione, questo pare più un ingarbugliare le cose rispetto al Concilio di Trento; tanto più che il primo 'dictante' si potrebbe riferire solo alle «traditiones ... quasi per manu traditae», inciso che lo contiene come inclusione, e quindi alla Tradizione e non alla Scrittura.

Dopo il Vaticano I diversi documenti si occupano dell'ispirazione biblica.

Nel 1893 Leone XIII, nell'enciclica *Providentissimus Deus*, 1, riprende alla lettera il dettato del Vaticano I e quindi anche quello del Tridentino, ribadisce la distinzione economica ma non nomina il Figlio né lo Spirito; però appaiono dopo, al n.3. L'attribuzione della ispirazione allo Spirito si legge al n.5, che pare aggiungere il ruolo di 'esegeta' privilegiato, è più chiaro nel n.8 (cita il Tridentino, *sessio* V, *decretum* II, c.1), esplicito nei nn.19.31 (che citano Agostino) e 33. Come si vede, questa enciclica non ci fa fare significativi passi in avanti dal punto di vista teoretico.

L'enciclica *Spiritus paraclitus* di Benedetto XV, dedicata principalmente alla commemorazione di s. Gerolamo, è invece molto più ricca di spunti; il primo è proprio l'*incipit*:

> «Lo Spirito Santo, avendo arricchito il genere umano con le sante Lettere perché si imbevesse dei misteri della divinità, ha provvidentemente suscitato nei secoli molti santissimi e dottissimi uomini, i quali non [dovevano] lasciare senza frutto quel celeste tesoro ma, con i loro studi e fatiche, far gustare ai fedeli la fecondissima consolazione delle Scritture»[169].

---

[168] CONCILIUM VATICANUM I, cost. dogm. *De fide*, c.2 *de revelatione* (COD, 806; DS nn.3004ss).

[169] BENEDETTO XV, litt. enc. *Spiritus Paraclitus*, 1 (AAS 12 [1920] 385-422; cit. a p.385).

L'azione dello Spirito Santo è vista essenzialmente come 'esegetica', nell'ispirazione della Scrittura come via alla divinità e quindi rivelativa *strictu sensu*, e nel suscitare uomini cui consegna la retta e feconda interpretazione della Scrittura stessa; così facendo Benedetto XV è in pieno accordo con la concezione del Tridentino. A parte l'estensione oltre il canone dell'azione 'esegetica' dello Spirito, passaggio di grande importanza per noi ma che per ora dobbiamo mettere tra parentesi, è da rilevare che Benedetto XV non menziona lo Spirito come 'autore' della Scrittura ma solo come 'consegnatore', descrivendo in sostanza l'ispirazione come un movimento duplice di consegna-ricezione. Ciò è vero, ma solo guardando alla cosa dal lato di Dio, per così dire. Infatti, parlare di 'consegna' della Scrittura significa che *a parte Dei* essa era 'già pronta prima' della 'consegna', il che non può non essere perché in Dio non c'è prima o dopo, né mutamento o novità: in quanto elemento del disegno provvidenziale, la Scrittura è da sempre tutta e completa nella mente di Dio. Come scrive il nostro santo Padre Agostino:

> «Ricordatevi che uno solo è il discorso di Dio che si sviluppa in tutta la Sacra Scrittura ed uno solo è il Verbo che risuona sulla bocca di tutti gli scrittori santi, il quale, essendo in principio presso Dio, non conosce sillabazione perché è fuori del tempo»[170].

Invece, va da sé ma è bene esplicitarlo, *a parte hominis* questo duplice movimento non c'è poiché questo lato della consegna/ricezione si *costituisce* appunto con l'azione di 'consegna' e di 'esegesi' dello Spirito. Così è lecito distinguere ma non separare l'ispirazione della Scrittura da quella della Tradizione. Ma l'idea globale che si ha è quella di una Scrittura consegnata tutta insieme all'uomo che la riceve completa e perfetta. Ora, se non si pone attenzione al contesto, ciò sembra rendere inutile l'idea di 'ispirazione'; invece Benedetto XV si riferisce non agli agiografi ma agli esegeti, i quali, se santissimi, sono ispirati *nell'interpretare* della Scrittura ma non certo nello scriverla[171].

Il secondo passo è ancor più stimolante:

> «Negli scritti del *Doctor Maximus* [Gerolamo] non si troverà nessuna pagina dove non paia aver affermato fermamente e costantemente, con la Chiesa cattolica e universale, che i libri sacri, composti [*conscriptos*] sotto l'ispirazione dello Spirito Santo hanno Dio per autore e che come tali essi sono tramandati dalla Chiesa. Afferma poi che i libri del codice sacro sono stati composti [*compositos*] sotto l'ispirazione o il suggerimento o l'insinuazione o anche la dettatura dello Spirito Santo, e da Lui stesso con-scritti [*conscriptos*] e editi [*editos*]»[172].

Mettendo tra parentesi i quattro termini che descrivono l'azione dello Spirito (ahimè di solito tutti ridotti sempre e solo al più vago, il primo), è assolutamente chiaro e incontestabile che qui lo Spirito si può a buon diritto dire autore-'collazionatore', a maggior ragione che non nel Tridentino e persino più precisamente che non in *Dei Verbum*, 4, come vedremo. Lo Spirito infatti non solo *ispira*, *suggerisce*, *insinua* e anche *detta* il testo all'agiografo (movimenti ai quali si può far corrispondere le due *conscriptiones*) ma anche *compone* i libri (cioè agisce in prima persona) e infine li *edita*, ossia li ratifica, li 'licenzia alle

---

[170] AGOSTINO, *Enarrationes in psalmos*, *sal* 103, 4 (CCsl 40, 1521; trad. it. NBA 22, 749).

[171] I due avverbi, 'santissimi' e 'dottissimi', sono di Benedetto XV, ma è necessario sottolineare il primo perché di solito oggi 'esegeta' indica una persona che ha compiuto studi biblici: ma l'ispirazione dello Spirito è frutto della santità di vita, non del profitto negli esami. È questa una differenza molto grande dalla prospettiva riformata, che mette l'accento sullo studio (il 'dottissimi').

[172] BENEDETTO XV, litt. enc. *Spiritus Paraclitus*, 6 (AAS 389).

stampe' e li distribuisce (la *consignatio* del brano precedente). Senz'altro è la più dettagliata descrizione finora trovata dell'azione dello Spirito: ai due verbi fin qui usati per esprimere l'azione dello Spirito, *dictare* e *inspirare*, aggiunge *suggerire* e *insinuare* e allarga lo spettro dell'azione con *conscrivere* ed *editare*. E ci preme far notare che l'uso del del termine *suggestio* è molto vicino a quello dei Padri, compreso lo sfumarlo in molti modi; anzi, dire che lo Spirito insinua, compone, edita altro non fa che indicare con termini distinti quella complessità del lessema patristico che noi, a suo luogo, potemmo solo individuare nei testi di Clemente, Ireneo, Didimo ed Agostino, ma non esplicitare compiutamente proprio in mancanza di una chiara e precisa distinzione terminologica.

Ma come si concilia questo ricco testo con il brano precedente?

In primis si deve rilevare il riaccostamento al Tridentino ed al Vaticano I; da ciò se ne ricava *in secundis* la chiave ermeneutica: non c'è contraddizione nel dire lo Spirito autore-'collazionatore' e 'consegnatore' perché il primo non avrebbe senso senza il secondo e questi sarebbe impossibile senza il primo; quanto all'azione 'esegetica', poiché lo Spirito opera sempre per mezzo di uomini è inevitabile che la 'collazione' e la 'consegna' passino per una 'esegesi', altrimenti come esigere l'assenso di fede e di ragione? Quanto all'essere autori-'pronunciatori' del Padre e del Figlio, ancora rifacendoci al Tridentino e al Vaticano I si può *supporre* (ma per ora non di più), che queste due azioni facciano da 'criteri regolativi' per la duplice azione dello Spirito.

Che quest'ultima osservazione sia meno peregrina di quanto sembri a prima vista emerge dal terzo spunto utile che ci offre la *Spiritus Paraclitus*; eccolo:

> «Se cerchiamo di capire in quale modo sia da interpretare Dio come causa principale, virtù e azione nell'agiografo, è lecito ricercare nelle parole di Gerolamo la comune dottrina cattolica sulla ispirazione, dalla quale in niente si scosta poiché anch'egli sostiene che Dio, conferendo la grazia [*gratia collata*] manifesta alla mente dello scrittore la luce perché proponga agli uomini quel vero che attinge da Dio [*quod attinet ex persona Dei*]; quindi muove la volontà e lo spinge a scrivere; Lui stesso è presente in modo particolare e continuamente, fino a quando il libro non sia compiuto»[173].

La descrizione dell'azione sull'agiografo è istruttiva, ma a noi interessano due incisi, l'ablativo assoluto 'gratia collata' e il lemma 'ex persona Dei'. Vediamoli nel dettaglio.

L'ablativo assoluto 'gratia collata' può essere sciolto in tre modi: *a*) con una proposizione *temporale consecutiva*: "dopo aver conferito la grazia...": ciò però implica che il conferimento della grazia sia cosa diversa e precedente l'azione dello Spirito, il che è almeno poco conveniente, se pure ha un senso; *b*) con una proposizione *causale*: "avendo conferito la grazia...": anche se in termini rovesciati, questa soluzione presenta gli stessi inconvenienti di anteriorità/posteriorità del primo; *c*) con una proposizione *modale*: "conferendo la grazia...": ciò evita gli inconvenienti notati e suggerisce una modalità e una contemporaneità molto utili per noi. Per questo la si è adottata[174].

---

[173] BENEDETTO XV, litt. enc. *Spiritus Paraclitus*, 7 (AAS 390).

[174] Cf. anche l'anonimo traduttore nell'ed. tascabile *La divina rivelazione. 3 lettere encicliche. Providentissimus Deus di Leone XIII; Spiritus Paraclitus di Benedetto XV; Divino afflante Spiritu di Pio XII*, Roma 1988, 47: «Dio - egli [Gerolamo] afferma - con un dono della sua grazia illumina lo spirito dello scrittore...». Però questo non è un lavoro che brilli per acribia filologica.

Il lemma 'ex persona Dei' invece presenta difficoltà assai più complesse a risolversi: infatti il termine 'persona' può essere riferito al Padre o al Figlio o allo Spirito ma non a 'Dio', senza specificare; almeno *prima facie* è un'espressione dogmaticamente imperfetta.

In apparenza si può liquidare la questione prendendolo per una ellissi: 'ex persona Dei' significa solo 'da Dio', non è il caso di sottilizzare troppo; la nostra traduzione va in questa direzione. Tuttavia questa lettura, per quanto plausibile ed anche obbligata dalla lingua italiana, suppone che sia l'estensore materiale dell'enciclica che il revisore e promulgatore Benedetto XV accettino di introdurre una espressione ellittica in un contesto delicato come è quello di descrivere nel dettaglio l'azione dello Spirito nell'animo degli agiografi senza violarne la libertà né mutilare l'azione dello Spirito. È un evento possibile, sia chiaro; ma ci pare molto poco probabile che lo stesso autore che nel paragrafo precedente ha usato ben sette termini per descrivere l'azione dello Spirito ora si limiti ad un solo lemma, ellittico, tecnicamente mal formato e per di più facilmente sostituibile con altri equivalenti e più semplici.

In effetti 'ex persona Dei' è espressione con caratteristiche piuttosto originali: è bene vederle nel dettaglio perché, a nostro avviso, sono state inserite scientemente.

In primis, come si è già detto, è lemma tecnicamente impreciso: *persona* non si predica di *Dio* ma del Padre, del Figlio o dello Spirito. Che sia un errore o una svista è improbabile, *ergo* ha una sua ragion d'essere: ma quale? Se l'autore vuole indicare Dio indistintamente, come nella proposizione principale, perché non scrive 'a Deo? Sarebbe stato più semplice ed in accordo con il Concilio Fiorentino. Se invece pensa a una *persona* specifica, perché non la indica? Perché scrive 'Dei'? Anche interpretare quel *Deus* come 'Spirito' è difficile, perché la costruzione latina (proposizione finale costruita con *ad* e il gerundivo) esige lo stesso soggetto della principale, che però è 'Dio', non lo 'Spirito'.

In secundis, come rendere questa espressione in italiano? Non si può riprodurre il lemma scrivendo che l'agiografo attinge il vero 'dalla persona di Dio' senza aver capito cosa intenda dire, né si può scioglierlo in modo teologicamente sensato e linguisticamente corretto per i motivi sopra detti. Per salvare la coerenza della lingua italiana siamo stati costretti a sopprimere il termine *persona* e a trasformarlo *de facto* in una ellissi, ma è chiaro che in questo modo si è mutilato il significato dogmatico, per quanto mal espresso sia.

Dal punto di vista filologico confessiamo di non avere soluzioni plausibili.

Dal punto di vista teologico questa inesplicabile stranezza, unita all'ablativo assoluto *gratia collata*, suggerisce invece un'ipotesi che, lo diciamo subito per evitare fraintendimenti, non consideriamo provata a sufficienza. Ecco l'idea. Se si affianca la traduzione modale di *gratia collata*, 'conferendo la grazia', alla dottrina Fiorentina dell'unità delle azioni *ad extra* della Trinità, il lemma 'ex persona Dei' esplicita in modo inusuale l'idea che la grazia data all'agiografo proviene dalla Tri-Unità: così dicendo, Benedetto XV ha inteso evitare il rischio di appropriare solo allo Spirito l'ispirazione della Scrittura, escludendo da questa azione *ad extra* Padre e Figlio. Ripetiamo, non si può provare questa illazione, però ci pare che sia in accordo con il pensiero del Tridentino e del Vaticano I.

Se la nostra ipotesi non è certo solida, affermare il contrario è assai meno plausibile e soprattutto ha conseguenze inaccettabili per un teologo cattolico. Poiché 'ex persona Dei' è lemma impreciso con significato equivoco, ci domandiamo: è plausibile supporre che l'estensore materiale del testo lo introduca per leggerezza? O che Benedetto XV lo accetti senza aver riflettuto sul suo significato? O addirittura che non l'abbia notato? La

risposta a queste domande viene dal modo in cui nascono i documenti magisteriali. Di solito, la genesi di quei documenti prevede una serie di stesure successive, ognuna delle quali viene rivista e corretta; questo processo redazionale termina quando il loro ratificatore ultimo, nel caso della *Spiritus Paraclitus* papa Benedetto XV, non trova il testo conforme alle sue concezioni e/o intenzioni. Il passare attraverso più revisioni rende perciò insostenibile *de facto* e *de iure* l'ipotesi di dimenticanze, distrazioni o leggerezze, *a fortiori* nei passaggi più delicati; al contrario si deve ritenere che siano stati letti, limati e rivisti più e più volte finchè non abbiano raggiunto la forma ed il contenuto voluti dal promulgatore. Con ciò, in linea del tutto teorica alle domande sopra elencate si può comunque rispondere 'sì', perché in ultima analisi un'enciclica non è testo ispirato o infallibile, né lo sono Benedetto XV e gli altri redattori della *Spiritus Paraclitus*. Quindi si può pensare che un lemma così mal formato sia sfuggito agli occhi dei tanti redattori e di Benedetto XV. Però, se si risponde così, allora si afferma che né i redattori sanno quel che scrivono né Benedetto XV capisce quel che legge e firma; ed è chiaro che, se si ammette questo per la *Spiritus Paraclitus*, lo si potrà fare per ogni altra enciclica ed in generale per tutti i testi Magisteriale. Ora, se il Magistero fosse solo opera di uomini, come ritengono i Riformati, allora tutto questo sarebbe più che plausibile, anzi, sarebbe addirittura 'normale'. Poiché invece il Magistero è opera di uomini che agiscono con e sotto l'assistenza dello Spirito santo, come sanno Cattolici e Ortodossi, allora la fallibilità umana è limitata, corretta, talvolta persino eliminata dall'onnipotenza ed onniscenza dello Spirito, che illumina, guida e protegge la Chiesa nel suo cammino verso il Regno del Padre. Il teologo cattolico sa che la *Spiritus Paraclitus* non gode della infallibilità, come ogni atto Magisteriale che non sia una definizione dogmatica; sa anche però che ogni atto Magisteriale comunque gode di una certa assistenza dello Spirito, nella redazione, nella promulgazione e soprattutto nella recezione: in modi e misure assai diverse, lo vedremo, ma sicuramente. Negare questa assistenza è affermare che lo Spirito ci lascia soli nel nostro cammino, non ci accompagna, non ci guida, non ci protegge da noi stessi ma, al contrario, permette che, contro il nostro volere, ci sbagliamo, ci insegniamo l'un l'altro cose false e, in definitiva, ci perdiamo pur volendo salvarci. E se ci si rispondesse dicendoci che solo di Dio è la grazia che salva, mentre dell'uomo è solo il peccato che perde, chiederemo loro: ma qual è l'amante che permette all'amato di farsi male per il gusto di soccorrerlo? È un amante o un sadico? Ed ama davvero l'amato o non piuttosto se stesso? Ci spiace per i nostri fratelli riformati, ma questo non è il Dio che conosciamo, non è il Dio che si incarna per redimere l'uomo senza che avesse alcun merito previo; questo è un 'dio' che vuole la morte del peccatore e non la sua vita: l'opposto di quel che insegna il profeta *Ezechiele*.

Per queste ragioni, se è vero che la nostra ipotesi non scioglie tutte le perplessità, ancor più vero è che negarla ha conseguenze spirituali e dogmatiche inaccettabili.

Con ciò, perché sia chiaro oltre ogni dubbio che in nessun modo stiamo surrettiziamente suggerendo una quasi-infallibilità della *Spiritus Paraclitus*, non si è ancora risposto alle domande su origine e senso del lemma 'ex persona Dei'. Anzi, potremmo aggiungere altre: ad esempio, perché in questo paragrafo non vi è il termine *inspiratio* né si nomina lo Spirito? La precedente introduzione di ben *cinque nuovi termini* (*suggestio*, *insinuatio*, *conscriptio*, *compositio*, *editio*) al fianco dei tradizionali *dictare* e *inspirare* non ha lo stesso risultato 'esegetico' che, nella nostra ipotesi, pare di poter scorgere anche nel lemma 'ex persona Dei'? In fin dei conti, tutto ciò è solo *casuale* o piuttosto deve spingere il teologo a

riflettere? Come si vede, supporre l'assistenza dello Spirito non fornisce *ipso facto* la risposta alle domande: semplicemente consiglia di cercarne alcune e scartarne altre. Non è poco, ma certo non basta. Poiché questo è tutto quel che possiamo dire sulla questione, non è il caso di soffermarcisi ancora; mettiamo da parte il lemma 'ex persona Dei' (ma non dimentichiamolo) e proseguiamo l'indagine.

Anche Benedetto XV, come il Tridentino e il Vaticano I, affianca il Figlio allo Spirito nell'attività di 'esegeta' della Scrittura e lo fa con una certa 'insistenza' dedicandogli tutto il n.18; manca però qualunque accenno alla prosecuzione di questa attività *oltre* il canone biblico, ragion per cui la ispirazione della Tradizione resta opera del 'solo' Spirito Santo[175]. E questo è anche l'ultimo spunto utile che ci offre l'enciclica *Spiritus Paraclitus*.

L'ultimo documento magisteriale anteriore al Concilio Vaticano II fu promulgato il 30 settembre 1943, in piena seconda guerra mondiale, da Pio XII: è l'enciclica *Divino afflante Spiritu*. Dal titolo, soprattutto dal termine 'afflante', sembrebbe profilarsi un'ulteriore rilettura del concetto di *inspiratio*. Ma nei primi tre numeri dell'enciclica, dedicati a questo tema ma anche a molti altri, non vi è niente a questo riguardo: *inspiratio* è il solo termine a indicare l'azione divina, illustrata con rinvii al Tridentino, al Vaticano I ed alla *Providentissimus Deus*; nel n.15 l'ispirazione è affrontata solo *a parte hagiographi*; nel n.20 l'*inspiratio* è attribuita a 'Dio', senza specificazioni. Quindi il termine 'afflante' del titolo non ha valore teoretico e l'intera enciclica risulta in definitiva non afferente alla nostra ricerca.

Dopo la *Divino afflante Spiritu*, a distanza di venti anni la riflessione sulla ispirazione riprende con il Concilio Vaticano II. In *Dei Verbum*, 4, e ancora in base a *Eb* 1,1s, il Concilio distingue l'azione delle diverse Persone divine nell'ispirazione:

> «Dio, dopo avere a più riprese e in più modi parlato per mezzo dei profeti, "ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio" (*Eb* 1,1s). Mandò infatti suo Figlio, cioè il Verbo eterno, che illumina tutti gli uomini, affinchè dimorasse tra gli uomini e a essi spiegasse i segreti di Dio (cf. *Gv* 1,1-18). Gesù Cristo dunque, Verbo fatto carne, mandato come "uomo agli uomini" (*a Diogneto,* 7, 4), "proferisce la parole di Dio" (*Gv* 3,34) e porta a compimento l'opera di salvezza affidatagli dal Padre (cf. *Gv* 5,36; 17,4). Perciò egli, vedendo il quale si vede anche il Padre (cf. *Gv* 14,9), [...] con l'invio dello Spirito di verità porta a compimento e a perfezione la rivelazione e la corrobora con la testimonianza divina, che cioè Dio è con noi per liberarci dalle tenebre del peccato e della morte e resuscitarci per la vita eterna»[176].

Si noti *in primis* che qui 'Dio' è sinonimo di 'Padre', non di Spirito; poi, appare bene che l'azione di 'pronuncia' del Padre, compiutasi nei profeti, è diversa da quella del Figlio, consistita nell'annuncio del Vangelo; quindi, attribuisce esplicitamente la funzione di 'esegeta' al Figlio e allo Spirito. In conclusione, per *Dei Verbum*, 4, l'Antico Testamento viene 'pronunciato' dal Padre, 'collazionato' dallo Spirito e 'spiegato' dal Figlio e dallo Spirito insieme; il Nuovo Testamento invece è 'pronunciato' dal Figlio, 'collazionato' e 'spiegato' dallo Spirito. Il termine *inspiratio* qui è palesemente polisemico, per non dire equivoco (però nel senso medievale del termine[177]).

---

[175] Cf. BENEDETTO XV, *Spiritus Paraclitus*, 22, che cita GEROLAMO, *In Micheam expositio*, I, 10, 15; *In epistulam ad Galatas expositio*, 5, 19s.

[176] CONCILIUM VATICANUM II, cost. dogm. *Dei Verbum*, n.4 (EV 1, n.875).

[177] Nella logica medievale un termine può essere predicato in due modi, o univocamente o equivocamente. Nel primo caso il predicato significa sempre la stessa cosa, a prescindere dal genere di sogget-

(segue)

Questa tripartizione di funzioni si rilegge, sia pur molto più diluita, al cap.7:

> «Dio ha benignamente disposto che quanto Egli aveva rivelato per la salvezza di tutte le genti rimanesse sempre integro e venisse trasmesso a tutte le generazioni. Perciò Cristo Signore, nel quale trova compimento tutta la rivelazione del sommo Dio [...], ordinò agli apostoli di predicare a tutti [...] il vangelo che, prima promesso per mezzo dei profeti, Egli ha adempiuto e promulgato di sua bocca. Ciò venne fedelmente eseguito tanto dagli apostoli, i quali nella predicazione orale, con gli esempi e le istituzioni trasmisero sia ciò che avevano ricevuto dalla bocca, dal vivere insieme e dalle opere di Cristo, sia ciò che avevano imparato per suggerimento dello Spirito santo [*Spiritu sancto suggerente*], quanto da quegli apostoli e dalle persone della cerchia apostolica i quali, sotto la ispirazione dello stesso Spirito santo [*sub inspiratione eiusdem Spiritus sancti*], misero per iscritto l'annunzio della salvezza»[178].

Anche qui l'azione del Padre (il 'Dio' del primo paragrafo) è distinta da quella 'pronunciante'-'esegetica' del Figlio e dello Spirito, al quale poi spetta anche l'azione 'ispirante' che consiste nella redazione materiale dei Libri Sacri. Se non si fa questione di parole, del resto introdotte per chiarire e non per sovradeterminare i testi, è facile concludere che il cap.7 conferma la visione del cap.4. Con una distinzione: l'azione 'collazionante'-'esegetica' dello Spirito è detta 'Spiritu sancto *suggerente'* quando avviene *prima* della formazione della Scrittura, mentre è detta 'Spiritu sancto *inspirante'* quando riguarda la *redazione materiale* della Scrittura. La ripresa dei termini e della distinzione d'azione proposta dalla *Spiritus Paraclitus*, 6, a nostro avviso è di grande importanza: non solo *Dei Verbum*, 7, conferma la dinamica fortemente trinitaria emersa dal cap.4 ma riserva il termine *inspiratio* solo all'azione dello Spirito volta alla *redazione materiale* della Scrittura. Ciò che la precede, *a parte Dei* ed *a parte hominis*, è posto sotto altre categorie: la preparazione degli agiografi *a parte Christi* è detta *acceptio*, *a parte Spiritus* è detta *suggestio*. Purtroppo il cap.7 non fornisce elementi utili per illuminare gli altri risvolti *prima* della redazione materiale dei Libri Sacri, però è netta la distinzione tra le azioni delle diverse Persone divine.

Al cap.9 il Concilio ribadisce la stretta connessione tra Scrittura e Tradizione:

> «La sacra Tradizione e la sacra Scrittura sono dunque strettamente congiunte e comunicanti tra loro. Ambedue infatti, scaturendo dalla stessa divina sorgente, formano in un certo qual modo una cosa sola e tendono allo stesso fine. Infatti la sacra Scrittura è parola di Dio in quanto messa per iscritto sotto l'ispirazione dello Spirito Santo; invece la sacra Tradizione trasmette integralmente la parola di Dio, affidata da Cristo Signore e dallo Spirito Santo agli

---

to di cui è predicato. Nel secondo caso invece, a seconda del soggetto cui è predicato, il termine cambia significato. P.es., il termine 'uomo' è predicato univocamente degli esseri umani se si prescinde dal sesso; se invece lo si considera, allora è predicato univocamente del maschio ed equivocamente della femmina. Bisogna stare attenti a non confondere 'equivoco' e 'ambiguo'; i diversi significati di un termine equivoco infatti sono sempre ben riconoscibili e adoperabili nei diversi contesti, come 'gamba' detto ora del tavlo ora dell'arto animale; invece i diversi significati di un termine ambiguo (in logica medievale, 'confuso') possono essere applicati tutti indifferentemente ad un solo contesto: p.es., 'bestia', detto di un uomo, può indicare sia la sua animalità (a prescindere dal sesso, però: vi sono anche animali asessuati) che essere un insulto. Nel nostro caso, poiché *inspiratio* indica allo stesso titolo sia l'azione 'esegetica' che quella di 'collazione' e di 'autore', dire che la singola Persona divina 'ispira' è predicazione equivoca, perché il termine è lo stesso ma le azioni no, e queste si possono distinguere senza difficoltà. Se poi si tiene conto del fatto che *Dei Verbum*, 4, lo applica indistintamente a tutte le Persone della Santissima Trinità, il termine *inspiratio* diventa il *locus logicum* di una serie di significati combinabili a piacimento ma sempre nettamente distinti.

[178] CONCILIUM VATICANUM II, cost. dogm. *Dei Verbum*, n.7 (EV 1, n.880).

> apostoli ed ai loro successori affinché questi, illuminati dallo Spirito di verità, con la loro predicazione fedelmente la conservino, la espongano e la diffondano. In questo modo la chiesa attinge la sua certezza su tutte le cose rivelate non dalla sola sacra Scrittura. Perciò entrambe devono essere accettate e venerate come pari sentimento di pietà e rispetto»[179].

Anche qui allo Spirito è esplicitamente riservata solo l'azione di 'ispirazione' intesa come 'far mettere per scritto', mentre la 'costituzione' della parola di Dio *prima* della sua stesura non è presa in considerazione. Dal Tridentino riprende la duplice origine della Tradizione e il 'riservare' al solo Spirito il compito di guidarla nel periodo post-biblico (meglio sarebbe dire 'appropriare', ma nel testo non c'è, né di per sé spetta al Magistero fare operazioni tecniche come questa). Ma al cap.11 il Concilio sembra quasi tornare indietro rispetto ai capitoli 4, 7 e 9; ecco infatti quel che vi si legge:

> «Le cose divinamente rivelate, che nei libri della Sacra Scrittura sono contenute e presentate, furono messe per iscritto sotto l'ispirazione dello Spirito Santo. [...] Scritti sotto la ispirazione dello Spirito santo (cf. *Gv* 20.31; *2Tm* 3,16; *2Pt* 1,19ss; 3,15s), hanno Dio per autore e come tali sono stati consegnati alla Chiesa. Per la composizione dei libri sacri Dio scelse degli uomini che usò servendosi delle loro capacità e facoltà affinché, agendo egli in essi e per loro mezzo, scrivessero come veri autori tutte e soltanto quelle cose che egli voleva. Poiché dunque tutto ciò che gli autori ispirati, cioè gli agiografi, asseriscono è da ritenersi asserito dallo Spirito Santo, si deve professare, per conseguenza, che i libri della Scrittura insegnano fermamente, fedelmente e senza errore la verità che Dio in vista della nostra salvezza volle fosse messa per iscritto nelle sacre lettere. E così (2*Tim* 3, 16s greco): "Ogni scrittura divinamente ispirata è anche utile per insegnare, per convincere, per correggere, per educare alla giustizia, affinchè l'uomo di Dio sia perfetto, addestrato ad ogni opera buona»[180].

Ad una lettura *cursiva* in effetti questo passo sembrerebbe affermare che l'*inspiratio* e l'azione di 'essere-autore' siano unificate e attribuite entrambe al solo Spirito. Però già lo schema preparatorio *De fontibus revelationis* è meno possibilista su questa interpretazione di *Dei Verbum*, 11, poiché parla di Dio come 'autore' della sacra Scrittura «per ispirazione del suo stesso Spirito», e quel 'Dio' si riferisce o al Padre o al Figlio o a entrambi; quindi Dio è 'autore' della Scrittura almeno in due modi, quello dello Spirito e quello che spetta ad una o a tutte e due le altre Persone divine. Con ciò, anche sulla scorta della *Divino afflante Spiritu*, subito dopo lo schema preparatorio definisce l'agiografo come *organon* dello Spirito Santo. A ben vedere però anche in *Dei Verbum*, 11, è così: allo Spirito Santo infatti è attribuita solo l'azione di 'consegna' alle lettere sacre delle verità divinamente rivelate. Ora, la rivelazione di queste verità si può intendere sia *strictu sensu*, cioè come azione *ad extra* di tutta la Trinità, il che però solleva problemi di accordo con *Dei Verbum*, 4, 7 e 9, sia come indicazione generica di un movimento che non si intende esplicitare, perché l'oggetto formale del capitolo è altro. Una lettura più attenta del resto del brano rivela infatti che il suo interesse è illustrare la *modalità* di ispirazione dello Spirito; quindi lo si può continuare a dire 'autore' della Scrittura appunto come autore-'collazionatore' e autore-'esegeta', in pieno accordo con il Tridentino, il Vaticano I e anche con *Dei Verbum*, 4, 7 e 9. È poi difficile non notare che il termine *consignatio* pare riassumere la terna *conscriptio*, *compositio* e *editio* della *Spiritus Paraclitus*, 6.

---

[179] CONCILIUM VATICANUM II, cost. dogm. *Dei Verbum*, n.9 (EV 1, n.885).

[180] CONCILIUM VATICANUM II, cost. dogm. *Dei Verbum*, n.11 (EV 1, nn.889s).

A questo riguardo l'enciclica di Giovanni Paolo II, *Dominum et vivificantem* (1986) adopera una espressione la cui chiarezza e sinteticità ci paiono paradigmatiche:

> «Se la suprema e più completa rivelazione di Dio all'umanità è Gesù Cristo stesso, la testimonianza dello Spirito ne ispira, garantisce e convalida [*inspirat, in tuto collocat atque confirmat*] la fedele trasmissione [*certam nuntiationem*] nella predicazione e negli scritti apostolici, mentre la testimonianza degli apostoli ne assicura l'espressione umana nella Chiesa e nella storia della umanità»[181].

A fianco del classico *inspiratio* vi è non solo la ripresa delle idee implicite nei termini adoperati da *Spiritus Paraclitus*, 6, ma anche una netta distinzione tra l'azione dello Spirito, cui attribuisce (ma ormai crediamo di poter legittimamente chiosare in 'appropria') la fedeltà *a parte Dei* della *nuntiatio* (cf. la *consignatio* di *Dei Verbum*, 11, cui il testo rimanda in nota), da quella degli Apostoli, cui attribuisce l'*expressio* ecclesiale e storica.

Poiché il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn.105ss (1992) descrive l'ispirazione citando *Dei Verbum*, 11, senza alcun commento, e, dopo di esso, il Magistero non è più tornato sul tema, la ricognizione sui testi si conclude qui. Tentiamo una sintesi dogmatica.

7.3. *Il significato dogmatico di 'ispirazione' (non solo della Scrittura)*

Poiché gli elementi raccolti sono molti e complessi, riassumerli non è cosa semplice, tanto più che li si può raggruppare senco diverse prospettive; qui lo faremo in quattro passaggi, ognuno dei quali dovrà essere letto in sinossi con gli altri.

* * *

Il primo elemento da sottolineare con grande forza è che la ispirazione, a prescindere dalle molte cose che indica, è un movimento assolutamente trinitario, nella origine, nello svolgimento e nella finalità. Quando si parla di ispirazione 'da parte dello Spirito Santo' si dice una cosa vera ma parziale, che ha assoluto bisogno di essere affiancata alla idea che ugualmente ispiratori sono anche il Padre ed il Figlio. Questo emerge dalla ricognizione sui testi magisteriali, e non poteva non essere così, dal momento che il Concilio Lateranense IV (1215) ha definito che ogni azione *ad extra* della Trinità è compiuta da tutte le Persone divine, anche se non allo stesso modo (concetto di 'appropriazione); a questo riguardo Karl Rahner coniò un *theologumenon* assai famoso e controverso: la Trinità economica (cioè 'che si manifesta') è la Trinità immanente (cioè 'in se stessa') e viceversa, avverbio quest'ultimo che andrebbe ben spiegato ma che non compete a noi fare. Sui dettagli di questo movimento trinitario torneremo tra poco.

* * *

In secondo luogo, l'ispirazione è un'azione di consegna-recezione che riguarda la Scrittura e la Tradizione. Ora, molti nostri fratelli credono che solo la Scrittura è davvero ispirata dallo Spirito; la Tradizione lo è un pò meno: non si arriva proprio a dire di no, ma spesso ci si è molto vicini. In effetti, vedendo da vicino i modi di fare e di dire di certi uomini di chiesa, le loro limitazioni caratteriali e grettezze, in alcuni casi si fa fatica a pensare che la ispirazione dello Spirito passi proprio attraverso di loro e che la Tradi-

[181] GIOVANNI PAOLO II, litt. enc. *Dominum et vivificantem*, 5 (EV 10, n.463).

zione sia più che il semplice tramandarsi di usanze e opinioni umane, come a suo tempo già denunciò il profeta (*Is* 29, 13):

> «Dice il Signore: "Poiché questo popolo si avvicina a me solo a parole e mi onora con le labbra, mentre il suo cuore è lontano da me e il culto che mi rendono è un imparaticcio di usi umani"».

Furono proprio le innegabili limitazioni della collaborazione umana all'azione dello Spirito, per non dire l'opposiizone netta ad essa, che spinsero Martin Luther a negare qualsiasi autorevolezza al Magistero prima ed alla Tradizione poi, affermando che il rapporto tra Dio è l'uomo è *sola fide*, *sola Scriptura*.

Ora, non vi è dubbio che la storia della Chiesa sia piena di figure losche e vicende negative, talvolta meno di quanto si dica comunemente, talora anche più di quanto si creda; ma nella storia della Chiesa vi è anche altro, per ciò nella bolla di indizione del Giubileo del 2000 Giovanni Paolo II scrisse:

> «La storia della Chiesa è una storia di santità. Il Nuovo Testamento afferma con forza questa caratteristica dei battezzati: essi sono "santi" nella misura in cui, separati da quel mondo soggetto al maligno, si consacrano a render culto all'unico e vero Dio. Di fatto, questa santità si manifesta nelle vicende di tanti santi e beati riconosciuti dalla Chiesa come anche in quelle di una immensa moltitudine di uomini e donne sconosciuti il cui numero è impossibile calcolare (cf. *Ap* 7,9). La loro vita attesta la verità del Vangelo e offre al mondo il segno visibile della possibilità della perfezione. È doveroso riconoscere, tuttavia, che la storia registra anche non poche vicende che costituiscono una controtestimonianza nei confronti del cristianesimo. Per quel legame che, nel corpo mistico, ci unisce gli uni agli altri, tutti noi, pur non avendone responsabilità personale e senza sostituirci al giudizio di Dio, che solo conosce i cuori, portiamo il peso degli errori e delle colpe di chi ci ha preceduto. Ma anche noi, figli della Chiesa, abbiamo peccato e alla sposa di Cristo è stato impedito di risplendere in tutta la bellezza del suo volto. Il nostro peccato ha ostacolato l'azione dello Spirito nel cuore di tante persone. La nostra poca fede ha fatto cadere nella indifferenza e allontanato molti da un autentico incontro con Cristo.
>
> Come successore di Pietro, chiedo che in questo anno di misericordia la Chiesa, forte della santità che riceve dal Signore, si inginocchi davanti a Dio ed implori il perdono per i peccati passati e presenti dei suoi figli. Tutti hanno peccato e nessuno può dirsi giusto dinanzi a Dio (cf 1*Re* 8,46). Si ripeta senza timore: "Abbiamo peccato", ma sia tenuta viva la certezza che (*Rm* 5,20) "Là dove ha abbondato il peccato, ha sovrabbondato la grazia"»[182].

Il papa, con queste parole, non solo ammette e chiede perdono per i peccati della Chiesa, ma testimonia che in essa vi è di più, molto di più: vi è la forza dello Spirito che la santifica nonostante il tradimento di molti dei suoi figli. È a questa forza che guida, illumina e santifica gli uomini che scelgono di servire veramente Dio si dà il nome di 'Tradizione': e questa Tradizione si concretizza e si esprime in un insieme di dottrine ed azioni ben precise e facili ad individuarsi[183].

---

[182] GIOVANNI PAOLO II, bolla *Incarnationis mysterium*, n.11 (EV 17, n.1709s). Difficilmente si troverà trattazione più chiara e completa di questo tema al di fuori del documento della COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Memoria e riconciliazione: la Chiesa e le colpe del passato*, Città del Vaticano 2000, che suggerisce anche alcune preziose linee di interpretazione dei fatti storici, che ci permetteremo di far nostre in sede di conclusioni.

[183] Con 'ben precise' e 'facili ad individuarsi' ci si riferisce a quelle dottrine ed azioni che, con una felice distinzione, il padre Dominique Chenu indicò come 'Tradizione con la 'T' maiuscola'; esse sono, in buona sostanza, i dogmi, le verità di fede e le dottrine che da esse derivano necessariamente, così

(segue)

In effetti, la difficoltà di comprendere l'ispirazione della Tradizione nasce dalla difficoltà di accettare il fatto che Dio ha scelto di servirsi degli uomini per annunciare il suo progetto, farci divenire per grazia come Lui è per natura. Dal punto di vista che individua il fine della condiscendenza divina nell'*annuncio della Parola* e non piuttosto nella *conversione del peccatore* (la porta della deificazione), questo vincolarsi all'uomo non è il mezzo più efficiente e produttivo per raggiungere il fine; e poiché Dio sicuramente non sbaglia, la tradizione (con la 't' minuscola), in quanto contributo dell'uomo, non può essere molto importante per l'*annuncio*. Ora, è vero, e Dio lo sa, che uno strumento debole e volubile come l'uomo non è la scelta migliore dal punto di vista dell'efficienza; ed è anche vero che il Signore non ama gli sprechi di tempo ed energie. Ma il fine della Sua condiscendenza non è il 'semplice' *annuncio della Parola*: se così fosse, basterebbe ripetere incessantemente la Scrittura. Il suo scopo non è consegnare all'uomo una conoscenza intellettuale ma la *conversione del peccatore*; come è scritto (*Ez* 18,32):

> «Forse che io ho piacere della morte del malvagio - dice il Signore Dio - o non piuttosto che si converta e viva?»

Qui l'esempio dell'uomo gioca un ruolo centrale, come si legge prima (*Ez* 12,8-11):

> «Al mattino mi fu rivolta questa parola del Signore: "Figlio dell'uomo, non t'ha chiesto il popolo di Israele, quella genìa di ribelli: 'Che cosa stai facendo?' Rispondi loro: 'Così dice il Signore Dio: Quest'oracolo è per il principe di Gerusalemme e per tutti gli israeliti che vi abitano'. Tu dirai: 'Io sono un simbolo[184] per voi'. Infatti quello che ho fatto a te sarà fatto a loro: saranno deportati ed andranno in schiavitù»;

---

come furono e sono credute e messe in pratica dai santi di ieri e di oggi. Tutte le altre invece, sempre seguendo Chenu, sono 'tradizioni con la 't' minuscola', cioè frutto di abitudini culturali o consuetudini interpretative, certo legittime e da non respingere con leggerezza, ma neanche da prendere per dogmi e tanto meno imporre sempre e comunque a tutti. Ora, come vedremo nei capp.VIII e IX, vi sono regole interpretative abbastanza semplici e chiare che, nella gran maggioranza dei casi, permettono di distinguere se una certa dottrina o prassi rientra nella Tradizione o nelle 'tradizioni'. È però vero che la 'facilità' a cogliere questa diversità è direttamente proporzionale al grado di formazione teologica e spirituale dei nostri fratelli (preti e non), quindi non è tale in senso assoluto.

[184] TM ha *'anî môpetkem*, "io (sono) vostro *môpet*" termine che significa anche 'miracolo', cf. p.es. *Es* 4,21b: «Tu compirai alla presenza di Faraone tutti i miracoli (*môpetim*) che ti ho messo in mano»), mentre *môpetkem* è un *hapax*; *vulgata* traduce *ego portentum vestrum*, chiaramente assai più fedele a TM dell'italiano. LXX riporta *egô térata poiô en mésô autês*, "io faccio portenti in mezzo ad essa (Gerusalemme)": a prescindere dalla aggiunta, *térata* è in linea con TM e *vulgata*. La differenza tra un prodigio, un miracolo, un portento ed un simbolo ci pare quanto mai evidente: ancora una volta siamo di fronte non ad una traduzione ma ad un gratuito pervertimento del testo. Ci pare di poter escludere anche che non sia ad operazioni come questa che si riferisca l'inciso che si legge in PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della bibbia nella chiesa*, Città del Vaticano 1993,71 (EV 13, 2996): «Il senso letterale non è da confondere col senso 'letteralistico' sul quale si basano i fondamentalisti. Non è sufficiente tradurre il testo parola per parola per ottenere il suo senso letterale. È necessario comprenderlo secondo le convenzioni letterarie del tempo». Qui è evidente infatti che, secondo le convenzioni letterarie dell'epoca, si doveva tradurre 'miracolo' e non 'simbolo', *in primis* perché fino al '900 questo termine in pratica non significa nulla, *in secundis* e soprattutto perché 'simbolo' è termine che *non evoca la realtà* dell'azione o dell'attribuzione: p.es., il pagamento 'simbolico' è un esborso minimo o nullo, mentre la bandiera è il 'simbolo' della nazione ma certo non è l'Italia o la Germania. In realtà la Pontificia Commissione dà per scontato che l'esegeta, di fronte a casi come questo o quello, già evidenziati, delle 'mammelle' di *Ct* 1,2, sappia discernere *in primis* tra la comprensione del

(segue)

e, con l'esempio dell'uomo, anche la Tradizione (con la 'T' maiuscola) ha un ruolo importante della conversione del peccatore, come si legge nel profeta *Geremia* (11,1-8):

> «Questa è la parola che fu rivolta a Geremia da parte del Signore: "Ascolta le parole di questa alleanza e tu riferiscile agli uomini di Giuda ed agli abitanti di Gerusalemme. Dirai loro: 'Dice il Signore Dio di Israele: Maledetto l'uomo che non ascolta le parole di questa aleanza, che io imposi ai vostri padri quando li feci uscire dal paese d'Egitto, dal crogiuolo di ferro, dicendo: Ascoltate la mia voce ed eseguite quanto ho comandato; allora voi sarete il mio popolo ed io il vostro Dio, così che io possa mantenere il giuramento fatto ai vostri padri di dare loro una terra dove scorrano latte e miele, coem oggi possedete". Io risposi: "Così sia, Signore!" Ed il Signore mi disse: "Proclama tutte quete parole nelle città di Giuda e nelle strade di Gerusalemme, dicendo: 'Ascoltate le parole di questa alleanza e mettetele in pratica!' Poiché io più volte ho scongiurato i vostri padri quando li feci uscire dal paese d'Egitto e fino ad oggi, ammonendoli premurosamente ogni giorno: Ascoltate la mia voce! Ma essi non ascoltarono né prestarono orecchio; ognuno seguì la caparbietà del suo cuore malvagio. Perciò ho attuato nei loro riguardi tutte le parole di questa alleanza che avevo loro ordinato di osservare e non osservarono».

È soltanto in questa prospettiva, cioè quella di ottenere una conversione del peccatore modellata sull'esempio dell'uomo e dell'insegnamento ricevuto da Dio che questi si tramanda di padre in figlio, che si può capire perché il Signore permetta che avvengano determinate azioni e che molti ne siano scandalizzati; ma sul problema di questa permissione torneremo più avanti, nel capitolo ottavo, a proposito della Chiesa che interpreta la Scrittura. Per il momento è sufficiente prendere nota del fatto che con 'Tradizione' si intende un ben preciso insieme di azioni e dottrine[185].

Questo processo di accumulazione inizia con la nascita della Chiesa e va di pari passo alla lotta contro le debolezze sopra indicate. Scrive Clemente Romano (95-98 d.C.):

> «Gli apostoli predicarono il vangelo da parte del Signore Gesù Cristo che fu mandato da Dio. Cristo da Dio e gli apostoli da Cristo. Ambedue le cose ordinatamente dalla volontà di Dio. Ricevuto il mandato e pieni di certezza nella resurrezione del Signore nostro Gesù Cristo e fiduciosi nella parola di Dio con l'assicurazione dello Spirito santo, andarono ad annunziare che il Regno di Dio era per venire. Predicavano per le campagne e le città e costituivano le loro primizie, provandole nello spirito, nei vescovi e nei diaconi e nei futuri

---

testo che avevano gli antichi e quella contemporanea, ed *in secundis* tra la sua propria comprensione del testo e quella che ne possono avere altri; ma in questo caso, p.es., nessuna di queste cose sono accadute. In generale, poi, la mancanza della seconda distinzione è particolarmente frequente, poiché implica competenze in patristica, spiritualità ecc., che ben raramente si assommano in una sola persona. Quindi la Commissione pensa ad un *esegeta ideale* che in realtà non ci pare possibile esista. Eppure è proprio questo cumulo di conoscenze, interiorizzate, che p.es. all'esegeta richiede anche PIO XII, litt. enc. *Divino afflante Spiritu*, n.13 (AAS 35 [1943] 311ss), che leggeremo nel cap.IX. A maggior ragione, pensiamo noi, questa conoscenza sapienziale si deve esigere nel traduttore, il cui lavoro guida la vita spirituale dei tantissimi nostri fratelli che non possono avere contatti con gli originali.

[185] Queste dottrine ed azioni, se passate, devono essere esempioe e metro di valutazione per quelle presenti, le quali, se vi si armonizzano, rientrano anch'esse nella Tradizione rendendola viva, altrimenti sono da abbandonare. Le nuove dottrine ed azioni a suo tempo diventeranno anch'esse esempio e metro di valutazione per le successive nuove azioni e dottrine, e così la Tradizione cresce in qualità e quantità al passare del tempo. L'idea che la Tradizione sia statica ed immutabile lungo i secoli è una deformazione prospettica introdotta polemicamente prima dai protestanti e poi dagli illuministi, che se ne servirono per giustificare il loro rifiutarla, ma è un falso storico, come qualunque libro di storia dimostra con tutti i dettagli possibili ed immaginabili.

> defeli. E questo non era nuovo; da molto tempo si era scritto intorno ai vescovi e ai diaconi. Così infatti dice la Scrittura (*Is* 60,17): "Stabilirò i loro vescovi nella giustizia ed i loro diaconi nella fede". [...] I nostri apostoli conoscevano da parte del Signore Gesù Cristo che ci sarebbe stata contesa sulla carica episcopale. Per questo motivo, prevedendo esattamente l'avvenire, istituirono quelli che abbiamo detto prima e poi diedero l'ordine che alla loro morte succedessero nel ministero altri uomini provati. Quelli che furono stabiliti da essi [*gli apostoli*] o, dopo, da altri illustri uomini con il consenso di tutta la Chiesa, che avevano servito rettamente il gregge di Cristo con umiltà, calma e gentilezza e che hanno avuto testimonianza da tutti e per molto tempo, riteniamo che non si siano allontanati dal ministero»[186].

Poco più di un secolo dopo, nel suo *De praescriptione haereticorum* (200 d.C. circa), Tertulliano descrive la nascita ed il ruolo della Tradizione in due bellissimi passi, nel primo dei quali ha presente soprattutto l'azione missionaria degli apostoli e il legame tra le Chiese così nate; eccolo:

> «Cristo Gesù, Signore nostro, chiunque egli sia - mi si permetta per il momento di esprimermi a questo modo - di qualsivoglia Dio sia figlio, di qualunque materia sia uomo e Dio, di qualsiasi fede maestro, qualunque sia la ricompensa che promette, chi fosse, che cosa fosse stato, quale volontà del Padre rappresentasse, quale cosa ordinasse all'uomo di fare, finchè viveva sulla terra lo proclamava egli stesso, sia apertamente alle folle sia separatamente ai discepoli, dai quali aveva scelto dodici in dignità preminente perché stessero al suo fianco, destinandoli maestri ai popoli pagani. Pertanto, dopo che che risultò estromesso uno di loro, all'atto di ritornare al Padre dopo la sua resurrezione, ordinò agli unidici di andare e ammaestrare le nazioni pagane, battezzandole nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito santo. Subito pertanto gli apostoli - il termine significa "inviati" -, dopo avere scelto, sorteggiandolo, un dodicesimo al posto di Giuda, e precisamente Mattia, riconoscendo l'autorità della profezia del salmo di Davide (cf. *Sal* 108,9), ricevettero la promessa potenza dello Spirito santo in ordine alla predicazione e ai miracoli. Per prima cosa attestarono la fede in Gesù Cristo per tutta la Giudea e fondarono Chiese, successivamente partirono, disperdendosi per tutto il mondo e annunciarono alle genti la medesima dottrina, espressione della medesima fede. Come in Giudea, presso ogni città fondarono Chiese dalle qauli le altre Chiese ricevettero il germoglio della fede edi semi della dottrina e continuano a riceverli successivamente, perché possano diventare Chiese vere e proprie. E perciò anche esse saranno considerate apostoliche in quanto filiazioni delle Chiese apostoliche. Ogni filiazione necessariamente deve essere riportata alla sua origine. Pertanto tutte queste Chiese così numerose sono in realtà una Chiesa sola, derivata da quella Chiesa fondata dagli apostoli, dalla quale procedono tutte. Così tutte sono prime ed apostoliche, perché tutte sono una unica Chiesa. Dimostrano l'unità la comunicazione reciproca della pace, il fatto che si chiamano fratelli, le tessere con cui si scambiano l'ospitalità. Questi diritti non li regola nessuna altra norma se non l'unica tradizione di un mistero divino»[187].

Questo vincolo di nascita e di dottrina tra le chiese non è però di origine solo umana, anzi, da questo lato vengono soprattutto errori ed eresie; continua infatti Tertulliano:

> «Ammettiamo pure che tutte le chiese abbiano sbagliato e che si sia ingannato anche l'apostolo nel rendere testimonianza ad alcune di esse; che lo Spirito santo, a questo scopo mandato da Cristo e domandato al Padre, cioè di essere maestro di verità, non abbia volto lo sguardo a nessuna chiesa per guidarla alla verità. Ammettiamo che l'amministratore di Dio, il vicario di Cristo, col permettere per il momento alle Chiese di comprendere e di credere diversamente da quello che egli predicava per mezzo degli apostoli, abbia trascura-

[186] CLEMENTE ROMANO, *Epistula ad Corinthios*, 42; 44, 1-3 (SCh 167, 168ss.172; CTP 5, 76ss).
[187] TERTULLIANO, *De praescriptione haereticorum*, 20 (CCsl 1, 201s; trad. it. C. Tibiletti, Roma 1991, 105s).

> to il suo compito: ebbene, è verosimile che tante e così importanti chiese abbiano errato per poi trovarsi insieme in un'unica fede? Molti eventi non possono sfociare in una conclusione sola; l'errore delle dottrine delle chiese avrebbe dovuto portare a differenziazioni. Ora, ciò che presso molti si trova unitario non è frutto di errore ma di Tradizione. Vediamo un po' dunque se qualcuno oserà dire che hanno sbagliato quelli che hanno trasmesso! In quelunque modo si sia errato, l'errore regnò per tutto il tempo in cui non ci furono eresie. La verità attendeva di essere liberata dai vari marcioniti e valentiniani. Frattanto si evangelizzava a casaccio, erroneamente si credeva, tante migliaia e migliaia erano erroneamente battezzati, tante opere della fede erroneamente effettuate, tanti prodigi, tanti carismi malamanete operati, tante attività sacerdotali e ministeriali erroneamente svolte, tanti martiri infine erroneamente coronati. Oppure, se tutto questo non fu operato erroneamente o inutilmente, come spiegare che le cose di Dio avessero successo prima che si sapesse a quale Dio appartenessero? Che i cristiani furono trovati prima che fosse trovato Cristo? Che le eresie sarebbero anteriori alla vera dottrina? Che se in tutto la verità viene prima della immagine, [*nella fede invece*] la realtà subentra alla sua immagine? È molto sciocco che la dottrina originaria sia considerata eretica, se non altro perché è essa che ammoniva in anticipo sulle eresie future. Alla chiesa depositaria di questa dottrina fu scritto, o meglio, la dottrina stessa scrive alla sua chiesa (*Gal* 1,8): "Se anche un angelo dal cielo vi evangelizzasse diversamente da noi, sia anatema»[188].

Non solo quindi l'azione dello Spirito consiste nel donare unità di dottrina alle chiese fondate dagli apostoli, ma anche vigila affinchè queste caratteristiche durino nel tempo: questa unità di nascita e dottrina sotto l'egida dello Spirito è ciò che in teologia si chiama Tradizione. Tutti gli insegnamenti che si scostano dalla Tradizione rompono questa unità di dottrina e quindi la sintonia con lo Spirito; di conseguenza non possono avere o vantare una origine apostolica, come ci spiega ancora Tertulliano:

> «Se alcune eresie osano inserirsi nella età apostolica per sembrare trasmesse dagli apostoli proprio perché esistite sotto gli apostoli, possiamo dire: manifestino dunque le origini delle loro chiese, svolgano la successione dei loro vescovi in modo tale che, attraverso la succes-

[188] TERTULLIANO, *De praescriptione haereticorum*, 28s (CCsl 1, 209s; trad. it. 114ss, con lievi modifiche). L'importanza del rapporto 'personale' tra i primi credenti nella propagazione della fede, e quindi nel darsi concreto della Tradizione, emerge con assoluta chiarezza ricordando che nella antichità e nel medioevo erano pochissime le persone che sapevano leggere ed ancor meno scrivere, ed i libri erano oggetti rari ed estremamente costosi: per la stragrande maggioranza dei nostri fratelli l'unico modo per conoscere il vangelo è stata la abitudine ad ascoltare per lungo tempo discorsi complessi, diffusissima nella antichità. Così si è stratificata la Tradizione nel *sentitus ecclesiae*. Dal punto di vista storico non ha semplicemente senso considerare la Tradizione come imposta dai 'vertici' della chiesa, vescovi e preti (autoritarismo) o come un insieme di dottrine da recepire così com'è (giuridismo), perché la trasmissione orale si basa su un rapporto di stima personale tra uditore e oratore che è agli antipodi di queste letture. Tali interpretazioni storicamente appaiono con la Riforma che, per reagire alla deformazione del rapporto fiduciale tra oratore ed uditore che esisteva all'epoca, rifiuta in blocco la Tradizione, meglio, di essa mantiene solo alcuni degli elementi fondamentali. Il tentativo protestante di diffondere la Scrittura tra i fedeli ha lo scopo di creare la possibilità di un rapporto 'diretto' tra fedele e Scrittura, come riassume il motto luterano *sola Scriptura*: prima ciò urta contro l'analfabetismo imperante, aggravato dalle guerre di religione, ma in seguito, con l'avvento dell'Illuminismo prima e con la rivoluzione industriale poi, l'idea della religione come vissuto 'intimo', 'privato', guadagna terreno, e con essa la percezione autoritaria-giuridica della Tradizione. È vero che questo 'intimismo' è altra cosa dall'atteggiamento voluto dalla Riforma, che aspira ad un rapporto personale e non 'privato' con Dio, ma di fatto ridurre al minimo il contributo comunitario alla vita spirituale del singolo non può non portare a questa deviazione individualista; indipendentemente dalla confessione formalmente seguita, riformata, ortodossa o cattolica che sia.

> sione che risale all'inizio, il loro primo vescovo abbia avuto come garante e predecessore qualcuno degli apostoli, o dei loro discepoli che però abbia perseverato con gli apostoli. In questo modo le chiese apostoliche esibiscono la loro origine; ad esempio, la chiesa di Smirne vanta Policarpo, collocato sulla cattedra da Giovanni, come la chiesa romana mostra Clemente, ordinato da Pietro. Egualmente anche le altre mostrano quali virgulti di seme apostolico abbiano, scelti dagli apostoli per l'episcopato. Inventino qualcosa di simile gli eretici: infatti, dopo le loro bestemmie, quale cosa è per essi illecita? Inventino pure: non concluderanno nulla. La loro stessa dottrina, confrontata con quella apostolica, a motivo della sua diversità sentenzierà di non avere come garante nessuno degli apostoli o dei loro collaboratori. Giacchè, come gli apostoli non avrebbero insegnato dottrine contraddittorie, così i discepoli degli apostoli non avrebbero insegnato cose diverse dagli apostoli. Secondo questo paradigma dunque saranno sfidati da quelle chiese che, sebbene non possano vantare come loro fondatore nessuno degli apostoli o dei loro discepoli perché cronologicamente molto posteriori ad essi, tuttavia concordano nella loro identica professione di fede. Onde, in ragione della consanguineità dottrinale, sono ritenute non meno apostoliche delle altre. Così tutte queste eresie, sfidate dalle nostre chiese a dimostrare l'uno o l'altro requisito, si dimostrino apostoliche in un modo o nell'altro. Ma non lo sono, né possono dimostrare quelo che non sono, né sono ammesse nella pace e nella comunione dale chiese in qualche modo apostoliche, non essendo ovviamente in nessun modo apostoliche per la diversità di fede religiosa»[189].

E appena poco più avanti Tertulliano è ancora più limpido:

> «Vediamo che cosa ha imparato questa Chiesa, che cosa ha insegnato: [...] essa conosce un solo Dio e Signore, creatore dell'universo, e Cristo Gesù, Figlio del Dio creatore, nato dalla vergine Maria; conosce la resurrezione della carne; la Legge ed i Profeti li associa con scritti evangelici ed apostolici. Di qui essa attinge per dissetare la sua fede; la segna con l'acqua, la riveste con lo Spirito santo, la nutre con l'Eucarestia. Essa esorta al martirio, e così non accglie nessuno che sia contro questo insegnamento. Questa è la dottrina non dico che già preannunciava le eresie furute, ma dalla quale le eresie nacquero. Ma non derivano più da essa da quando si sono messe contro di essa. Anche dal nocciolo di oliva, che è dolce, opimo e necessario, nasca l'aspro oleastro; anche dal granello del fico, che è così gustoso e dolce, nasce il caprifico, vuoto ed inutile. Così anche le eresie provengono dal nostro ceppo ma non sono della nostra stessa famiglia; nascono dal grano della verità ma sono selvatiche per la loro falsità»[190].

Di conseguenza, se per giudicare il valore della Tradizione ci si fermasse solamente alle debolezze dei nostri fratelli, noi faremmo un grave errore, per quanto serie, evidenti e innegabili esse siano, e sbaglieremmo per tre motivi. Per prima cosa perché prima di dare giudizi così *tranchantes* è bene ricordare il detto sulla pagliuzza e la trave (*Mt* 7,3ss):

> «Perché osservi la pagliuzza nell'occhio del tuo fratello mentre non ti accorgi della trave che è nel tuo occhio? O come potrai dire al tuo fratello: 'Permetti che tolga la pagliuzza dal tuo occhio', mentre nll'occhio tuo c'è una trave? Ipocrita! Togli prima la trave dal tuo occhio e poi ci vedrai bene per togliere la pagliuzza dall'occhio del tuo fratello».

In questo genere di valutazioni è sempre opportuno dare la precedenza alla umiltà, poiché senza carità niente edifica, neanche la verità: se ci si rende conto di non riuscire a dire una cosa vera senza ira contro natura o presunzione, è meglio stare zitti; e cercare anche di smettere di pensarla, perché si pecca e più spesso in pensieri che in parole.

---

189 TERTULLIANO, *De praescriptione haereticorum*, 32 (CCsl 1, 212s; trad. it. 118s).

190 TERTULLIANO, *De praescriptione haereticorum*, 36, 4-8 (CCsl 1, 217; trad. it. 123s).

Poi, si commetterebbe un errore perché non si distingue quando si parla in virtù della ispirazione dello Spirito da quando si parla in virtù della propria: nel primo caso si deve obbedienza *sic et simpliciter*, nel secondo (fatto il debito conto della trave...) si può discutere, dissentire e, se la opinione è poco o per nulla fondata, la si può rifiutare fornendo le motivazioni. In ogni caso, è bene ricordare qual è il modo di agire di Dio a proposito di questo genere di cose (1*Cor* 1,27):

> «Dio ha scelto ciò che nel mondo è stolto per confondere i sapienti, Dio ha scelto ciò che nel mondo è debole per confondere i forti».

Grettezze e meschinità quindi restano quel che sono, non le si smininuisce né scusa: al contrario, è certo che a suo tempo ne dovrà rendere conto a Dio. Ma lo Spirito non si fa fermare da esse, anzi, le usa per mostrare la sua forza, come è detto (*Is* 29,14):

> «Distruggerò la sapienza dei sapienti e annullerò l'intelligenza degli intelligenti»;

e del resto la storia della Chiesa è piena di personaggi meschini e odiosi: ma, se non vi fosse altro, da un bel pezzo sarebbe andata a rotoli, come fu già per imperi più potenti e ricchi di essa. L'innegabile presenza del peccato nella Chiesa non annulla il decreto divino in virtù del quale essa è depositaria di una Rivelazione che consta della Scrittura e della Tradizione insieme, anzi, dimostra che essa è molto più che un semplice insieme di uomini o, come alcuni affermano, una banale struttura di potere.

Infine, commetteremmo un errore perché il valore della Tradizione e le azioni scandalose sono due cose diverse. La prima nasce dalla e porta alla unità, le seconde sorgono dalla e portano alla divisione. Quella poggia sull'insegnamento e l'esempio degli apostoli mossi dallo Spirito, queste vengono dal peccato che il nemico propone al cuore dell'uomo e che questi accetta. Quella è garanzia di verità e di pace, quelle di falsità e di scontri. In definitiva, sbaglieremmo perché, confondendo l'azione dello Spirito con quella del nemico, chiameremmo 'Tradizione' quel che invece è soprattutto presunzione[191].

Chiarito cosa è 'Tradizione', esaminiamo il significato dogmatico di 'ispirazione'.

* * *

Dalla ricognizione sui testi magisteriali è assolutamente chiaro che 'ispirazione' è termine generico, che comprende in sé sette diverse specie di azioni. Se applicato alla Scrittura indica la *suggestio* dello Spirito all'agiografo (con *Spiritus Paraclitus*, 6; *Dei verbum*, 7) e si può spiegare come *cum-positio*, *cum-scriptio*, *cum-signatio*, *editio*. Se applicato alla Tradizione indica la *dictatio* (Tridentino; Vaticano I), e con *Spiritus Paraclitus*, 6 e *Dei Verbum*, 7 si può spiegare come *suggestio* e *insinuatio*, mentre *Dominum et vivificantem*, 5, si serve di *transmissio*. Tuttavia, poiché il termine generico *inspiratio* nella maggior parte dei casi è applicato indifferentemente alla Scrittura e alla Tradizione, conviene includervi ogni volta i sette significati individuati. Possiamo anche provare ad andare oltre e cercare di capire che differenza esista tra queste azioni, e quando una è più probabile di una altra; però, e

[191] Cf. CIC, can.751: «Viene detta eresia la ostinata negazione, dopo aver ricevuto il battesimo, di una qualche verità che si deve credere per fede divina e cattolica, o il dubbio ostinato su di essa; apostasia, il ripudio totale della fede cristiana; scisma, il rifiuto della sottomissione al Sommo Pontefice o della comunione con i membri della Chiesa a lui soggetti». Nel cap. I, punto 1.5., abbiamo dedicato ampio spazio al tema della 'eresia'.

vogliamo essere assolutamente chiari a questo proposito, così facendo *non presentiamo un dato magisteriale* ma soltanto una nostra ipotesi.

Per orientarci prendiamo le mosse da un passo di Ambrogio, il quale, commentando il difficile racconto del sacrificio di alleanza tra Dio ed Abramo in *Genesi*, 15, scrive:

> «Con quali disposizioni spirituali e profetiche Abramo abbia compiuto il sacrificio è detto in ciò che segue (*Gen* 15,12): "Al tramonto del sole una estasi cadde su Abramo: ed ecco un grande timore tenebroso venne sopra di lui". L'estasi suole verificarsi nei profeti. Così infatti trovi detto dal profeta (*Sal* 115,2): "Io ho detto nella mia estasi: ogni uomo è bugiardo". Infatti la mente del profeta, quando è ripiena di Dio, valica i confini, per così dire, della umana saggezza, prima si svuota dei pensieri e delle discussioni di questo mondo affinchè si possa presentare pura e svuotata alla grazia spirituale che viene, affinchè lo Spirito santo venga e penetri in essa con tanta forza da turbare immediatamente la mente dell'uomo. Infatti, quando l'angelo venne da Maria, sebbene si fosse preentato a lei con premura e cortesia, tuttavia Maria fu turbata al suo arrivo. Perciò l'angelo le disse (*Lc* 1,30s): "Non temere Maria, perché hai trovato grazia presso Dio. Ed ecco concepirai e partorirai un figlio". Sappiamo dunque che quando la grazia di Dio scende sulla mente di un profeta, subito vi penetra e perciò leggiamo che lo Spirito santo si è posato ed è disceso sul profeta; infatti è preso da estasi, è turbato, ha paura ed è ottenebrato da una sorta di ignoranza e inconsapevolezza; allo stesso modo negli Atti degli Apostoli leggiamo che un aluce dal cielo brillò su Saulo, così egli cadde e fu turbato nell'animo dalla paura e udì una voce che diceva (*At* 9,4): "Saulo, Saulo, perché mi perseguiti?" Cessa infatti di vedere le cose mondane colui che inizia ad ascoltare quelle divine. Perciò non devi meravigliarti della paura di Abramo e delle tenebre <che lo hanno avvolto>, come se tutto fosse accaduto nonostante la sua virtù e il suo merito. Questi fenomeni, come si può constatare, sono consueti nei profeti, dal momento che si verificano in essi affinchè conoscano il futuro. Subito dopo trovi che gli si dice (*Gen* 15,13): "Sappi che i tuoi discendenti saranno pellegrini in terra straniera e saranno ridotti in schiavitù, maltrattati ed umiliati per quattrocento anni". Non senza ragione calò la tenebra di un profondo terrore dal momento che si annunciavano grandi profezie, con le quali si davano su questo popolo disposizioni per un avvenire di secoli. Come poteva una mente umana comprendere tanto facilmente queste cose, soprattutto quella mente alla quale si ordinava di peregrinare su questa terra? Infatti non tanto erano svelati gli avvenimenti futuri, quanto si voleva prescrivere ciò che noi avremmo dovuto fare. Infatti dice "i toui discendenti saranno pellegrini" sia perché noi tutti uomini siamo necessariamente pellegrini in questa terra - Abramo infatti è il padre di tutti - sia perché il vero seme di Abramo è pellegrino in questo mondo; il vero seme infatti è quello di cui è stato detto (*Gen* 21,12): "In Isacco avrai la tua discendenza"»[192].

Il brano è molto ricco e bello, però si rischia di essere ingannati sul senso esatto di questa descrizione dalla presenza del termine 'estasi', spesso ma a torto accomunato alle 'uscite da sé' più o meno reali che si incontrano in altre credenze, 'uscite da sé' spesso provocate dal sedicente 'profeta' stesso in modi più o meno discutibili (altro è danzare

[192] AMBROGIO, *De Abraham*, II, 9, 61s (SAEMO II/2, 211ss). Nella citazione di *Gen* 15,12, il termine 'estasi' (*excessus*) è lezione particolare che testimonia una riflessione attenta da parte di Ambrogio. Infatti la *Vetus latina*, la versione che usa di solito, ha *pavor*, 'paura', e la *Vulgata* ha *sopor*, 'sonno'; *ekstasis* si legge invece nella LXX, in GEROLAMO, *Quaestiones hebraicae in Genesim*, su *Gen* 15,12 (CCsl 72, 20), che segue la LXX, e in FILONE ALESSANDRINO, *Quaestiones in Genesim*, III, 9 (ed. C. Mercier-C. Petit, Paris 1984, 38). Ora, siccome Ambrogio legge correntemente il greco e non di rado saccheggia abbondamente le opere di Filone, non è possibile sapere se la lezione *ekstasis* gli sia stata suggerita dalla LXX, da Gerolamo o da Filone: quel che è certo è che ha ignorato la *Vulgata* (ammesso che, quando scrive, potesse consultarla).

vorticosamente su se stessi, altro è assumere bevande inebrianti o droghe, altro ancora inventarsi di sana pianta questa o quella 'rivelazione'...). In realtà l'estasi cui si riferisce Ambrogio e tutta la Tradizione cristiana a partire dal sec.III è molto diversa dalla banale ma spiritualmente pericolosa 'uscita da sé'; la mistica cristiana ben conosce questa distanza, ma (purtroppo) non altrettanto si può dire di gran parte dei nostri fratelli. Per questi motivi, e per sradicare definitivamente tale confusione, conviene farcela illustrare dal nostro Padre Basilio il Grande, nel commento alla visione di Babilonia in *Is* 13,1:

> «Questa visione non fu sensibile, né vista con gli occhi materiali, ma percepita con lo spirito, perché il profeta fu illuminato da Dio e da Lui fatto degno di averla. Che cosa è Babilonia e quali gli avvenimenti che la attendono? È chiaro che i profeti non parlavano in stato di incoscienza. Certi individui, posseduti dagli spiriti maligni, trascinati fuori di sé, non vedono (*orôsin*) ma trasognano (*parorôsin*) certe fantasie, a loro presentate dai demoni. Così gli ossessi dal demonio vedono fiumi, monti e bestie, che non esistono; e pare loro di vedere (*emfantázesthai, vengono fatti fantasticare*) certi colori e uomini, amici o sconosciuti, dei quali però non hanno visione ma illusione ed estasi di una mente turbata e che ha perso l'uso delle proprie facoltà.
>
> Ai santi invece non avviene così, perché Dio stesso dice (*Is* 13,1 LXX): "Io vi riempio di visioni". Quando il Signore fa dono di una visione non acceca la mente, che Egli stesso ha portato all'esistenza, ma la illumina e la rende più intelligente mediante la manifestazione (*parousía*) dello Spirito. Per questo i profeti si chiamano 'veggenti', appunto perché, mediante la manifestazione (*parousía*) dello Spirito che li illuminava, veniva aumentata la vista dell'intelletto in loro (cf. 1*Re* 9,19 LXX). "Chi ha fatto il veggente ed il cieco?" (*Es* 4,11 LXX) Il 'veggente' è naturalmente il profeta, che mediante l'acume della vista spirituale può prevedere il futuro; il 'cieco' invece è accecato dalla propria malizia, perché occhi profani non vedano le meraviglie che vedono i beati. Per questo anche il Signore dice (*Gv* 9,39): "Per giudicare sono venuto in questo mondo, perché quelli che non vedono vedano, e quelli che vedono diventino ciechi"»[193].

Il passo è molto chiaro, ci sembra; ma perché non si abbia l'impressione di una osservazione *en passant*, ricordiamo come Basilio introduce il complesso delle *Omelie* che dedica al profeta *Isaia*:

> «Alcuni pensano che essi (*i.e. i profeti*) profetassero in stato di incoscienza (*exestêkóntas*), cioè con la mente assorbita dallo Spirito. È però del tutto alieno dal contatto con Dio che al rapito si tolga l'intelligenza e che il profeta esca da se stesso proprio quando diviene pieno di idee divine, e che, mentre offre vantaggio altri, egli non riporti utilità alcuna dalla proprie rivelazioni! In sostanza, qual buona ragione c'è per sostenere che uno diventi tanto simile ad un pazzo proprio per mezzo dello Spirito della sapienza, e che per causa dello Spirito dell'intelligenza egli perda l'intelletto? La luce non cagiona la cecità ma, all'opposto, risve-

[193] BASILIO MAGNO, *Enarratio in prophetam Isaiam*, c.13, n.254 (PG 30, 565-568; trad. it. II, 394ss, rivista). Sull'autenticità di questo commento, incompiuto e qua e là non rifinito, le opinioni sono contrastanti. Da un lato lo si considera spurio perché consta di omelie troppo rapide e poco approfondite, largamente dipendenti dal *Commento ai Salmi* e da quello ad Isaia di Eusebio di Cesarea. Dall'altro lo si ritiene opera occasionale della giovinezza di Basilio (374-375), spiegando così la netta differenza di stile rispetto alle opere della maturità. A ciò si replica che le omelie sono troppe e troppo erudite per essere giovanili, quindi l'argomento *pro autenticitate* non regge. La *communis opinio* non ritiene che questo commento sia di Basilio; ci sembra però che gli argomenti contrari all'autenticità siano in contrasto: prima si osserva che le omelie sono troppo semplici, poi che sono troppo elaborate. Lungi da noi il pretendere di dirimere la questione; tuttavia, in considerazione della incongruenza degli argomenti in contrario, preferiamo considerarle autentiche.

> glia la naturale facoltà visiva; lo Spirito non produce nell'anima le tenebre ma piuttosto innalza alla contemplazione delle verità intelligenti le menti che sono pure dalle sozzure del peccato. Piuttosto, non sarebbe assurdo affermare che un'intelligenza venisse sconcertata quando in essa operasse una potenza malvagia, inclinata a tradire la natura umana; ma sarebbe empietà dire che il contatto con lo Spirito produca lo stesso effetto.
> Ancora. Se i santi sono sapienti, come non avrebbero inteso quel che profetavano? "Il saggio - dice (*Prv* 16,23 LXX) - intenderà quanto procede dalle proprie labbra; sul suo labbro egli porta l'intelligenza". Se poi, dal fatto che Isacco si stupì all'entrata di suo figlio (cf. *Gen* 27,33 LXX) e Davide parlò mentre era in rapimento (*ekstasis*; cf. *Sal* 115,2 LXX), deducono malamente che i santi non fossero coscienti, sappiamo che in questi passi l'esser fuori di sè (*ekstasin eirêsthai*) vuol dire semplicemente 'stupirsi', come l'altro (*Ger* 2,12 LXX): "Stupì il cielo e inorridì la terra". Ora, bisogna persuadersi che noi, partendo da una regola di interpretazione comune (a tutti), non possiamo ammettere, riguardo a Dio, un senso contrario a quello letterale. Per esempio, secondo l'interpretazione comune, non si può non ammettere che la natura divina sia buona, e senz'ira, e giusta; perciò, se la Scrittura dice che Dio s'adira, si rattrista o si pente o si serve di chi non lo merita, bisogna ricercare il significato di quelle parole e pensare con diligenza come interpretare rettamente, senza sconcertarsi, le nozioni sicure sulla natura divina. E così, nella Scrittura, andremo avanti senza inciampo, traendo profitto dai passi chiari e senza aver dànno da quelli oscuri»[194].

Poiché anche questo brano ci pare molto chiaro, possiamo dare per acquisita la differenza tecnica e spirituale tra 'visione mistica' ed 'estasi', nonostante spesso i due termini siano considerati sinonimi.

In base alle categorie spirituali suggeriteci da questi passi, e ovviamente tenendo conto di ciò che si è letto nei testi magisteriali, a nostro parere si può dire che:

1. la *dictatio* esprime quella azione cui lo Spirito ricorre quando l'orizzonte culturale di un agiografo non è assolutamente in grado di afferrare la 'visione interiore' che gli deve essere conferita: in questo caso lo Spirito supplisce al limite umano *dettando* ciò che deve essere scritto;
2. la *insinuatio* indica quella azione cui lo Spirito ricorre quando l'orizzonte culturale di un agiografo è in grado di afferrare nelle sue linee generali la 'visione interiore' conferitagli ma necessita di ulteriori elementi per affinarla e coglierla del tutto;
3. la *suggestio* è l'azione con la quale lo Spirito indica il modo migliore, tra quelli disponibili nell'orizzonte culturale dell'agiografo, per esprimere ciò che a Lui serve;
4. la *cum-scriptio* esprime quella collaborazione tra Spirito e uomo per la 'visione interiore': è data nelle categorie dell'orizzonte culturale dell'agiografo, così come sono;
5. la *cum-positio* indica invece quella collaborazione tra Spirito e uomo per la quale la 'visione interiore' viene data nelle categorie dell'agiografo, ma successivamente rielaborata per mezzo di aggiunte, spostamenti o anche cancellazioni;
6. la *cum-signatio* è invece quella azione dello Spirito con cui, di fronte all'esaurimento delle possibilità recettive dell'orizzonte culturale dell'agiografo, egli conferisce unità e completezza ad un lavoro invece parziale;
7. la *editio*, infine, è quella azione dello Spirito per la quale un libro della Scrittura, per quanto interpolato e modificato, ad un certo punto viene considerato 'chiuso' dagli

[194] BASILIO MAGNO, *Enarratio in prophetam Isaiam*, prol., 5s (PG 30, 125-129; trad. it. I, 14ss; ritoccata).

agiografi redattori di altri libri, e così non riceve più nessun'altra aggiunta, mentre magari altri, nello stesso tempo, invece sì[195].

Parziale conferma di questa ipotesi ci pare sia in due passi di Gregorio il Grande:

> «Il genere umano, dopo che è stato espulso dalle delizie del paradiso ed ed entrando nella terra d'esilio della vita presente, ha un cuore cieco, incapace di comprendere le cose spirituali. Se la voce divina dicesse a questo cuore cieco: "Segui Dio" o "Ama Dio", come di fatto gli ha comandato nella Legge, esso, ormai allontanato dal paradiso e raffreddato nel torpore della insensibilità, non sarebbe in grado di comprendere ciò che gli è dato di udire. Per questo la divina Parola parla all'anima tiepida e fredda per mezzo di certi enigmi e, attraverso le cose che essa conosce, le insinua di nascosto (*latenter insinuat*) un amore che non le è noto»[196].

La categoria della *insinuatio* è apertamente menzionata da Gregorio e giustificata non solo dal versante umano ma anche e soprattutto da quello spirituale. Ed ecco il secondo brano, più tecnico:

> «Bisogna sapere che quanti vengono riempiti dello spirito di profezia, per il fatto che qualche volta parlano apertamente di se stessi e qualche volta parlano di sé come se si trattasse di altri, significa che non è il profeta che parla ma è lo Spirito Santo che parla per bocca del profeta. In quanto la parola passa per la loro bocca, essi parlano di sé, ma in quanto parlano per ispirazione dello Spirito Santo, è lo Spirito Santo stesso che parla per mezzo di loro, come attesta la Verità dicendo (*Mt* 10,20): "Non siete voi a parlare ma è lo Spirito del Padre vostro che parla in voi". A sua volta Mosè dice (*Nm* 12,3): "Mosè era il più mansueto di tutti gli uomini sulla terra". Egli non dice 'ero' ma 'era', indicando così apertamente che chi parlava di lui per mezzo di lui era un altro. A sua volta *Giovanni* dice (21,20): "Vide quel discepolo che Gesù amava". Anche Paolo, per dimostrare che non era lui a parlare, dice (2*Cor* 13,3): "Voi cercate una prova che Cristo parla in me?" Siccome, dunque, nel linguaggio altro è chi prende l'iniziativa ed altro è chi esegue, quando il profeta parla di se stesso si tratta dell'esecutore; quando invece per mezzo del profeta lo Spirito Santo parla del profeta, si mostra la sublimità di chi ha l'iniziativa»[197].

Nell'ottica di Gregorio, per il quale la Legge era stata scritta personalmente da Mosè, il dire 'era' invece di un 'ero' corrisponde senza dubbio a quella che noi chiameremmo una *dictatio*, che del resto è la modalità patristica dell'ispirazione. Le altre modalità restano meno definite, pur non mancando spunti per intuire la loro diversità da quella; in effetti la sinossi sopra esposta sintetizza un lungo cammino.

Poiché però questa molteplicità del movimento ispiratore non è affatto semplice da individuare nella esegesi di questo o quel brano biblico, ed è anche assai più difficile a maneggiare della generica *inspiratio* o della limitativa *dictatio*, ci pare opportuno proporre una esemplificazione concreta, senza però alcuna pretesa che non sia meramente didascalica. Leggiamo dunque quel che scrive il profeta *Sofonia* (3,14):

---

[195] *A rigori* dovremmo però supporre anche un'*editio* 'più generale', che fa considerare chiuso non un solo libro della Scrittura ma l'intero canone, con i libri posti in un certo ordine. Ora, come si è visto, il Magistero non dà al termine *editio* questa portata più ampia, perciò non la inseriamo fra le modalità di ispirazione: diremo però qualcosa in più al punto 9.4.2.

[196] GREGORIO MAGNO, *Expositio in Canticis Cantocorum*, *proemium*, 1 (SCh 314, 68; trad. it. A. Montanari, Milano 2012, 4s).

[197] GREGORIO MAGNO, *In Ezechielem homiliae*, I, hom.2, 8 (CCsl 142, 21s; CTP 17, 52s).

TM	LXX	*vulgata*	CEI[08]
14 Giubila, figlia di Sion, acclamate Israele! rallegrati ed esulta di tutto cuore, figlia di Gerusa- lemme!	14 Rallegrati molto, figlia di Sion, annuncia, figlia di Gerusalemme! Gioisci ed esulta da tutto il tuo cuore, figlia di Gerusa- lemme!	14 Loda, figlia di Sion; giubila Israele; rallegrati ed esulta in tutto il cuore, figlia di Gerusa- lemme!	14 Rallegrati, figlia di Sion, grida di gioia, I- sraele, esulta ed acclama con tutto il cuore, figlia di Gerusa- lemme!

Come si vede, tra gli originali non vi sono differenze di rilievo: eccetto l'*incipit* della LXX, che sostituisce 'acclamare' o 'gioire' con un curioso 'annunciare', siamo di fronte a sfumature delle stesse idee. Che poi il versetto inizi con un 'kaire' evoca sì l'annuncio a Maria, ma è una semplice assonanza dovuta al fatto che in greco 'kaire' è anche il saluto comune, così come 'ave' è lo è per i latini e 'pace' lo è oggi per ebrei ed arabi. Appena più fondato potrebbe essere rilevare che, nel contesto di ciò che lo precede, forse il tono del v.14 è un po' alto, eccessivo: ma è impressione che non si può sottolineare troppo, tanto più che il contesto è quello della promessa di una restaurazione totale e definitiva, unita alla sconfitta ed alla distruzione completa dei nemici. E che in questo insieme sia compreso il v.14 non fa davvero problema. Quanto alla redazione, si ritiene che il complesso dei vv.3,14-20 sia opera di una prima redazione (in *Sofonia* gli esegeti ne distinguono tre), con taglio liturgico, forse su materiale originale del profeta. A nostro sommesso avviso queste conclusioni hanno fondamenta un po' fragili, ma *de facto* tenerle o negarle non inficia il senso del passo 3,14-20, e neanche quello del v.14 che ci interessa. Quindi le si dia pure per sicure. Da ciò si ricava anche la loro datazione, da collocare nel periodo dell'esilio a Babilonia e quindi nel 586-536 a.C.: la liberazione profetizzata perciò altro non sarebbe che l'editto di Ciro il Grande, con il quale Israele viene autorizzato a rientrare nelle sue terre ed a riprendere il culto sul Tempio a Gerusalemme.

Fin qui niente di particolare. Le cose cominciano a divenire interessanti rilevando che il v.14 si ritrova anche in *Zaccaria* (9,9) ma con modifiche importanti; ecco il testo:

TM	LXX	*vulgata*	CEI[08]
9 Esulta molto, figlia di Sion, giubila, figlia di Gerusalemme! Ecco il tuo re vie- ne a te, giusto e vittorioso è lui; povero e caval- cante su un asino e su un puledro figlio di asine.	9 Rallegrati molto, figlia di Sion, annuncia, figlia di Gerusalemme! Ecco il tuo re vie- ne a te, giusto e saggio è lui, umile e montato su una bestia da soma e puledro giovane.	9 Esulta molto, figlia di Sion; giubila, figlia di Gerusalemme; ecco, il tuo re vie- ne a te, giusto e salvatore; egli è povero e sa- le su un'asina e sopra un pule- dro figlio d'asina.	9 Esulta grandemen- te, figlia di Sion, giubila, figlia di Gerusalemme! Ecco, a te viene il tuo re, Egli è giusto e vit- torioso, umile, cavalca un asino un puledro figlio d'asina.

Come si vede, *Zac* 9,9b è completamente diverso da *Sof* 3,14b, mentre la prima (*Zac* 9,9a) non solo è assolutamente omogenea in tutte e tre le versioni ma è un calco *ad litte-*

ram di *Sof* 3,14a LXX: non è difficile concludere che l'autore di *Zac* 9,9 ha voluto riprendere *Sof* 3,14 ma apportandovi modifiche sostanziali, dato che sostituisce 3 stichi su 5. Ciò però solleva alcune domande. La prima è: perché l'autore di *Zac* 9,9, che scrive a cavallo del IV e III sec. a.C., sceglie di riprendere un versetto di due secoli prima per inserire i tre stichi nuovi? Poteva scriverli e basta. La seconda è: perché *Zac* 9,9a riprende *Sof* 3,14a non secondo TM ma secondo la LXX[198]? E perché *Zac* 9,9a TM è identico a *Sof* 3,14a LXX pur essendo posteriore? Rispondere alla prima domanda suppone l'aver già risolto la questione proposta per seconda: ciò richiederà un po' di pazienza ma ci permetterà di ottenere risultati indispensabili.

Il fatto che *Zac* 9,9a TM riprenda *Sof* 3,14a LXX si può spiegare in due modi: o 1 - tra il IV ed il III sec. a.C. il testo ebraico di *Sof* 3,14a non è quello di TM ma quello che riporta l'autore di *Zac* 9,9a TM, oppure 2 - questi sceglie di fare una retroversione in ebraico di *Sof* 3,14a LXX. Ma la LXX traduce in greco un testo ebraico precedente, quindi quest'ultima spiegazione implica o che il testo ebraico di *Sof* 3,14a tradotto dalla LXX coincide con quello che leggiamo in *Zac* 9,9a, e così torniamo alla 1 (ed allora ci si chiede: chi ha modificato il TM? quando? perché?), oppure che, per qualche ragione a noi ignota ma certo molto vincolante, l'autore di *Zac* 9,9a TM ritiene più affidabile o utile il testo di *Sof* 3,14a LXX che non quello del TM. A nostro avviso, queste complicazioni si riducono supponendo che, a cavallo tra il IV ed il III sec. a.C., *Sof* 3,14a ebraico coincidesse con *Zac* 9,9a TM, come testimoniano le versioni della LXX di entrambi questi passi; in seguito qualcuno ha modificato il passo di *Sof* 3,14a ebraico; quanto al 'chi', al 'quando' ed al 'perché' di tale modifica, si può supporre che *Sof* 3,14a TM sia frutto del lavoro di 'aggiustamento' dell'AT ebraico terminato e ratificato a Jamnia, nel 135. Senz'altro è ipotesi più plausibile che immaginare la retroversione dal greco di *Zac* 9,9 o addirittura la sua preesilicità. Tuttavia la revisione di Jamnia ha come obiettivo principale l'evitare che questo o quel passo biblico, ritoccato, potesse servire da appoggio a questa o quella setta, eretica agli occhi dei farisei: dato questo scopo, non si capisce perché modificare *Sof* 3,14a, senza connessioni dirette con il cristianesimo, e non *Zac* 9,9a, che invece ha riferimenti immediati a Gesù Cristo. A questa domanda non sappiamo rispondere: certo è che le versioni della LXX di entrambi i passi coincidono e suppongono un testo ebraico identico a *Zac* 9,9a TM e non a *Sof* 3,14a, il che implica che *Sof* 3,14a TM non può essere anteriore a *Zac* 9,9a TM. Alla fine di questa lunga parentesi, perciò, quel che possiamo

[198] Propriamente parlando, *Zac* 9,9a TM in realtà non è del tutto *identico* a *Sof* 3,14a LXX, e differisce pure dalla sua stessa versione greca. Infatti i due passi della LXX, questi sì identici *ad litteram*, riportano entrambi un 'annuncia' (*kêrysse*), mentre nei due testi ebraici si ha sempre il verbo *rû'a*, una volta al plurale (*Sof* 3,14a: 'acclamate') e l'altra al singolare (*Zac* 9,9a: 'giubila'). Questa differenza però in italiano appare molto più forte di quanto non sia in ebraico, poiché il verbo *rû'a* esprime una generica idea di 'far tumulto, rumore', 'gridare', sia per il dolore che per la gioia o per incitare alla battaglia; in alcuni casi, tale 'gridare' si può considerare un modo non rituale ma reale di 'annunciare': p.es., in una partita di calcio la vittoria (o la sconfitta) viene 'annunciata' prima dalle grida dei tifosi e poi, più pacatamente, dal commentatore televisivo. Per questo motivo ci sembra di poter considerare vicini l'ebraico *rû'a* al greco *kêrysso*, anche se traducendoli bisogna invece tenere distinti i due lessemi. La vicinanza tra *Zac* 9,9a TM e le due versioni della LXX appare poi indiscutibile se notiamo, in TM, prima l'inserzione dell'avverbio *me'od*, 'molto', assente in *Sof* 3,14a TM ma presente nella LXX, e poi la trasformazione in 'figlia di Gerusalemme' del semplice 'Israele' che si legge in *Sof* 3,14a TM (ma non nella LXX).

dare per sicuro è che il testo originale di *Sof* 3,14a coincide con quello di *Zac* 9,9a; e questo è tutto quel che serve alla nostra esposizione didascalica. Ora possiamo tentare di affrontare la prima domanda: perché l'autore di *Zac* 9,9 riprende *Sof* 3,14?

Per dare una risposta esauriente e soprattutto fondata dobbiamo per prima cosa riportare il testo originale di *Matteo* 21,5; eccolo:

greco	*vulgata*	CEI[08]
Dite alla figlia di Sion: "Ecco, il tuo re viene a te, umile e montato su un asino e su un puledro figlio di una bestia da soma".	Dite alla figlia di Sion: "Ecco, il tuo re viene a te, mansueto e seduto sopra un'asina e un puledro figlio di una bestia da soma".	Dite alla figlia di Sion: "Ecco, il tuo re viene a te mite, seduto su un'asina, con un puledro figlio di una bestia da soma".

L'ingresso del re a cavalcioni di un asino (o un'asina, non è il caso di fare questioni di sesso[199]) di *Zac* 9,9b è qui posto in parallelo all'analogo ingresso di Gesù a Gerusalemme, tra l'altro su un'asina procuratasi in ben strana maniera (cf. *Mt* 21,1ss). Mettiamo da parte i dettagli del contesto di questa ripresa (uno per tutti, il fatto che in greco e latino asino e puledro coincidono, mentre per CEI[08] sono due animali diversi, come si legge in *Mt* 21,2s) e limitiamoci a prendere atto del fatto che l'immagine inserita da *Zac* 9,9b nel contesto originario di *Sof* 3,14 descrive, nei Sinottici, l'ingresso di Gesù a Gerusalemme: poiché in *Zac* 9,9b è il re che viene a Sion a cavlacioni di un'asina, è evidente che *Matteo*, citandolo, vuole dirci che quell'ingresso di Gesù è in realtà la sua intronizzazione. Come vedremo nel capitolo nono, punto 9.2.2., questa è l'esplicitazione del significato cristologico di *Zac* 9,9b; ma, poiché questo è legato a *Sof* 3,14a, *Matteo* ci suggerisce anche la interpretazione cristologica di *Sof* 3,14a, già intravista in quel 'kaire' iniziale che ricorda il saluto dell'angelo a Maria. Fin qui ancora niente di originale, anzi, questa è la lettura più diffusa di questo rinvio. Che cosa ha a che fare, allora, con il nostro discorso?

Le esegesi proposte hanno letto la Scrittura *quoad nos*, ossia in riferimento a noi: ed è giusto che sia così, perché è per questo che nostro Signore l'ha ispirata, appunto per la nostra edificazione ed il nostro ammaestramento. Ma la distinzione di diverse modalità di ispirazione ci mostra una scansione di passaggi, scandita dalla maggiore o minore capacità del singolo agiografo di recepire ed esprimere la totalità del progetto dello Spirito, che nella lettura comune non può apparire. La nostra distinzione (che poi nostra non è, ma del Magistero) è cioè in grado di rivelare il modo e la misura in cui lo Spirito si adatta ed adatta la Rivelazione ai limiti della persona che ha scelto come collaboratore. Aggiunge poco o nulla al 'contenuto' della Rivelazione ma è di grande utilità per comprendere il 'come', il 'quando' ed il 'perché' l'AT prefiguri il NT, ed il 'come', il 'quando' ed il 'perché' il NT sia pienamente comprensibile solo alla luce dell'AT. Senza contare la dolce percezione dell'agire di uno Spirito comprensivo, rispettoso, paziente con noi uomini, ed allo stesso tempo sicuro, deciso, preciso nel suo agire continuo e onnipervasivo.

[199] Questo perché non ci interessa un'esegesi completa: ma siamo sicuri che sia differenza irrilevante? Esiste nella Scrittura qualcosa di insignificante? Si può dire che lo Spirito ispira dettagli senza valore? No. Perciò non è la stessa cosa affermare che nostro Signore entra a Gerusalemme su un 'asino' invece che su una 'asina'. E perché specifica che è un puledro? Lo Spirito vuole farci sapere che è giovane, ma perché? Ancor più banale è dire che il puledro è 'figlio di una bestia da soma': è ovvio. Qui però ci asterremo dal tentare una qualsiasi risposta, che lasciamo all'acume dei lettori.

Così, la presenza di quel 'kaire' all'*incipit* di *Sof* 3,14 LXX si può considerare un esempio di *cum-scriptio* perché lo Spirito, donando a *Sofonia* la visione del rientro dall'esilio, gli fa esprimere in una maniera del tutto normale la gioia che prova, maniera che però Lui sa essere anche il modo in cui sarà annunciata a Maria la Sua iniziativa più importante. La ripresa di *Sof* 3,14 da parte di *Zac* 9,9 è un chiaro esempio di *cum-positio*, perché il v.14a viene mantenuto intatto mentre il v.14b è sostituito da un'immagine nuova, la quale si può considerare una *dictatio*: i re infatti non sono certo soliti entrare nelle loro capitali a cavalcioni di un asino, tantomeno hanno atteggiamenti umili; lo Spirito perciò forza l'esperienza dell'autore di *Zac* 9,9 facendogli descrivere un accadimento almeno improbabile. E poiché questo complesso non si ritrova altrove né subisce ulteriori aggiunte o modifiche, si può supporre che rappresenti anche una *cum-signatio*, dato che in *Zac* 9,9 lo Spirito unisce definitivamente l'idea di un 'rallegrarsi' espresso con un 'kaire' e l'idea di ingresso regale in umiltà ed a cavalcioni di un asino. Ulteriore *cum-positio* è la ripresa di *Zac* 9,9b da parte di *Mt* 21,5, non solo perché l'affianca ad *Isaia* 62,11 ("Dite alla figlia di Sion") ma soprattutto perché svela la ragione più profonda dell'inserzione in *Zac* 9,9b dell'immagine dell'ingresso regale, ossia l'intronizzazione di Gesù: questa, dal canto suo, si realizzerà con la resurrezione, evento che a sua volta rivelerà la grandezza spirituale del progetto espresso sinteticamente in *Sof* 3,14a da quel 'kaire'. E poiché nessuno ha mai più ritoccato *Mt* 21,5, esso si può considerare l'*editio* di questo complesso progetto salvifico, progetto indicato *in nuce* da quel *kaire*, incomprensibile per *Sof* 3,14 ma anche per *Zac* 9,9, nonostante lo riprenda e gli affianchi una altrettanto incomprensibile modalità di intronizzazione, un progetto che si rivelerà appieno in *Mt* 21,5, ma dopo la Resurrezione dell'uomo-Dio Gesù Cristo.

Siamo consapevoli che l'applicazione di questa o quella modalità d'ispirazione potrà sollevare qualche dubbio fra i nostri lettori, ma a noi non interessa tenere questa o quella identificazione. Lo scopo di questa applicazione era principalmente mostrare didascalicamente come la distinzione di diverse modalità di ispirazione consegni al credente una percezione molto sfaccettata dell'agire e della Rivelazione di Dio, poliedricità del tutto trasparente se invece ci si serve della sola categoria generica di 'ispirazione'. È senz'altro in grado di illuminare più e meglio di quella le ragioni delle tante 'riprese' di passi anteriori in e da parte di testi ed autori posteriori, nonché fornire qualche spunto in più per cogliere la pluralità dei significati dei testi biblici, ai quali dedicheremo il capitolo nono. Ci pare poi di notevole aiuto anche nell'indagare ed esplicitare le ragioni di molti dettagli dell'AT, altrimenti misteriosi e talvolta forse di ostacolo alla fede (si pensi per esempio ai racconti di stragi del libro di *Giosuè*). Con ciò, lo si tenga bene a mente, il solo dato dogmatico cui si deve rispetto e, nella misura in cui è fondato, anche assenso di fede, è la affermazione Magisteriale di una pluralità di modi di ispirazione della Scrittura, pluralità espressa comunente dal termine generico 'ispirazione'. Le applicazioni concrete di questa distinzione invece, le nostre come quelle di altri (se ce ne saranno), sono opinabili.

* * *

In quarto luogo, il Magistero cattolico sull'origine divina della Scrittura, a partire dal richiamo costante ad *Eb* 1,1s e con frequenti richiami interni, col passare del tempo pare essersi orientato a distinguere tra i modi ed i tempi della rivelazione-ispirazione. I modi distinti sono due, *rivelazione* e *recezione*; i tempi sono tre, il *prima*, il *durante* e il *dopo* la redazione materiale dei Libri Sacri.

Per ciò che riguarda i modi, in particolare il modo di *rivelazione*, ci pare che il Magistero si sia mosso costantemente verso la *distinzione delle azioni* delle singole Persone divine, da noi indicate come 'autore-pronuciatore', 'autore-collazionatore' e 'autore-esegeta'. Data la netta distinzione tra questi ruoli, crediamo che a livello trinitario si possa parlare di vere e proprie 'appropriazioni': al Padre sembra appropriata la 'pronuncia' dell'Antico Testamento, al Figlio la 'pronuncia' del Nuovo, allo Spirito l'*inspiratio* biblica, ossia la 'collazione', 'consegna'-'trasmissione' ed 'esegesi' dell'opera del Padre e del Figlio; su ciò però torneremo in seguito. Per quanto invece riguarda il modo di *recezione*, ci pare che il Magistero, ma solo quello dell'ultimo secolo (*Spiritus Paraclitus*; *Dei Verbum*), distingua *a parte Dei* tra una *suggestio* anteriore alla redazione materiale dei Libri Sacri e l'*inspiratio* vera e propria (durante la redazione materiale dei Libri Sacri). *A parte hominis* invece adopera sempre e solo il termine *inspiratio*, che a questo punto non può preso che in senso equivoco nel in senso medievale del termine, ossia predicato di due autori diversi (lo Spirito e l'agiografo) a due titoli diversi. Questo risultato può sembrare banale, ma non è così.

Per ciò che riguarda i tempi, *prima* della redazione materiale della Scrittura (quindi a prescindere dalla divisione in Antico e Nuovo Testamento, di per sé però tutt'altro che ininfluente), appropriate ognuna a diverse Persone divine, e sempre *a parte Dei*, all'azione dell'autore-'pronunciatore' si affiancano sia quella dell'autore-'collazionatore' che quella dell'autore-'esegeta' (cf. il Tridentino; *Dei Verbum*, 4, 7 e 9). Queste azioni divine sono indicate *a parte hominis* (che però non è ancora agiografo perché si è prima della redazione della Scrittura) con termini diversi: *acceptio* (Tridentino; Vaticano I) se riferite al Cristo, *suggestio* se riferite allo Spirito (*Spiritus Paraclitus*, 6; *Dei Verbum*, 7)[200]. In ogni caso, *prima* della Scrittura prevale (ovviamente) l'azione di 'pronuncia'[201]. *Durante* la redazione materiale della Scrittura l'azione di 'pronuncia' è molto ridotta o assente; quella di 'collazione' e 'esegesi' *a parte Dei* è esercitata dal solo Spirito ed è detta *dictatio* (Tridentino; Vaticano I), termine prima affiancato e poi sostituito da *inspiratio* (*Spiritus Paraclitus*, 6; *Dei Verbum*), anche *a parte hagiographi*. Il *durante* è un tempo limitato e vede prevalere la 'collazione' sulla 'esegesi'; frutta il canone biblico, a prescindere dalla sua ratifica dogmatica. *Dopo* la redazione materiale della Scrittura (cioè nel tempo della Tradizione), l'azione di 'pronuncia' è assente come quella di 'collazione'; il canone infatti è già chiuso *de facto* e *a parte Dei*, anche quando non lo è ancora *de iure*. Quella di 'esegesi' *a parte Dei* è sempre esercitata dal solo Spirito ed anche qui viene prima indicata con *dictatio* (Tridentino e Vaticano I), poi gradualmente sostituita da *inspiratio* (*Spiritus Paraclitus*, 6; *Dei Verbum*, 7, che usa anche *assistentia*; *Dominum et vivificantem*, 5, che usa anche *nuntiatio*), anche *a parte hominis*. Il *dopo* è un tempo che non ha limiti e frutta i pronunciamenti magisteriali.

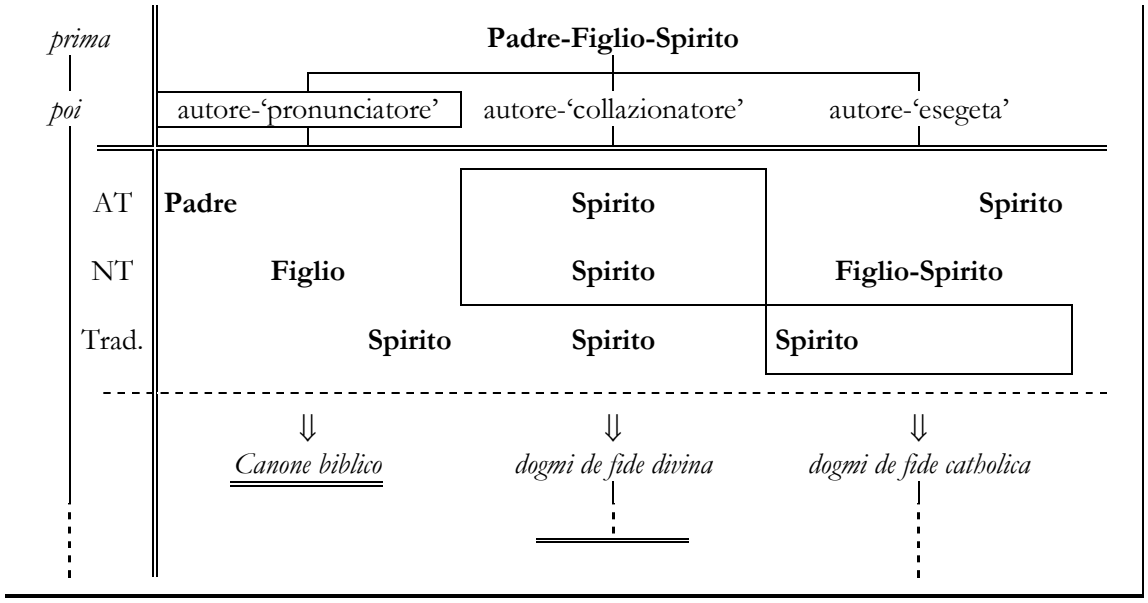
Quest'ultima nota ha due conseguenze importanti. La prima è che non è possibile distinguere né separare l'azione 'esegetica' o *assistentia* dello Spirito nei confronti dell'agiografo da quella esercitata nei confronti dei Padri che definiscono un dogma; a maggior ragione quando la definizione è esplicita, ossia rispettando i canoni formali, magari in

[200] Il CONCILIUM TRIDENTINUM, *sessio* IV, *decretum* I (COD 663), e il CONCILIUM VATICANUM I, cost. dogm. *De fide*, c.2, *de revelatione* (COD 806), parlano di *acceptio* ma di non un'analoga e contemporanea azione dello Spirito.

[201] Con 'prevale' qui e in seguito si intende che, estendendo analogicamente la categoria teologica, ad ogni tempo è 'appropriabile' quell'azione che lo caratterizza principalmente, anche se non esclusivamente.

una assemblea conciliare riunita con tale scopo. Poi, da questa non distinguibilità deriva, per buon senso e per logica necessità, che non è possibile separare la Tradizione dalla Scrittura: infatti la 'esegesi'-*assistentia* dello Spirito inizia già nell'Antico Testamento, prosegue nel Nuovo supportata da quella analoga del Figlio ed infine si prolunga nel tempo successivo, nella redazione materiale dei Libri Sacri e nella loro interpretazione. Quindi, il rifiuto della 'esegesi'-*assistentia* che ispira la Tradizione altro non è che rifiutare quella che definisce il canone biblico. Tale rifiuto, che distingue la Riforma, ha la stessa origine della posizione cattolica pre-conciliare che considera Tradizione e Scrittura 'due fonti' della Rivelazione: l'idea che la ispirazione della Scrittura non sia la stessa del Magistero; ed alligna tuttora in certa teologia 'spicciola' e poco attenta alle conseguenze.

Poiché il quadro si è complicato non poco, è bene darne uno schema riassuntivo:



Lo schema è diviso *verticalmente* in due parti ed *orizzontalmente* in tre.

La divisione *verticale* è marcata da una doppia linea che pone a destra lo schema vero e proprio, ma a sinistra non si limita ad enunciare i vari soggetti (Antico e Nuovo Testamento, Tradizione). Al fianco infatti vi è anche la distinzione tra un 'prima' dell'inizio dei pronunciamenti della Scrittura e un 'poi' che li comprende tutti, quello dell'AT, del NT e della Tradizione. La distinzione tra 'prima' e 'poi' discende direttamente dalla appropriazione alle Persone della Trinità delle diverse azioni, e quindi rispecchia una prima fondamentale modalità di rivelazione di Sé da parte di Dio come Uno e Trino insieme.

La divisione *orizzontale* è più complicata, e si avvale anche di una sottodivisione verticale. La prima sezione è separata dalla seconda da una doppia riga; tra la seconda parte orizzontale e la terza vi è una riga tratteggiata, a significare che distingue ma non separa.

La prima sezione orizzontale distingue le azioni da appropriare alle singole Persone trinitarie; è posta tra il 'prima' ed il 'poi' della rivelazione per indicare (si perdoni la rozzezza delle espressioni) il 'movimento' della Trinità che si 'divide' i compiti per 'meglio' rivelarsi. Da ciò la distinzione *verticale* in autore-'pronunciatore', autore-'collazionatore', autore-'esegeta', che si prolunga nelle altre parti orizzontali; in ogni colonna, un riquadro indica l'azione che 'prevale' nel corrispettivo tempo della rivelazione-recezione.

La seconda parte orizzontale riguarda la rivelazione nella Scrittura (righe 'AT' e 'NT') e nella Tradizione (riga 'Trad.'), e in essa si esplicita la tripartizione verticale. Le colonne sinistra e centrale ripropongono il dato magisteriale emerso, quella a destra necessita di ulteriori spiegazioni. L'autore-'esegeta' dell'Antico Testamento *nel tempo dell'Antico Testamento* è lo Spirito, perché il Figlio non si è ancora incarnato e quindi la Sua esistenza ed il Suo ruolo a noi è ancora ignoto[202]. Gli autori-'esegeti' *nel tempo del Nuovo Testamento* invece sono il Figlio e lo Spirito, perché *a*) entrambi spiegano il senso dell'Antico Testamento, *b*) il Figlio parla in parabole delle quali Lui stesso dà la spiegazione, *c*) lo Spirito "conduce alla verità tutta intera" (cf. *Gv* 16,13). Infine, l'autore-'esegeta' *nel tempo dopo il Nuovo Testamento* è ancora lo Spirito perché è con la sua assistenza e ispirazione che vengono promulgate quelle particolari esegesi che sono i dogmi *de fide*; e questa azione esegetica e promulgatrice è ciò che dà origine alla Tradizione.

Da ciò appare chiaramente il significato della prima (AT) e seconda riga (NT); è opportuno invece spiegare bene la terza. L'azione dello Spirito nella Tradizione (terza riga) è 'pronunciante' perché *suggerisce* (il Tridentino e il Vaticano I usano addirittura *dictante*) termini e concetti, e csosì *guida* alla pienezza della verità, separando la Tradizione dalle tradizioni (cf. *Dominum et vivificantem*, 5). È 'collazionante' perché *sceglie* tra le opinioni teologiche e *vincola* a quelle vere, esigendo l'assenso di fede. È 'esegetica' perché *motiva* le scelte che compie e le *spiega*, riducendo o annullando le difficoltà ed esigendo l'assenso di ragione (cf. la *nuntiatio* di *Dominum et vivificantem*, 5). Tutto questo insieme di azioni del-

[202] Ciò però ha un oppositore apparente in IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses*, III, 6, 2, che mette in bocca al Figlio le parole di *Es* 3,8: «Sono disceso a liberare questo popolo», e rifiuta di separare la rivelazione del Padre da quella del Figlio; non è il primo a far questo: cf. p.es. GIUSTINO, *Apologia prima*, 62, 3; 63, 15 (Wartelle, 185.187; CTP 59, 143.145), ma, più in generale, questo è l'atteggiamento anche di altri Padri; particolarmente evidente è poi in Tertulliano, quando polemizza con Marcione. La preoccupazione che guida il loro pensiero è quella di escludere l'idea di una doppia rivelazione, che viene considerata la premessa per porre una rivelazione di 'serie A' e una di 'serie B' ed espungere quest'ultima, come appunto faceva Marcione. In positivo, vi si deve leggere la affermazione forte dell'unità tra i due Testamenti, accento molto utile in un contesto che, come quello odierno, ci pare apprezzi molto i Vangeli ma poco o nulla ciò che lo precede. Tuttavia il contrasto tra le opinioni di questi Padri e la nostra ipotesi ci sembra apparente, poiché qui non stiamo parlando di 'proprietà' delle Persone divine né di *propria* (cioè di attributi che convengono ad una sola Persona divina) ma solo di 'appropriazioni', ossia di azioni che *conviene* attribuire ad una persona divina piuttosto che ad un'altra ma senza assolutamente escludere il concorso delle altre. Questa distinzione di termini tecnici risale ai secoli XII-XIII, quindi è ignota ai Padri, ma nella attuale teologia trinitaria 'appropriare' la 'pronuncia' dell'Antico Testamento al Padre non significa affatto escluderne il Figlio o lo Spirito. Perciò l'esegesi di Ireneo, per quanto obiettivamente forzata dal punto di vista strettamente filologico, non solo è teologicamente sostenibile ma, al contrario, ratifica l'uso della *sola* categoria di 'appropriazione' per scandagliare la valenza trinitaria delle operazioni *ad extra*. Del resto il Concilio di Firenze a questo proposito è assai netto: tutte le azioni che la Trinità compie fuori di se stessa, ossia nel creato (*ad extra*), le compie come tale: non è lecito distinguere perciò una azione *del* Padre da una *del* Figlio o *dello* Spirito santo, poichè non esistono azioni 'di' una sola Persona divina ma, appunto e tutt'al più, solo appropriazioni, cioè convenienze maggiori di altre. In questa direzione si muove anche AGOSTINO, *De Trinitate*, IV, 21, 30 (CCsl 50, 203; trad. it. 175): «La Trinità ha inseparabilmente operato la voce del Padre, la carne del Figlio e la colomba dello Spirito santo, sebbene queste tre singole cose si riferiscano alle singole persone. Questo esempio vale in qualche modo a far capire che i Tre, inseparabili tra loro, si mostrano separatamente attraverso le creature visibili, e che l'operazione dei Tre rimane inseparabile anche nelle singole cose che stanno ad indicare propriamente il Padre e il Figlio e lo Spirito santo».

lo Spirito è sempre messo dal Magistero sotto la categoria generale della *inspiratio*, talvolta affiancata da altri termini.

La terza parte orizzontale esprime l'esito finale delle categorie verticali.

Il *Canone biblico* è il risultato dall'azione 'pronunciante' del Padre, che dà l'Antico Testamento, del Figlio, che dà il Nuovo, e dello Spirito, che chiude il Canone (*de facto* nel II secolo d.C., *de iure* nel Tridentino); in negativo, esprime la condizione di possibilità degli *scritti* apocrifi (la 'materia dell'errore', per così dire) e la giustificazione della loro esclusione dal canone (la 'forma dell'errore', ossia il suo riconoscimento). Poiché il canone è chiuso definitivamente dal Concilio di Trento, sotto la scritta vi è una doppia riga, che sta ad indicare la sua immutabilità.

I *dogmi de fide divina* invece consistono per definizione in tutti i *contenuti* della Scrittura, e risultano dalla azione 'collazionante' dello Spirito nell'Antico Testamento, nel Nuovo e nella Tradizione dell'epoca apostolica; in negativo, esprimono l'esclusione della *teologia* apocrifa (per così dire, la 'forma dell'errore'). Poiché alcune delle verità *contenute* nella Scrittura sono state anche definite formalmente come dogmi, sotto la scritta vi è un tratto verticale unito che indica la presenza già qui ed ora di quelle definizioni e una prosecuzione tratteggiata che ne evidenzia la non completezza, ossia la possibilità di altre e non numerabili definizioni; d'altro canto, poiché la Scrittura è un insieme finito di parole, per quanto ancora resti da spiegare esso può essere considerato 'chiuso': ecco perciò la necessità di porre anche qui una doppia riga. I *dogmi de fide catholica*, infine, sono definizioni del Magistero infallibile che sorgono dalla 'esegesi' che lo Spirito fa della Scrittura e del magistero precedente; in negativo, esprimono la esclusione della polisemia 'cattiva', opposta a quella 'buona' di cui parla *Eb* 1,1: «In molti modi e molte volte...». Poiché i *significati* (non i contenuti, si badi bene) della Scrittura dal nostro punto di vista (*quoad nos*) sono infiniti, sotto la scritta si è posta una linea verticale, unita all'inizio per evidenziare che vi sono significati definiti ma tratteggiata alla fine per evidenziare che il processo è *in fieri*. A questo punto si deve però chiarire se è lecito o no 'appropriare' a questa o quella Persona divina le singole azioni nella costituzione della Scrittura e della Tradizione.

7.4. *L'ispirazione e la appropriazione alle Persone della SS. Trinità*

Il termine 'appropriazione' potrà sembrare un po' forte ma non ne esiste uno migliore; quanto emerso si attaglia molto bene alla definizione corrente di 'appropriazione', lo stesso indice del Denzinger-Schönmetzer adopera questo termine, senza tuttavia poter indicare un solo passo magisteriale nel quale lo si adoperi per indicare la ispirazione.

Esiste forse qualche inconveniente nel *distinguere* l'azione 'pronunciante' del Padre da quella del Figlio? Certamente no. È vero che l'azione del Padre nell'Antico Testamento si può attribuire *anche* al Figlio, anzi per evitare il marcionismo è *necessario* farlo, ma non può essergli 'appropriata' perché altrimenti sarebbe il solo autore-'pronunciatore' della Scrittura, contro il dettato dei concili Tridentino e Vaticano I e soprattutto contro la scansione temporale sancita da *Eb* 1,1s (tra l'altro più forte in greco che in latino). Senza contare poi che, se si negasse la possibilità di tale distinzione, la 'pronuncia' dell'Antico

Testamento non sarebbe più appropriabile *sic et simpliciter*[203]. Comunque, ammessa ma non concessa un'appropriazione-attribuzione anche al Figlio della 'pronuncia' dell'Antico Testamento, certo è impossibile appropriare-attribuire l'annuncio del Vangelo al Padre, non soltanto perché ancora si approprierebbe la 'pronuncia' di tutta la Scrittura ad una sola Persona divina ma soprattutto perché ciò in ultima analisi intacca un *proprium* del Figlio (l'Incarnazione) e sottintende che la Incarnazione, e ciò che da essa direttamente discende, conviene allo stesso modo a qualunque Persona della Trinità e non solo al Figlio. Palesemente è posizione come minimo pericolosa, se non eretica *tout court* (si ricordi il patripassianismo). L'ipotesi poi che Padre e Figlio siano autori-'pronunciatori' allo stesso titolo sia dell'AT che del NT somma gli errori precedenti senza risolvere nessun inconveniente, e in definitiva sconvolge tutta l'economia della rivelazione biblica.

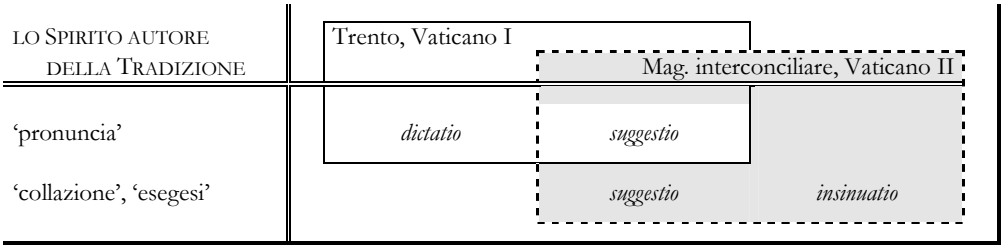
Poiché è impossibile ridurre la 'pronuncia' dei due Testamenti a una sola *persona* divina e considerarli come 'pronunciati' da entrambi allo stesso titolo è pericoloso, è giocoforza concludere che la 'pronuncia' dell'Antico e del Nuovo Testamento è opera non esclusiva di due diverse Persone della Trinità, il Padre, al quale si deve appropriare la 'pronuncia' dell'Antico Testamento, e il Figlio, al quale si deve appropriare la 'pronuncia' del Nuovo. Questa soluzione si presta bene anche a spiegare l'*inspiratio* dello Spirito nella Scrittura. Dal nostro schema appare chiaramente che solo la 'collazione' dei due Testamenti è veramente 'appropriabile' allo Spirito, azione che concilia da un lato le due 'pronunce' (analoghe alla *dictatio*), e dall'altro le due 'esegesi' (analoghe alla *insinuatio*). Indicare con *suggestio* anche questa 'collazione' non pare impossibile, anche se potremmo meglio spiegarla con il termine *cum-signatio* di *Dei Verbum*, 11, affiancandogli, ordinati, quelli adoperati da *Spiritus Paraclitus*, 6: *cum-positio*, *cum-scriptio* ed *editio*.

Resta da esaminare la questione di quale azione sia da 'appropriare' allo Spirito al momento in cui prendiamo in considerazione la Tradizione. I testi magisteriali Gli attribuiscono due funzioni, una strettamente collegata alla redazione materiale della Scrittura e una inerente alla sua interpretazione, sia nel Nuovo Testamento che nella Tradizione: il problema è che spesso entrambe queste azioni sono state indicate con il medesimo vocabolo *inspiratio*, e ciò genera molte ambiguità nel lessema del termine, piuttosto complesse a sciogliersi.

Ora, a proposito della Tradizione, il Tridentino e il Vaticano I adoperano *dictatio* per indicare l'azione dello Spirito, laddove *Spiritus Paraclitus*, 6, e *Dei Verbum* hanno *inspiratio*. La *dictatio* però si configura come azione 'pronunciante' della Tradizione: 'collazione' ed 'esegesi' si possono esplicare bene solo ricorrendo al Magistero successivo, anche se la distinzione dei tre 'modi' è tridentina. Ora, *Spiritus Paraclitus*, 6, fornisce altri due termini, *suggestio* e *insinuatio*, oltre *inspiratio* e *dictatio*; *Dei Verbum*, 7, riprende *suggestio* ma non usa *dictatio*: poiché questo non può essere lasciato cadere ma non se ne può ignorare il pro-

[203] Cf. p.es. GIOVANNI PAOLO II, litt. enc. *Dives in misericordia*, 3-4 (EV 7, nn.869-885). In particolare, il papa appropria al Figlio la rivelazione del N.T., cf. p.es. n.3 (EV 7, n.870; cors. orig.): «Cristo rivela Dio che è Padre, che è "amore", come si esprimerà nella sua prima Lettera san Giovanni, rivela Dio "ricco di misericordia", come leggiamo in san Paolo. Tale verità, più che tema di insegnamento, è una realtà a noi resa presente da Cristo, il *rendere presente il Padre come amore e misericordia* è, nella coscienza di Cristo, la fondamentale verifica della sua missione di Messia»; quella dell'A.T. invece è attribuita al Padre, cf. p.es. n.4 (EV 7, nn.871-885). Come si vede, si tratta di affermazioni pacifiche; è solo il porle in connessione con la teologia trinitaria a dare l'impressione di novità.

gressivo ridimensionamento, conviene indicare con esso la sola 'pronuncia' della Tradizione, mentre 'collazione' ed 'esegesi' possono essere indicati con *suggestio* e *insinuatio* o, se si vuol essere tuzioristi, indicare la 'pronuncia' sia con *dictatio* che con *suggestio* e le altre azioni con *suggestio* e *insinuatio*; il termine *nuntiatio* di *Dominuum et vivificantem*, 5, è invece più denotato *a parte hominis*, quindi si può accantonare. Il risultato di questo accorpamento non è intuitivo né immediato, conviene perciò ricorrere ad uno schema che lo illustri graficamente si può schematizzare così:



La cosa non dovrebbe stupire più di tanto: ogni *dictatio* è in fin dei conti anche una certa *suggestio*, così come ogni *suggestio* è anche una certa *insinuatio*; ogni 'pronuncia', ad esempio di un discorso o di una parte teatrale, è anche una certa 'collazione' di parole ed espressioni non-verbali, ed ogni 'collazione' per sua stessa natura esige una 'esegesi' che ne guidi la scelta. Del resto, in *Spiritus Paraclitus*, 6, i termini *conscriptio*, *compositio* ed *editio*, con evidenti sporgenze sulla 'pronuncia', specificano proprio l'azione di 'collazione' ed 'esegesi' dello Spirito; lo stesso fa il *consignatio* di *Dei Verbum*, 11. Pare quindi ragionevole suggerire di indicare sinteticamente, all'interno della Tradizione, la 'pronuncia' con *dictatio*, la 'collazione' con *suggestio* e la 'esegesi' con *insinuatio*. Riportiamo le definizioni di questi tre termini date a proposito della ispirazione biblica e vediamo se, fatte le opportune modifiche, si possono attagliare anche a quella della Tradizione:

1. la *dictatio* esprime quella azione cui lo Spirito ricorre quando l'orizzonte culturale del Magistero non è assolutamente in grado di afferrare la 'visione interiore' che gli deve essere conferita: in questo caso lo Spirito supplisce al limite umano *dettando* ciò che deve essere scritto;
2. la *insinuatio* indica quella azione cui lo Spirito ricorre quando l'orizzonte culturale del Magistero è in grado di afferrare nelle sue linee generali la 'visione interiore' conferitagli ma necessita di ulteriori elementi per affinarla e coglierla del tutto;
3. la *suggestio* è l'azione con la quale lo Spirito indica il modo migliore, tra i tanti disponibili nell'orizzonte culturale del Magistero, per esprimere ciò che a Lui serve sia espresso.

La verifica di queste descrizioni provvisorie deve tenere conto del fatto che il Magistero non è costituito solo dai pronunciamenti dottrinali ma comprende anche indicazioni pratiche delle quali dobbiamo ancora studiare sia la tipologia che la normatività. Per chiarezza conviene esaminare le tre categorie, *dictatio*, *suggestio* e *insinuatio*, ognuna dai due punti di vista.

Dal punto di vista dottrinale, una tale descrizione di *dictatio* esige che lo Spirito ispiri il Magistero ad introdurre un elemento 'nuovo' nel panorama teologico e dottrinale. È certamente quello che accadde con il termine *homousios* nel Concilio di Nicea del 325, oppure con quello di *prosopon* a Calcedonia, nel 380. In entrambe le occasioni la più forte

obiezione sollevata fa leva proprio sulla 'novità' dei termine; con 'novità' si intende 'non biblicità', e la 'non biblicità' è considerata 'eresia'. Ora, se si restringe la ispirazione dello Spirito solo alla Scrittura, è difficile sfuggire a queste obiezioni; anzi, se ne potrebbe aggiungere un'altra, non meno forte: poiché l'eresia ariana è suffragata dalla lettera di alcuni passi biblici, come 1*Cor* 15,28, che parla del Figlio come 'sottomesso' al Padre, o *Sir* 24,8, che parla di una Sapienza creata uscita dalla bocca di Dio identificata con Cristo, mentre altri vanno in direzione opposta, che si scelga la lettura di Ario o quella di Nicea si finisce comunque con il creare un 'canone nel canone' biblico, poiché alcuni versetti vengono considerati 'più veri' oppure 'più precisi' di altri. Storicamente, quasi ogni proclamazione dogmatica è stata accusata da qualcuno di essere una 'novità', una aggiunta al patrimonio della Tradizione: e molto spesso l'opposizione si è tramutata in uno scisma, più o meno grande e importante ma sempre una lacerazione in più della unità della Chiesa. Non è quindi esagerato affermare che la *dictatio* è da un certo punto di vista un vero e proprio elemento di scandalo, una pietra di inciampo alla fede di molti.

Invece i padri conciliari di Nicea, così come quelli di Calcedonia e di tutti gli altri concili che definirono delle dottrine di fede, rifiutano in blocco l'idea che il termine *homousios* (o *prosopon*) sia una aggiunta alla Scrittura o alla Tradizione; essi percepiscono il loro ruolo in modo del tutto diverso: non credono di aggiungere o togliere qualcosa alla Scrittura ma semplicemente di *leggerla*. E poiché ciò che Ario li spinge a cercare nella Scrittura (la uguaglianza di natura tra Padre e Figlio) si trova in molti passi ma va contro quel che si legge in altri, né si limitano ad indicare i primi né mettono al bando i secondi, poiché ciò avrebbe significato comunque privilegiarne alcuni a scapito di altri creando un 'canone nel canone', cosa inammissibile perché tutta la Scrittura è ispirata da Dio e tutta è utile alla salvezza. Né si limitano ad enunciare la idea da salvaguardare, poiché in quel caso avrebbero dovuto ricorrere a più parole ed ognuna di esse sarebbe potuta divenire a sua volta oggetto di interpretazioni contrastanti. Essi non si nascondono il fatto che tutte e tre queste cose, interpretare correttamente certi passi, mettere in guarda dalle letture errate, enunciare la idea da salvaguardare, debbono comunque essere fatte. Ma per evitare i rischi suddetti ricorrono a un solo termine (*homousios*, *prosopon*) da affiancare alla Scrittura per rendere più chiaro ciò che essa già significa e che, di per sé, è comprensibile anche senza tale aiuto. Così, *homousios* e *prosopon* sono come la luce di una lampada che di notte illumina la via al viandante, aggiungendosi ma non sostituendo quella della luna e delle stelle, di per sé sufficiente a camminare.

Questa *dictatio*, poi, si avvale di termini in qualche misura già noti, il cui significato non è da inventare *ex novo*: prima di Nicea infatti *homousios* è adoperato da Plotino, filosofo assai stimato in quella epoca, *prosopon* è termine sia giuridico che teatrale estremamente diffuso, e così via. Quindi la *dictatio* nel Magistero, come già la *dictatio* nella Scrittura, è sì un andar oltre l'orizzonte culturale dei Padri conciliari di Nicea o Calcedonia, perché mai si erano applicati quei termini alla interpretazione della Scrittura: ma si avvale di strumenti collaudati e già noti, quindi tutta la 'novità' consiste solamente in una estensione del loro uso o significato.

Dal punto di vista pratico, la *dictatio* nel Magistero si traduce nella 'estensione' ad ambiti prima non toccati di idee o prassi già note e diffuse in altri. Ad esempio, quando il Concilio di Trento, per ovviare alla incredibile ignoranza dei preti cattolici dell'epoca, istituisce in ogni diocesi dei luoghi di formazione appositi per gli aspiranti chierici, i 'se-

minari', ponendoli sotto il diretto controllo del vescovo, altro non fa che riesumare, *mutatis mutandis*, l'antica struttura formativa del secolo XII, quando gli aspiranti presbiteri compivano i loro studi nella scuola della cattedrale, sede del vescovo e, in alcuni casi, addirittura istruiti dal vescovo in persona. Lo stesso si potrebbe dire della restaurazione, ad opera del Concilio Vaticano II, del ministero del diaconato permanente, sia di celibi che di coniugati: altro non fa che riportare in vita una istituzione diffussissima fino al secolo XIII e scomparsa per motivi giuridici ed economici, non certo teologici. Queste e tante altre 'novità' non appartengono all'ambito dottrinale ma non sono davvero meno importanti per la vita concreta e quotidiana delle nostre comunità. E poiché il Magistero, come si sa, si pronuncia su questioni di fede e di morale, se si ammette la sua ispirazione a proposito della dottrina non si potrà negare, crediamo, che lo sia anche a proposito di decisioni pastorali di questa portata. Ora, il problema è che questa 'ispirazione pastorale', se ci si permette di indicarla così per comodità e convenzione, è estremamente difficile da descrivere con le categorie metodologiche attuali. Da un lato, a differenza della *dictatio* dottrinale, non vi è una 'forma' definita di documento o espressione testuale che distingua la vera e propria *dictatio* operativa da un semplice tentativo pastorale come altri. Dall'altro, si è abituati a collegare alla *dictatio* una definitività temporale e contenutisrica che, se è del tutto pacifica ed indispensabile a proposito della dottrina, è evidentemente agli antipodi delle esigenze pastorali. Né si può pensare di aggirare il problema attribuendo la *dictatio* operativa al dono del 'discernimento' (la grazia di stato che spetta ai vescovi in quanto vescovi), perché si tratta di un carisma personale mentre qui ci stiamo riferendo ad un livello di 'ispirazione pastorale' più ampio, universale, come gli esempi riportati mostrano. E come un Concilio non è semplicemente la somma dei vescovi partecipanti, così le decisioni prese non solo semplicemente il risultato dell'opinione della maggioranza dei partecipanti al voto.

Queste difficoltà descrittive, però, hanno la loro origine soprattutto nel fatto che, a quanto ci è dato sapere, non si è mai impostata la riflessione sul Magistero in termini di vera e propria ispirazione, tantomeno distinguendo tra ispirazione dettante, suggerente ed insinuante. Se questa lettura venisse accettata e approfondita non sarebbe difficile reperire gli strumenti teorici per descrivere questa 'ispirazione pastorale' e, nel dettaglio, la *dictatio* operativa. A noi qui basta rilevare che tutti i concili della Chiesa, eccetto il Vaticano II, hanno sempre un apparato di canoni che, al di là del comminare scomuniche o punizioni varie, nella grandissima parte dei casi contengono anche disposizioni assai pratiche e concrete[204]. A meno che non si riesca a dimostrare che, una volta pronunciato il dogma, lo Spirito abbandoni l'assemblea conciliare, e salvo restando l'evidente diversità di azione e finalità, la costante presenza di questi canoni ci pare dimostri che la dimensione dottrinale è sempre strettamente congiunta a quella pratica. E non è un caso che le Chiese dei nostri fratelli ortodossi ne facciano la ossatura del loro diritto canonico.

Occupiamoci ora della seconda modalità di ispirazione del Magistero da parte dello Spirito, la *insinuatio*; ecco come la avevamo provvisoriamente definita:

[204] In realtà questo apparato è eliminato già nel 1917, con la promulgazione del primo Codice di Diritto Canonico. Il Concilio Vaticano II ne ordinò la revisione nel 1963 ed il nuovo CIC fu promulgato nel 1983 da san Giovanni Paolo II.

2. La *insinuatio* indica l'azione cui lo Spirito ricorre quando l'orizzonte culturale del Magistero è in grado di afferrare nelle sue linee generali la 'visione interiore' conferitagli ma necessita di ulteriori elementi per affinarla e coglierla del tutto.

Dal punto di vista dottrinale, la descrizione di *insinuatio* magisteriale fornita in precedenza esige anch'essa di mettere a fuoco la distanza tra l'orizzonte culturale del soggetto che emette un certo pronunciamento e la 'visione interiore' che lo Spirito gli comunica. Tuttavia, mentre nel caso della *dictatio* tale scostamento è facilmente quantificabile perché si traduce in termini o in concetti individuabili ai quali viene vincolata l'adesione di fede e di ragione, nel caso della *insinuatio* non si hanno indizi così netti ed inequivocabili, appunto perché sono soltanto suggerimenti. Di conseguenza non è neanche facile portare esempi certi di tale *insinuatio*: quelli che adottiamo qui ci sembrano i migliori dal punto di vista didattico e pastorale, ma non è detto che non li si possa interpretare in altro modo. Per evitare ogni equivoco riportiamo quindi per intero la lettera *Credo doveroso* emanata dalla Congregazione per il culto divino e la disciplina dei sacramenti nel 1994:

> «Credo doveroso comunicare alla Eccellenza vostra reverendissima che prossimamente sarà pubblicata in *Acta Apostolicae Sedis* [*l'organo ufficiale della Santa Sede*] una interpretazione autentica del can. 230 § 2 del Codice di diritto canonico. Come è noto, con detto can. 230 § 2 si stabiliva che "Laici ex temporane deputatione in actionibus liturgicis munus lectoris implere possunt; item omnes laici muneribus commentatoris, cantoris aliisve ad normam iuri fungi possunt" [*I laici possono assolvere per incarico temporaneo la funzione di lettore nelle azioni liturgiche; così pure tutti i laici godono della facoltà di esercitare le funzioni di commentatore, cantore o altre ancora, a norma del diritto*]. Ultimamente era stato chiesto al Pontificio Consiglio per la interpretazione dei testi legislativi se le funzioni liturgiche che, a norma del suddetto canone, possono essere affidate ai laici, possano essere svolte egualmente da uomini e donne e se fra tali funzioni possa essere anche annoverata quella di servire all'altare, al pari delle altre funzioni indicate dallo stesso canone. Nella riunione del 30 giugno 1992 i padri del Pontificio Consiglio per l'interpretazione dei testi legislativi esaminarono il seguente dubbio a loro posto: "Utrum inter munera liturgica quibus laici, sive viri sive mulieres, iuxta CIC can. 230 § 2, fungi possunt, adnumerari etiam possit servitium ad altare" [*Tra le funzioni liturgiche che i laici, sia uomini che donne, possono esercitare secondo il can. 230 § 2 del CIC si può includere anche il servizio all'altare?"*]. La risposta fu: "Adfirmative et iuxta instructiones a Sede Apostolica dandas" [*Sì, e secondo le istruzione che darà la Sede Apostolica*]. Successivamente il Sommo Pontefice Giovanni Paolo II, nell'udienza concessa in data 11 luglio 1992 all'ecc.mo mons. Vincenzo Fagiolo, arcivescovo emerito di Chieti-Vasto e presidente del predetto Consiglio per la interpretazione dei testi legislativi, confermò tale decisione e ordinò che essa fosse promulgata. Nel comunicare quanto precede a codesta Conferenza Episcopale, sento il dovere di precisare alcuni aspetti del can. 230 § 2 e della sua interpretazione autentica:
>
> 1) Il can 230 § 2 ha carattere permissivo e non precettivo: "Laici... possunt". Pertanto il permesso dato a tale proposito da alcuni vescovi non può essere minimimente invocato come obbligatorio per gli altri vescovi. Spetta infatti ad ogni vescovo nella sua diocesi, sentito il parere della Conferenza Episcopale, di dare un giudizio prudenziale sul da farsi per un ordinato sviluppo della vita liturgica nella propria diocesi.
> 2) La Santa Sede rispetta la decisione che, per determinate ragioni locali, alcuni vescovi hanno adottato in base a quanto previsto dal can. 230 § 2, ma allo stesso tempo, la medesima Santa Sede ricorda che sarà sempre molto opportuno seguire la nobile tradizione del servizio all'altare da parte dei ragazzi. Come è noto ciò ha permesso uno sviluppo consolante delle vocazioni sacerdotali. Vi sarà quindi sempre l'obbligo di continuare a sostenere tali gruppi di chierichetti.

3) Se in qualche diocesi, in base al can. 230 § 2, il vescovo permetterà che, per ragioni particolari, il servizio all'altare sia svolto anche da donne, ciò dovrà essere ben spiegato ai fedeli alla luce della norma citata e facendo presente che essa trova già una ampia applicazione nel fatto che le donne svolgono molte volte il servizio di lettore nella liturgia e possono essere chiamate a distribuire la comunione come ministri straordinari della eucarestia e svolgere altre funzioni, come previsto dal medesimo can. 230 § 3.
4) Deve essere poi chiaro che i predetti servizi liturgici dei laici sono compiuti "ex temporanea deputatione" [*per incarico temporaneo*] a giudizio del vescovo, senza alcun diritto a svolgerli da parte dei laici, uomini o donne che siano [*eccetto ovviamente i ministri istituiti*].

Nel comunicare quanto precede, questa Congregazione per il culto divino e la disciplina dei sacramenti ha voluto adempiere il mandato ricevuto dal Sommo Pontefice di dare alcune istruzioni per illustrare quanto dispone il can. 230 § 2 del CIC e la interpretazione autentica di tale canone, che prossimamente sarà pubblicata. In tale modo i vescovi potranno meglio compiere la loro missione di essere, nella propria diocesi, moderatori e promotori della vita liturgica, nel quadro delle norme vigenti nella Chiesa universale. In profonda comunione... [*seguono i saluti di rito*]»[205].

[205] CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, lett. circ. *Credo doveroso* del 15 marzo 1994 (EV 14, nn.589-596). Si tratta di una lettera circolare indirizzata dal Prefetto della Congregazione, card. Antonio M. Ortas, a tutti i Presidenti delle Conferenze Episcopali nelle principali lingue. Per chiarire ulteriormente il contesto della *Credo doveroso* riportiamo CIC, can 230: «§ 1. I laici di sesso maschile, che abbiano l'età e le doti determinate con decreto della Conferenza Episcopale, possono essere assunti stabilmente, mediante il rito liturgico stabilito, ai ministeri di lettore e di accolito; tuttavia tale conferimento di ministeri non attribuisce loro il diritto al sostentamento o alla remunerazione da parte della Chiesa. § 2. I laici possono assolvere per incarico temporaneo la funzione di lettore nelle azioni liturgiche; così pure tutti i laici possono esercitare le funzioni di commentatore, cantore o altre ancora a norma del diritto. § 3. Ove lo suggerisca la necessità della Chiesa, in mancanza di ministri anche i laici, pur senza essere lettori o accoliti, possono supplire alcuni dei loro uffici, cioè esercitare il ministero della parola, presiedere alle preghiere liturgiche, amministrare il battesimo e distribuire la sacra comunione, secondo le disposizioni del diritto». In AAVV, *Codice di diritto canonico commentato*, can. 230, Milano 2004², 244s, M. Rivella commenta così: «Can. 230. Regola l'esercizio dei ministeri laicali nella liturgia. In primo luogo, sanzionando quanto era stato stabilito da *Ministeria quaedam*, 7 [*il decreto che ridà vita ai ministri istituiti di lettore e accolito*], vengono riservati ai laici di sesso maschile i ministeri istituiti dell'accolitato e del lettorato (§ 1). Il § 2 permette che i laici, senza distinzione di sesso, possano svolgere con incarico temporaneo la funzione di lettore, commentatore, cantore ed altro. Si noti come ora non si usi più il termine *ministero* ma *funzione*. Inoltre, tra le funzioni ricordate non si menziona quella del servizio all'altare perché, secondo la Commissione per la revisione del CIC [*del 1917*] tale servizio sarebbe stato vietato alle donne (cf. *Communicationes* 13 [1981] 242; 15 [1983] 193). In realtà, essendo stata concessa alle donne la facoltà di distribuire la santa comunione (cf. CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, istr. *Immensae caritatis*, 29 gennaio 1973, l. IV, in AAS 65 [1973] 264-271), la loro esclusione dal servizio all'altare appare insostenibile. Pertanto il Pontificio consiglio per la interpretazione dei testi legislativi, nella risposta promulgata in AAS 86 (1994) 541-542, preceduta dalla lettera circolare della Congregazione per il culto divino e la disciplina dei sacramenti del 15 marzo 1994 [*la 'Credo doveroso' riportata*], stabiliva che tra le funzioni liturgiche che i laici, sia uomini che donne, possono svolgere, va annoverato anche il servizio all'altare. Il § 3 prevede la possibilità che, in caso di vera necessità e in assenza di ministri sacri, i laici, senza distinzione di sesso, svolgano alcuni uffici che di per sé sono propri dei ministri sacri, pur non implicando l'esercizio dell'ordine sacro». Giova anche ricordare che due mesi dopo la *Credo doveroso*, il 22 maggio 1994, Giovanni Paolo II emana la lett. ap. *Ordinatio sacerdotalis*, nella quale, al n.4, si legge (EV 14, nn.1347s): «Benchè la dottrina circa l'ordinazione sacerdotale da riservarsi soltanto agli uomini sia conservata dalla costante e universale tradizione della Chiesa e sia insegnata con fermezza dal Magistero nei documenti più recenti, tuttavia nel nostro

(segue)

Il motivo per cui questa lettera ci sembra un buon esempio di *insinuatio* dottrinale sta nel fatto che, da un lato, presentandosi questa lettera come interpretazione di un canone, non è certamente un elemento defnitivo, perché sia questo che quella possono mutare; dobbiamo quindi escludere la possibilità che si tratti di una *dictatio*. D'altro lato, poiché ora disponiamo di questo canone e di questa interpretazione, essi sono vincolanti; ma, stante la provvisorietà di cui sopra, questo vincolo non può che essere un suggerimento, come del resto si legge anche a chiare lettere nel testo, che però va oltre quanto effettivamente affermato, o per la modalità con la quale è espresso o per le conseguenze che da esso si possono trarre: appunto, si tratta di una insinuazione, di un incuneare qualcosa in modo non aperto, non palese, non tangibile. E che questa *insinuatio* sia dottrinale e non pastorale appare chiaro dal fatto che il legame tra donne e ministero ordinato è un punto delicato. Infatti, mentre la *Credo doveroso* concede alla donna una partecipazione molto qualificata alle funzioni ministeriali, negarle l'accesso al presbiterato è un dogma, proclamato addirittura soltanto due mesi dopo la *Credo doveroso*. Ciò teologicamente significa che tra le funzioni del ministro e il ministero vi è una differenza di essenza, perché le prime sono accessibili alle donne (che ci siano delle condizioni è un dettaglio: il principio è stabilito) ma il secondo non lo sarà mai[206]. E se il ministro non è colui che fa

---

tempo in diversi luoghi la si ritiene discutibile, o anche si attribuisce alla decisione della Chiesa di non ammettere le donne a tale ordinazione un valore meramente disciplinare. Pertanto, al fine di togliere ogni dubbio su di una questione di grande importanza, che attiene alla divina costituzione della Chiesa, in virtù del mio ministero di confermare i fratelli (cf. *Lc* 22,32), dichiaro che la Chiesa non ha in alcun modo la facoltà di conferire alle donne la ordinazione sacerdotale e che questa sentenza deve essere tenuta in modo definitivo da tutti i fedeli della Chiesa». Nonostante la formula tecnica sia ben chiara (manca solo la scomunica, ma il CIC del 1983 l'ha abolita per questi casi), a molti non apparve subito evidente che questo pronunciamento fosse un vero dogma. Interrogata, la CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Responsum ad dubium 'Utrum doctrina' circa doctrinam in ep. ap. "Ordinatio sacerdotalis" traditam*, del 28 ottobre 1995 (AAS 87 [1995] 1114; EV 14, n.3271): «*Dubbio*: Se la dottrina, secondo la quale la Chiesa non ha la facoltà di conferire la ordinazione sacerdotale alle donne, proposta nella lettera apostolica *Ordinatio sacerdotalis* come da tenersi in modo definitivo, sia da considerarsi appartenente al deposito della fede. *Risposta*: Affermativa. Questa dottrina esige un assenso definitivo poiché, fondata nella Parola di Dio scritta e costantemente applicata nella Tradizione della Chiesa fin dall'inizio, è stata proposta infallibilmente dal Magistero ordinario e universale (cf. CONC. VATICANO II, cost. dogm. *Lumen Gentium*, n.25, 2). Pertanto, nelle presenti circostanze, il sommo Pontefice, nell'esercizio del suo proprio ministero di confermare i fratelli (cf. *Lc* 22,32), ha proposto la medesima dottrina con una dichiarazione formale, affermando esplicitamente ciò che si deve tenere sempre, ovunque e da tutti i fedeli, in quanto appartenente al deposito della fede. *Il Sommo Pontefice Giovanni Paolo II, nel corso della udienza concessa al sottoscrito card. Prefetto, ha approvato la presente risposta, decisa nella riunione ordinaria di questa Congregazione e ne ha ordinato la pubblicazione. Roma, 28 ottobre 1995, Joseph card. Ratzinger*». Queste vicende ci torneranno molto utili quando parleremo del Magistero infallibile e dei dogmi.

206 Si noti però come questo non valga per il diacono: infatti, tutte le sue funzioni possono essere eseercitate, naturalmente a condizioni precise e seguendo tutta la normativa possibile ed immaginabile, anche dai laici, addirittura da donne. Ora, questa situazione annulla in linea di principio la differenza d'essenza tra diacono ordinato e diacono di fatto, seppure questo, lo ribadiamo, possa adempiere le stesse funzioni solo *ex temporanea deputatione* e a condizioni; a queste difficoltà si riferisce la COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il diaconato: evoluzione e prospettive*, Città del Vaticano 2003, *per totum*. Ma, e questo rivela la grande forza propositiva della *suggestio* teologica, se si perde la distinzione tra diacono ordinato e di fatto, e quest'ultimo può essere qualsiasi laico, anche una donna, allora questa interpretazione definitiva del can. 230 § 3 (combinata con quella di altri) apre la porta al dia-

(segue)

certe azioni ma colui che è, a prescindere dalle ricadute sulla teologia del ministero ordinato è evidente che la pastoralità, in quanto costituita di azioni, appartiene al fare e non all'essere, e quindi *non costituisce* il ministro, almeno nella misura in cui ciò non avviene in quella donna che, per esigenze particolari e nel rispetto di ogni norma di diritto e di prudenza, esercita alcune funzioni dei ministri sacri. E questa *insinuatio* dottrinale sul costitutivo essenziale del ministro ordinato si estende anche a quella tra *funzioni*, accessibili a tutti i laici, e *ministero*, che spetta ai soli ministri ordinati: infatti, quel 'fare' particolare che è, ad esempio, la proclamazione del Vangelo, se compiuta da un diacono o da un presbitero è ministero, ma se compiuta da un laico è una *funzione*. Tuttavia, al fianco di questo 'fare' che non distingue esiste anche un 'fare' che è proprio del ministro ordinato: confessare, consacraere l'eucarestia e, per il solo vescovo, conferire la Confermazione. Come si vede, la *Credo doveroso* è molto più che un semplice documento pastorale, poiché coinvolge aspetti dottrinali di primo piano e solleva degli interrogativi importanti; e però né risolve questi né impone una dottrina o una prassi: è appunto una *insinuatio* dottrinale, che pone l'urgenza di ripensare certe categorie teologiche.

Dal punto di vista pratico, la *insinuatio* magisteriale è ancor più difficile ad indicare di quella dottrinale. Tuttavia, la *Credo doveroso* permette di intuire ciò che intendiamo con *insinuatio* pratica: i quattro punti che contiene infatti mostrano come tradurre in azione pastorale un suggerimento dogmatico, il quale, non essendo definitivo, non permette un assestamento definitivo della prassi e però, essendo basato su solidi fondamenti dogmatici e canonici, non può neanche essere accantonato.

La definizione di *suggestio* magisteriale è la meno chiara e precisa; riportiamola:

3. la *suggestio* è l'azione con la quale lo Spirito indica il modo migliore, tra i tanti disponibili nell'orizzonte culturale del Magistero, per esprimere ciò che a Lui serve sia espresso.

Come si vede, non è molto facile separare il lato dottrinale da quello pratico, poiché la specificità della *suggestio* consiste proprio nella sua estrema versatilità nella modalità espressive. Ancora meno agevole è scorgere dietro di esse il disegno dello Spirito, poiché non solo la *suggestio* non ha la netta quantificabilità della *dictatio* né la intuitiva propositività della *insinuatio*, ma il legame tra lo strumento espressivo e il contenuto non è sempre lo stesso, tantomeno è definito.

Come già con la *Credo doveroso* per quella di *insinuatio*, per illustrare l'idea di *suggestio* magisteriale ci serviamo di un esempio che però può essere letto in altri modi. Adopereremo le motivazioni con le quali il Magistero ha spiegato la decisione di ripristinare il diaconato permanente:

> «Le ragioni che hanno determinato questa scelta (cioè la restaurazione del diaconato permanente) furono sostanzialmente tre: *a)* il desiderio di arricchire la Chiesa con le funzioni

conato permanente femminile di fatto, naturalmente alle solite e forti condizioni prudenziali. E si noti che questa conseguenza della interpretazione autentica di CIC, can. 230 §2 e della *Credo doveroso*, seppur ancora del tutto ipotetica e di là da venire, non contraddice il dogma proclamato dalla *Ordinatio sacerdotalis*, perché questa vieta alle donne solo la ordinazione sacerdotale, mai attestata nella Scrittura e nella Tradizione, ma non quella diaconale, che invece è nella Scrittura e nella Tradizione: p.es., a Costantinopoli, la cattedrale di santa Sofia riserva ben quaranta stalli alle diaconesse, e si possiede anche il rito della loro ordinazione.

> del ministero diaconale, che altrimenti, in molte regioni, avrebbero potuto difficilmente essere essere esercitate; *b)* l'intenzione di rafforzare con la grazia dell'ordinazione diaconale coloro che già esercitavano di fatto funzioni diaconali; *c)* la preoccupazione di provvedere di ministri sacri quelle regioni che soffrivano di scarsità di clero»[207].

Il passo è chiaro. Ci preme però riportare come interpreti queste motivazioni la Commissione Teologica Internazionale, quando fa il punto sul diaconato permanente:

> «Un motivo di fede, dunque, anzi il riconoscimento del dono dello Spirito Santo nella realtà complessa dei santi ordini, fornisce l'ultima giustificazione della decisione del Concilio di ristabilire il diaconato»[208].

Già questo brano, da solo, permette di intuire che la *suggestio* è una modalità di ispirazione del Magistero che consiste nel fargli prendere una certa decisione o proporre una certa idea in base a determinate valutazioni. Da questo punto di vista, la *suggestio* sembra supporre un nesso causa effetto (valutazione-decisione) più netto che non nella *insinuatio*; in realtà non è così. Poche pagine dopo, infatti, la Commissione riporta dei dati che, a prescindere dal loro oggettivo interesse, mostrano una realtà assai istruttiva per noi:

> «Dopo oltre 25 anni dal Vaticano II, che ne è della realtà del diaconato permanente? Quando si esaminano le statistiche disponibili ci si rende conto della immensa disparità esistente nella ripartizione dei diaconi nel mondo. Su un totale di 25.112 diaconi nel 1998, l'America del Nord ne conta da sola un po' più della metà, cioè 12.801 (50,9%), mentre l'Europa ne enumera 7.864 (31%): ciò rappresenta per i Paesi industrializzati del Nord del pianeta un totale di 20.665 diaconi (82,2%). Il rimanente 17,8% si suddivide così: America del Sud 2.370 diaconi (9%), America Centrale ed Antille 1.387 (5,5%), Africa 307 (1,22%), Asia 219 (0,87%). L'Oceania chiude l'elenco con 174 diaconi, cioè lo 0,69% del totale. Un fatto non può non colpirci: il diaconato si è sviluppato soprattutto nelle società industrializzate del Nord. Ciò non era stato affatto previsto dai Padri conciliari quando avevano chiesto una 'riattivazione' del diaconato permanente. Si aspettavano piuttosto uno sviluppo rapido nelle giovani Chiese in Africa ed in Asia, nelle quali la pastorale si appoggiava su un gran numero di catechisti laici»[209].

Ora, la situazione del diaconato permanente ci interessa relativamente, ragion per cui non approfondiamo l'analisi che la Commissione sviluppa per giustificare pastoralmente tale distribuzione, né le conclusioni teologiche che ne trae. A noi interessa solo far notare che, se ciò si verificasse nella politica industriale di una qualsiasi azienda, come minimo si sentirebbe parlare di abbaglio disastroso, di gravissimo errore di prospettiva. Per

---

[207] CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA - CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Norme fondamentali per la formazione dei diaconi permanenti; Direttorio per il ministero e la vita dei diaconi permanenti*, *introduzione*, n.2 (EV 17, n.151). Il legislatore afferma che i due documenti sono inseparabili, e per questo redige un'unica introduzione; ma i rinvii vanno fatti separatamente, e di fatto lo sono nelle bibliografie metodologicamente corrette,; così, per rintracciare il primo documento si deve cercare alla voce CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, istr. *Ratio fundamentalis istitutionis diaconum permanentium*, AAS 90 (1998) 843-879 (EV 17, 156-283); per rintracciare il secondo alla voce CONGREGAZIONE PER IL CLERO, dir. *Diaconatus originem*, AAS 90 (1998) 879-927 (EV 17, nn.284-454). È un esempio di come spesso cose apparentemente semplici possano rivelarsi complesse.

[208] COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il diaconato: evoluzione e prospettive*, *op. cit.*, 83.

[209] COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il diaconato: evoluzione e prospettive*, *op. cit.*, 90s. L'analisi successiva è molto accurata e comprende anche una valutazione della attuale riflessione teologica sul ministero del diacono permanente, giudicata scarsa ed incoerente e vista come una delle cause della non ricezione nel Sud del mondo.

fortuna la Chiesa non è una azienda che guarda al profitto, o meglio ne cerca uno che non ha niente a che spartire con il denaro: per questo la Commissione teologica parla di 'motivo di fede' e di 'riconoscimento del dono dello Spirito' come della 'giustificazione ultima' della riattivazione del diaconato permanente. Ma se è così, e lo è senza dubbio, allora si deve concludere che, di fronte ai problemi dell'epoca, per risolverli lo Spirito ha indicato alla mente dei Padri conciliari una strada già sapendo però che, in quel modo, ciò non sarebbe avvenuto; perché lo Spirito è anche preveggente ed onniscente, oltre che ispirante. Non ci si chieda perché lo Spirito ha scelto questa strada per 'convincere' i Padri a ripristinare il diaconato invece che insinuare in loro di fare ciò o addirittura dettarlo: ovviamente non lo sappiamo. Tutto quel che si può dire è che *di fatto* (è la Commissione a dirlo) Egli ha prospettato loro una soluzione più che ragionevole ai problemi del tempo, vale a dire la riattivazione del diaconato, pur sapendo che, dopo venticinque anni, *di fatto* (è ancora la Commissione a dirlo) quei problemi non sono stati risolti.

Da questa situazione a noi sembra di poter concludere che lo Spirito, volendo nel suo misterioso disegno provvidenziale reintrodurre il diaconato permanente sia di celibi che di coniugati, abbia scelto, ancora per misteriosi motivi, non di dettare tale decisione ai Padri né di insinuarla nei loro animi, bensì di *suggerirla* alla loro mente come possibile soluzione ai problemi della situazione pastorale dell'epoca, pur sapendo, Egli, che tale restaurazione non avrebbe avuto quegli effetti che essi speravano. E se non ci permettiamo di fare nessuna ipotesi sul perché Egli abbia scelto questa strada, possiamo però notare che, mentre nella *dictatio* l'orizzonte culturale del Magistero viene del tutto scavalcato e nella *insinuatio* lo si forza in un modo abbastanza nascosto, nella *suggestio* esso viene rispettato in apparenza ma aggirato in realtà. Ecco perché abbiamo definito questa particolare modalità di ispirazione come 'quell'azione con la quale lo Spirito indica tra i tanti disponibili nell'orizzonte culturale del Magistero, il modo migliore per esprimere ciò che a Lui serve sia espresso': perché lo Spirito si serve della lodevole intenzione, da parte dei Padri conciliari, di risolvere un problema vocazionale *suggerendo* un intervento vocazionale che però, nei Suoi piani, non è finalizzato alla soluzione di quei problemi.

In questa valutazione della *suggestio*, però, non si è tenuto conto del fatto che l'uomo, nella sua libertà non sempre liberata, come direbbe Agostino, si può anche opporre al disegno di Dio; è possibile perciò che questa distribuzione dei diaconi sia semplicemente il frutto della non disponibilità dell'uomo a seguire il disegno provvidenziale. Né il Signore è tenuto ad agire nel modo che a noi sembra più lineare; come è detto (*Is* 55,8s):

> «I miei pensieri non sono i vostri pensieri, le vostre vie non sono le mie vie, dice il Signore. Quanto il cielo sovrasta la terra, tanto le mie vie sovrastano le vostre vie, i miei pensieri sovrastano i vostri pensieri».

In definitiva, parlare di *inspiratio* del Magistero da parte dello Spirito non si traduce in un ritorno alla mentalità antecedente al Concilio Vaticano II: la *dictatio* infatti risulta confinata alla sola proclamazione dogmatica, come è sempre stato insegnato, l'*insinuatio* è in realtà la prassi abituale di ogni struttura gerarchizzata e la *suggestio* non vincola l'uomo né lo Spirito. Però questi risultati non vanificano il percorso compiuto, anzi: sapere che ogni nostro comportamento ecclesiale è comunque legato a questo o quel modo di agire dello Spirito conferma quel che già sapevamo: la Chiesa non è fatta solo da uomini.

In questo modo l'*inspiratio* dello Spirito diventa termine profondamente generico. Se si applica alla Scrittura, indica la *suggestio* dello Spirito all'agiografo (con *Spiritus Paraclitus*,

6; *Dei verbum*, 7) e si può spiegare come *cum-positio*, *cum-scriptio*, *cum-signatio*, *editio*. Se viene applicato alla Tradizione indica la *dictatio* (Tridentino; Vaticano I), e con *Spiritus Paraclitus*, 6 e *Dei Verbum*, 7 si può spiegare come *suggestio* e *insinuatio*, mentre *Dominum et vivificantem*, 5, adopera *transmissio*[210]. È quindi del tutto lecito appropriare allo Spirito l'*inspiratio*, come si fa abitualmente, tenendo presente però che significa cose molto diverse se applicato alla Scrittura o alla Tradizione: l'uso generico non rispetta l'evoluzione del Magistero e confonde, assimilandoli, i ruoli del *partner* umano. Essendo però la 'appropriazione' una categoria che opera sulla convenienza *ad extra* e non sull'essenza personale, non si incorre in pericoli di eresia o di dottrine temerarie. E le nostre letture sono solo delle proposte, non esprimono l'insegnamento ufficiale della Chiesa.

7.5. *L'ispirazione e l'inerranza della Scrittura*

Alla fine di questo percorso possiamo ritenere stabilito con sufficiente fondamento dogmatico che il movimento ispiratore della Scrittura, proprio di tutta la Trinità ma appropriato in modo particolare allo Spirito, si traduce in un itinerario settuplice. Questa sfaccettatura del modo di ispirazione, ricavata, come è bene ricordare, dall'analisi di tutti i testi magisteriali riguardanti l'ispirazione biblica, tale settuplice modalità, si diceva, crea però una difficoltà seria, o per meglio dire la solleva se la si inserisce in una prospettiva metodologica, teologica e spirituale che non è la sua. Per essere più chiari, ci riferiamo al punto focale della dottrina preconciliare sulla Scrittura, ossia la sua *inerranza in quanto dettata direttamente dallo Spirito* all'agiografo. La difficoltà che un'ispirazione più sfaccettata pone a questa idea di inerranza è evidente: non soltanto la *dictatio* è solo uno dei molti modi dei quali lo Spirito si serve, ma, negli altri, il contributo umano è presente in misura crescente, e di conseguenza aumenta anche la fallibilità della Scrittura[211].

Ora, che il concetto dogmatico di 'inerranza biblica' sia riproposto con sempre minore frequenza nei trattati teologici ed in termini decisamente vaghi se non remissivi, ebbene questo è un dato di fatto. Ma non si vorrà certo imputarlo alla nostra proposta di un settuplice modo di ispirare la Scrittura, dal momento che, al di fuori di queste pagine, nessuno ne ha mai parlato né ne parla. Quindi, se è vero che il tema dell'inerranza biblica è ritenuto, come dire?, un po' delicato, ciò deve essere imputato ad altro. Né, è necessario dirlo, il Magistero lascia dubbi su quale sia la linea da seguire. A questo proposito infatti il Concilio Vaticano II è chiarissimo, come si è visto leggendo *Dei Verbum* n.11:

> «Le cose divinamente rivelate, che nei libri della Sacra Scrittura sono contenute e presentate, furono messe per iscritto sotto l'ispirazione dello Spirito Santo (*Spiritu sancto afflante consignata sunt*). La santa Madre Chiesa, per fede apostolica, ritiene sacri e canonici tutti interi i libri sia dell'Antico che del Nuovo Testamento, con tutte le loro parti, perché, scritti sotto la ispirazione dello Spirito santo (*Spiritu Sancto inspirante conscripti*) (cf. *Gv* 20.31; *2Tm* 3,16;

[210] Abbiamo scelto di non approfondire il tema della ispirazione come *transmissio* perché da un lato si è già avuto modo di soffermarsi su di esso a proposito della *plantatio ecclesiae*, e dall'altro perché sarebbe stato ridondante in un contesto dedicato alla 'costruzione' della Tradizione da parte dello Spirito.

[211] Viene da chiedersi però come sia stato possibile legare così l'inerranza alla *dictatio*: la distinzione di diversi modi di ispirazione è tutta e solo pre-conciliare (cf. p.es. *Spiritus Paraclitus*, 6). Il Vaticano II si limita a riprenderla, e solo in parte. È quindi evidente che la dogmatica pre-conciliare è un po' meno... preconciliare di quanto pretenda di farci credere certa *vulgata*.

> *2Pt* 1,19ss; 3,15s), hanno Dio per autore e come tali sono stati consegnati (*traditi*) alla Chiesa. Per la composizione dei libri sacri (*in sacris libris conficiendis*) Dio scelse degli uomini che usò servendosi delle loro capacità e facoltà affinché, agendo egli in essi e per loro mezzo, scrivessero come veri autori tutte e soltanto quelle cose che egli voleva. Poiché dunque tutto ciò che gli autori ispirati, cioè gli agiografi, asseriscono è da ritenersi asserito dallo Spirito Santo, si deve professare, per conseguenza, che i libri della Scrittura insegnano fermamente, fedelmente e senza errore la verità che Dio in vista della nostra salvezza volle fosse messa per iscritto nelle sacre lettere. E così (2*Tim* 3, 16s greco): "Ogni scrittura divinamente ispirata è anche utile per insegnare, per convincere, per correggere, per educare alla giustizia, affinchè l'uomo di Dio sia perfetto, addestrato ad ogni opera buona"»[212].

Naturalmente, come tutti i testi innovativi, questo passo si può leggere in due modi: se si muove dal punto di partenza, la prospettiva preconciliare, non è difficile prenderlo per una ratifica della dottrina della ispirazione come *sola dictatio*; se si muove dal punto di arrivo, la parziale approvazione del metodo storico-critico che si legge subito dopo, ovviamente non lo si può più considerare come *pro sola dictatio*. Altrettanto evidente, in entrambe queste prospettive, è che l'accezione di inerranza dipende da quella di ispirazione, e quindi anche la cogenza dogmatica. In altri termini, più semplici, quel che si intende per 'inerranza' segue logicamente da ciò che si intende per 'ispirazione', e la cogenza dogmatica della prima non è maggiore di quella della seconda. Ora, se il Concilio avesse semplicemente voluto ribadire la posizione tradizionale sull'ispirazione, ossia presentarla come *sola dictatio*, non avrebbe avuto alcuna difficoltà a farlo, anzi, certamente sarebbe stato molto più facile muoversi in quella direzione che non esporsi alle neanche tanto larvate critiche di modernismo che i numeri successivi a quello appena letto suscitarono in ambienti non proprio disponibili al riguardo. Ma, poiché quei numeri si leggono e la sia pur parziale approvazione del metodo storico-critico fa ormai parte del Magistero, è evidente che non è conveniente leggere il n.11 della *Dei Verbum* come se suggerisse un'inspirazione *sola dictatio*. A riprova di ciò si deve rilevare che tra i termini tecnici adoperati dal Concilio, e che abbiamo riportato tra parentesi nel testo (*consignatio*, *conscriptio, traditio*), non figura 'dictatio'; il che, lo si ammetterà, è un po' strano se davvero l'intento del n.11 fosse quello di riaffermare l'ispirazione come *sola dictatio*, mentre è del tutto coerente se si intendesse almeno affiancare a quella prospettiva un'altra visuale.

Stabilito quindi che l'intento magisteriale in *Dei Verbum*, 11, non è quello di porre una sola modalità di ispirazione ma, semmai, di suggerirne altre oltre a quella classica della *dictatio*, resta da capire se il nesso tra questa concezione di ispirazione e quella di inerranza resti identico o non muti anch'esso. A questo riguardo bisogna per prima cosa dire che la cogenza dogmatica della dottrina dell'inerranza rimane equivalente a quella della dottrina sull'ispirazione perché, il Concilio lo afferma chiaramente, è l'azione dello Spirito sugli agiografi a rendere il loro lavoro infallibile:

> «Per la composizione dei libri sacri (*in sacris libris conficiendis*) Dio scelse degli uomini che usò servendosi delle loro capacità e facoltà affinché, agendo Egli in essi e per loro mezzo, scrivessero come veri autori tutte e soltanto quelle cose che egli voleva. Poiché dunque tutto ciò che gli autori ispirati, cioè gli agiografi, asseriscono è da ritenersi asserito dallo Spirito Santo, si deve professare, per conseguenza, che i libri della Scrittura insegnano fermamente, fedelmente e senza errore la verità che Dio in vista della nostra salvezza volle fosse messa per iscritto nelle sacre lettere».

[212] CONCILIUM VATICANUM II, cost. dogm. *Dei Verbum*, n.11 (EV 1, nn.889s).

Tuttavia è altrettanto chiaro che, se la dottrina dell'ispirazione non prevede più una sola modalità, allora non vi può più essere un solo modo di essere inerrante della Scrittura. E se gli altri modi di ispirazione prevedono una crescente partecipazione dell'uomo alla composizione, allora vi è una analogamente crescente partecipazione dell'agiografo anche alla inerranza della Scrittura che contribuisce sempre più a scrivere. Prima di concludere, correttamente ma affrettatamente, che allora vi sono sette modi di inerranza della Scrittura così come sette sono i modi di ispirarla da parte dello Spirito, bisogna però soffermarci su alcuni assunti, taciti ma potenti, all'opera in queste problematiche.

Il primo di questi assunti *a priori* è che, laddove l'uomo agisce, là c'è se non il peccato almeno un'imperfezione. Per questo motivo solitamente si crede che, nella misura in cui esalto il contributo umano, indebolisco la perfezione del risultato: qui, l'infallibilità della Scrittura. Tuttavia, in generale ma soprattutto in un'opera essenziale come l'ispirazione della Scrittura, ci si deve ricordare l'assioma fondamentale dell'antropologia agostiniana, un versetto di Paolo su cui non si mediterà mai abbastanza (*Fil* 2,13):

> «È Dio che suscita in voi il volere e l'operare secondo i suoi benevoli disegni».

Se ogni volere ed agire secondo i disegni divini (e certo accettare di collaborare con lo Spirito a scrivere la Scrittura lo è) è in realtà frutto dell'azione di Dio, allora non è lecito supporre che, nella misura in cui il contributo umano aumenta, cresce anche la fallibilità: perché sarebbe come dire che, nella misura in cui *lo Spirito decide* aumentare il contributo umano, in qulla misura *lo Spirito decide* di rendere fallibile la sua opera: qui, la Scrittura. La insostenibilità di questa conclusione rende evidente l'assurdità della tesi assunta, la quale in realtà deriva da un pessimismo antropologico radicale, di certo non cristiano.

Il secondo di questi assunti *a priori* è che l'azione di Dio, in quanto tale, è inattingibile all'uomo, che di conseguenza ne resta al di fuori. Per questo solitamente si afferma che non le opere ma la fede salva la vita dell'uomo (anche se ovviamente poi le opere servono), oppure che è in questo senso che si deve interpretare il versetto di *Fil* 2,13, riportato sopra. Tuttavia si deve rilevare che, se è vero che la fede è un dono di Dio e non una conquista dell'uomo, è anche vero che Dio la dona perché solo con la fede l'uomo può collaborare con Lui nella misura e nei modi che Lui desidera ed in vista dei quali Lui ci ha creati qui, ora e così. Se è Dio ha suscitare in noi il volere e l'operare secondo i suoi benevoli disegni, è perché Egli vuole che noi operiamo in tal modo. Ma, allora, l'azione di Dio non è inattingibile all'uomo, o meglio non lo è *a parte Dei*, nella misura in cui è 'di Dio', appunto: ma in proporzione alla misura in cui Egli vuole che noi lo assecondiame, le nostre azioni diventano le sue azioni e il suo agire diventa il nostro agire. Anche qui, perciò, è all'opera il medesimo pessimismo antropologico radicale visto sopra.

Il terzo di questi assunti *a priori* è che, essendo l'infallibilità frutto della verità e la verità del tutto indifferente alla mutevolezza umana, descrivo l'inerranza biblica tanto meglio quanto più la libero dalla contingenza storica. Per questo i teologi radicali del secolo passato affermavano che del 'Gesù storico' al cristiano non doveva importare niente, poiché il 'vero' Gesù è quello del 'messaggio evangelico', 'dell'amore universale' e così via, con tutte le derive spiritualiste e disimpegnate che ancor oggi affliggono non pochi tra i nostri fratelli. Poiché la falsità di questo assunto è ormai nota, non è il caso di soffermarcisi più di tanto. Notiamo solo che, per il nostro discorso, se a nostro Signore è parso bene rivelarci certe cose per mezzo di ciò che accadde, ad esempio, a Sennacherib lasciandocele illustrare dalle parole di Isaia, ciò significa che la contingenza storica che

vede Isaia ed il re assiro trovarsi di fronte è la combinazione migliore per insegnarcele. Lo stesso vale per l'incarnazione: se nostro Signore ha deciso di assumere la nostra natura in quel giorno di quel dato anno di due millenni fa significa che ogni altro giorno di ogni altro anno era meno adatto. In altri termini, la contingenza storica non è affatto un ostacolo alla comprensione di ciò che ci vuole insegnare nostro Signore; al contrario, è il solo modo che Egli ha a disposizione per poter insegnare qualcosa a chi, come noi, vive rinchiuso entro contingenze effimere. Naturalmente bisogna saperci liberare dalla inconcludenza di un mutare perenne ed asfissiante, ma, allo stesso tempo, bisogna anche saperlo decifrare, perché la Scrittua non ci racconta questo o quell'episodio per capriccio o pettegolezzo ma, come si è letto in *Dei Verbum*, 11, che cita 2*Tim* 3,16s:

> «Ogni scrittura divinamente ispirata è anche utile per insegnare, per convincere, per correggere, per educare alla giustizia, affinchè l'uomo di Dio sia perfetto, addestrato ad ogni opera buona».

A questo punto possiamo affermare senza timore di venire fraintesi che, sì, come lo Spirito ispira la Scrittura secondo sette diverse modalità, così anche, e necessariamente, la rende infallibile in altrettante e corrispondenti modalità. E tra poco sarà evidente anche che, come lo Spirito rende infallibile la Scrittura, così rende infallibile anche coloro che per primi sono incaricati di intrepetarla, la Tradizione ed il Magistero, e che perciò scindere la questione dell'infallibilità biblica da quella della Tradizione e del Magistero è tanto errato quanto voler separare l'ispirazione della Scrittura dalla sua inerranza.

Tuttavia, a differenza di quelle dell'ispirazione, per indicare le modalità dell'inerranza non disponiamo di termini distinti, il che da un lato è cosa buona, perché così sarà più difficile fraintendere la nostra proposta come se intendesse suggerire sette diverse inerranze (il che non è, così come non lo è neanche riguardo all'ispirazione, che è una sola), dall'altro invece è cosa sgradevole perché renderà più complesso nominare, esplicitare e motivare le distinzioni. Seguendo però la già presentata tavola delle modalità di ispirazione della Scrittura è possibile ridurre questo inconveniente; le modalità dell'inerranza sono quindi descrivibili in prima approssimazione così:

MODALITÀ DI ISPIRAZIONE	MODALITÀ DI INERRANZA
dictatio: è l'azione cui lo Spirito ricorre quando l'orizzonte culturale dell'agiografo non è assolutamente in grado di afferrare la 'visione interiore' che gli deve essere conferita: lo Spirito supplisce al limite umano *dettando* ciò che deve essere scritto;	*inerranza piena* o *proprie dicta*: è la modalità preconciliare e tradizionale; *si applica* solo ai contenuti del tutto inaccessibili all'agiografo ed ai dogmi definiti da un Concilio ecumenico o dal papa; *significa* che l'agiografo inserisce una data informazione ignorandone il motivo, anche rendendo il passo oscuro o illogico;
insinuatio: è l'azione cui lo Spirito ricorre quando l'orizzonte culturale dell'agiografo è in grado di afferrare nelle sue linee generali la 'visione interiore' conferitagli ma necessita di ulteriori elementi per affinarla e coglierla del tutto;	*inerranza di correzione*: esprime l'intervento dello Spirito che raddrizza ciò che è piegato ed ammorbidisce ciò che è rigido; *si applica* principalmente alla Scrittura ma anche a determinate formulazioni dogmatiche ed a molte visioni mistiche; *significa* che lo Spirito ritiene il contributo umano essenziale ma non sufficiente allo scopo, e che l'uomo deve collaborare ma non presumere di poter riuscire da solo;

suggestio: è l'azione con la quale lo Spirito indica, tra i tanti disponibili nell'orizzonte culturale dell'agiografo, il modo migliore per esprimere ciò che Lui vuole sia espresso;	*inerranza di appropriazione*: nella misura in cui un dato culturale è sussunto nella Scrittura, perde la connotazione originale e acquista quella biblica; *si applica* solamente a quei dati il cui nesso con il *depositum fidei* è definito *de fide* oppure è tale che il suo rifiuto comporti il rifiuto o la insostenibilità di un dogma; *significa* che l'inculturazione biblica non è arbitraria o casuale, e che la Scrittura non è un centone di estratti da altre culture;
cum-scriptio: è la collaborazione tra Spirito e uomo per la 'visione interiore', che è data direttamente nelle categorie dell'orizzonte culturale dell'agiografo, così come sono;	*inerranza di conferimento*: nella misura in cui una caratteristica viene 'incorporata' in un dato irreformabile, perde la sua contingenza ed assume valenza universale; *si applica* preferibilmente ai generi ed agli stili letterari della Scrittura ma anche a quelli delle formulazioni dogmatiche; *significa* che il loro uso non è arbitrario o casuale ma voluto dallo Spirito;
cum-positio: è quella collaborazione tra Spirito e uomo per la quale la 'visione interiore' viene data nelle categorie dell'agiografo, ma in seguito rielaborata per mezzo di aggiunte, spostamenti o cancellazioni;	*inerranza di stato*: è la modalità che esprime un dono puntuale dello Spirito che rende infallibile una certa persona, a riguardo di una certa questione; *si applica* di norma agli agiografi e, a certe condizioni, anche al papa; *significa* che lo Spirito ritiene necessaria, in alcuni casi, una decisione irreformabile;
cum-signatio: è l'azione dello Spirito con cui, di fronte all'esaurimento delle possibilità recettive dell'orizzonte dell'agiografo, dà completezza e unità ad un lavoro invece parziale;	*inerranza di tradizione*: è la modalità che indica la infallibilità nella consegna del *depositum fidei* da una generazione all'altra; *si applica* all'intero *depositum fidei* ma anche al collegio episcopale nel suo insieme, anche se la dottrina non è definita; *significa* che il senso ed il contenuto del *depositum fidei* è garantito nella sua integrità e correttezza dallo Spirito;
editio: è l'azione dello Spirito per la quale un libro della Scrittura ad un certo punto viene considerato 'chiuso' dagli agiografi redattore di altri libri e non riceve più aggiunte, mentre magari altri libri, in quello stesso tempo, invece sì.	*inerranza ecclesiale*: è esprime la infallibilità della comunità nel credere (*sensus fidei*); *si applica* alla Scrittura ed a tutti i dogmi ma anche a tutto ciò che il popolo di Dio ritiene vero per fede; *significa* che lo Spirito non permette alla comunità dei suoi fedeli di ingannarsi su questioni di assoluta importanza.

Per quanto ci si sia sforzati di fare del nostro meglio, non vi è dubbio che le formule riguardanti l'inerranza hanno bisogno di ulteriori delucidazioni e si possono migliorare, soprattutto nelle denominazioni. Per parte nostra non ci riteniamo legati ad esse ma solo al concetto che esprimono, ragion per cui in generale non crediamo conveniente esporle senza che al loro fianco figuri anche il descrittore della corrispondente modalità di ispirazione. E comunque la loro cogenza è inferiore a quelle riguardanti l'ispirazione, perché, a differenza di quelle, la distinzione di queste modalità non è basata direttamente su testi del Magistero ma cerca di seguire quella delle modalità dell'ispirazione.

Innanzitutto, ad una prima sommaria descrizione di ogni singola modalità di inerranza abbiamo affiancato altri due elementi: uno, introdotto dal lemma 'si applica', cerca di individuare quegli elementi, biblici o magisteriali, ai quali meglio si adatta quella determinata modalità, senza pretesa di esausitività o esclusività; l'altro, introdotto dal lemma 'significa', cerca di descrivere il funzionamento spirituale, dogmatico o morale di quella data modalità, senza pretendere di farlo in modo compiuto o esauriente ma anche cercando di essere chiari e non lasciare niente in sospeso. Il limite più forte di queste presentazioni consiste nel fatto che, essendo modellate su quelle dei modi d'ispirazione della Scrittura, poco e male si adattano al ben più variegato insieme che chiamiamo 'Magistero': *in primis* non distingue tra *soggetto* che gode dell'inerranza, dottrina *oggetto* di definizione infallibile e *modalità* in cui si dà tale inerranza, *in secundis* non distingue, tra gli oggetti di definizione, i dogmi dalle *doctrinae theologice certae* ed entrambi dalle dottrine insegnate come irreformabili pur non essendo definite né legate direttamente ad un dogma. Ma a questo insieme di questioni dedicheremo un *excursus* nel capitolo ottavo.

Nel dettaglio, conviene aggiungere altre note esplicative per evitare equivoci.

La *inerranza piena* o *proprie dicta* è stata così descritta: è la modalità preconciliare e tradizionale; *si applica* solo ai contenuti del tutto inaccessibili all'agiografo ed ai dogmi definiti da un Concilio ecumenico o dal papa; *significa* che l'agiografo inserisce una data informazione ignorandone il motivo, anche rendendo il passo oscuro o illogico. Chiaramente, riguardo alla Scrittura, è una restrizione dell'accezione tradizionale, restrizione resa obbligatoria dalla peculiarità della *dictatio*, nella quale il ruolo dell'agiografo è obiettivamente ridotto al minimo indispensabile e maggiormente risente di quegli assunti *a priori* ricordati in precedenza. Però, anche se l'accezione preconciliare e tradizionale di 'inerranza' è oggettivamente indebolita da quelle prospettive, innegabilmente conserva una parte di verità e notevole, non per le ragioni addotte ma per altre più solide. Per quel che riguarda il Magistero invece l'estensione è del tutto immutata rispetto alla Costituzione *Pastor aeternus* del 1870 (definizione dell'infallibilità papale).

È infatti indubbio, come si è rilevato commentando gli assunti *a priori*, che l'azione dell'uomo comporta una imperfezione dovuta alla sua impossibilità di comprendere e condividere l'azione di Dio, imperfezione che certo è anche legata al fatto che l'uomo è radicalmente contingente mentre Dio non lo è affatto. Ora, se è vero che queste alterità sono frutto dello iato incolmabile tra creatura e Creatore, allora è chiaro che, in determinate occasioni, la creatura non sarà in grado di seguire il suo Creatore; altrettanto evidente, però, è che tale distanza metafisica non può essere la chiave di lettura della Storia della Salvezza, perciò neanche della Scrittura e della Tradizione che la interpreta, che siano i nostri santi Padri o il Magistero passato, presente o futuro, perché Dio fa tutto ciò che fa perché vuole far diventare l'uomo per grazia come Lui è per natura. Lo iato esiste ed incide certamente, ma è superato *de facto* dalla grazia; ma come? Non certo annullandolo, come temono accada coloro che per questo motivo difendono ancora la concezione preconciliare di inerranza biblica, bensì rendendolo visibile, circoscrivibile e, entro certi limiti, persino dicibile; e si ammetterà che, se qualcosa è ben delimitato, visibile, indicabile e dicibile, allora di sicuro esiste. Un esempio chiarirà meglio di molte note astratte quel che intendiamo dire. Com'è noto, nel deserto del Sinai, Israele non si comportò bene nei confronti del Signore, ed uno di questi episodi di ingratitudine è il seguente (*Nm* 21,4-9):

> «Gli Israeliti partirono dal monte Cor, dirigendosi verso il Mare Rosso per aggirare il paese di Edom. Ma il popolo non sopportò il viaggio. Il popolo disse contro Dio e contro Mosè: "Perché ci avete fatti uscire dall'Egitto per farci morire in questo deserto? Perché qui non c'è né pane né acqua e siamo nauseati di questo cibo così leggero". Allora il Signore mandò fra il popolo serpenti velenosi i quali mordevano la gente e un gran numero d'Israeliti morì. Allora il popolo venne a Mosè e disse: "Abbiamo peccato, perché abbiamo parlato contro il Signore e contro di te; prega il Signore che allontani da noi questi serpenti". Mosè pregò per il popolo. Il Signore disse a Mosè: "Fatti un serpente e mettilo sopra un'asta; chiunque, dopo essere stato morso, lo guarderà resterà in vita". Mosè allora fece un serpente di rame e lo mise sopra l'asta; quando un serpente aveva morso qualcuno, se questi guardava il serpente di rame, restava in vita».

L'episodio in sè non presenta particolari novità, dal momento che la permanenza di Israele nel deserto è ricca di fatti a dir poco al di fuori del comune come questo modo di guarire dal morso dei serpenti: si pensi solo alla manna ed al fatto che per quaranta anni Israele si è nutrito solo di essa. Ma che oltre questo significato ve ne siano altri e ben più rilevanti ci è rivelato dal Vangelo (*Gv* 3;14s):

> «Come Mosè innalzò il serpente nel deserto, così bisogna che sia innalzato il Figlio dell'uomo, perché chiunque crede in lui abbia la vita eterna».

È evidente che, al momento in cui Mosè esegue l'ordine di Dio, non ha idea che salvare la vita degli israeliti innalzando un serpente di bronzo è tipo della salvezza del genere umano attraverso la croce di Cristo. L'ordine di Dio quindi travalica del tutto la possibilità di comprensione di Mosè, e quindi è una *dictatio* dal momento che questo suo travalicare non è affermato da un uomo, seppur saggio o colto a piacere, ma dalla Scrittura che riporta le parole di nostro Signore. Un altro esempio chiarissimo e certo più noto è dato dai cosiddetti "Canti del Servo di Jahvè" contenuti nel DeuteroIsaia, che non un esegeta ma la Liturgia della Chiesa da sempre interpreta come tipi del Cristo sofferente per la Passione. Quel che è fondamentale è tenere presente che il superamento delle capacità di comprensione dell'agiografo deve essere certificato dalla massima autorità, ossia o dalla Scrittura, o dalla Tradizione (un numero di Padri consistente e chiaramente d'accordo) o dalla Liturgia o dal Magistero (in una definizione dogmatica), perché altrimenti si rimane rinchiusi entro il periglioso regno delle opinioni personali[213].

La *inerranza di correzione* è stata così descritta: è la modalità che esprime l'intervento dello Spirito che raddrizza ciò che è piegato ed ammorbidisce ciò che è rigido; *si applica* principalmente alla Scrittura ma anche a determinate formulazioni dogmatiche ed a molte visioni mistiche; *significa* che lo Spirito ritiene il contributo umano essenziale ma non sufficiente, e che l'uomo deve collaborare senza presumere di poter riuscire da solo. Se pensiamo alla vicenda del profeta Giona questa modalità risulta assai chiara. Il profeta si oppone al volere di Dio, che però riconosce come tale, perché odia i Niniviti; lo Spirito ammorbidisce questa sua durezza prima obbligandolo a profetizzare controvoglia a Ninive, poi portandolo nel deserto e facendogli morire il ricino cresciuto al suo fianco in una sola notte. Giona riporta questa sua vicenda nell'omonimo libro della Scrittura, il

[213] La sensazione di legalismo che queste clausole possono suscitare è comprensibile ma fuori luogo, come vedremo riguardo all'*inerranza di appropriazione*. Giova ricordare che, come quelle della ispirazione, queste modalità di inerranza non sono a se stanti ma piuttosto concorrono a formare un tutto organico e specializzato in varie funzioni.

quale, come scopo, ha perciò anche quello di illustrare questa azione peculiare dello Spirito. Lo stesso si potrebbe dire della profezia su Ciro, dell'episodio della cananea che 'ammorbidisce' il cuore dell'uomo Gesù che crede di non poter dare ai cani il cibo riservato ai figli di Israele, di Pietro che accetta di predicare anche ai greci. Nessuna di questa azioni o decisioni è errata, quindi la Scrittura che le attesta è infallibile nel presentarcele ad esempio: ma sono dei rovesciamenti di prospettiva, delle 'correzioni' di rotta evidentemente operate dallo Spirito. Come ci racconta Paolo a proposito del suo scontro con Pietro (*Gal* 2,11-14):

> «Quando Cefa venne ad Antiochia, mi opposi a lui a viso aperto perché evidentemente aveva torto. Infatti, prima che giungessero alcuni da parte di Giacomo, egli prendeva cibo insieme ai pagani; ma dopo la loro venuta, cominciò a evitarli e a tenersi in disparte, per timore dei circoncisi. E anche gli altri Giudei lo imitarono nella simulazione, al punto che anche Barnaba si lasciò attirare nella loro ipocrisia. Ora quando vidi che non si comportavano rettamente secondo la verità del vangelo, dissi a Cefa in presenza di tutti: "Se tu, che sei Giudeo, vivi come i pagani e non alla maniera dei Giudei, come puoi costringere i pagani a vivere alla maniera dei Giudei?"»

Allargando la prospettiva, l'*inerranza di correzione* si allarga a tutte quelle dottrine non definite come dogmi ma che il Magistero ordinario insegna che come tali devono essere tenute. Esempio tipico è quello della legge naturale: ciò che è 'per natura' non è definibile come dogma 'di fede' appunto perché è 'per natura', e tuttavia è irreformabile perché la natura di un ente non può mutare se non a prezzo di cessare di essere quel dato ente. Ad onor del vero questa idea di 'legge naturale' non è così pacifica, non tanto rispetto alla sua esistenza quanto alla capacità umana di comprenderla rettamente e compiutamente; ma i dettagli di questo dibattito esulano dai nostri scopi.

La *inerranza di appropriazione* è stata così descritta: nella misura in cui un dato culturale viene incorporato nella Scrittura, perde la sua connotazione originale e ne acquista una biblica; *si applica* solamente a quei dati il cui nesso con il *depositum fidei* è definito *de fide*; *significa* che l'inculturazione biblica non è arbitraria o casuale, e che la Scrittura non è un centone di estratti da altre culture. Questa modalità è molto importante per valutare nell'ottica giusta l'enorme massa di dati dell'archeologia biblica: perché, se è innegabile il rapporto stretto tra gli agiografi e la cultura del loro tempo (e come potrebbe essere altrimenti? la Scrittura, insegna Massimo il Confessore, è la seconda delle tre 'incarnazioni' del *Logos* eterno, divino ed atemporale), è altrettanto vero che la Scrittura non è un *puzzle* di tessere nate e confezionate altrove. Così, il fatto che nella Scrittura sia contenuto il racconto del diluvio universale, una presenza costante in molte culture della Mesopotamia antica, significa che lo Spirito ha ritenuto tale racconto, *mutatis mutandis*, adatto ad esprimere quel che a Lui premeva esprimere. Ciò fa di tale presenza un segno della inerranza, non della contaminazione e tantomeno del plagio; perché, e lo si fa notare qui per tutte le altre occasioni analoghe, il racconto di Noè *non è identico* a quello di Ut-Napishtim ma presenta varianti tutt'altro che secondarie[214]. Soprattutto, e questo è fondamentale, da

[214] Questo perché l'agiografo, lungi dall'essere un mero collazionatore, attinge dal suo bagaglio culturale ciò che può essere utile ma, ispirato dallo Spirito, lo adatta al contenuto che vuole esprimere. Nel caso del 'Noè babilonese', p.es., il racconto biblico non attribuisce il diluvio ad una guerra tra dèi ma al peccato dell'uomo; manca l'inquietante figura di Enkidu, al posto della quale vi è la famiglia di Noè e così via. La rilettura dogmatica non è negabile, *ergo* siamo di fronte ad una evidente 'appropriazione';

(segue)

sola la presenza nella Scrittura è solo *un segno* e non la prova della infallibilità del racconto del diluvio. Questa, come nel caso dell'*inerranza proprie dicta*, deve essere certificata dalla massima autorità: o dalla Scrittura, o dalla Tradizione (un numero di Padri consistente e chiaramente d'accordo) o dalla Liturgia o dal Magistero (in una definizione dogmatica); altrimenti si rimane invischiati negli scontri tra due perigliosi regni, quello delle opinioni scientifiche e quello delle opinioni teologiche[215].

Quanto ad elementi non connessi con alcuna dottrina definita, come la forma della terra o l'esistenza delle acque superiori[216], ammesso che nella Scrittura si trovino attestazioni certe della loro presenza (e su questo è più che ragionevole avere dei dubbi: si pensi ad esempio a quello che si riteneva il 'fondamento' biblico del geocentrismo nella questione galileiana[217]), è chiaro che sono da attribuire alla parte transeunte di ciò di cui la

---

che poi sia da considerare infallibile è altra questione, da stabilire in base a ciò che diremo tra poco.

[215] A questo riguardo, la diatriba sull'evoluzionismo è un classico o, se si preferisce, una perla di metodologia decettiva. Da un lato, sia gli scienziati che i teologi considerano l'ipotesi darwiniana della evoluzione delle specie una verità scientifica, cioè incontrovertibile, dall'altro, sia gli scienziati che i teologi hanno considerato il monogenismo come la sola esegesi lecita di *Gen* 1-3; combinate insieme, queste 'considerazioni' hanno dato origine al mito del contrasto insanabile tra verità scientifiche e verità di fede. Ma tutto ciò nasce da due errori molto seri di metodo. Scientificamente, quella darwiniana in realtà è semplicemente una *ipotesi* che spiega meglio di altre determinati fatti, ma non tutti e non necessariamente i più importanti; soprattutto non è completa, ossia in diversi punti mancano gli elementi di prova: si dice che 'sicuramente si troveranno', ma allo stato attuale non ci sono, anzi è ormai molto probabile che sia la stessa idea di evoluzione lineare ad essere sbagliata (anche i manuali delle scuole superiori infatti ormai parlano di 'evoluzione a cespuglio'). Teologicamente, il monogenismo è stata senza alcun dubbio un'opinione teologica diffusa e condivisa ai massimi livelli ecclesiali: ma nessun testo magisteriale l'ha mai inserita non solo nel *depositum fidei* ma neanche fra le dottrine *proximae fidei* o le dottrine *theologice certae* (per queste qualifiche teologiche cf. capitolo VIII, punto 8.2.); parlare del monogenismo come di una 'verità di fede' è quindi un grave errore di metodologia teologica. Da qui si ha che, riguardo alla tesi darwiniana, non si può parlare di opposizione tra verità scientifica e verità di fede perché l'opposizione è tra due ipotesi, una scientifica ed una teologica. Per evitare alla radice di generare altri scontri epocali su questioni di lana caprina, dal versante teologico è necessario adottare un atteggiamento tuziorista, ossia: tutto ciò che non è definito è *ipso facto sub iudice*, anche se non nella stessa misura, dal medesimo punto di vista e con inconvenienti identici. Qui, è certo che l'agiografo ritiene vero che tutta l'umanità sia nata da una sola coppia; ma questa opinione, sua e del suo tempo, non è mai entrata a far parte del *depositum fidei*, quindi non è coperta dalla infallibilità della Scrittura. *Gen* 1-3 pone una sola coppia all'origine dell'umanità, ma è l'espressione testuale di una convinzione che lo Spirito non ha voluto facesse parte del *depositum fidei*; quindi il senso letterale di questa espressione non può essere accettato, mentre non vi sono problemi per quello cristologico (Cristo nuovo Adamo), tropologico e anagogico. E se questa distinzione fa problema, si ricordi la 'sottomissione' di Cristo al Padre che si legge in 1*Cor* 15 e la sua interpretazione: quella letterale di Ario e dei suoi predecessori è stata condannata come eretica a Nicea, tutte le altre no.

[216] Il racconto della creazione menziona l'esistenza di acque superiori ed inferiori (*Gen* 1,7): «Dio fece il firmamento e separò le acque, che sono sotto il firmamento, dalle acque, che sono sopra il firmamento. E così avvenne». Però nessun *Simbolo* di fede menziona queste acque, ma sempre, solo di Dio creatore 'delle cose visibili ed invisibili' (Nicea 325; Efeso 431), 'del cielo e della terra, di tutte le cose visibili ed invisibili' (Costantinopoli 381, Calcedonia 451, Costantinopoli 553 e 680, Nicea 787) 'di tutte le cose visibili ed invisibili, spirituali e materiali' (Laterano 1215). È quindi evidente che queste acque, pur figurando nel testo della Scrittura, non rientrano nel *depositum fidei* e quindi, se se ne vuole negare l'esistenza, non si compromette l'inerranza della Scrittura.

[217] Si tratta del famoso passo di *Gs* 10,12s: «Quando il Signore mise gli Amorrei nelle mani degli Israeliti, Giosuè disse al Signore sotto gli occhi di Israele: "Sole, fèrmati in Gàbaon e tu, luna, sulla valle di

(segue)

Scrittura si appropria, e come tale trascurabile dogmaticamente ma assolutamente da chiarire proprio per delimitare con precisione ciò che invece non lo è.

La *inerranza di conferimento* è stata così descritta: nella misura in cui una certa caratteristica viene 'incorporata' in un dato irreformabile, perde la sua contingenza ed assume valenza universale; *si applica* preferibilmente ai generi ed agli stili letterari della Scrittura ma anche delle formulazioni dogmatiche; *significa* che il loro uso non è arbitrario o casuale ma voluto dallo Spirito. La formulazione è un po' ambigua, specie se teniamo presenti le sporgenze dogmatiche. Per quel che riguarda la Scrittura, l'essenziale di quel che qui intendiamo dire lo si è già esposto al punto 7.1.3., cui rimandiamo[218], ed anche poco

Aialon". Si fermò il sole e la luna rimase immobile finché il popolo non si vendicò dei nemici. Non è forse scritto nel libro del Giusto: "Stette fermo il sole in mezzo al cielo e non si affrettò a calare quasi un giorno intero. Non ci fu giorno come quello, né prima né dopo, perché aveva ascoltato il Signore la voce d'un uomo, perché il Signore combatteva per Israele"?» Questo passo fu addotto dagli avversari di Galileo per dimostrare che la Terra, e non il Sole, era al centro del sistema solare, perché altrimenti non il Sole ma la Terra si sarebbe dovuta fermare; ora, poiché la Scrittura non mente perché Dio non mente (ecco l'inerranza!), allora è davvero il Sole a muoversi, *ergo* non è al centro del sistena solare. Al tempo questa esegesi era abituale, poggiava su un'idea di inerranza anch'essa pacifica e, nel complesso, delineava un quadro condiviso da teologi, cosmologi e matematici. La condanna delle tesi di Galileo non era però scontata, perché la sua matematica era corretta e portava a conclusioni diverse; da qui il suggerimento di trasformarle in 'ipotesi matematiche'.

Ora, a noi qui interessa solo il risvolto teologico: ed è evidente che le tesi di Galileo cozzano contro un'opinione teologica comune e pacifica. Ma, ed ecco che l'apparente legalismo cui si accennava a proposito dell'*inerranza proprie dicta* ci rivela la sua vera natura, questa dottrina non era mai stata ratificata da nessun atto magisteriale, quindi non era una verità di fede tale da esigere la severa punizione di chi la contraddicesse. A maggior ragione si deve ritenere non ratificata da nessun atto magisteriale la visione cosmologica che è ad essa sottesa o che da essa deriva. Nessuno dubita che l'agiografo fosse convinto che il Sole si muovesse, ma se non si adotta la precauzione di vagliare bene cosa appartiene al *depositum fidei*, ossia cosa è ratificato o non ratificato dalla Scrittura, dalla Tradizione, dalla Liturgia o dal Magistero, allora è facile prendere per 'verità di fede' quelle che invece per la Chiesa sono semplici opinioni. Anche dell'agiografo. È in base a questo principio che ORIGENE, *Contra Celsum*, VI, 23, riferendosi alla cosmologia del suo tempo, può affermare (SCh 147, 239; Ressa, 449): «Celso e coloro che leggono il suo libro sappiano che in nessun punto delle Scritture credute autentiche e divine sono stati nominati "sette cieli", né i nostri profeti fanno le loro affermazioni "dopo averle tratte dai Persiani o dai Cabiri", neppure (lo hanno fatto) gli apostoli di Gesù né lo stesso Figlio di Dio». E riguardo all'esistenza dell'etere come sostrato dei cieli è ancora l'Adamantino a scrivere qualcosa di davvero sconvolgente per uno scienziato del suo tempo (*De principiis*, III, 6, 6; SCh 268, 248; trad. it. 475): «La fede della Chiesa non accetta l'opinione di alcuni filosofi greci, secondo i quali oltre questo corpo che consta di quattro elementi c'è una quinta sostanza corporea, in tutto diversa da questo nostro corpo. Infatti, né dalla Scrittura si può trarre qualche spunto di questo genere né la logica connessione dei fatti permette di accogliere questa ipotesi, soprattutto perché chiaramente l'apostolo dice che ai morti che risorgono non saranno dati altri corpi ma che essi riceveranno questi stessi corpi che avevano da vivi, diventati migliori». E se questa fedeltà al *depositum fidei* contraddice anche tesi molto diffuse tra i nostri fratelli, non per questo è lecito abbandonarla per non scandalizzare coloro ai quali è stato sempre insegnato il contrario: perché non è chi smaschera una falsità che deve tacere ma coloro che la spargono.

[218] Tuttavia è bene aggiungere qualcosa riguardo agli stili narrativi e/o poetici. Innanzitutto, è chiaro che la Scrittura è inseparabile dai generi letterari nei quali è scritta: p.es., non è possibile separare un *Salmo* dalla sua forma poetica, o un racconto in prosa dal particolare modo di scrivere del suo autore. Questa caratteristica è uno dei punti di forza del metodo storico critico, poiché il cambiamento dello stile letterario indica con sicurezza quasi assoluta il cambiamento dell'autore. È del tutto ovvio perciò che DV 12 esorti l'esegeta a tenere conto dei generi letterari, una categoria che comprende in sé

(segue)

sopra, riguardo all'*inerranza di appropriazione*. Meno agevole è invece è sciogliere i dubbi riguardanti le formulazioni dogmatiche, poiché qualcuno potrebbe intendere che noi riteniamo infallibile non solo la dottrina che costituisce il contenuto di un certo dogma ma anche i termini nei quali è stato definito come tale o espresso. Ora, è dottrina comune in teologia dogmatica che questa interpretazione è vera se ci si riferisce a termini tecnici come 'homousios' o 'persona' ma non a tutte e singole le parole del resto della formulazione; e noi concordiamo assolutamente con questa accezione. Tuttavia è anche vero che la necessaria contingenza della definizione (occasione, tempistica, lingua adoperata, circostanze storiche e così via) non può essere considerata come ininfluente, completamente estranea alla definizione stessa: ad esempio, il *Simbolo* di Nicea sarebbe stato impossibile se i vescovi avessero parlato in latino, poiché *ousia* e *substantia* non significano la stessa cosa. Questo vuol dire che ogni dogma (ma anche il testo della Scrittura) senza dubbio travalica i limiti delle sue coordinate storiche ma non prescinde da esse; vedremo con agio i dettagli in un apposito *excursus* nel capitolo ottavo: quel che a noi pare di poter dire adesso è che, se lo Spirito sceglie determinate coordinate storiche invece di altre, la loro connessione con la dottrina definita porta inevitabilmente in sé delle tracce della infallibilità di quella. Se così non fosse, come spiegare che la definizione dell'Immacolata Concezione di Maria avvenga solo nel 1953 nonostante sia pacifica sin dai primi secoli e nessuno la stesse contestando? O che la proclamazione della beatitu-

---

non solo la distinzione tra prosa e poesia ma anche quella tra i tanti modi di scrivere in prosa (quella in greco è assai diversa da quella in ebraico o in latino, e la prosa del proto-Isaia non è quella di Geremia,a sua volta ben diversa dallo stile del Sacerdotale) ed i tanto modi di scrivere in poesia (quella greca non è quella ebraica, e il latino segue ora l'una ora l'altra; altra poi è la poetica dei *Salmi*, altra quella del *Cantico* o del *Qoelet* ed altra ancora quella degli oracoli profetici). Non vi è dubbio che, dal punto di vista dogmatico, questa varietà così marcata non può essere ignorata, anzi, richiede una valorizzazione attenta per non fraintendere l'intenzione dell'agiografo, anche se, come si è già detto, un testo biblico non ha solo il senso che intende chi lo scrive ma tutti quello che lo Spirito ispira a chi nei secoli lo legge dopo di lui.

Dal punto di vista spirituale le cose si complicano ancor più. Infatti, anche se l'esegesi dei nostri santi Padri riesce a ridurre non poco gli inconvenienti di questa varietà stilistica andando ben al di là della 'semplice' lettera del testo, è comunque evidente che a tale varietà di generi letterari deve corrispondere una analoga varietà di livelli esegetici. Non è possibile qui entrare nei dettagli, però possiamo dire la poetica, per sua natura, si serve molto più della capacità evocativa delle immagini e delle parole, quindi è più adatta ad esprimere significati spirituali semplici o comunque abbastanza accessibili (anche se 'semplice' non significa 'facile' ed 'accessibile' è ben diverso da 'banale' o 'immediato'). Il testo in prosa, invece, proprio a causa della sua apparente linearità e facilità di comprensione (si pensi p.es. ai due libri dei *Re*) risulta assai più complesso da leggere spiritualmente: eppure, proprio per questa sua difficoltà, i significati spirituali sono anche i più elevati. P.es., i libri dei *Re* o delle *Cronache*, talvolta piatti nei loro resoconti storici o contabili, nascondono in realtà indicazioni utilissime su quella che noi abbiamo chiamato 'teologia della storia' o 'teologia economica'. Non vi è dubbio però che la loro scoperta richiede una vita spirituale proporzionale, secondo l'adagio di Gregorio il Grande: «La Scrittura cresce con chi la legge»; diviene molto difficile, di conseguenza, rendere pubblici risultati che, per la loro stessa natura, sono estremamente personalizzati. Ancor più sottile è apprezzare spiritualmente la differenza di stile, p.es., tra la prosa di *Geremia* e quella di *Ezechiele*, o la poetica di un *Salmo* da quella di un altro, poiché in questo caso la componente personale (temperamento, affinità spirituale, vocazione particolare, situazione contingente) è praticamente decisiva nel dare questa o quella interpretazione. Ed è giusto che sia così, perché la Scrittura serve all'edificazione di tutti e singoli i credenti, e quindi i significati che contiene si 'specializzano' sempre più sino ad adattarsi alla vita della singola persona.

dine di Giovanna d'Arco sia avvenuta nel 1909 e quella della sua santità nel 1920, nonostante la riabilitazione canonica sia venuta già nel 1456, venticinque anni dopo la sua morte (1431), ed in un periodo (il primo dopoguerra) nel quale riconoscere la santità della Pulzella di Orleans poteva essere addirittura inteso come apologia della guerra[219]? Se non vogliamo affermare che queste sono solo coincidenze o giochi di potere (nel caso di Giovanna, davvero improbabili), tesi che ben poco hanno di cristiano dal momento che stiamo parlando di dogmi, è inevitabile concludere che le coordinate storiche di una proclamazione dogmatica hanno sicuramente a che fare con la sua infallibilità. Ed è esattamente quel che intendiamo qui con il lemma 'inerranza di conferimento'.

La *inerranza di stato* è stata così descritta: è la modalità che esprime un dono puntuale dello Spirito che rende infallibile una certa persona, a riguardo di una certa questione; *si applica* agli agiografi ma anche al papa, in determinate condizioni; *significa* che lo Spirito ritiene necessaria, in alcuni casi, una decisione irreformabile. Questa modalità non ha bisogno di spiegazioni per quel che attiene al Sommo Pontefice, o meglio ha bisogno di note che è meglio posticipare all'*excursus* nel capitolo ottavo cui abbiamo già accennato. Per quel che riguarda l'agiografo, invece, è opportuno rilevare *in primis* che, per certi versi, si trova nella medesima situazione del Pontefice quando deve decidere se ed in che misura quel che a lui pare giusto è tale anche agli occhi del Signore: ed è evidente che, in tale situazione, l'assistenza dello Spirito non potrà mancare. *In secundis*, è da sottolineare che l'agiografo non decide da solo di divenire tale (se così fosse, non sarebbe un agiografo ma un semplice scrittore), e forse in molti casi neanche sa di esserlo; perché, se è vero che a Geremia fu detto (*Ger* 30,2):

> «Dice il Signore, Dio di Israele: "Scriviti in un libro tutte le cose che ti dirò"»,

di norma non sappiamo le circostanze nelle quali nacque il testo biblico che leggiamo: ignoriamo il redattore materiale, il luogo e la data della compilazione e così via. Tuttavia ci si potrebbe far notare che all'inizio del Vangelo di *Luca* si legge ben altro (*Lc* 1,1-4):

> «Poiché molti han posto mano a stendere un racconto degli avvenimenti successi tra di noi, come ce li hanno trasmessi coloro che ne furono testimoni fin da principio e divennero ministri della parola,così ho deciso anch'io di fare ricerche accurate su ogni circostanza fin dagli inizi e di scriverne per te un resoconto ordinato, illustre Teòfilo, perché ti possa rendere conto della solidità degli insegnamenti che hai ricevuto»,

e che lo stesso si può pensare dell'*incipit* degli *Atti degli Apostoli* (*At* 1,1s):

> «Nel mio primo libro ho già trattato, o Teòfilo, di tutto quello che Gesù fece e insegnò dal principio fino al giorno in cui, dopo aver dato istruzioni agli apostoli che si era scelti nello Spirito Santo, egli fu assunto in cielo»,

---

[219] In realtà, come emerge dagli atti ufficiali, santa Giovanna d'Arco non ha mai combattuto davvero, altrimenti avrebbe dovuto uccidere e quindi mai sarebbe potuto iniziare il processo di beatificazione. Tuttavia non vi è dubbio che fosse presente nelle battaglie e che incitasse i Francesi a combattere (quindi uccidere) gli Inglesi, anche se almeno in un episodio la sua sola presenza pare sia stata sufficiente a far ritirare gli Inglesi. Tutti questi elementi dovrebbero far riflettere sul significato spirituale, oltre che dogmatico, della proclamazione della sua santità, avvenuta per di più in un contesto ormai lontanissimo da quello del sec.XV e molto attento alla procedura delle santificazioni.

dal momento che il suo autore, forse lo stesso Luca che scrive il Vangelo, sembra aver pensato ad un dittico dedicato all'ignoto Teofilo o forse ad un più generico 'amico di Dio'. Comunque sia, da questi due passi è chiaro che l'iniziativa è partita da Luca e non dallo Spirito, oppure, se non è così, che Luca non se n'è accorto. Ma è proprio questa la risposta esatta: Luca non si rende conto che sta scrivendo la 'Parola di Dio' così come non se accorge Paolo quando redige le sue lettere, né lo sanno quelli che le ricevono o Marco che collaziona le omelie di Pietro. La *inerranza di stato* non è sempre e solo esplicita, cosciente, pubblica e consapevole. Lo è nel caso della proclamazione di un dogma, nei più antichi assai meno che nei più recenti, o di qualche profeta (Geremia, Ezechiele), ma il livello di consapevolezza posseduto da Giovanni Paolo II nel redigere la *Ordinatio sacerdotalis* è del tutto speciale, frutto della definiione del Concilio Vaticano I e delle precedenti definizioni ad opera di Pio XII. Nella grandissima parte dei casi, potremmo dire 'nella norma', chi gode di ed esercita questa prerogativa ignora la sua situazione. Che la sua decisione sia frutto di una *inerranza di stato* è perciò, anche qui 'nella norma', conoscibile solamente *a posteriori*, e magari dopo un lasso di tempo davvero importante.

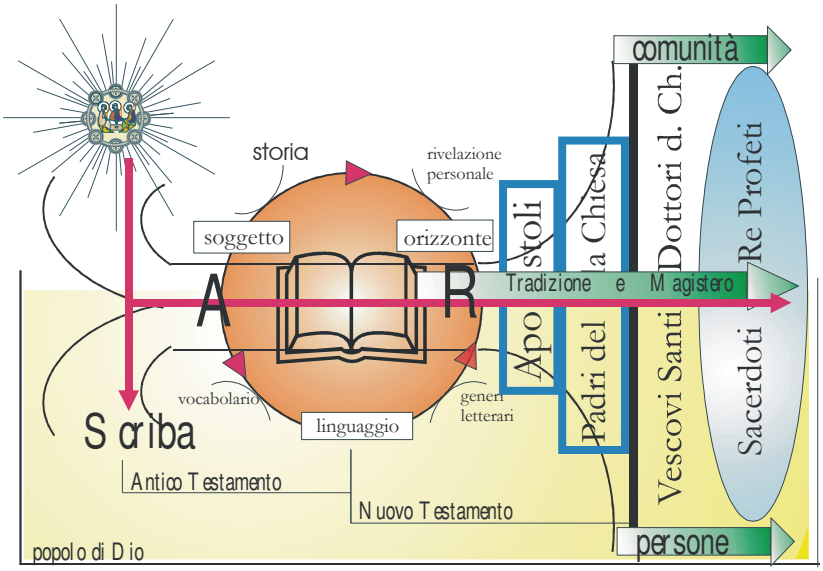
La *inerranza di tradizione* è stata così descritta: è la modalità che indica la infallibilità nella consegna del *depositum fidei* da una generazione all'altra; *si applica* all'intero *depositum fidei* ma anche al collegio episcopale nel suo insieme; *significa* che il senso ed il contenuto del *depositum fidei* è garantito nella sua integrità e correttezza dallo Spirito. Questa modalità non ha bisogno di delucidazioni dopo aver illustrato il nesso profondo tra ispirazione biblica ed ispirazione della Tradizione e del Magistero; qui ci siamo limitati a rendere esplicito un concetto già ampiamente diffuso ma, ci pare, non ancora messo a fuoco.

La *inerranza ecclesiale* è stata così descritta: è la modalità che esprime la infallibilità della comunità nel credere (*sensus fidei*); *si applica* alla Scrittura e a tutti i dogmi; *significa* che lo Spirito non permette alla comunità dei suoi fedeli di ingannarsi su questioni di assoluta importanza. Anche quest'ultima modalità di inerranza non ha bisogno di molti commenti o delucidazioni; è però opportuno ricordare che con 'comunità' si intende l'insieme dei fedeli in accordo con i vescovi, successori degli apostoli: se tale accordo non c'è non si può parlare di *sensus fidei*, anche se resta vero l'adagio *vox populi vox Dei*, "la voce del popolo è la voce di Dio".

A conclusione di questa illustrazione del concetto di 'inerranza' ci preme ricordare il carattere puramente propositivo di questa organizzazione della sua spiegazione, e la opportunità di approfondire più e meglio le singole modalità. Ma, per i nostri scopi limitati, quel che si è appena terminato di dire può essere considerato sufficiente.

7.6. *La Rivelazione come ispirazione: conclusioni*

Il cammino percorso in questo capitolo è stato davvero complesso ma, crediamo, ha rivelato la sua importanza fondamentale. Se non riusciamo infatti a rendere conto della modalità di cui il Dio Trino ed Unico comunica a noi uomini il suo volere, mai saremo in grado dare in qualche modo ragione del fatto che la Scrittura non è semplicemente una somma di libri vecchi scritti da uomini ormai morti da secoli ma davvero Parola di Dio. La complessità concettuale può però essere ridotta usando uno schema; noi proponiamo questo:



Lo schema va letto allo stesso tempo sia in verticale che in orizzontale. Cominciamo dall'inizio.

In alto a sinistra, la Trinità ispira lo scriba (riga rossa verticale) ma, allo stesso tempo, ispira anche linterpretazione di ciò che Ella e l'agiografo scriveranno (riga rossa orizzontale). Lo schema non esprime l'enorme complessità di significato del termine *inspiratio*, ma inserisce l'azione dello Spirito in una categoria teologica di fondo, quella di 'popolo di Dio' (il riquadro in giallo). Questa non può essere ridotta, prima di Cristo, ad Israele né, dopo di Lui, solo alla Chiesa: sappiamo infatti che, nella sua bontà, (*Rm* 9,18),

> «Dio usa misericordia a chi vuole e indurisce chi vuole»,

e per questo il nostro santo Padre Ambrogio afferma:

> «Dio chiama chi si degna [di chiamare], e fa religioso chi vuole che lo sia»[220],

quindi non abbiamo il diritto di escludere nessuno *a priori* da questa dinamica ispiratrice.

È però vero che l'Antico Testamento è ispirato ad uomini ebrei per altri ebrei (che siano di lingua ebraica o greca è questione che ora mettiamo da parte), mentre il Nuovo è ispirato ad uomini in parte ebrei e in parte no (cf. per esempio Luca), ed è destinato sia agli ebrei sia a chi ebreo non è: per questo lo schema contiene due apposite caselle, che hanno lo scopo di renbder visibile proprio questa successione. Ogni scrittore sacro che

[220] AMBROGIO, *Expositio in evangelium Lucae*, 7, 27 (SAEMO XII, 114s). È idea sulla quale ci si è fermati nel cap.I. Ricordiamo che non è propria solo di Ambrogio; p.es. AGOSTINO, *Contra Iulianum*, I, 135 (CSEL 85/I, 151; trad. it. NBA 17, 187) vi ricorre per replicare a Giuliano d'Eclano che afferma che l'unica fonte di premio o colpa è il libero arbitrio umano, e dice: «Ti rispondo con le parole non di un qualsiasi manicheo ma del santo Ambrogio: "Dio chiama chi si degna di chiamare e fa religioso chi vuole". Questo lo fa Dio in verità, questo ha inteso Ambrogio nella verità delle Scritture, ma il giudizio per cui lo fa con alcuni e non con altri rimane occulto. [...] Togli le tue foschie dalla serenità di queste parole, che indicano un giudizio di Dio certamente occulto ma che per se stesse sono tanto chiare». Lo ripropone anche nel *De dono perseverantiae*, 19, 49 (PL 45, 1024; trad. it. NBA 20, 375), per dimostrare che anche la perseveranza, così come la fede, è dono di Dio; contesto analogo anche nel *De gratia Christi et peccato originale*, I, 46, 51 (CSEL 42, 162; NBA 17/2, 197).

collabora alla redazione ella Scrittura porta in sé, come è ovvio, la sua umanità: nel nostro caso, la sua cultura, e quindi da un lato il suo vocabolario ed i suoi generi letterari, dall'altro la sua storia e quelle rivelazioni particolari che lo Spirito, nei suoi misteriosi disegni, ha riservato a lui e non ad altri profeti. Questa sinergia tra Spirito e agiografo costituisce l'autore della Scrittura, indicato nello schema con la lettera A.

Lo schema pone questi elementi in un circolo poiché l'interpretazione di qualunque testo deve continuamente passare dalla considerazione del vocabolario dell'autore a quella del genere letterario che adopera inquadrandolo nel suo contesto storico più ampio ma anche in quello personale (l'orizzonte). Questo 'circolo ermeneutico' vale a maggior ragione per la Scrittura, nella quale non solo vi sono molti autori ma spesso i loro contributi, pur uno a fianco dell'altro, sono separati da secoli di distanza. Questo lavoro incessante di contestualizzazione è proprio di coloro ai quali la Scrittura è stata consegnata una volta 'completata', che noi abbiamo chiamato 'destinatari' ma che in ermeneutica sono detti 'recettori'; da qui la lettera R alla destra del circolo.

Tra i recettori lo schema distingue quattro categorie, indicate con le scritte verticali.

Le prime due, 'Apostoli' e 'Padri della Chiesa', non hanno bisogno di spiegazioni. Gli apostoli infatti, pur essendo 'autori' del Nuovo Testamento (sia pure al modo che sappaiamo), sono però recettori dell'Antico[221], mentre i Padri sono solamente recettori. La

[221] Come è noto, Giovanni e Matteo, autori dei rispettivi vangeli, sono anche apostoli, ma Marco e Luca no; tutti però hanno ricevuto l'Antico Testamento, e per questo motivo si trovano dalla parte dei recettori e non da quella degli autori. La dinamica della recezione, però, riguarda anche Luca e Marco, solo ha come oggetto non l'Antico Testamento ma la predicazione degli apostoli, mentre nel caso di Giovanni le cose sono ancor più delicate. Scrive infatti EUSEBIO DI CESAREA, *Historia ecclesiastica*, III, 24, 5-8.11ss (SCh 31, 130ss; CTP 158, 168ss): «Fra tutti coloro che furono vicini al Signore, solo Matteo e Giovanni hanno lasciato le loro memorie che, si dice, misero per iscritto perché ne avvertivano la necessità. Matteo, che in un primo momento predicò la buona novella agli Ebrei, quando stava per andare anche presso altri popoli compose nella lingua patria il proprio vangelo, sostituendo con esso la sua presenza presso coloro che lasciava. Si dice che, quando Marco e Luca avevano ormai redatto i loro vangeli, Giovanni, che aveva sempre predicato oralmente, decise di scrivere il suo vangelo per il seguente motivo. Si dice che egli approvò i primi tre vangeli scritti e noti a tutti ed anche a lui, testimoniandone così la veridicità; decise poi di affidare alla scrittura soltanto il racconto delle azioni compiute da Cristo all'inizio della sua predicazione. Ciò corrisponde a verità: si può infatti constatare che i tre evangelisti hanno dato inizio alla loro narrazione soltanto a partire da ciò che fece il Salvatore in un solo anno, dopo la detenzione in carcere di Giovanni il Battezzatore. [....] Si dice perciò che l'apostolo Giovanni fu pregato di far conoscere col suo vangelo il periodo omesso nel racconto dei precednti evangelisti e le azioni compiute dal Salvatore in questo tempo (in quello cioè anteriore all'arresto del Battezzatore). È lo stesso evangelista ad attestare ciò dicendo (*Gv* 2,11): "Così Gesù diede inizio ai propri miracoli". E, riferendo tra le altre azioni di Gesù, il battesimo che egli ricevette dal Battezzatore quando costui battezzava nella regione di Euon, vicino Salem, lo dichiara con chiarezza ancora maggiore dicendo (*Gv* 3,24): "Così infatti Giovanni non era stato ancora rinchiuso in carcere". Dunque Giovanni, nel suo vangelo, riferisce le azioni di Cristo anteriori all'arresto del Battista, mentre gli altri tre evangelisti riportano gli avvenimenti successivi alla sua detenzione in carcere. A chi conosce queste cose non sembrerà più che i vangeli discordino tra di loro, perché quello di Giovanni riferisce le prime azioni compiute da Cristo, gli altri quelle che egli fece negli ultimi anni della sua vita terrena. Pertanto Giovanni ha omesso di riportare la genealogia secondo la carne del nostro Salvatore perché già riferita da Matteo e da Luca, ma cominciò dalla sua teologia, quasi fosse stata riservata a lui, come al migliore, dallo Spirito di Dio». Quindi anche per l'apostolo Giovanni si può parlare di una certa recezione, non della predicazione ma dell'opera degli altri evangelisti, in base alla quale avrebbe adattato il contenuto del suo vangelo.

(segue)

Per ciò che riguarda gli altri vangeli, le cose sono più semplici ed insieme più delicate a delinearsi. A proposito di quelli di *Marco* e di *Matteo* scrive ancora EUSEBIO DI CESAREA, *Historia ecclesiastica*, II, 15s (SCh 31, 70s; CTP 158, 112s): «Così dunque, diffondendo tra gli abitanti di Roma la parola divina, Pietro pose fine alla potenza di Simone [*Mago*]. La luce della santità risplendette a tal punto nelle menti di coloro che che ascoltavano Pietro che non era per loro più sufficiente udirlo una volta sola. Non bastava più neppure l'insegnamento orale della parola divina: scongiurarono infatti Marco (di cui ci è pervenuto il Vangelo), seguace di Pietro, con preghiere di ogni tipo, di lasciare un rescoconto scritto dell'insegnamento che egli aveva dato loro oralmente; e non desistettero dalla loro insistenza finchè non vennero esauditi. Furono così causa della redazione del vangelo detto 'secondo Marco'. L'apostolo Pietro, come si dice, saputo il fatto per rivelazione dello Spirito, gioì del loro zelo e acconsentì alla lettura del testo nelle Chiese. Clemente [*Alessandrino*] riferisce questa notizia nel sesto libro delle *Ipotiposi* [*opera perduta che Eusebio cita e riporta spesso*], e con lui concorda anche Papia, vescovo di Ierapolis. Pietro fa menzione di Marco nella sua prima lettera che, a quanto si dice, compose proprio a Roma, come egli stesso attesta, chiamando la città metaforicamente 'Babilonia' quando afferma (1*Pt* 5,13): "Vi saluta la chiesa di Babilonia e Marco, mio figlio". Si diece che Marco, mandato in Egitto, fu il primo a diffondervi il vangelo che egli compose e ad istituire Chiese nella stessa Alessandria. Grazie alla saggezza ed allo zelo del suo modo di vita, il numero dei fedeli, uomini e done, aumentò a tal punto che Filone [*Alessandrino, o l'Ebreo*] reputò degno riferire per iscritto delle loro controversie, riunioni, banchetti, e della loro condotta di vita». La testimonianza di Papia di Ierapolis è riportata poco più avanti da EUSEBIO DI CESAREA, *Historia ecclesiastica*, III, 39, 15s (SCh 31, 156s; CTP 158, 190s): «Papia riferisce nella sua opera alcune spiegazioni dei detti del Signore derivate dal sopra citato Aristione [*uno dei settatnta discepoli*] e le testimonianze sul presbitero Giovanni [*forse l'autore di Apoc, da non confondere con l'Apostolo*]. Rimandando a queste coloro che vogliono conoscerle, bisogna che io ora aggiunga alle parole già citate la testimonianza da lui [*Papia*] riferita sull'evangelista Marco con queste parole: "Questo diceva il presbitero [*Giovanni*], che Marco, interprete di Pietro, riferì con precisione ma disordinatamante quanto [*Pietro*] ricordava dei detti e delle azioni compiute dal Signore. Non lo aveva infatti ascoltato di persona e non era stato suo discepolo ma, come ho detto, di Pietro; questi insegnava secondo le necessità, senza fare ordien nei detti del Signore. In nulla sbagliò perciò Marco nel riportarne alcuni come li ricordava. Di una cosa sola infatti si preoccupava, di non tralasciare alcunchè di ciò che aveva ascoltato e di non riferire nulla di falso". Questo è quello che Papia racconta di Marco. Di Matteo dice: "Matteo ordinò i detti del Signore nella lingua ebraica, e ciascuno li ha tradotti come poteva". Egli ha fatto ricorso a testimonianza desunte dalla *prima lettera di Giovanni* e dalla *prima lettera di Pietro*, ed ha riferito anche un altro racconto riportato nel *Vangelo secondo gli Ebrei*, riguardante una peccatrice condotta davanti al Signore». Papia, vissuto tra il I ed il II secolo d.C a Ierapolis, in Frigia, di cui fu anche vescovo, verso il 130 d.C. scrisse la *Expositio dictorum Domini*, opera andata perduta ma apprezzata dai contemporanei perché egli, come Policarpo, Ignazio di Smirne, Clemente di Roma e Barnaba, era discepolo diretto degli apostoli. Invece Eusebio (*ibidem*) lo dice 'di intelligenza limitata' perché fraintese in senso millenarista le parole degli apostoli e del presbitero Giovanni, dottrina che poi si diffuse anche grazie alla stima che circondava Papia.

Dell'opera lucana (vangelo ed *Atti degli apostoli*) invece EUSEBIO DI CESAREA, *Historia ecclesiastica*, III, 4, 6 (SCh 31, 100s; CTP 158, 140s) scrive solo: «Luca, nativo di Antiochia e medico di professione, che trascorse gran parte della propria vita con Paolo ed ebbe continui contatti anche con gli altri apostoli, ci ha insegnato in due libri divinamente ispirati l'arte di curare le anime, che egli apprese da loro: nel vangelo, che dice di aver composto servendosi delle testimonianze riferitegli dai testimoni oculari e dai ministri della fede, che riporta non senza aver prima indagato con cura su ogni cosa sin dal principio, come egli stesso afferma; e negli *Atti degli apostoli*, che compose non sulla base di ciò che veniva riferito da altri ma di quello che aveva visto con i suoi occhi. Dicono che Paolo sia solito ricordare il vangelo di *Luca* quando dice (*Rm* 2,16; 2*Tim* 2,8): "Secondo il mio vangelo", come se fosse un proprio scritto». Queste affermazioni di Eusebio però lasciano un po' perplessi. È infatti opinabile che Paolo si intenda riferire a *Lc* quando parla del 'suo vangelo', sia perché il termine 'vangelo' si può intendere anche come non riferito al libro ma alla buona novella, sia perché Eusebio assume che *Lc* fosse già scritto prima del 64 d.C., quando Paolo viene martirizzato. Eusebio è invece

(segue)

vicinanza dei primi al Gesù Cristo e il ruolo di fondatori della nostra fede svolto dai Padri fa sì che questi due elementi costituiscano la Tradizione, come è scritto nella fascia verde posta sulla riga rossa; l'insieme di queste due elementi indica la assistenza dello Spirito (riga rossa) in questo processo di 'trasmissione' (fascia verde) come già in quello della 'ispirazione' della Scrittura. Questo periodo è chiuso in Oriente dall'opera di Giovanni Damasceno (750) e in Occidente da quella di Beda il Venerabile (735), una convenzione degli studiosi che però rispetta un dato storico: dopo questi personaggi, infatti, nessun altro autore viene considerato un Padre dai suoi posteri, mentre chiunque scriva prima di loro si riferisce ai suoi predecessori appunto con questo termine: Padre. Quindi la fine dell'età dei Padri è stata decretata dai nostri fratelli che, in tanti e tanti secoli, non hanno più riconosciuto tale carisma a nessun altro, per quanto santo o dottore importante e famoso sia stato; i teologi si sono limitati a recepire questo dato, per di più in un'epoca recente; infatti lo studio sistematico dei Padri della Chiesa inizia solamente nel secolo XIX. Questa cesura, temporale e dogmatica, nello schema è espressa da una linea nera verticale, in corrispondenza della quale la fascia verde riporta un 'è'.

Dopo la Tradizione la 'trasmissione' della Scrittura (ma non solo di quella, come si sa) passa attraverso altre due categorie. La prima è quella dei 'vescovi, santi e dottori della Chiesa': i vescovi esprimono la continuità apostolica nella guida della Chiesa (successione apostolica), i santi incarnano quegli speciali modelli di vita che lo Spirito propone in determinati momenti storici, i dottori della Chiesa infine esprimono la crescente comprensione da parte della Chiesa del disegno salvifico di Dio. Tutte e tre queste categorie di persone godono di particolare assistenza dello Spirito. I vescovi godono infatti di una speciale 'grazia di stato', il discernimento, in virtù della quale, per quanto i loro comportamenti o le loro scelte sembrino lontani da quelli che qui ed ora paiano i migliori, tuttavia sono inseriti a pieno titolo nel piano divino. Con ciò naturalmente gli errori ed i peccati dei vescovi non diventano azioni meritorie; solo, si ha la garanzia che da tali errori non segue la rovina definitiva della Chiesa. Avere discernimento infatti è cosa diversa dal fare sempre le scelte giuste, perché ciò significherebbe non peccare, il che, come si sa, è tesi eretica (contro Pelagio); di conseguenza non significa neanche essere infallibili, perché questo è dono che lo Spirito conferisce soltanto al Romano Pontefice (una 'grazia di stato', appunto) e che si manifesta in condizioni del tutto eccezionali (una sintonia forte e duratura con tutto il collegio episcopale), a riguardo di questioni precise (questa o quella tesi di fede o di morale), e che si esprime attraverso categorie e modalità non equivocabili (formule tecniche già note)[222]. Avere discernimento significa che i vescovi,

più credibile quando colloca prima del 64 d.C. anche *Atti* (cf. *Historia ecclesiastica*, II, 22, 6s; CTP 158, 125), perché in quel caso ha dalla sua il fatto che *Atti* non narra la morte di Paolo né di Pietro, quindi si può supporre che fossero ancora vivi quando interrompe la redazione. (Meno credibili ci paiono gli esegeti moderni, che a ragione collocano *Lc* prima del 70 d.C. perché non menziona la distruzione di Gerusalemme, ma poi datano *Atti* all'80-90 d.C. nonostante non vi sia menzione della distruzione di Gerusalemme né del martirio di Paolo e Pietro: due pesi e due misure? Sono i misteri del metodo storico-critico). Ora, bisogna tenere presente che *At* 1,1 non è equivocabile: *Lc* precede *At*; ma se *At* è anteriore al 64 d.C., allora anche *Lc* lo è, ed a maggior ragione. Dal punto di vista storico-critico ci pare una conclusione almeno altamente probabile. Tuttavia, anche se fosse accertata la contemporaneità della predicazione paolina e della readzione dell'opera lucana, con ciò non sarebbe ancora dimostrato che per Paolo essa fosse 'il suo vangelo', come vuole qui Eusebio.

[222] Per questo motivo si è scelto di citare la Scrittura dalla traduzione della CEI, anche quando larga-

(segue)

per quanto ignavi e di condotta ignobile (la storia della Chiesa è ben ricca di tali esemplari), essendo successori degli apostoli non possono far deragliare il treno della Chiesa dai binari del disegno provvidenziale di Dio, perché Egli, nella sua preveggenza, suggerisce loro il comportamento migliore. Tutt'al più scenderanno dal convoglio prima di arrivare a destinazione, finendo da un'altra parte: ma ciò può accadere a chiunque. E si ricordi che l'espressione 'comportamento migliore' può significare cose davvero lontane da ciò che a noi pare buono, giusto, corretto e simili; non è forse scritto (*Is* 55,8s):

> «I miei pensieri non sono i vostri pensieri, le vostre vie non sono le mie vie, dice il Signore. Quanto il cielo sovrasta la terra, tanto le mie vie sovrastano le vostre vie, i miei pensieri sovrastano i vostri pensieri»?

Per questo altrove è detto (*Es* 9,12):

> «Il Signore rese ostinato il cuore del faraone, il quale non diede loro ascolto»[223]

senza che ciò significhi accusare Dio di condannare il Faraone contro la sua volontà.

Che i santi godano di una particolare assistenza dello Spirito santo è evidente, ma che ciò valga anche per i Dottori della Chiesa forse lo è un po' meno. In effetti, anche i Dottori della Chiesa sono santi, ed a dirla tutta gran parte di essi sono pure vescovi; ma a far problema è la dimensione razionale del loro impegno. Purtroppo l'idea che l'uso della cultura e dell'intelligenza sfoci quasi inevitabilmente in nell'opporsi alla religione, se non alla fede *tout court*, è così diffusa che sradicarla è davvero compito arduo. Tuttavia, senza voler riprendere questioni più volte già toccate, il fatto stesso che esista la categoria dei Dottori della Chiesa, tutti santi e quasi tutti vescovi, sta a significare che tale opposizione è frutto dell'atteggiamento del singolo ma non nasce dalla ragione o dalla fede in sé. E del resto sarebbe curioso se così fosse, perché vorrebbe dire che l'elemento più alto e nobile in noi, appunto la razionalità, sarebbe per natura opposto a Colui che ci ha creato così; come dire: Dio ci crea per farci stare lontani da Lui... Una idea curiosa di Dio e del

---

mente imperfetta. Essa è infatti approvata dai successori degli apostoli ed adoperata nella Liturga, quindi, pur restando un lavoro di qualità assai discutibile, i cui svarioni talvolta scandalizzano per la gratuità oltre che per la grossolanità, abbiamo però la garanzia che tali errori non porteranno danni irrimediabili né alla nostra crescita di fede né a quella della Chiesa italiana nel suo complesso. Questo perché, come si dice, Dio sa scrivere diritto anche su righe storte. Con ciò, lo si è già detto e lo si ribadisce, l'errore resta errore, e vi si deve porre rimedio. Lo stesso invece non si può dire delle tante altre versioni italiane della Scrittura, 'in lingua corrente', 'dai testi originali' e così via; magari filologicamente sono più affidabili di quella della CEI (ma non ci metteremmo la mano sul fuoco...), però gli scostamenti dall'originale che inevitabilmente contengono non godono della protezione offerta dalla 'grazia di stato': quindi non sappiamo quali effetti ne possano nascere. La stessa situazione si verifica anche con le traduzione in altre lingue: per ovvi motivi non abbiamo compiuto un confronto sistematico, ma la versione tedesca o quella francese non sembrano migliori di quella italiana; e tuttavia, come si è detto sopra, essendo approvate dalle rispettive Conferenze Episcopali, conviene adoperare quelle invece di altre, fidandosi non degli uomini che le hanno redatte ma della Provvidenza e della onnipotenza dello Spirito. È un criterio di valutazione del tutto identico a quello espresso da TEODORO DI MOPSUESTIA, *In Sophoniam prophetam commentarius*, I, su *Sof* 1,4ss (PG 66, 452s; cit.), quando considera ispirati la LXX e il testo ebraico che traduce, ma irride e dice 'piena di favole' quella siriaca del TM (*Peshitta*), perché la prima è accettata da tutte le Chiese ma la seconda no, pur essendo scritta nella lingua parlata dalla sua gente. E si sa che tutti i Padri la pensano come lui a proposito dell'ispirazione della LXX.

[223] Ricordiamo però che gli indurimenti antecedenti a questo sono dovuti solamente al Faraone.

suo modo di agire, non c'è che dire, eppure quanto diffusa! Di sicuro non si concilia con il fatto della Incarnazione, Morte e Resurrezione di nostro Signore Gesù Cristo, il quale assunse la nostra natura umana perché noi divenissimo, per suo mezzo, figli adottivi di Dio Padre, diventando per grazia come Egli è per natura[224]. E sarebbe altrettanto strano che la redenzione compiuta dal Cristo implichi una certa 'menomazione' o comunque un mutamento di natura della facoltà più alta dell'uomo, appunto la razionalità. Piuttosto, è da pensare che questa venga 'liberata', come direbbe Agostino, dalla schiavitù del peccato che la fa inclinare più al male che al bene, e così riesca a realizzarsi pienamente, operando secondo natura.

L'ultima categoria verticale, lo sbocco finale della riga rossa (la assistenza dello Spirito) sovrastata dalla fascia verde (la trasmissione della Rivelazione), nello schema è rappresentata con un ovale dove è scritto 'sacerdoti, re e profeti'. Queste tre caratteristiche sono i *tria munera* (i tre doni) che lo Spirito conferisce ad ogni battezzato: il sacramento del battesimo infatti non si limita solo a 'liberare' la natura umana dalla sua tendenza contro natura ed a orientarla secondo natura, ma le conferisce anche i mezzi necessari per proseguire lungo la strada così indicata.

Ecco allora il dono della regalità, perché ognuno regni su se stesso come un re sul suo regno, e così, disponendo di sè, vada e faccia quel che vuole, come è detto (*Gal* 4,3-6):

> «Anche noi, quando eravamo fanciulli, eravamo come schiavi degli elementi del mondo. Ma quando venne la pienezza del tempo Dio mandò il suo Figlio, nato da donna, nato sotto la Legge, per riscattare coloro che erano sotto la Legge, perché ricevessimo l'adozione a figli. E che voi siete figli ne è prova il fatto che Dio ha mandato nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio, che grida 'Abbà', Padre!»,

un concetto di libertà a noi già noto e che Giovanni Cassiano ci illustra così:

> «Risulta dunque in nostro potere decidere se vivere sotto la grazia del vangelo oppure sotto il terrore della Legge: necessariamente ognuno sarà assegnato all'una o all'altra di queste parti in base alla qualità delle proprie azioni. Di fatto sarà la grazia di Cristo ad accogliere coloro che superano la Legge, oppure sarà la Legge a trattenere a sè quanti risultano fuori dalle disposizioni del vangelo, quali suoi debitori propri e a sé soggetti. Infatti il trasgressore dei precetti della Legge mai sarà in grado di arrivare alla perfezione evangelica, anche se si glorierà di essere cristiano e di essere stato liberato dalla grazia del Signore, purtroppo senza efficacia. In realtà si deve ritenere che rimanga ancora sotto la Legge non solo chi si rifiuta di adempierne le prescrizioni ma anche chi si accontenta di osservarne le prescrizioni e intanto non produce frutti degni della vocazione e della grazia di Cristo. Nel vangelo infatti non è detto (*Es* 22,29): "Offrirai le tue decime e le tue primizie la Signore tuo Dio"; è detto invece (*Mt* 19,21): "Và, vendi tutto quello che possiedi, dallo ai poveri e avrai un te-

[224] Ci occuperemo dettagliatamente della dottrina della deificazione per grazia nei cap.XVII e XVIII. Per ora facciamo notare che, in maniera sintetica, in teologia essa è espressa dalla formula 'figliolanza adottiva', oltre la quale però di solito non si va, ossia non si indaga il *come* di tale figliolanza. Vedremo invece che, sia nei Padri che in molti teologi medievali fino al sec. XIV, al centro della riflessione sta proprio il *come*. Uno dei pochi saggi dedicati a questo che è senza dubbio un tema di frontiera è quello di L.T. SOMME, *Fils adoptifs de Dieu par Jésus Christ. La filiation divine per adoption dans la théologie de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1997; cf. anche IDEM, *Thomas d'Aquin. La divinisation dans le Christ*, Genève 1998; A.N. WILLIAMS, *The Ground of Union. Deification in Aquinas and Palamas*, Oxford 1999; inoltre, ci permettiamo di rinviare ad A. ARA, «La deificazione dell'uomo nel *Commento alle Sentenze* di Tommaso d'Aquino (1252-1256)», *Vivens Homo* 15 (2004) 319-351.

> soro nel cielo; poi vieni e seguimi". Ed ancora: ad un discepolo, che pur lo chiedeva, in vista della sublimità della perfezione non fu concesso neppure il tempo brevissimo per attendere alla sepoltura del proprio padre, e così il dovere dell'umana carità venne superato dal dovere dell'amore divino»[225].

Ecco poi il dono del sacerdozio, poiché ognuno sia un degno ministro dei doni dello Spirito che riceve in sé continuamente per mezzo della *dilatatio cordis* liberamente accettata, utilizzandola bene sia per se stesso che per gli altri. Come è scritto (*Mt* 10,8):

> «Guarite gli infermi, resuscitate i morti, sanate i lebbrosi, cacciate i demoni; gratuitamente avete ricevuto, gratuitamente date»,

un passo che il grande Crisostomo commenta con queste parole:

> «Per rendere (gli apostoli) degni di fede [Gesù] dice: "Guarite gli infermi, resuscitate i morti, sanate i lebbrosi, cacciate i demoni; gratuitamente avete ricevuto, gratuitamente date". Vedi come abbia cura dei loro costumi, e non meno dei miracoli, per far vedere che questi senza quelli non sono nulla. Tiene a freno il loro orgoglio dicendo: "Gratuitamente avete ricevuto, gratuitamente date", e fa in modo che siano liberi dalla avidità. Quindi, perché non si pensasse che fosse merito loro e si inorgoglissero per i prodigi che si verificavano, dice: "Gratuitamente avete ricevuto". Voi non rendete alcun favore a coloro che vi accolgono; non avete ricevuto questi poteri come ricompensa, né per le vostre fatiche, perché mia è la grazia. Così dunque date a loro, perché non è possibile trovare un prezzo degno di tali doni»[226].

Ecco infine il dono della profezia, perché ognuno veda dove lo Spirito lo porta e dove intende far arrivare gli altri, intuendo i mezzi e i modi più adatti per conseguire tale fine. È per questo che si legge (*Gv* 15,15):

> «Non vi chiamo più servi, perché il servo non sa quello che fa il suo padrone, ma vi ho chiamati amici, perché tutto ciò che ho udito dal Padre l'ho fatto conoscere a voi»,

e per questo il grande Origene ci può regalare una delle sue pagine più belle:

> «(*Ger* 18,13ss LXX): "Interrogate dunque le genti: Chi ha mai udito cose tanto terribili come quelle compiute smodatamente dalla vergine di Israele? Mancheranno forse alla roccia le mammelle o la neve al Libano? Forse che l'acqua portata violentemente dal vento si volgerà di lato? Poiché il mio popolo mi ha dimenticato, hanno offerto incenso a vuoto e perderanno le forze nelle loro vie su dei percorsi eterni per seguire sentieri non tracciati e gettare la loro terra in una distruzione e derisione eterne". Qui (il Signore) parla di differenze di acque: in primo luogo nel 'mancheranno alla roccia le mammelle', in secondo luogo in 'o la neve al Libano', in terzo luogo in 'l'acqua portata violentemente dal vento si volgerà di lato?'. Queste tre specie di acque sono le fonti delle acque cui anela l'anima dei giusti divenuta simile alla cerva, così che ciascuno può dire (*Sal* 41,2 LXX): "Come anela la cerva alle fonti delle acque, così l'anima mia anela a Te, o Dio". Chi dunque è divenuto un cervo, nemico della razza dei serpenti, insensibile al loro veleno, come si racconta dei cervi? Chi ha avuto tanta sete di Dio da poter dire (*Sal* 41,3): "Ha avuto sete l'anima mia del Dio vivente"? Chi ha avuto così sete delle "mammelle della roccia" - "e la Roccia era il Cristo" (1*Cor* 10,4) - Chi ha avuto tanta sete dello Spirito santo da poter dire (*Sal* 41,2): "Come anela la cerva alle fonti delle acque, così anela l'anima mia a Te, o Dio"? Se non abbiamo sete delle tre fonti delle acque non troveremo nemmeno una (sola) fonte di acqua. Sembrava

[225] GIOVANNI CASSIANO, *Collationes*, III, conl.21, 7 (SCh 64, 81; CTP 156, 311s; con lievi modifiche).
[226] GIOVANNI CRISOSTOMO, *In Matthei evangelium homiliae*, hom.32, 4 (PG 57, 581; CTP 171, 104s).

che i giudei avessero sete di una sola fonte di acqua, Dio, ma poiché non hanno avuto sete del Cristo e dello Spirito santo, non possono bere nemmeno da Dio[227]; sembrava che gli eretici avessero sete di Cristo Gesù, ma poiché non hanno avuto sete del Padre, che è il Dio della Legge e dei Profeti, per questo non bevono nemmeno da Gesù. Quelli che custodiscono Dio ma cancellano le profezie non hanno avuto sete dello Spirito santo che è nei profeti, perciò non bevono nemmeno dalla fonte del Padre di Colui che grida nel Tempio e dice (*Gv* 7,37): "Se qualcuno ha sete venga a me e beva!" Non "mancheranno - quindi - le mammelle alla roccia", ma sono stati loro ad (*Ger* 2,13) "abbandonare la fonte dell'acqua viva", non la fonte ad abbandonarli. Dio infatti non si allontana da nessuno ma (*Sal* 72,27): "Quelli che si allontanano da Lui periranno"[228]; Dio piuttosto si avvicina ad alcuni e va incontro a chi viene a Lui. Di fatti, quando il figlio che aveva consumato tutta la sua sostanza ritornò, il Padre gli andò incontro, Lui che promette mediante i profeti: "Mi avvicinerò a loro più che la tunica della loro pelle"[229]; dice infatti (*Ger* 23,23): "Un Dio vicino io sono, e non un Dio lontano, dice il Signore". Non "mancheranno - dunque - alla roccia le mammelle", - le acque di Gesù - "né la neve al Libano", le acque del Padre. Secondo la Legge di Dio (cf. *Es* 37,29) infatti il santo incenso è bianco e viene offerto sull'altare, "un incenso puro in parti uguali" (*Es* 30,34). Questo monte ha lo stesso nome che ha l'incenso e c'è una neve che scende dal Libano come l'acqua dello Spirito santo di cui è detto (*Ger* 18,14): "Si volgerà forse di lato l'acqua portata violentemente dal vento?" È vero che è portata dal vento[230], ma non si volgerà di lato, perché non fugge l'acqua dello Spirito santo, ma ciascuno di noi peccando fugge dal bere allo Spirito santo. (*Ger* 18,15 lxx): "Poiché mi ha dimenticato il mio popolo, a vuoto mi hanno offerto incenso". Ognuno che pecca ha dimenticato Dio, ma il giusto dice: (*Sal* 43,18): "Tutto questo è venuto su di noi ma non ti abbiamo dimenticato, e non abbiamo violato la tua alleanza". Quel popolo sì, (invece), che ha realmente dimanticato Dio ed ha offerto incenso a vuoto [*cioè i giudei dell'epoca di Geremia*]. Bisogna considerare cosa significa il 'offrire incenso a vuoto'. Se riprendiamo le cose dette recentemente sul salmo comprenderemo che cosa vuol dire il 'offrire incenso a vuoto'. C'era nel salmo una parola come questa (*Sal* 140,2): "Sia la mia preghiera come incenso davanti a Te". Dunque la mia preghiera, composto sottile di pensieri sottili di un cuore sottile quando il nostro cuore non è impinguato, innalzandosi diventa come un incenso davanti a Dio. Se dunque la preghiera del giusto è incenso davanti a Dio, la preghiera dell'ingiusto è incenso sì, ma tale che di essa è dell'ingiusto che prega è detto "a vuoto hanno offerto incenso"; come è scritto di Giuda (*Sal* 108,7): "La sua preghiera diventi peccato". Quello nel pregare aveva "offerto incenso a vuoto"»[231].

---

[227] Si noti come qui 'Dio' significhi, per Origene, 'Padre'; cf. anche ORIGENE, *De principiis*, I, 2, 2 (SCh 252, 112; Simonetti, 144): «Noi riconosciamo che Dio è sempre Padre del Figlio suo unigenito, che da Lui è nato ed ha tratto il suo essere». È la riprova di un'identificazione tanto diffusa tra i Padri quanto accanitamente negata dagli esegeti che, quando la ritrovano in K. RAHNER, «Theos in neuen Testament», in *Schriften zur Theologie*, Band I, Einsielden-Zürich-Köln 1962, 91-167, la attribuiscono ad una sua distorsione 'dilettantesca' dei testi biblici.

[228] Si noti l'assoluta vicinanza alla fondamentale dottrina espressa da Agostino nel *De dono perseverantiae*.

[229] Citazione di un libro apocrifo attribuito ad Ezechiele, che Origene legge in Clemente Alessandrino.

[230] Origene gioca sul doppio significato del termine *pneûma*, che significa 'vento' ma anche 'Spirito', così come sull'ebraico *lbn* che, a seconda della vocalizzazione, significa 'bianco' (*lâbân*) o 'Libano' (*lêban*).

[231] ORIGENE, *In Hieremiam homiliae*, hom.18, 9 (SCh 238, 208-212; CTP 123, 237ss). La trad. it. CEI[73,08] di *Ger* 18,13ss recita: «Perciò così dice il Signore: Informatevi tra le nazioni: chi ha mai udito cose simili? Enormi, orribili cose ha commesso la vergine di Israele. Scompare forse dalle alte rocce la neve del Libano? Forse si inaridiscono le acque delle montagne che scorrono gelide? Eppure il mio popolo mi ha dimenticato; essi offrono incenso ad un idolo vano; così hanno inciampato nelle loro strade, nei sentieri di una volta, per camminare su viottoli, per una strada non appianata». Nella migliore delle ipotesi, CEI[73,08] si ispira vagamente alla *vulgata* («Forse manca dalla pietra arida la neve del Libano?»), perché p.es. il v.14a TM è: «Manca la sua mammella alla roccia, la neve al Libano?»,

(segue)

Nella sua accezione più diffusa tra noi semplici credenti, quindi, la profezia non consiste tanto nel predire eventi futuri, dono che, per la verità, al giorno d'oggi è come minimo poco diffuso ed in ogni caso è solo un caso particolare di un ben più ampio ed articolato genere di doni dello Spirito, ma piuttosto nel'armonizzarsi di un retto atteggiamento interiore confortato da una sana dottrina ed inserito in una vita spirituale ricca e fruttuosa, dominata dall'amore per Dio e per i fratelli. Questo esprimono le tre fonti di acqua unite all'immagine della neve del Libano, e questo serve perché una 'teologia della storia' sia parte di una autentica 'teologia economica'.

Lo schema poi cerca di suggerire un'interazione tra questo livello personale (le 'persone' indicate in basso rispetto all'ovale) e quello ecclesiale (la 'comunità' indicata sopra l'ovale) per esprimere il dialogo indispensabile tra questi due elementi nella ricerca della verità, ossia della corretta interpretazione della Scrittura alla luce della Tradizione e della Tradizione alla luce della Scrittura. In effetti, come non può esistere un cristiano autentico che non sia davvero inserito in qualche comunità (da dove gli verrà infatti l'eucarestia e la riconciliazione?) così non può esistere autentica e fruttuosa interpretazione della Scrittura e della Tradizione se la persona non vive spiritualmente insieme alla comunità, e se questa non può contare sulle tante riflessioni personali. Vedremo i dettagli di questa dinamica più avanti, al punto 9.3.

Infine, che la riga rossa e la fascia verde terminino a freccia esprime graficamente il fatto che le dinamiche qui esposte e sintetizzate non hanno una fine ma sono in continuo divenire: e come i dogmi di fede sono lungi dall'essere stati esauriti, così è anche per le letture possibili della Scrittura, ed a maggior ragione per il conferimento dei doni di grazia, che siano legati o no ai sacramenti. Perché, come scriveva molti anni fa il poeta indiano Robindronath Tagore,

> «Ogni bambino che nasce testimonia che l'amore di Dio per noi non è ancora finito».

---

molto simile alla LXX; e si noti che l'ebraico *shâdday* 'la sua mammella', è stata vocalizzata così nonostante la sua grafia corretta sia *shâddaym*: i masoreti hanno mantenuto questa lettura a dispetto della difettività della parola e della assurdità di parlare di 'mammelle' riferendosi a rocce; a tanto arriva la loro fedeltà al testo. Quindi tra TM, LXX e *vulgata* vi sono sostanziali differenze, ma ben difficile è scorgerle da parte di chi non conosce greco, ebraico e latino, poiché la trad. it. non segue mai davvero nessuno di essi ed in più introduce gratuitamente tante e tali varianti da rendere irriconoscibili i testi originali.

CAPITOLO OTTAVO

IL "FATTO RELIGIOSO" COME INTERPRETAZIONE DI RIVELAZIONE I: IL SOGGETTO

Nel capitolo precedente abbiamo affrontato il complesso tema della rivelazione come ispirazione, da parte dello Spirito, sia della Scrittura che della Tradizione. Il tema ha esigito una serie di ampi approfondimenti che, se hanno reso quel capitolo un po' denso, permettono però di snellire notevolmente questo. Di solito nelle presentazioni manualistiche si separa la questione dell'ispirazione biblica da quella della Tradizione e del Magistero, ma ciò poi crea difficoltà a giustificare le pretese del Magistero alla infallibilità dei pronunciamenti dogmatici o anche al semplice assenso di ragione e di fede. La nostra impostazione invece ha già risolto a monte questo falso problema, che nasce da quel che pare almeno un eccesso di parsimonia nell'uso della categoria di 'ispirazione'.

In buona sostanza, in questo capitolo ci dobbiamo occupare solo di capire *chi* interpreti, *cosa* e *come*, compito molto semplificato dal fatto che le questioni più difficili sono già state esaminate in quello precedente. Vediamo intanto cosa significhi 'interpretare'.

8. LA RIVELAZIONE PUBBLICA COME INTERPRETAZIONE: IL SOGGETTO

Dal capitolo settimo abbiamo appreso che lo Spirito non 'ispira' in modo identico gli agiografi ma adatta i 'contenuti di Rivelazione'[1] ai diversi orizzonti culturali (o, più esattamente, sceglie le persone con l'orizzonte più conveniente), che ognuno di essi, a sua volta, riceve diversi tipi di 'ispirazione' (sette) e che tra gli 'scrittori sacri' dobbiamo inserire anche i Padri e il Magistero, perché lo Spirito ispira anche loro come costituenti la Tradizione. Abbiamo anche visto che tutto questo movimento di 'adattamento' dello Spirito può essere sintetizzato nella categoria patristica di con-di-scendenza (*condiscendentia*). Rileggiamo un passo fondamentale nel quale Giovanni Crisostomo spiega, attraverso la con-di-scendenza, le differenze tra le profezie:

---

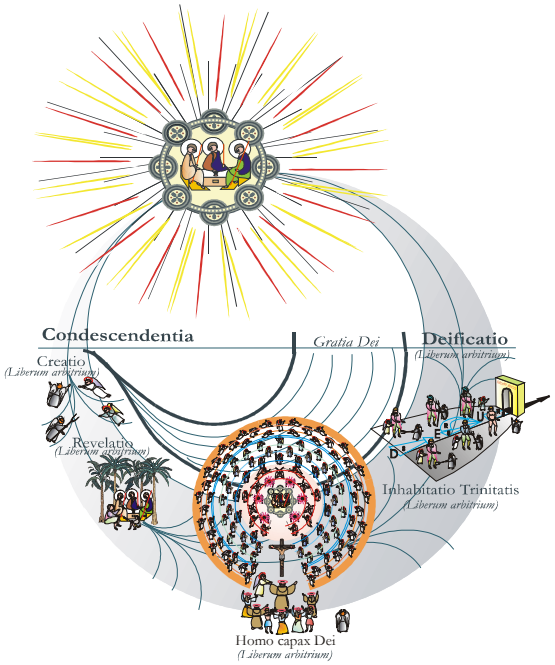
[1] Per evitare equivoci, in questo punto indicheremo con 'rivelazione' quella accessibile ad ogni uomo di ogni tempo e con 'Rivelazione' (con la 'R' maiuscola) quella della Scrittura e della Tradizione.

«Isaia comincia la profezia così, dicendo (*Is* 6,1): "Accadde nell'anno in cui morì il re Ozia, che io vidi il Signore seduto". Eppure Cristo dice (*Gv* 1,18): "Nessuno ha mai visto Dio. Il Figlio Unigenito, che è nel seno del Padre, è Lui che lo fatto conoscere"; ed ancora (*Gv* 6,46): "Non che qualcuno abbia visto il Padre se non Colui che è presso Dio: questi ha visto il Padre". E Dio stesso dice a Mosè (*Es* 33,20): "Nessuno vedrà il mio volto e rimarrà vivo". Com'è dunque che il profeta dice di aver visto il Signore? "Vidi - dice infatti - il Signore": non dice cose contrarie alla parola di Cristo, ma del tutto concordi. Cristo parla infatti di una conoscenza precisa che nessuno ha acquisito con la vista: nessuno ha mai contemplato la divinità allo scoperto, né la sua essenza pura, ad eccezione dell'Unigenito. Il profeta invece annuncia ciò che aveva potuto vedere. Né infatti egli potè vedere ciò che Dio è, ma lo contempla nella forma che ha assunto, sceso fino al punto in cui poteva salire la debolezza di chi lo contemplava. Che infatti non abbia visto la divinità allo scoperto, né egli né nessun altro, è chiaro dalle cose stesse che riferiscono. "Ho visto il Signore seduto", dice. Ma Dio non siede. Questo atteggiamento è proprio infatti dei corpi. E non semplicemente seduto, ma "su di un trono". Dio però non può essere né contenuto né circoscritto: come potrebbe esserlo, dal momento che Egli è presente dappertutto, riempie ogni cosa e "nella cui mano stanno i confini della terra" (cf. *Sal* 94,4)? Di qui è chiaro che la visione era una condiscendenza (*synkatábasis*). Per questo un altro profeta, così alludendo, diceva per bocca di Dio (*Os* 12,11a LXX): "Ho moltiplicato le visioni", cioè sono stato visto in modi diversi. Se si fosse manifestata la essenza stessa allo scoperto, non sarebbe apparsa in modi diversi. Ma poichè, nella sua condiscendenza, mostrava Se stesso ai profeti ora in un modo ora in un altro, adattando reciprocamente le visioni alle presenti circostanze, per questo dice (*Os* 12,11b LXX): "Ho moltiplicato le visioni e mi sono conformato nelle mani dei profeti". Non sono apparso come ero, dice, ma mi sono conformato a ciò che potevano vedere gli spettatori. Pertanto ora tu lo vedi seduto (cf. *Is* 6,1), ora armato (cf. *Is* 63,1-6), ora con i capelli bianchi (cf. *Dn* 7,9), ora nella brezza (cf. 1*Re* 19, 12s), ora nel fuoco (cf. *Es* 3,2), ora apparire di spalle (*Es* 33,23), ora sui Cherubini (1*Sam* 4,4), e assimilarsi nella visione alla lucentezza delle materie metalliche più brillanti (cf. *Ez* 1,4). Per quale motivo appare ora armato e insanguinato (cf. *Is* 34,6), ora nel fuoco, ora mostrando la schiena ora nel cielo, ora sul trono ora sui Cherubini, non sarebbe questo il momento di dirlo, perché ciò che è secondario non sovrasti il fine principale. Però è necessario parlare della presente visione. Per quale motivo dunque appare così, seduto su un trono, ora assieme ai Serafini? Imita una consuetudine umana, poiché pure il suo discorso era rivolto agli uomini, perché sta per fare una asserzione riguardante le cose più importnatti, tutto il mondo ma anche Gerusalemme, e stabilisce due sentenze, l'una che comporta il castigo per la città e per tutto il popolo, l'altra che annuncia un beneficio per il mondo, grandi speranze e onori immortali [*cioè la venuta del Cristo*]. D'altra parte i giudici hanno l'abitudine di operare non di nascosto ma seduti su una tribuna elevata, alla presenza di tutti e a sipario aperto. Imitando costoro, Dio ha posto accanto a sé i Serafini e siede su un trono elevato e così pronuncia questa asserzione. E affinchè tu impari che ciò non è una supposizione ma una abitudine di Dio, cercherò di renderlo chiaro sulla base di un altro profeta. In *Daniele* infatti, poiché Dio stava per pronunciare una grande sentenza sui castighi e le punizioni dei Giudei e sui beni da dare in futuro a tutto il mondo, anche lì appare un trono splendente e luminoso, un popolo di angeli che gli sta vicino, una moltitudine di arcangeli e l'Unigenito assiso insieme, e si aprono libri e scorrono fiumi di fuoco e da ogni parte si costituisce l'immagine di un tribunale (cf. *Dn* 7,9s.13s). Tutto ciò è affine a quanto si dice qui; o piuttosto quest'altro profeta annuncia più chiaramente le cose, perché i tempi sono più vicini e la profezia è giunta infine alla soglia stessa degli avvenimenti»[2].

[2] GIOVANNI CRISOSTOMO, *Interpretatio in Isaiam prophetam*, VI, 1s (SCh 304, 256-260; CTP 162, 166-169, ritoccata). Praticamente parallelo è GIOVANNI CRISOSTOMO, *In Iohannis evangelium homiliae*, hom.15, 1 (PG 59, 97s; trad. nostra): «(*Gv* 1,18): "Dio nessuno l'ha mai visto". Cosa dunque pense-

(segue)

Possiamo ampliare la prospettiva estendendo all'intera storia della salvezza quanto sopra affermato dal Crisostomo, ottenendo uno schema più o meno simile a questo:



«Dio vuole che noi siamo tali da conversare con Dio come fossimo noi pure dèi. Vuole che noi siamo figli di Dio per diventare compartecipi e coeredi del Figlio suo e dire come Lui (*Gv* 11,42): "Padre, so che Tu ci ascolti sempre". Sappiamo che Dio ci ha detto (*Sal* 81,6): "Io ho dichiarato: Voi siete dèi e figli tutti dell'Altissimo". Ma noi, in relazione ai nostri meriti, ci aspettiamo piuttosto questa altra retribuzione, di cui siamo degni (*Sal* 81,7): "Voi come uomini morirete, e come uno dei principi cadrete"; ma: "Tu ci esaudirai, Signore Dio mio" (*Sal* 37,16)»[3].

Sin dall'inizio la con-di-scendenza della Santissima Trinità pervade la creazione, la quale, a dire il vero, nemmeno esisterebbe se Egli, nella sua infinità bontà, non avesse da sempre deciso di creare qualcosa di altro-da Sé per farlo divenire, per grazia ed in modi e misure diverse, come Lui è per natura. Per questo infatti è scritto che, alla fine dei tempi, (1*Cor* 15,28)

---

remo dell'altisonante *Isaia* che asserisce (6,1): "Vidi il Signore che sedeva su di un trono alto ed elevato"? Che diremo di *Giovanni*, il quale ci conferma ciò che disse il profeta quando anche lui vide la gloria di Lui (cf. 1,14)? Che cosa diremo di *Ezechiele*, che anch'egli Lo vide seduto sopra i Cherubini (cf. 1,26s)? [...] Giacobbe poi da questo vedere prese il nome, e fu detto appunto 'Israele': 'Israele' infatti vuol dire 'Colui che vede Dio'; Ed altri ancora videro Dio. Perché dunque *Giovanni* dice (1,18): "Dio nessuno l'ha mai visto"? Per mostrare che tutte quelle visioni erano visioni di condiscendenza (*synkatabáseôs ên*) e non visioni della nuda sostanza. Infatti, se avessero visto direttamente la stessa natura divina, non la avrebbero vista in modi diversi». Il versetto biblico che guida Giovanni in questa lettura, *Os* 12,11, in italiano è: «Io parlerò ai profeti, moltiplicherò le visioni, e per mezzo dei profeti parlerò con parabole», traduzione che naturalmente si scosta non poco anche da TM e *vulgata*, che invece concordano con la LXX; cf. anche EUSEBIO DI CESAREA, *In Isaiam commentarius*, VI, 6 (PG 24, 128); TEODORETO DI CIRRO, *Interpretatio in prophetam Isaiam*, III, su *Is* 6,1 (SCh 276, 258ss); CIRILLO D'ALESSANDRIA, *In Isaiam commentarii*, I, or.4 (PG 70, 173.180). Questa idea domina la escatologia fino al 1241, quando il vescovo di Parigi Guglielmo di Auvergne condanna dieci proposizioni nelle quali è condensata la tesi che né i santi né gli angeli vedono Dio *per essentiam*, vale a dire sia *per mezzo* della essenza divina sia *nella sua stessa realtà* divina); il risultato è ben espresso da TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, q.8. a.1, *resp.* (ed. Leon. 20, 217): «A proposito di questa questione [*se gli angeli vedano Dio per essenza*] alcuni errarono dicendo che Dio non è visibile per essenza da nessun intelletto creato, poiché facevano caso soprattutto alla distanza che esiste tra l'intelletto creato e l'essenza divina. Ma questa posizione non si può sostenere perché è eretica».

[3] ORIGENE, *In Psalmos homiliae*, su *Sal* 37, hom.2, 3 (PG 12, 1384; trad. it. E. Prinzivalli, Firenze 1991, 305).

«Dio sarà ogni cosa in ogni cosa»[4].

Tuttavia la creatura, già al momento della sua creazione, esercitando il suo libero arbitrio si può volgere contro il suo Fattore; è ciò che fanno satana ed i suoi angeli, che così diventano demoni. Ma il nostro Dio non si arrende e prosegue nel suo disegno: prima pone nella creazione la sua rivelazione, i semi del Verbo, poi, in seguito, dona la Scrittura ed infine, nella pienezza dei tempi, giunge all'Incarnazione del Verbo nell'uomo Gesù. In ognuno di questi passaggi l'uomo, servendosi del suo arbitrio, può scegliere se volgersi verso il suo Creatore oppure contro di Lui. Ma il culmine della con-di-scendenza il nostro Signore lo raggiunge mostrandoci che siamo 'capaci di Dio' (*capax Dei*), ossia abbiamo la 'capacità' di divenire dèi; per grazia, è ovvio. Ciò si compie nascostamente con l'Incarnazione, è mostrato apertamente a pochi eletti nella Trasfigurazione e si rivela appieno con la Resurrezione. Ireneo di Lione riassume così questo disegno:

> «Il Figlio di Dio, quando si incarnò e divenne uomo, ricapitolò in se stesso la lunga storia degli uomini, procurandoci in compendio la salvezza, affinchè in Cristo Gesù recuperassimo ciò che avevamo perduto in Adamo, cioè l'essere ad immagine e a somiglianza di Dio. Infatti, non essendo possibile che l'uomo, vinto e spezzato dalla disobbedienza, fosse plasmato di nuovo e ottenesse la palma della vittoria, ed essendo ugualmente impossibile che ricevesse la salvezza colui che era caduto nel peccato, allora il Figlio di Dio ha operato l'una e l'altra cosa: egli, che ra il Verbo di Dio, discese dal Padre e si incarnò; si abbassò fino alla morte e portò a compimento l'economia della salvezza»[5].

---

[4] La trad. it. suona: «Dio sarà tutto in tutti», che *strictu sensu* non è errata, poiché in effetti il greco ha due volte il termine *panta*, che si può tradurre con 'tutti' o 'tutte le cose'. A nostro avviso però quella fornita nel testo rende più esplicita questa presenza totalizzante di Dio in ogni ente. Piuttosto si noti che questo versetto non è ristretto ai soli esseri razionali (uomini, angeli), né applicato solamente ai viventi (vegetali, animali, uomini, angeli) ma si estende anche al mondo inanimato. E non è idea che non si ritrovi altrove, cf. p.es. *Rm* 8,19-22: «La creazione stessa attende con impazienza la rivelazione dei Figli di Dio; essa infatti è stata sottomessa alla caducità non per suo volere ma per volere di Colui che l'ha sottomessa, e nutre la speranza di essere lei pure liberata dalla schiavitù della corruzione per entrare nella libertà della gloria dei Figli di Dio. Sappiamo bene infatti che tutta la creazione geme e soffre fino ad oggi nelle doglie del parto [lett. 'partorisce fino ad oggi con dolore', evidente richiamo a *Gen* 3,16]. Essa non è la sola, ma anche noi gemiamo interiormente aspettando l'adozione a figli, la redenzione del nostro corpo». Ora, questo passo di solito è letto in termini metaforici, ossia non si immagina che la creazione 'gema' e 'si lamenti' realmente, fisicamente, per così dire, e certamente è una lettura ragionevole, se non altro perché i sassi o le nuvole non hanno bocca per gemere né altro con cui lamentarsi. Tuttavia, ciò ammesso senza alcuna difficoltà, crediamo importante non escludere per questo ogni significato letterale dei due brani. Poiché non si è ancora toccato l'ambito escatologico, per ora giustifichiamo questa ipotesi su un assioma esegetico, e cioè: *non conviene mai scartare il senso letterale di un versetto biblico a meno che non sia già stato indicato dal Magistero come possibile fonte di errore oppure contraddica irrimediabilmente uno o più altri versetti.* Ciò da un lato per evitare il facile ricorso ad allegorie per risolvere le difficoltà esegetiche o ovviare alla ignoranza della storia del dogma, poi perché il senso letterale fonda e sostiene tutti gli altri sensi biblici, infine perché il senso letterale è quello del quale si servono preferibilmente i pronunciamenti dogmatici (i dogmi di fede) per illustrare la dottrina che intendono definire. Ora, nel nostro caso, ignorando letture stupide come sassi parlanti o nuvole piangenti, supporre un senso letterale dei nostri due passi non ci pare comporti eresie o dottrine erronee, perciò non vediamo problemi a concederlo e ad ammettere così che, seppur in modo e misura a noi ignoti, *tutto il creato* realmente ora geme e soffre e, parimenti, in futuro realmente gioirà della gloria dei Figli di Dio, godendo della stessa libertà.

[5] IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses*, III, 18, 1s (SCh 211, 342ss; trad. it. I, 309s).

Ricapitolare in Cristo di tutte le cose altro non è, quindi, che il ripristino dell'antico disegno di Dio sull'uomo, ossia farlo divenire per grazia come Lui è per natura. Però l'incarnazione del Figlio, per riuscire in questo suo obiettivo, ha bisogno del libero assenso libero della creatura, così come a suo tempo quello di Adamo e di Eva alla tentazione causò la caduta originale. Ma, per Ireneo, questo assenso creaturale non si limita a quello della sola Maria; in seguito scrive infatti:

> «Chiaramente l'angelo annunziò a Maria, vergine già promessa sposa, la verità della venuta del Signore nel suo dominio, portato dalla sua creatura (Maria), quella che come Verbo Egli sostiene (cf. *Eb* 1,3), e la ricapitolazione, mediante l'obbedienza fino al legno della croce, della disobbedienza avvenuta nel legno (dell'albero del bene e del male) e la soluzione della disgraziata seduzione di Eva, anch'essa già fidanzata ad un uomo. Come questa (Eva) fu dalla parola di un angelo (caduto) indotta ad abbandonare Dio trasgredendo la Sua parola, così quella (Maria) ricevette dall'angelo il lieto annuncio di portare Dio obbedendo alla sua parola. Eva si ribellò a Dio, Maria si piegò ad obbedire Dio e così divenne avvocata (*advocata*) della vergine Eva. E come per mezzo di una vergine il genere umano fu condannato a morte, così per mezzo di una vergine fu salvato, rimanendo controbilanciata la disobbedienza verginale dalla verginale obbedienza. Riparato il peccato del primo uomo per opera del Primogenito (Gesù Cristo), superata l'astuzia del serpente dalla semplicità della colomba (Maria), caddero le catene che ci legavano alla morte»[6].

In noi, questo progetto deificante la Santissima Trinità lo realizza inabitando in modo progressivamente sempre più profondo e radicato, dilatando sempre più il nostro cuore, così che l'uomo vecchio muoia e sbocci l'uomo nuovo. Ma, come è scritto (*Sir* 11,28):

> «Prima della fine non chiamare nessuno beato; un uomo si conosce veramente alla fine».

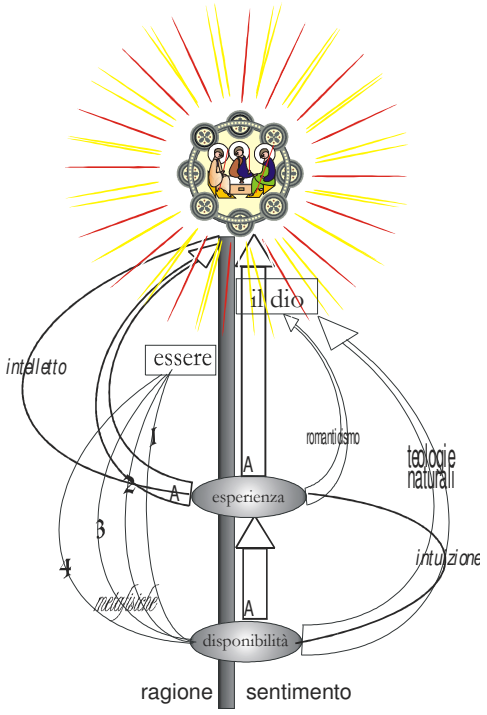
Ora, quando la creatura, usando contro natura il suo arbitrio, si rivolta contro il suo Signore, essa compie tre atti: 1 - interpreta ciò che Egli gli rivela, 2 - lo rifiuta e, 3 - facendo atti conseguenti, rende pubblica questa sua interpretazione. Ma gli stessi atti li fa chi anche adopera secondo natura il suo arbitrio e opta per Dio, perché pure lui interpreta le cose che Dio gli rivela, le accetta e, facendo azioni conseguenti, rende pubblica questa sua interpretazione. Quindi vi sono due modi di interpretare la rivelazione: uno è quello di chi, contraddicendola nei fatti, la dichiara *falsa di diritto*, e l'altro è quello di chi, invece, seguendola nei fatti, la dichiara *vera di diritto*. E, lo si noti, ciò vale a prescindere

---

[6] IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses*, V, 19, 1 (SCh 153, 248ss; trad. it. II, 331s). Cf. anche *Adversus haereses*, III, 22, 4 (SCh 211, 438-444; trad. it. I, 331s, rivista): «Parallelamente troviamo Maria, la Vergine obbediente, che dice (*Lc* 1,38): "Ecco la serva del Signore: sia fatto di me secondo la tua parola"; Eva, al contrario, fu disobbediente: e lo fu quando era ancora vergine. Come questa, ancora vergine benchè già avesse come sposo Adamo - nel paradiso (*Gen* 2,25) "erano nudi e non si vergognavano", perché da poco creati e non pensavano ancora alla generazione dei figli, essendo necessario prima che divenissero adulti e solamente dopo avrebbero potuto moltiplicarsi - per via della disobbedienza divenne per sé e per tutto il genere umano causa di morte; così Maria, avendo per sposo colui che le era già stato destinato ma ancora vergine, divenne con la sua obbedienza per sè e per tutto il genere umano causa di salvezza. Per questo la Legge chiama moglie di colui che l'ha sposata la donna che è promessa ad un uomo, benchè sia ancora vergine: per significare l'influsso retroattivo (*recirculationem*) di Maria su Eva. Infatti, ciò che è legato non si scioglie che seguendo l'ordine inverso del legamento, così che i primi nodi sono sciolti dopo i secondi, i quali a loro volta liberano i primi. (...) Parallelamente, il nodo della disobbedienza di Eva fu sciolto dalla obbedienza di Maria; ciò che la vergine Eva aveva legato con la sua incredulità, Maria sciolse con la sua fede».

da quel che si dice: a parole infatti la Scrittura si può contraddire o lodare, ma sono i fatti a dire quanto di vero c'è in quel che si dice. Ciò vale per tutti gli uomini di ogni tempo, perché la 'rivelazione pubblica' non coincide con la Scrittura.

Mettendo da parte coloro che, contraddicendola con la loro vita, dichiarano falsa la rivelazione del nostro Signore, conviene soffermarci su coloro che la proclamano vera con le loro azioni. Infatti tale proclamazione non è univoca ma significa un insieme di realtà piuttosto complesso, come già sappiamo dai capitoli quinto e sesto. Per comprendere che le cose stanno davvero così anche a proposito della intera umanità basta ricordare quel che si è detto poco sopra sulla con-di-scendenza e sul suo inizio. Con una buona dose di approssimazione possiamo esemplificare questi tanti e non equivalenti modi di dichiarare vera la rivelazione con uno schema già commentato nel primo capitolo, ma da altra prospettiva, più semplice ma meno completa di quella attuale:



«Dio insegna ed illumina l'intelletto di ciascuno e vi infonde la luminosità della conoscienza, purchè si apra la bocca del proprio cuore e si accolga la luminosità della grazia celeste. [...] È buono Dio che suscita in noi la capacità di amarlo, grazie alla quale noi possiamo trovare merito al suo cospetto. [...] (Cristo) per questo non ricercava la gloria in questo mondo, perché egli era venuto non per una parte ma per soccorrere tutto il genere umano»[7].

«Conosco un'anima abitata, conosco un'anima deserta. Se infatti non ha Dio, se non ha il Cristo che ha detto (*Gv* 14,23): "Io e il Padre mio verremo a lui e faremo dimora presso di lui", [...] è deserta; è invece abitata quando è stata rempita di Dio, quando ha il Cristo, quando lo Spirito Santo è in lei»[8].

Lo schema esemplifica i possibili itinerari dell'uomo verso Dio, così come li ricostruisce la sociologia della religione. Che non siano percorsi equivalenti appare immediatamente. Nonostante infatti tutti prendano le mosse da una certa disponibilità verso Dio o comunque verso la esperienza della religione, alcuni si muovono solo entro l'ambito del razionale e giungono all'idea di un 'essere'; certamente è un buon guadagno filosofico, ma identificarlo con la Santissima Trinità è azzardo che mai nessuno ha osato compiere. Scrive infatti Massimo il Confessore:

> «Tutte le cose rientrano nella categoria del 'dove', perché sono nel luogo. [...] E così anche tutte le cose rientrano nella categoria del 'quando', perché sono assolutamente nel tempo: infatti tutte le cose che hanno l'essere venendo dopo Dio posseggono l'essere non in modo semplice ma in modo determinato, e per qusto motivo non sono senza inizio. Ogni cosa

[7] AMBROGIO, *Expositio psalmi CXVIII*, 8, 59; 13, 2; 14, 33 (SAEMO IX, 374s; X, 58s.118-121).
[8] ORIGENE, *In Hieremiam homiliae*, hom.8, 1 (SCh 232, 354; CTP 123, 103).

> infatti, che in qualunque modo riceva la parola 'come', anche se adesso è (prima) comunque non era. Per cui, quando affermiamo che Dio esiste, noi non affermiamo di Lui l'essere in un determinato modo, e per questo motivo anche l'essere e l'era noi li diciamo semplicemente e senza definizione e in modo trascendente. La realtà divina infatti non ammette parola né pensiero, per cui nemmeno quando di lei predichiamo che è, noi diciamo che è. L'essere infatti proviene da Dio ma Dio non è l'essere; infatti è al di sopra anche dell'essere stesso, di quello che è detto e pensato in un certo modo e anche di quello che lo è in modo semplice»[9].

Altri invece si muovono solamente sul versante del sentimento, dell'irrazionale; a seconda che prendano le mosse dalla natura oppure da una pretesa 'esperienza' di Dio, originano o quelle che si sono chiamate 'teologie' naturali oppure replicano l'itinerario romantico. Nella migliore delle ipotesi, del vero Dio colgono solamente l'aspetto fascinoso, quello estatico, ma con enormi rischi: troppo facile infatti è confondere la propria meraviglia, causata magari dalla ignoranza se non da altre cause più chimiche, con un contatto divino. È per questo che i Padri, avendo imparato la lezione della vicenda di Montano, non vedono di buon occhio le esperienze estatiche, specie quando si cerca di farle passare come veicolo di informazioni su Dio. Scrive a questo proposito Gregorio il Nisseno, in una opera dedicata alla descrizione dell'ascesa mistica dell'uomo:

> «Quando avrai intagliato il tuo cuore così da imprimervi le parole divine, quando avrai distrutto l'idolo d'oro, cioè avrai cancellato dalla vita la brama di possedere, quando ti sarai innalzato tanto da apparire invincibile alla magia di Balaam (ad udire magia, intendi il variegato inganno di questa vita, per il quale gli uomini, come incantati da una coppa di Circe, estraniatesi (*ekstántes*) dalla propria natura assumono l'aspetto degli animali irragionevoli); quando sarai passato attraverso tutte queste esperienze ed in te sarà germogliato il bastone del sacerdozio, senza trarre per te alcun umore dalla terra ma avendo dentro di te la capacità di dar frutto, [...] allora ti sarai avvicinato alla fine (*tô télei*)»[10].

Nell'intero trattato mistico l'estasi figura soltanto qui, nella sua forma verbale e in una accezione assolutamente negativa: la sola *ekstásis* che Gregorio conosce è quella esercitata dalla vita mondana, ed ha come effetto rendere irragionevole l'uomo, privandolo della sua stessa natura umana. E la 'fine', che però si potrebbe tradurre meglio con 'perfezione', per Gregorio non consiste affatto nello stare 'fuori di sé' (*ek stásis*), bensì nell'avere 'dentro di sé' la capacità di dar frutto. In fondo è la stessa dinamica illustrata nel capitolo sesto: più si cresce nell'amore per Dio e più si è portati all'amore per i fratelli, in una concretezza attiva che, nei grandi mistici, rasenta spesso l'incredibile per quanto riesce a produrre in termini materiali. E ciò perché, se si cresce in quello stesso amore che ha Dio, non possiamo comportarci diversamente da Lui, che per amor nostro si è fatto uomo, soffrì e morì sotto Ponzio Pilato. Se Dio, amandoci, si è abbassato verso di noi fino a questo punto, forse che noi, per amarci, dovremmo 'uscire fuori' da noi? E se qualcuno pensasse che lo dobbiamo fare per amore di Lui, non dovremmo ricordargli che sta scritto (1*Cor* 3,16):

> «Non sapete che siete tempio di Dio e che lo Spirito di Dio abita in voi?»

---

[9] MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambigua*, prob.10, 38 (PL 91, 1180s; trad. it. 319; cit.).

[10] GREGORIO DI NISSA, *Vita Moysi*, II, 316 (Simonetti, 248).

Chi pensa che il contatto vero e più profondo con il Signore avvenga fuori di sé ignora ancora ciò che il grande Agostino racconta spesso nelle *Confessioni*; per esempio:

> «Portato da quelle letture [*i libri dei Platonici*] a rientrare in me stesso, mi raccolsi nel mio intimo dietro la Tua guida, e, poiché Tu ti eri fatto mio sostegno, ci riuscii. Entrai in e, e con l'occhio della mia anima, quale che si fosse, al di là di quell'occhio della mia anima, al di là della mia mente, vidi una luce immutabile: non questa, comune e visibile ai nostri sensi, o una più intensa ma della stessa natura, come se risplendesse molto, molto più chiara e si estendesse dilagante per tutto lo spazio. No, no, non quella; altra cosa, ben diversa da tutte le altre. E non stesa sulla mia mente come olio su acqua o come il cielo sulla terra, ma essa superiore, perché mi aveva creato, ed io inferiore, in quanto sua creatura. Chi conosce la verità la conosce, e chi la conosce conosce l'eternità: la conosce l'Amore (*caritas novit eam*)»[11].

E questo rientrare in se stessi per trovare Dio viene alla fine sintetizzato in un passo bellissimo e quanto mai noto, eppure forse non ancora ben assimilato:

> «Tardi ti amai, bellezza tanto antica e tanto nuova, tardi ti amai! Ecco, Tu eri dentro di me ed io fuori: là Ti cercavo e, deforme, mi gettavo sulle cose belle che Tu creasti!»[12]

La gravità degli effetti di questo 'star fuori' di noi, di questo essere privi del controllo esercitato dal nostro intelletto, è molto grande; per questo Gregorio di Nissa scrive:

> «[Gli avversari] dicono che Dio poteva indurre a forza, se avesse voluto, anche i riluttanti ad accettare il messaggio evangelico. Ma dove sarebbe in questo caso la libertà di scelta? Dove la virtù e la lode di coloro che vivono rettamente? Perché è proprio degli esseri inanimati o privi di intelligenza essere trascinati al parere di una volontà esterna. La natura razionale e pensante, invece, se mette da parte la libertà perde all'istante il dono della intelligenza. A che cosa le servirà la ragione se la facoltà di scegliere secondo il proprio giudizio dipende da un altro? E se la libera volontà resta inattiva, necessariamente la virtù scompare, impedita dall'inerzia della volontà; e senza la virtù la vita perde valore, l'elogio per chi vive rettamente viene ad essere eliminato, la colpa si commette senza rischio ed è impossibile distinguere ogni differenza nel sistema di vita. Chi potrebbe ancora riprovare ragionevolmente l'uomo dissoluto o lodare il virtuoso? Perché ognuno avrebbe già pronta questa risposta: non è in nostro potere tutto quanto concerne la libera volontà, ma spetta ad una potenza superiore attrarre al giudizio del dominatore le volontà umane»[13].

L'estasi quindi, privando l'uomo dell'uso della sua facoltà razionale, lo riduce al livello degli animali, vanifica ogni moralità (come ben sa chi allora combatte i montanisti) ed in definitiva non rispetta il disegno divino, che vuole che tutto l'uomo, ed a maggior ragione la sua facoltà più nobile, divenga per grazia come Lui è per natura. Ora, coloro i quali sono abituati a ricercare Dio in simili esperienze per cultura o religione ancestrale, pur non sfuggendo a queste osservazioni, tuttavia sono ampiamente scusabili e, nella misura in cui ciò risponde ad un disegno provvidenziale (perché è Dio che fa nascere qui ed ora piuttosto che là ed allora), si può anzi pensare che giungano comunque a un certo contatto con il divino: come e in che misura non sapremmo dire, ma certo nostro Signore avrà provveduto in tal senso. Ma chi cerca tali sensazioni oggi, qui ed ora, ed addirittura le scambia per vere 'esperienze' di Dio, non ha scuse; di loro è detto (2*Cor* 11,14):

---

[11] AGOSTINO, *Confessiones*, VII, 10 (CCsl 27, 103; trad. it. 317ss, ritoccata).

[12] AGOSTINO, *Confessiones*, X, 27, 38 (CCsl 27, 175; trad. nostra).

[13] GREGORIO DI NISSA, *Oratio catechetica magna*, 31 (SCh 453, 280ss; CTP 34, 116, ritoccata).

> «Questi tali sono falsi apostoli, operai fraudolenti, che si mascherano da apostoli di Cristo. Ciò non fa meraviglia, perché anche satana si maschera da angelo di luce; non è perciò gran cosa se anche i suoi ministri si mascherano da ministri di giustizia; ma la loro fine sarà secondo le loro opere».

Per questo Diadoco di Foticea si esprime così riguardo alle rivelazioni 'estatiche':

> «Nessuno che sente parlare di senso dell'intelletto speri che gli appaia visibilmente la gloria di Dio. Infatti diciamo che l'anima percepisce, certo nella misura in cui è pura, la consolazione divina con un gusto indicibile, ma non le appare nessuna delle cose invisibili, poiché ora - come dice il beato Paolo - (2*Cor* 5,7) "Camminamo per fede e non per visione". Se dunque a qualcuno dei lottatori [*cioè di chi si sforzano di purificarsi*] appare o una luce o una figura di fuoco o una voce, non accolga in alcun modo tale visione. Infatti è una manifesta illusione del nemico; cosa che molti, avendola subita, sono stati fuorviati per ignoranza dalla via della verità. Ma noi sappiamo che, finchè abitiamo in questo corpo corruttibile, siamo esuli da Dio, cioè non possiamo vedere visibilmente né Lui né qualunque altra delle sue meraviglie celesti»[14];

Quindi, se si vuole continuare ad usare un termine impreciso ed ambiguo per indicare una cosa vera, si può dire che l'estasi *sana* è una percezione che si *aggiunge* a quelle abituali, se ne scosta anche molto ma *non le annulla*, e soprattutto *non elimina il controllo di se stessi*, grazie al quale soltanto possiamo riconoscere e respingere l'eventuale tentazione. Più avanti Diadoco spiega la dinamica interiore di chi confonde l'estasi con il gusto di Dio:

> «Il cuore produce anche da se stesso pensieri buoni e non buoni, non perché per natura fruttichi i pensier non buoni ma perché esso ha per tendenza acquisita (*exis*) il ricordo del male, a causa di quel primo e decisivo inganno [*cioè il peccato originale*]. Ma nella maggior parte dei casi esso concepisce i pensieri cattivi dalla amarezza dei demoni. Noi tuttavia li sentiamo tutti come provenienti dal cuore ed è perciò che alcuni suppongono che nell'intelletto vi sia, con la grazia, anche il peccato; perciò, dicono anche, il Signore ha detto (*Mt* 15,18s): "le cose che vengono dalla bocca provengono dal cuore e sono quelle che contaminano l'uomo: dal cuore infatti vengono i pensieri cattivi, adulterii ecc.". Ma non sanno che il nostro intelletto, con la attività di un senso sottilissimo, fa propria la attività di quegli stessi pensieri che gli vengono insinuati dagli spiriti maligni, come attraverso la carne, poiché l'arrendevolezza del corpo la porta a ciò - come, non sappiamo - per via della loro mescolanza; poiché la carne ama senza misura l'adulazione dell'inganno. Per questo sembrano uscire dal cuore anche i pensieri seminati dai demoni nell'anima. Ma noi li facciamo realmente nostri quando vogliamo compiacere ad essi, ed è questo che il Signore rimprovera quando, come mostra la stessa parola divina, si è servito della espressione citata sopra. Infatti colui che si compiace dei pensieri insinuatigli dalla malizia di satana, quasi scrivendo il loro ricordo nel proprio cuore, è chiaro che poi li produce come frutti del suo stesso pensiero [*in quanto li ricorda e si compiace in ciò che ricorda*]»[15].

Quindi chi cerca Dio attraverso le estasi in realtà cerca solo il proprio compiacimento, accettando e ricordando ciò che il demonio volta volta insinua in lui per distoglierlo dalla buona e vera contemplazione dell'Eterno. Come si può credere che persone simili interpretino correttamente la Rivelazione? E infatti scrive l'Apostolo (1*Cor* 14,18s):

---

[14] DIADOCO DI FOTICEA, *Asceticon in C capita*, c.36 (SCh 5bis, 105; trad. it. 361s).

[15] DIADOCO DI FOTICEA, *Asceticon in C capita*, c.83 (SCh 5bis, 143; trad. it. 383s).

> «Grazie a Dio, io parlo con il dono delle lingue molto più di tutti voi; ma in assemblea preferisco dire cinque parole con la mia intelligenza per istruire anche gli altri piuttosto che diecimila parole con il dono delle lingue».

E, lo si ripete ancora una volta, questo vale per ogni uomo di ogni epoca storica[16].

[16] Il fondamento storico di queste osservazioni sull'estasi si è visto nel cap.VII, a proposito della vicenda della setta di Montano. Quegli avvenimenti costituiscono uno spartiacque; prima, non si ha difficoltà a dire 'estasi' le visioni profetiche, anche se permane sempre qualche dubbio; dopo, i Padri non indicano più le profezie con quel termine, ed anche lo stesso contatto mistico è descritto in modo da salvare sempre la piena coscienza dell'uomo. Con le osservazioni qui compiute, più teoriche, non si intende perciò attaccare la *visio mystica*, che coincide con la rivelazione privata ed alla quale si è dedicato il cap.V, bensì due trasposizioni tanto illecite quanto diffuse e pericolose. La prima è quella che confonde l'estasi cristiana con l'estasi dei romantici, esaltazione sentimentalistoide della perdita della razionalità che sfocia nel paganesimo; su questa ci si è soffermati nel testo perché, sapendo perfettamente di non poter eliminare l'uso del termine 'estasi', almeno sia coscienti di quanto gravemente ambiguo sia nel senso del linguaggio comune (*primo explicatio terminorum*...!). La seconda trasposizione, ugualmente illecita e diffusa ma assai più pericolosa, confonde estasi e visione. Come abbiamo detto nel testo, estasi è termine che indica l'*ek stásis* del soggetto, la sua fuoriuscita da se stesso (di senno, direbbe un romantico: ma questa deviazione la si è già espunta sopra). Ora, che nella Scrittura ciò sia sempre positivo è almeno dubbio: cf. p.es. 2*Cr* 29,8 LXX (uno tra i tanti): «E si irò d'ira il Signore su Giuda e su Gerusalemme, e li dette alla estasi (*vulg.* commozione), alla oscurità ed al sospirare di dolore, come voi vedete con i vostri occhi»; anche in filosofia tale fuoriuscita è positiva solo per i neoplatonici, in ragione del loro deprezzamento della materia: gli Stoici, ed ancor più i Peripatetici e gli Epicurei, non amano affatto simili 'contemplazioni'. Ma ciò che è importante è sapere che la dinamica dell'*ekstásis* è diametralmente opposta a quella della *visio*. Infatti la visione, a partire da ARISTOTELE, *De anima*, II, 5, fino a tutto l'800, consiste nel passaggio di una certa forma, p.es. il colore, da un oggetto al soggetto che vede attraverso un *medium*, p.es. l'aria; questa forma è percepita dal soggetto perché porta all'atto la sensazione che è in potenza nell'organo di senso (qui, l'occhio), e la sensazione in atto consiste, nel vedere quel certo colore. Così, mentre nell'*ekstásis* il soggetto *esce fuori* di sé, nella *visio* il soggetto *riceve* qualcosa *dentro* di sé, e precisamente la forma dell'oggetto visto. Ora, se al posto del colore noi poniamo Dio, ecco che la visione di Dio è possibile nella misura in cui Egli ci dona la sua forma, ossia nella misura in cui noi diveniamo per grazia come Lui è per natura; è esattamente quanto afferma san Tommaso nelle tante volte in cui parla della deificazione dell'uomo, è ciò che sappiamo avvenire nella *dilatatio cordis*, da noi studiata nei dettagli e che tutti i Padri, Massimo il Confessore in testa, spiegano essere la deificazione per grazia dell'uomo. I mistici hanno sempre e solo delle *visioni* di Dio, che lasciano intatta la loro facoltà di intendere e di volere, certo stordita dalla indicibile alterità di ciò che vedono, come Pietro, Giacomo e Giovanni sul Tabor; e proprio la Trasfigurazione ci mostra lo splendente ed abbagliante esito finale di questa *visio beatifica*. Quanto più povera e meschina è invece quella del'*ekstásis* di un piccolo uomo che esce da sé e si avventura, solo e nudo, alla ricerca di Colui che è infinitamente lontano e per lui irraggiungibile! Forse che, per superare la distanza che lo separa dal divino, gli basterà uscire da sé stesso (*ek stásis*)? Ma allora qualunque ubriaco o drogato vede Dio! Forse che l'uomo, fuori di sé, privo persino dell'intelletto, può conoscere, cioè capire, Dio? Ma allora qualunque animale irragionevole vede Dio! E questo uomo fuori di sé fa tutto ciò da solo? Se sì, questo è pelagianesimo. Se no, allora ha bisogno dell'aiuto della grazia e perciò non è più un'estasi ma una visione. Ci si chiederà: e che ne è di quei mistici che avevano il dono della bilocazione (ossia di essere in due posti allo stesso tempo) o di quelli che sono trasportati in visione in luoghi lontani? Non sono forse usciti da se stessi per dono dello Spirito? Di questi ultimi si dirà che non erano realmente trasportati in altri luoghi ma lo erano appunto solo in visione, ossia lo Spirito dava loro il potere di vedere cosa accadeva in quel momento in luoghi lontani da quello dove erano, come se guardassero attraverso un cannochiale o un telescopio. Quanto alla bilocazione, si deve dire che quei santi non uscivano fuori di sé ma che il loro corpo restava dov'era mentre il loro spirito era trasportato là dove Dio lo voleva.

Anche i sociologi della religione non vedono di buon occhio questi itinerari; naturalmente non danno giudizi di merito come noi, perché il loro intento è 'fotografare' la realtà, non giudicarla. Tuttavia rilevano come queste strade portino sempre solo a una parte della esperienza religiosa nel suo complesso; come dire: colgono solamente un aspetto della rivelazione che Dio dona a tutti gli uomini, sia pur in modi e misura diverse.

L'itinerario ideale per la sociologia della religione è quello che parte dalla disponibilità, anche assai generica, a compiere un qualunque percorso religioso e, dopo un cammino più o meno lungo svolto tutto in ambito 'sentimentale', giunge ad una esperienza personale più o meno forte, dalla quale prosegue poi, in ambito 'razionale' in direzione di 'dio'. Ora, per quanto sia un itinerario certamente più equilibrato degli altri, questo percorso suppone uno iato tra dimensione sentimentale e razionale che non può essere accettato senza almeno cercare di capire cosa implichi. Si farà notare che la cesura tra questi due ambiti non è così netta ed impermeabile, e che nelle persone equilibrate sempre si dà una certa ragionevolezza nel vivere i sentimenti ed una certa affettività nell'uso della ragione, osservazioni queste certamente vere; altro però è dire questo e altro è affermare che, in una prospettiva teologicamente corretta dal punto di vista cristiano, il percorso di fede coinvolge sia l'interezza della dimensione affettiva che quella della dimensione razionale, ed allo stesso tempo. In effetti la più grande distanza tra un itinerario sociologicamente equilibrato e quello cristiano è che in quello è lìuomo a muoversi, più o meno consapeviolmente, in questo è invece è l'AMORE per Dio ad agire, *già conosciuto* per esperienza personale.

Nello schema si è rappresentato questo percorso servendoci di frecce con all'interno la lettera 'A'; la prima di queste muove dalla generica disponibilità verso Dio, come fa anche l'itinerario sociologico religiosa pur scostandosi molto di più dalla dimensione razionale; ma, dopo la esperienza di Dio, questa freccia si sdoppia e prosegue contemporaneamente sia in ambito affettivo, mantenendo l'equilibrio precedente, sia in ambito razionale, nel quale però evita l'eccesso sociologico. In questo modo, la interpretazione della rivelazione ricevuta da Dio non è solo un compito demandato alla ragione, come per la sociologia religiosa, né una questione di 'sensazioni', come per i romantici o le teologie naturali, ma un marcato e potente uso della ragione combinato con un coinvolgimento affettivo forte e netto. E di questa conoscenza Tommaso d'Aquino scrive:

> «Alla presenza (*missio*) di una Persona (della Trinità) in noi non si addice una qualunque conoscenza, bensì solamente quella che si ha in seguito ad un qualche dono appropriato a quella Persona, per mezzo del quale avviene in noi la congiunzione a Dio secondo il modo peculiare a quella stessa Persona, e cioè per mezzo dell'amore, quando ad essere donato è lo Spirito santo. E così quella conoscenza è come per esperienza»[17].

[17] TOMMASO D'AQUINO, *in I Sent.*, d.14, a.3, ad 3 (Mandonnet, I, 326; trad. nostra). Si noti come la *cognitio experimentalis* (a parte la modernità del lemma) nasce dal conferimento di un dono da parte della Persona divina, diverso da Persona a Persona: nel caso dello Spirito è l'amore. È la dinamica della *visio*, come traspare chiaramente leggendo A. PATFOORT, «Cognitio ista est quasi experimentalis (I Sent., d.14, q.2, a.3, ad 3)», *Angelicum* 63 (1986) 3-13, che fa anche il punto degli studi su questo elemento trascurato o frainteso della visione tommasiana, e sul quale ci si è potuti soffermare appena nel cap.II. L'idea di una *cognitio experimentalis* è anche in *in I Sent.*, d.15, q.2, a.1, ad 5 (Mandonnet, I, 342), sempre a proposito delle missioni della Trinità in noi ma ora applicata alla presenza del Figlio; in *Summa theologiae*, I, q.58, a.3, *arg.*3 (Marietti, 377), questa *cognitio experimentalis* è detta *discursiva*, ossia

(segue)

Così l'interpretazione di ogni rivelazione, anche della Scrittura, altro non è che un uso amoroso della propria ragione che scopre in essa ciò che il suo cuore già ha in sé in virtù della *dilatatio cordis* operata dallo Spirito santo, come è scritto (*Rom* 5,5):

> «L'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito che ci è stato dato»;

e poco più avanti, quando dice (*Rom* 8,16):

> «Lo Spirito attesta al nostro spirito che siamo figli di Dio»,

l'Apostolo dimostra che vi è un vero e proprio dialogo tra lo Spirito e l'anima dell'uomo.

Non ci paiono conclusioni poi così sconvolgenti. Sappiamo infatti già dal primo capitolo che non è importante credere che Dio esista, bensì AMARLO, altrimenti non saremo migliori dei demoni. Ma chi ha mai amato la propria donna, il proprio uomo, i propri figli, solo con la ragione? E chi solo con il sentimento? Non è forse vero che si ama con il cuore e con la ragione insieme? E proprio questo ci è chiesto già nella Legge (*Dt* 6,5):

> «E amerai il Signore Dio tuo in/con tutto il tuo cuore, in/con tutta la tua anima/vita e in/con tutte le tue forze/capacità».

Quindi, se un uomo di qualunque epoca, cultura e religione ama Dio, non importa come Egli si sia manifestato a lui, ebbene quest'uomo interpreterà la rivelazione che lo Spirito gli dona servendosi in modo amoroso della propria ragione, e non come se sciogliesse rebus o indovinelli. È idea ben nota ai Padri, come testimonia Giustino:

> «Affinchè alcuni, fuori di mente, non parlino distorcendo quello che viene insegnato da noi, per il fatto che affermiamo che il Cristo è nato 150 anni fa sotto Quirinio e poco tempo dopo, sotto Ponzio Pilato, ha insegnato ciò che noi affermiamo d'insegnare, e affinchè non (ci) contestino il fatto che tutti gli uomini vissuti prima sarebbero stati irresponsabili [*cioè non si potrebbe imputare loro alcun peccato*], noi, anticipandoli, scioglieremo la difficoltà. Ci è stato insegnato che il Cristo è il primogenito di Dio e abbiamo dimostrato che è il Verbo, di cui partecipò tutto il genere umano. Coloro che hanno vissuto secondo secondo il Verbo sono cristiani, anche se furono ritenuti atei, come tra i greci Socrate e Eraclito e quanti furono simili a loro; tra i barbari Abramo, Anania, Azaria, Misaele, Elia e molti altri dei quali in questo momento tralasciamo le opere e i nomi sapendo che è cosa lunga farne l'elenco. Cosicchè anche quelli che erano nati prima, vivendo senza il Verbo furono cattivi e nemici di Cristo e uccisori di coloro che vivevano secondo il Verbo; coloro che avevano vissuto e vivono invece secondo il Verbo sono cristiani, non hanno paura e non si turbano»[18].

---

usa la ragione e i suoi procedimenti: quindi non è estatica; in *Summa theologiae*, I-II, q.112, a.5, ad 1 (Marietti, 696) Tommaso afferma che la *cognitio experimentalis* è percepita dall'uomo come la volontà lo è attraverso il volere e il vivere attraverso atti vitali, in virtù del fatto cioè che il dono di grazia è ormai parte integrante della sua essenza (*gratia creata*): è quindi coscente, non estatica; in *Quaestiones disputatae de malo*, q,16, a.7, *arg.*11 (Marietti, 682), Tommaso afferma (*a rigori*, lo fa il baccelliere; ma nel redigere le *quaestiones disputatae* è ragionevole supporre che Tommaso abbia ricoperto entrambi i ruoli) che la *cognitio experimentalis* passa dal simile al simile, il che va ancora contro la conoscenza per estasi; nella *Expositio super II ad Corinthios*, c.3, *lectio* 3, (Marietti, 438) la *cognitio experimentalis* è equiparata alla deificazione: poiché, dice Tommaso, ogni conoscenza avviene attraverso la assimilazione del conoscente al conosciuto, è necessario che chi conosce Dio in qualche misura sia trasformato in Lui.

[18] GIUSTINO, *Apologia prima*, 46, 1-4 (Wartelle, 161; trad. it. 125s). Addirittura scrive CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata*, I, 1, 10 (GCS 2, 7s; trad. it. 69): «E Platone, il filosofo ammaestrato dagli Ebrei,

(segue)

Ma su questa dimensione personale ed insieme universale del rapporto con Dio ci si è già soffermati abbastanza nei capitoli quinto e sesto, ragion per cui rimandiamo a quelle trattazioni. Invece è ancora tutta da approfondire l'interpretazione comunitaria, ecclesiale, di tale rivelazione pubblica, sia come individuazione del soggetto che come descrizione concreta dell'oggetto di tale interpretazione. Di certo però entrambi sono 'pubblici', non 'privati', perciò possiamo subito affermare che il soggetto che interpreta la rivelazione pubblica è la Chiesa, mentre oggetto di tale interpretazione è in primo luogo la Scrittura, poi la Tradizione ed infine il Magistero.

Poiché è chiaro che la tematica è ampia e complessa, in questo capitolo restringeremo la indagine al solo soggetto interpretante la rivelazione, vale a dire la Chiesa. Ma, come si è già delineato nei capitoli terzo e quinto, tale soggetto è triplice e non unico, come di solito si legge; quindi anche la scansione di questo capitolo sarà articolata su tre livelli.

8.1. *La Comunità ecclesiale 'soggetto' della interpretazione*

Sta scritto (2*Cor* 1,1s):

> «Paolo, apostolo di Gesù Cristo per volontà di Dio, ed il fratello Timoteo, alla chiesa di Dio che è in Corinto ed a tutti i santi dell'Acaia: grazia a voi e pace da Dio Padre nostro e dal Signore Gesù Cristo»,

ed altrove si legge (1*Cor* 1,1-3):

> «Paolo, chiamato ad essere apostolo di Gesù Cristo per volontà di Dio, ed il fratello Sostene, alla chiesa di Dio che è in Corinto, a coloro che sono stati santificati in Cristo Gesù, chiamati ad essere santi insieme a tuuti quelli che in ogni luogo invocano il nome del Signo-

---

comanda nelle *Leggi* che...». Per il nostro Padre la cultura greca deriva in tutto e per tutto dalle tradizioni mosaiche: in *Stromata*, I, 21, lo 'dimostra' cronologicamente, in *Stromata*, I, 22-29, lo illustra dal punto di vista filosofico, legislativo e persino militare. Per Clemente questo avviene anche prima di Platone: in *Stromata*, V, 5, 'dimostra' che anche Pitagora ha seguito gli insegnamenti di Mosè, ed in V, 14, teorizza un vero e proprio 'plagio' operato dai Greci ai danni della cultura ebraica, riportando numerosi passi ed idee che qui non possiamo elencare. Nel sostenere quest'idea Clemente è certo di seguire la Tradizione, cf. infatti *Stromata*, I, 21, 101 (GCS 2, 64s; trad. it. 163): «La questione è stata trattata in modo esauriente da Taziano nel *Discorso contro i greci* [cf. *Adv. Graec.*, 38s] e così pure da Cassiano nel primo libro degli *Esegetici* [*Giulio Cassiano, eretico gnostico encratita per altro sconosciuto*]». Ma, pur con diverse sfumature, l'idea che la 'filosofia ebraica' abbia preceduto quella greca, che la copiò, è diffusissima tra i Padri: cf. p.es. TAZIANO, *Adversos graecos*, 31.36.40s; GIUSTINO, *Apologia prima*, 59, 1; TEOFILO DI ANTIOCHIA, *Ad Autolicum*, I, 14; III, 20; TERTULLIANO, *Apologeticum*, 19; PSEUDO-GIUSTINO, *Cohortatio ad graecos*, 9; ORIGENE, *De principiis*, III, 6, 1, ed altri. Ora, per valutare questa come altre tesi che si trovano in situazioni simili, bisogna distinguere tra l'idea che i Padri (ma anche il Magistero) intendono esprimere (qui, che tra la rivelazione che contiene la Scrittura e la filosofia greca non vi è opposizione ma sinergia) e lo strumento del quale si servono per dimostrare la verità di tale idea (qui, che la filosofia greca ha plagiato quella mosaica). La dogmatica considera vincolante *l'idea*, a condizioni precise che vedremo più avanti, ma mai lo *strumento* che serve per dimostrarla o per esprimerla. Di conseguenza non vi è difficoltà ad ammettere che l'idea di 'plagio' della filosofia greca ai danni della rivelazione della Scrittura è insostenibile; con ciò però non si rifiuta ciò che intende esprimere, ossia che tra la Rivelazione della Scrittura e quella della filosofia non vi è contrasto; semplicemente la si deve provare altrimenti; cf. CONCILIUM VATICANUM I, cost. dogm. *Dei Filius*, 4 (COD, 808s; DS nn.3015-3020; cit).

> re nostro Gesù Cristo, Signore nostro e loro; grazia a voi e pace da Dio Padre e dal Signore Gesù Cristo».

Così l'Apostolo saluta la comunità dei *Corinzi*, forse quella a cui più è affezionato; ma non lo fa da solo, bensì associa a sé il fratello Sostene, ed ai Corinzi li unisce gli altri fratelli che venerano il comune Signore, Gesù Cristo: è quindi una piccola chiesa che saluta un'altra chiesa, come è più chiaro nei saluti finali (1*Cor* 16,19s):

> «Le comunità dell'Asia vi salutano. Vi salutano molto nel Signore Aquila e Prisca con la comunità che si raduna nella loro casa. Vi salutano i fratelli tutti».

Si sa che l'epistolario paolino non rispetta sempre questo schema, poiché si tratta di scritti occasionali che l'Apostolo redige sulla base di situazioni contingenti. Tuttavia, eccetto 1 e 2 *Timoteo*, *Tito* e *Filemone*, sono sempre rivolti a comunità intere, ed in ogni caso il fatto che figurino nel novero dei libri ispirati significa che i destinatari originali hanno percepito che, al di là della occasione immediata, la lettera di Paolo aveva un valore assai più profondo: era Parola di Dio. Ora, dal capitolo settimo si sa che la Scrittura non nasce mai dall'iniziativa di un singolo uomo, avulso da una comunità, né è destinata ad una sola persona bensì ad un intero popolo; e si sa anche che pure la sua interpretazione non è opera di singoli ma di una collettività stratificata nel tempo: la Tradizione. Qui si tratta di capire meglio come tale interpretazione sia svolta e da chi. E se si rispondesse subito che il soggetto di tale interpretazione è la Chiesa si direbbe certamente il vero, ma non si sarebbero fatti concreti passi in avanti, poiché ancora non si è visto bene che cosa sia la Chiesa, tantomeno nella sua funzione di interprete della rivelazione pubblica. Né è lecito, come scopriremo, ridurre la Chiesa a quella *in statu viae*, poiché ciò suppone una idea piuttosto restrittiva di rivelazione, di interpretazione della rivelazione e persino di Scrittura, anche se dobbiamo ammettere che non solo nel modo di pensare e sentire più diffuso ma pure nella manualistica è senza alcuna ombra di dubbio la sola accezione di 'Chiesa che interpreta' che si incontri. Di conseguenza, chiarire questo punto è indispensabile per poter proseguire nella nostra esposizione con un minimo di tranquillità.

8.1.01. *Chi è la Chiesa che interpreta la Rivelazione*

Esaminando l'ispirazione della Tradizione, nel capitolo settimo abbiamo appreso che la Chiesa, al momento in cui interpreta la Scrittura o qualunque altro dato rivelato, prende il nome di 'Magistero'. Questo perché il nome generico 'chiesa' indica anche molte altre funzioni: ad esempio quella di santificare, che la Chiesa esercita amministrando i sacramenti (ma non solo), quella di istruire, che esercita sia attraverso il Magistero che per mezzo di tutte le azioni pratiche e caritative, quella profetica, che svolge ad esempio nelle relazioni tra Stati, comunità e persino singole persone, e così via. Dal momento che la Chiesa ha tutte queste funzioni, che svolge distintamente ma non in modo separato, ognuna delle quali in qualche misura è interpretazione della Rivelazione, e tuttavia tra esse solo una, quella magisteriale, qui ci interessa più da vicino, è necessario, ci pare, fornire un primo quadro generale della realtà-Chiesa nel suo complesso.

Un primo gruppo di funzioni ecclesiali è quello che ruota intorno all'abito della santificazione, che in prima istanza si può far coincidere con quello liturgico-sacramentale. La santificazione infatti traduce in concreto l'immagine della Chiesa come lievito del

mondo: come il lievito ha la funzione di modificare l'impasto di farina ed acqua ma non può sostituirsi ad esso né essere tanto quanto l'impasto, così la santificazione operata dalla Chiesa, nella Liturgia ma anche e forse persino più ancora nella vita quotidiana dei i suoi membri, modifica il mondo circostante immttendovi elementi che ne facilitano il riorientamento secondo natura. Ma proprio questa immagine mette anche in guardia dalle situazioni troppo comode, dalla ricerca di posizioni di vantaggio o dall'ostentare etichette: il lievito è sempre molto, molto meno dell'impasto, e se fa bene il suo lavoro non se ne percepisce la presenza; al contrario, se è troppo l'impasto non matura al meglio, il sapore non è gradevole e il pane viene scartato. Ora, la Liturgia è luogo molto importante di interpretazione della Rivelazione, perché in essa non può avere posto né la menzogna né la incertezza; così, non si può pensare che sia irrilevante il fatto che l'uso liturgico del libro dei *Salmi* continui ad adottare la numerazione della LXX, poiché è in assoluto il libro della Scrittura più adoperato nella Liturgia: in un mese lo si legge tutto, eccetto due salmi. Tra poco vedremo altri esempi più significativi e dogmaticamente importanti.

Un secondo gruppo di funzioni ecclesiali ruota intorno all'abito sociale e morale, e sono connessi alla fedeltà stessa alla Rivelazione della quale la Chiesa è depositaria; come è scritto (*Mt* 7,21):

> «Non chiunque mi dice: "Signore, Signore" entrerà nel Regno dei cieli, ma colui che fa la volontà del Padre mio che è nei cieli».

È chiara l'importanza dell'interpretazione della Rivelazione in questo ambito, se non altro perché il mondo è in continuo cambiamento e la Chiesa non può ignorarlo, bensì trovare il modo migliore per servire il suo Signore in ogni situazione. Questo significa, in positivo, cogliere il perché Dio permette che certe cose accadano e scoprire come adoperarle per il bene di tutti, in negativo, individuare come certe situazioni siano o possano essere distorte. È poi evidente che questo genere di funzioni si esercita sia a livello personale che tra comunità e Stati: la morale sociale e quella economico-politica nascono proprio come ricerca di mettere ordine in un ambito che invece tende per natura e per la accelerazione dei tempi a rimanerte piuttosto caotico. Da ciò appare che l'insegnamento morale e sociale della Chiesa è molto vasto e complesso ma di importanza assoluta per la fedeltà alla missione cui ci ha chiamati nostro Signore; i nostri fratelli troppo spesso invece o lo ignorano, o lo conoscono in parte (in genere solo l'ambito sessuale), o non se ne curano. Da questa scarsa fedeltà nascono idee pericolose, sia dentro che fuori le nostre comunità, del tipo 'la Chiesa non deve fare politica' o 'la fede è una questione privata' e così via, che pervertono in maniera radicale il ruolo della Chiesa ed in definitiva tendono a vanificare nei suoi effetti l'Incarnazione del Figlio di Dio.

Un terzo gruppo di funzioni ecclesiali è quello che ruota intorno all'ambito spirituale. In effetti le funzioni precedenti sono possibili solamente se, a monte, vi è una vita spirituale vera e feconda, altrimenti le preoccupazioni mondane prendono inevitabilmente il sopravvento, come è detto (*Mc* 4,15-19):

> «Quelli lungo la strada sono coloro nei quali viene seminata la parola ma, quando l'ascoltano, subito viene satana e porta via la parola seminata in loro. Similmente quelli che ricevono il seme sulle pietre sono coloro che, quando ascoltano la parola, l'accolgono subito con gioia ma non hanno radice in se stessi, sono incostanti e quindi, al sopraggiungere di qualche tribolazione o persecuzione a causa della parola,subito si abbattono. Altri sono quelli che ricevono il seme tra le spine: sono coloro che hanno ascoltato la parola, ma so-

> praggiungono le preoccupazione del mondo e l'inganno della ricchezza e tutte le altre bramosie, soffocano la parola e questa rimane senza frutto».

Quindi le interpretazioni spirituali della Rivelazioni non sono affatto accessorie o riservate solo alle 'anime belle': se non le si conosce, si ignora perché si agisce in un modo invece che nell'altro, ed alla fine si smetterà di comportarci in un modo che non si capisce. Spiritualità e morale sono le due facce della stessa medaglia. Che però nel nostro caso ne ha anche una terza, quella della speculazione. Vi è infatti una ricerca fine a se stessa, che interpreta la Rivelazione appunto come se fosse una specie di rebus del quale scoprire la chiave, e della quale è detto (1*Cor* 8,2):

> «La scienza gonfia, mentre la carità edifica. Se qualcuno crede di sapere qualche cosa, non ha ancora imparato come bisogna sapere»;

e di questi 'saggi' altrove è scritto (*Sir* 19,20ss):

> «Vi è una abilità che è abominevole, c'è uno stolto cui manca solo la saggezza. Meglio uno di scarsa intelligenza ma timorato, che uno molto intelligente ma trasgressore della Legge. Esiste una abilità scaltra ma ingiusta, c'è chi intriga per prevalere in giudizio».

Ma vi è anche un'altro genere di speculazione, che viene chiesta al Padre nella preghiera e che, se ottenuta, cerca soltanto Lui; di essa bene è scritto (*Ef* 3,14-19):

> «Per questo io piego le ginocchia davanti al Padre, dal quale ogni paternità nei cieli e sulla terra prende nome, perché vi conceda, secondo la ricchezza della sua gloria, di esere potentemente rafforzati dal suo Spirito nell'uomo interiore. Che il Cristo abiti per la fede nei vostri cuori e così, radicati e fondati nella carità, siate in grado di comprendere insieme a tutti i santi quale sia la ampiezza, la lunghezza, la altezza e la profondità, e conoscere l'amore di Cristo che sorpassa ogni conoscenza, perché siate ricolmi di tutta la pienezza di Dio»,

e solo lei è fruttuosa agli occhi di Dio e del suo popolo, come si legge (*Sir* 37,19-22):

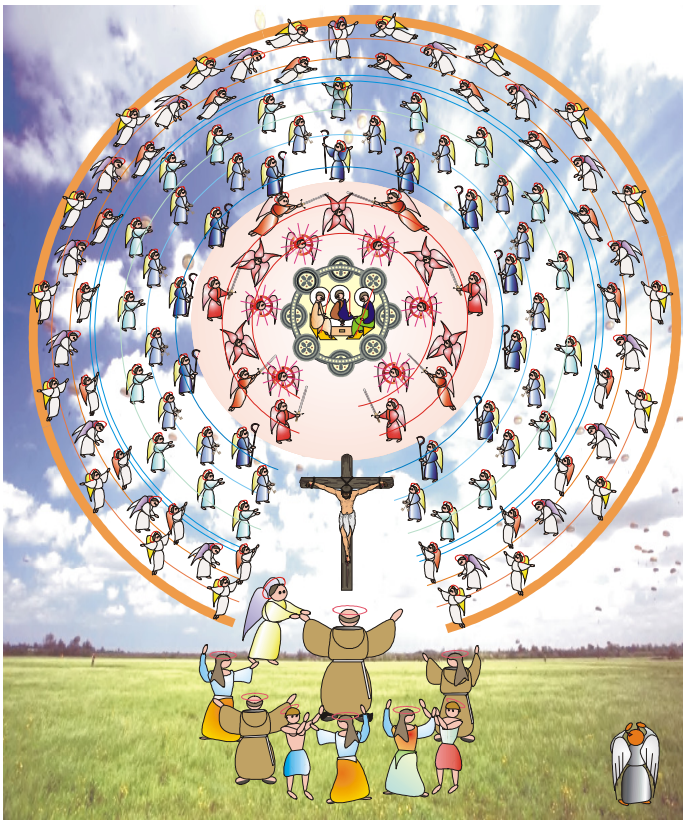
> «C'è un uomo esperto, maestro di molti, ma inutile a se stesso. C'è chi posa a saggio nei discorsi ed è odioso, a costui mancherà ogni nutrimento; non gli è stato concesso il favore del Signore, poiché è privo di ogni sapienza. C'è chi è saggio solo per se stesso, ed i frutti della sua scienza sono sicuri; un uomo saggio istruisce il suo popolo, della sua scienza ci si può fidare».

Queste ultime note ci portano ad un quarto gruppo di funzioni ecclesiali, che ruotano intorno all'ambito della dogmatica. Da quanto letto è evidente che con 'dogmatica' non si intende certo la omonima sezione della teologia, bensì tutto ciò che, in qualche maniera, è connesso con la verità. E con 'verità' non si intendono delle banalità come sapere se una certa proposizione rispecchia o no i fatti (del tipo: 'ora o piove o non piove'), bensì, secondo il significato latino del termine *veritas*, la struttura più profonda di tutto ciò che esiste, i legami più intimi di una persona con Dio, con se stesso e con i suoi fratelli, che sono tutti gli uomini. Ecco allora che ogni azione pubblica, per esempio dare o meno una offerta a chi ci chiede del denaro, è allo stesso una azione sociale e politica, in bene o in male, uno strumento di santificazione o peccato, frutto e causa di vita spirituale secondo o contro natura ed infine elemento dogmatico che dice la verità o la falsità del nostro essere cristiani e quindi anche il tipo di relazione nella quale staimo con Dio, con noi e con il resto del creato. Si possono fare cose giuste con atteggiamenti spirituali errati e vivendo relazioni con il prossimo e con Dio discutibili, oppure si può avere una

splendida vita interiore ma, per ignoranza o altro, non fare bene quel che deve essere fatto, o non farlo assolutamente. In verità le combinazioni possibili sono moltissime, e crescono in maniera imponderabile quando si prende in considerazione non più il singolo ma, ad esempio, una parrocchia o una Chiesa locale, fino al massimo livello, quello della Chiesa universale.

Quindi, ogni azione della Chiesa è automaticamente una certa interpretazione della Rivelazione, a prescindere dal fatto che ad agire sia il singolo o un gruppo più o meno ampio, o che ad essere interpretata sia la Scrittura piuttosto che la *Sollicitudo rei socialis* o la *Humanae vitae*. Ma queste sono tutte esemplificazioni *sincroniche*, mentre sappiamo dal capitolo quinto che la Chiesa è anche a livello *diacronico* e *trascendente*. Ora, è chiaro che a questi altri livelli (*in statu purgationis* ed *in patria*, come si diceva una volta) la interpretazione della Rivelazione non potrà avvenire secondo le stesse modalità di quello sincronico (*in statu viae*), tuttavia vedremo che esiste.

In effetti, se si dovesse rappresentare la Chiesa con una sola immagine dovremmo ricorrere a qualcosa di simile a questa immagine:



«Dal momento che ormai siamo giunti alla volta della città regale, non indugiamo più ma, dopo esserci preparati come se dovessimo entrare nella città, saliamo così verso la metropoli celeste, Gerusalemme, nostra madre, la città libera dove ci sono i Serafini, i Cherubini, migliaia di arcangeli, miriadi di angeli, dove c'è il trono regale. Non sia dunque presente nessun profano, nessun maledetto (perché stiamo per osare la narrazione di eventi mistici), nessuna persona impura e indegna di ascoltare queste cose. O piuttosto sia presente ogni profano ed ogni maledetto, ma entri dopo aver deposto fuori tutta l'impurità e tutta la maldicenza. E infatti colui che portava abiti sordidi il padre dello sposo lo scacciò dalla casa delle nozze e dal sacro talamo, non perché portasse abiti sporchi ma perché era entrato in quelle condizioni. Infatti non gli disse: 'Perché non porti abiti da nozze?' ma (*Mt* 22,12): "Perché, non avendo abiti da nozze, sei entrato in queste condizioni?"»[19].

Lo schema intende evidenziare come tra la Chiesa *in statu viae*, rappresentata in basso dalle figure di uomini e donne danzanti, e quella *in patria*, rappresentata dai nove cori angelici, non esista separazione, sia perché la figura centrale viene sollevata da un angelo verso i cori angelici[20], sia perché tra essa e l'icona della Trinità vi è la croce di Cristo, vero

[19] GIOVANNI CRISOSTOMO, *In illud "Vidi Dominum" (in Oziam) homiliae*, hom.VI, 1 (SCh 277, 202ss; trad. it. D. Ciarlo, CTP 162, Roma 2001, 303s).

[20] A proposito di questo schema ci piace riportare un passo poco noto di TOMMASO D'AQUINO, *Sum-*

(segue)

Dio e vero uomo. Nella sua ingenuità, l'immagine cerca quindi di rendere visibile il legame che esiste tra noi, i santi e gli angeli. Non è stato invece possibile inserire graficamente la Chiesa *in purgatione*, ma è chiaro che anch'essa fa parte di questa unità.

Ora, è evidente che questa connessione non è affatto insignificante per il tema della interpretazione della Rivelazione, anzi; ma è altrettanto chiara l'impossibilità di gestire contemporaneamente i livelli sincronico, diacronico e trascendente. Iniziamo quindi l'esame dal livello più semplice ed a noi più utile, quello sincronico.

8.2. *La Chiesa "in statu viae" soggetto che interpreta*

Nel punto precedente, che fungeva da inquadratura generale a questo ed ai prossimi due, si è visto che in ogni istante si dà una grande quantità e qualità di interpretazioni della Rivelazione: e questo perché la Chiesa è costituita da tutti i battezzati, e perché in-

ma theologiae, I, q.108, a.8, *resp.* (Marietti, 692; trad. nostra): «Alcuni ritennero che, poiché una distinzione di natura rimarrà sempre, in nessun modo gli uomini possono essere trasformati ad uguaglianza degli angeli; ciò è erroneo, perché contraddice la promessa di Cristo che dice (*Lc* 20,36): "I figli della resurrezione saranno uguali agli angeli nei cieli". Infatti ciò che è vero considerando la natura, dal punto di vista dell'ordine che Dio stabilisce si comporta come se fosse materia: ciò che perfeziona infatti è il dono di grazia, che dipende dalla liberalità di Dio e non dall'ordine della natura. E così, per il dono di grazia gli uomini possono acquisire tanta gloria da essere equiparati agli angeli secondo i loro singoli gradi: il che è essere assunti nelle gerarchie angeliche». Il passo di Luca citato è la base biblica per stabilire la uguaglianza tra beati e angeli. Su *Lc* 20,36, unito ad altre questioni meno rilevanti, nel sec.V nasce la dottrina della assimilazione dei beati agli angeli, ossia del loro inserimento nei nove cori degli angeli: il principale sostenitore è AGOSTINO, *Enarrationes in psalmos*, 125, 3; 126, 3; 131, 21; 149, 5 (CCsl 40, 1846.1858. 1922.1981.2181); *De civitate Dei*, XI, 19; XXII, 1, 2 (CCsl 48, 338.507); *Enchiridion de fide, spe et caritate*, IX, 29 (CCsl 46, 65); *Sermones*, *sermo* 341, 11 (PL 39, 1500). Leggermente modificata si trova poi in GREGORIO MAGNO, *XL homiliae in evangelia*, *hom.*34, 6.11 (CCsl 141, 304.309), per il quale i beati costituiscono un decimo ordine angelico a sé.

Nel sec.XII l'assimilazione dei beati agli angeli è pacifica, cf. p.es. ANSELMO D'AOSTA, *Cur Deus homo*, I, 18 (Schmitt, 77s; tutti i cc.16ss si occupano di questo tema); RUPERTO DI DEUTZ, *De victoria Verbi Dei*, I, 28 (PL 169, 1242); *De glorificatione Trinitatis et processione Spiritus sancti*, III, 6 (PL 169, 58); ONORIO AUGUSTODUNENSE, *Elucidarium*, I, nn.23.57 (Lefèvre, 365.371); *Liber duodecim quaestionum*, q.8 (PL 172, 1182); *Hexaemeron*, c.4 (PL 172, 261); OTTONE DI FRISINGA, *Chronica sive historia de duabus civitatis*, VIII, 31 (Hofmeister, 446s); UGO DI SAN VITTORE, *Expositio in Caelestem hierarchiam*, II (PL 175, 947); ALANO DI LILLA, *Expositio prosae de angelis* (d'Alverny, 216). Proprio ALANO DI LILLA, *Sermo in die sancti Michaelis* (d'Alverny, 250s) tenta addirittura di individuare quali generi di beati saranno assimilati a questo o quell'ordine angelico, ed in *Hierarchia* (d'Alverny, 234s), compie un analogo lavoro anche per alcune gerachie demoniache (antiangeli, antiarcangeli, antivirtù). Prima di lui ONORIO AUGUSTODUNENSE, *Liber duodecim quaestionum*, q.6 (PL 172, 1181), aveva fatto un tentativo analogo ma senza pretese; per di più Onorio è autore incomparabilmente meno noto di Alano, la cui fama nel sec.XII è seconda solo a quella di Ugo di san Vittore.

Per ciò che riguarda il sec.XIII, la posizione di Tommaso si è già letta: ad onor del verò però è il solo passo in cui l'Aquinate affronta la cosa. Per BONAVENTURA, *In* II*Sent.*, d.9, a.*unicum*, q.5, *resp.* (Quaracchi, II, 250); *Commentarius in evangelium Lucae*, VII, vv.27.28 (Quaracchi, VII, 178s), la assimilazione agli ordini angelici è possibile persino *in statu viae*, come accadde p.es. a Francesco o a Giovanni Battista. Si legge anche nello *Speculum perfectionis*, III, 60 (Sabatier, 165ss), iniziato da frate Leone ma terminato solo nel 1370. Però, eccetto queste attestazioni, come tale la dottrina quasi scompare dal panorama teologico dell'epoca. Al suo posto invece prende piede la riflessione sulla deificazione per grazia dell'uomo, che viene indagata e descritta secondo modalità che pongono angeli e beati sullo stesso piano. Attualmente è dottrina *de facto* ignorata anche se mai sconfessata.

terpretare non è una operazione solo intellettuale ma esistenziale, ossia abbraccia ogni ambito in cui si manifesta la vita. Tuttavia, per non disperderci nei tanti rivoli che nascono da queste considerazioni e non correre il rischio di ripetere ciò che si è già detto altrove senza approfondirlo più di tanto, in questo punto restringeremo le interpretazioni da esaminare solo a quelle fornite dalla Chiesa sincronica, e che in teologia prendono il nome tecnico di 'Magistero'. La Chiesa sincronica, a sua volta, è sì costituita da tutti battezzati, però è anche un organismo formato da membra diverse con funzioni specializzate, quelle che in teologia si chiamano tecnicamente 'ministeri'. Ora, nella Chiesa i ministeri possono essere di tre tipi: di fatto, istituiti e ordinati.

Abitualmente si applica il lemma 'ministero di fatto' solo all'ambito liturgico: così, chi legge le letture durante la messa senza essere un lettore istituito è un 'lettore di fatto'; chi svolge il servizio all'altare senza essere accolito o diacono è un 'ministro di fatto' e così via. Ciò è senza dubbio corretto, ma è limitativo pensare che il ministero di fatto si esaurisca nell'ambito liturgico; questa restrizione è nata in un tempo in cui la separazione tra vita quotidiana e pratica religiosa era non solo normale ma addirittura considerata meritoria e rispettosa di Dio. In conseguenza, si tendeva a vedere tutto ciò che riguardava l'ambito religioso, ed in particolar modo la liturgia, come 'al di sopra' di diritto ad ogni altra funzione, fosse anche identica a quelle svolte nella liturgia. Ora, tale separazione suscita ancora dei rimpianti in chi, volgendosi indietro verso il passato, ignora che lo stato d'animo di Paolo è opposto, come dice (*Fil* 3,13s):

> «Questo soltanto so: dimentico del passato e proteso verso il futuro, corro verso la meta per arrivare al premio che Dio ci chiama a ricevere lassù, in Cristo Gesù»,

e preferisce invece imitare la moglie di Lot, della quale però è scritto (*Gen* 19,26):

> «Ora la moglie di Lot guardò indietro e divenne una statua di sale».

Forse ciò accade perché non si è ancora percepita l'aria fresca entrata nella Chiesa dal Concilio Vaticano II, come diceva san Giovanni XXIII, o forse perché, come avviene a chi è avanti negli anni, anche il più dolce refolo di brezza minaccia dolori e fastidi. Di fatto, tale separazione ormai non fa più parte dell'insegnamento ordinario della Chiesa (cosa sia un 'insegnamento ordinario' lo vedremo tra poco), e quindi non è molto prudente restare su posizioni ormai abbandonate: come ben sa chi va in montagna, restare indietro spesso significa perdersi. La restrizione al solo ambito liturgico del lemma 'ministero di fatto' rimane ancora in vigore solamente nel *Codice di Diritto Canonico* (abbreviato in 'CIC'), e per un motivo molto semplice: lo svolgimento della liturgia ha bisogno di norme precise, e regolamentare è compito del CIC. Ma se ci si prende la briga di leggere i canoni nei quali si parla di tali ministeri[21], si scoprirà che le 'regole' di cui stiamo

[21] Cf. CIC, can.229 §1: «I laici, per essere in grado di vivere secondo la dottrina cristiana, poterla annunciare essi stessi e, se necessario, difenderla, per poter inoltre partecipare all'esercizio dell'apostolato, sono tenuti all'obbligo (*obligatione tenentur*, 'sono obbligati') ed hanno il diritto di acquisire la conoscenza di tale dottrina in modo adeguato alla capacità ed alla condizione di ciascuno»; can.230 § 3: «Ove lo suggerisca la necessità della Chiesa, in mancanza di ministri, anche i laici, pur senza essere lettori o accoliti, possono supplire alcuni dei loro uffici, cioè esercitare il ministero della parola, presiedere alle preghiere liturgiche, amministrare il battesimo e distribuire la sacra comunione, secondo le disposizioni del diritto [*nel cap.VII si è letta la "Credo doveroso" a commento di questo canone*]»; can.759: «I fedeli laici, in forza del battesimo e della confermazione, con la parola e con l'esempio della vita cri-

(segue)

parlando sono ben lontane dal riproporre ciò che accadeva in passato... Del resto, si sa che lo Spirito non ama gli sprechi, e non fa certo passare il tempo invano!

In realtà i ministeri 'di fatto' sono in assoluto quelli più numerosi e comprendono una varietà enorme di mansioni, molto spesso con ricadute comunitarie di notevole rilievo[22]. Tuttavia, la gran parte di essi raramente assurge alla dignità di oggetto delle attenzioni degli ecclesiologi, e questo per vari motivi: la loro ordinarietà, una supposta banalità, un eccesso di sensibilità per certi ambiti oppure, in senso opposto, una mancanza, o anche le due cose insieme, una idea forse poco chiara del significato del termine 'ministero' (che in latino significa 'servizio' ma anche 'incarico'), e così via. Degli esempi chiariranno le idee meglio di tante parole: fare il padre è un ministero di fatto, fare la madre anche[23]; lavorare con onestà, serietà e competenza è un ministero di fatto, lavorare in modo da guadagnare il giusto pure; divertirsi senza recare danno a se e agli altri è un ministero di fatto, cercare di evitare che lo facciano altri anche; rispettare le cose proprie ed altrui è un ministero di fatto, impedire che altri facciano il contrario pure, e così via. I ministeri di fatto comprendono tutte le tante mansioni che traducono il nostro essere cristiani nella vita quotidiana, perché non si può essere cristiani se non si è al servizio: di Dio e del prossimo, scegliendo preferenzialmente quello più povero; e ricordandoci sempre che il bene va fatto bene.

Si capisce subito che tutte queste mansioni esigono una certa interpretazione della Rivelazione, sia della Scrittura che della Tradizione, e quindi sono veri e propri atti di magistero anche se, è ovvio, a livelli e con modalità quanto mai variegate e distanti tra loro; di fatto però la convenzione teologica riserva la 'M' maiuscola solo al Magistero esercitato dai vescovi, sia singoli che riuniti in sinodi o conferenze episcopali, dalle congregazioni romane, dai concili, locali o ecumenici, ed infine al Magistero esercitato dai papi, il più noto ma non certo l'unico. Noi qui ci accontentiamo di aver mostrato che ognuno di noi, facendo quel che fa nel modo in cui lo fa, compie in ogni caso un atto di magistero: con la 'm' minuscola, ma pur sempre magistero.

---

stiana, sono testimoni dell'annuncio evangelico; possono essere anche chiamari a cooperare con il Vescovo e con i presbiteri nell'esercizio del ministero della parola»; can.766: «I laici possono essere ammessi a predicare in una chiesa o in un oratorio, se in determinate circostanze lo richieda la necessità o in casi particolari lo consigli la utilità, secondo le disposizioni della Conferenza Episcopale, e salvo il can.767 § 1 [*l'omelia spetta ai ministri ordinati*] [*la C.E.I. ha stabilito che il Vescovo dia un mandato in tal senso, p.es. ai laici che reggono una parrocchia: cf. can.517 § 2*]. Difficile pensare che, negli anni '50, si potesse affermare che per i laici è obbligatorio studiare teologia per poter essere veri testimoni, o che gli si potesse affidare il ministero della parola, maschi o femmine che fossero, o addirittura delle parrocchie... Di passaggio, ecco come CIC, can.761, presenta il ministero della parola: «Nel ministero della parola, che deve fondarsi sulla Sacra Scrittura, la Tradizione, la Liturgia, il Magistero e la vita della Chiesa, sia integralmente e fedelmente proposto il mistero di Cristo».

[22] Cf. CIC, can.225 § 2: «I laici sono tenuti anche al dovere specifico, ciascuno secondo la propria condizione, di impregnare e perfezionare l'ordine delle realtà temporali con lo spirito evangelico, ed in tal modo di rendere testimonianza a Cristo, particolarmente nel trattare tali realtà e nell'esercizio dei compiti secolari». Ma se c'è un dovere c'è anche un incarico, e se c'è un incarico allora c'è anche un *ministerium*, che significa anche 'servizio'.

[23] Cf. CIC, can.226 § 1: «I laici che vivono nello stato coniugale, secondo la propria vocazione, sono tenuti al dovere specifico di impegnarsi, mediante il matrimonio e la famiglia, nella edificazione del popolo di Dio».

Oltre ai ministeri 'di fatto' vi sono i ministeri 'istituiti', che sono due: l'accolitato e il lettorato. I ministeri istituiti hanno sostituito, nel 1973, i cinque ordini minori preconciliari: ostiario, esorcista, lettore, accolito e suddiacono. Questi ministeri, di solito poco noti, presentano enormi potenzialità per i laici, già sanciti *in nuce* dal CIC, can.230 § 3:

> «Ove lo suggerisca la necessità della Chiesa, in mancanza di ministri, anche i laici, pur senza essere lettori o accoliti, possono supplire alcuni dei loro uffici, cioè esercitare il ministero della parola, presiedere alle preghiere liturgiche, amministrare il battesimo e distribuire la sacra comunione, secondo le disposizioni del diritto».

Nel capitolo settimo si è letta la lettera *Credo doveroso*, emanata dalla Congregazione per il culto divino e la disciplina dei sacramenti, dalla quale apprendiamo che anche le donne possono essere ammesse al servizio dell'altare (al ministero straordinario dell'eucarestia lo sono già dal 1973). Ma in realtà questo paragrafo dice molto di più: contempla infatti la possibilità che i laici (maschi e femmine indifferentemente) possano esercitare il ministero della Parola, guidare funzioni liturgiche, amministrare il battesimo e distribuire la comunione, insomma fare molte delle cose che fa attualmente un diacono, che però è un ministro ordinato. È vero che il paragrafo pone condizioni ben precise, che si tratta sempre di funzioni solo temporanee e sostitutive e che non è chiaro cosa significhi 'preghiere liturgiche' (include funerali e matrimoni?), ma cinquanta anni fa neanche si poteva ricevere l'ostia consacrata in mano! È anche vero che si tratta di funzioni vitali per la Chiesa, delle quali però i laici, con la loro mediamente risibile preparazione teologica e pastorale, non possono farsi convenientemente farsi carico; non che le cose vadano gran chè bene ora che tali funzioni sono svolte da altri, ma questo è rilievo che non conclude: nonostante quel che dice il proverbio, mal comune non è mezzo gaudio ma solo stare male in parecchi... Pur con tutte queste note prudenziali, tuttavia non crediamo vi sia qualcuno che non si renda conto delle incredibili potenzialità che lo Spirito ha attivato con la istituzione di questi due ministeri. Ora, una delle caratteristiche dogmaticamente rilevanti delle interpretazioni della Rivelazione operate dal Magistero è proprio il modo in cui esso ricostruisce quella particolare porzione di Storia della Salvezza che conduce a quella certa presa di posizione o pronunciamento. E dal momento che, per capire cosa sia 'Magistero', il miglior modo non è spiegarlo ma leggerlo, ci pare utile riportare il *motu proprio* di Paolo VI con il quale egli riforma gli Ordini minori, istituisce i ministri di lettore e accolito e ne descrive le funzioni:

> Fin dai tempi più antichi furono istituiti dalla Chiesa alcuni ministeri al fine di prestare debitamente a Dio il culto sacro e di offrire, secondo le necessità, un servizio al popolo di Dio. Con essi erano affidati ai fedeli, perché li esercitassero, degli uffici di carattere liturgico e caritativo a seconda delle varie circostanze. Il conferimento di tali uffici spesso avveniva mediante un particolare rito, col quale il fedele, ottenuta la benedizione di Dio, era costituito in una speciale classe o grado per adempiere una determinata funzione ecclesiastica. Alcuni di questi uffici, più strettamente collegati con l'azione liturgica, a poco a poco furono considerati come istituzioni previe per ricevere gli ordini sacri, di modo che l'Ostiariato, il Lettorato, l'Esorcistato e l'Accolitato, nella Chiesa Latina, furono denominati ordini minori in rapporto al Suddiaconato, al Diaconato ed al Presbiterato, i quali furono chiamati ordini maggiori e, sebbene non dappertutto, erano generalmente riservati a coloro che, appunto attraverso gli ordini minori, ascendevano al Sacerdozio.
>
> Tuttavia, poiché gli ordini minori non sono rimasti sempre gli stessi e numerosi uffici ad essi connessi, come accade anche oggi, sono stati esercitati anche da laici, sembra opportu-

no rivedere tale prassi ed adattarla alle odierne esigenze, in modo che gli elementi che son caduti in disuso in quei ministeri, siano eliminati; quelli che si rivelano utili, siano mantenuti; quelli che sono necessari, vengano definiti; e, nello stesso tempo, sia stabilito quel che si deve esigere dai candidati all'ordine sacro. Durante la preparazione del Concilio Ecumenico Vaticano II, non pochi pastori della Chiesa richiesero la revisione degli ordini minori e del Suddiaconato. Il Concilio, poi, sebbene su tale materia non stabilisse nulla per la Chiesa Latina, enunciò alcuni principi orientativi per risolvere la questione, ed è indubbio che le norme conciliari, concernenti la riforma generale ed ordinata della liturgia (cf. SC n.62), comprendano anche tutto ciò che riguarda i ministeri nell'assemblea liturgica, di modo che dallo stesso svolgimento della celebrazione la Chiesa appaia costituita nei suoi diversi ordini e ministeri. Per questo il Concilio Vaticano II stabilì che (SC n.28): "Nelle celebrazioni liturgiche ciascuno, ministro o semplice fedele, svolgendo il proprio ufficio, si limiti a compiere tutto e soltanto ciò che, secondo la natura del rito e le norme liturgiche, è di sua competenza". Con tale affermazione è strettamente collegato quanto è scritto, poco prima, nella medesima Costituzione (SC n.14): "È ardente desiderio della Madre Chiesa che tutti i fedeli vengano formati a quella piena, consapevole e attiva partecipazione alle celebrazioni liturgiche, che è richiesta dalla natura stessa della Liturgia e alla quale il popolo cristiano 'stirpe eletta, sacerdozio regale, nazione santa, popolo di acquisto' (1*Pt* 2,9), ha diritto e dovere in forza del Battesimo. A tale piena e attiva partecipazione di tutto il popolo va dedicata una specialissima cura nel quadro della riforma e dell'incremento della Liturgia: essa infatti la prima e indispensabile sorgente dalla quale i fedeli possono attingere il genuino spirito cristiano, e perciò i pastori devono sforzarsi di ottenerla attraverso un'adeguata formazione".

Negli uffici particolari da mantenere e da adattare alle odierne esigenze, si ritrovano elementi che, in modo speciale, sono strettamente connessi con i ministeri della Parola e dell'Altare, e che, nella Chiesa Latina, sono chiamati il Lettorato, l'Accolitato e il Suddiaconato. È opportuno che questi siano mantenuti ed adattati in modo tale che, da oggi in poi, ci siano due uffici: quello cioè del *Lettore* e quello dell'*Accolito*, che comprendano anche le funzioni del Suddiacono.

Oltre questi uffici comuni della Chiesa Latina, nulla impedisce che le Conferenze Episcopali ne chiedano altri alla Sede Apostolica, se ne giudicheranno, per particolari motivi, la istituzione necessaria o molto utile nella propria regione. Di questo genere sono, ad esempio, gli uffici di *Ostiario*, di *Esorcista* e di *Catechista* (cf. AG nn.15.17), come pure altri uffici, da affidare a coloro che sono addetti alle opere di carità, qualora tale ministero non sia stato conferito ai Diaconi. Corrisponde inoltre alla realtà stessa e alla mentalità odierna che i menzionati uffici non siano più chiamati ordini minori e che il loro conferimento sia denominato non 'ordinazione' ma 'istituzione', ed ancora che siano e vengano ritenuti propriamente chierici soltanto coloro che hanno ricevuto il Diaconato. In tal modo risalterà anche meglio la distinzione fra chierici e laici, fra ciò che è proprio e riservato ai chierici e ciò che può essere affidato ai fedeli laici; così apparirà più chiaramente il loro vicendevole rapporto, in quanto (LG n.10): "Il sacerdozio comune dei fedeli e il sacerdozio ministeriale o gerarchico, quantunque differiscano essenzialmente e non solo di grado, sono tuttavia ordinati l'uno all'altro, poiché l'uno e l'altro, ognuno a suo propri modo, partecipano dell'unico sacerdozio di Cristo".

Pertanto, avendo ponderato ogni aspetto della questione e richiesto il voto degli esperti, dopo aver consultato le Conferenze Episcopali e tenuto conto dei giudizi da loro espressi, sentito il parere dei Nostri Venerabili Fratelli che son membri delle Sacre Congregazioni competenti, in forza della Nostra autorità Apostolica stabiliamo le seguenti norme, derogando - se e per quanto sia necessario - alle prescrizioni del Codice di Diritto Canonico, finora vigente, e le promulghiamo con questa Lettera.

I. La prima tonsura non viene più conferita; l'ingresso nello stato clericale è annesso al diaconato.
II. Quelli che finora erano chiamati Ordini minori, per l'avvenire dovranno essere detti 'ministeri'.

III. I ministeri possono essere affidati anche ai laici, di modo che non siano più considerati come riservati ai candidati al sacramento dell'Ordine.

IV. I ministeri che devono essere mantenuti in tutta la Chiesa Latina, adattati alle odierne necessità, sono due, quello cioé del *Lettore* e quello dell'*Accolito*. Le funzioni, che finora erano affidate al Suddiacono, sono demandate al Lettore e all'Accolito, e pertanto, nella Chiesa Latina, non si ha più l'ordine maggiore del Suddiaconato. Nulla tuttavia impedisce che, a giudizio della Conferenza Episcopale, l'Accolito, in qualche luogo, possa chiamarsi anche Suddiacono.

V. Il *Lettore* è istituito per l'ufficio, a lui proprio, di leggere la parola di Dio nell'assemblea liturgica. Pertanto, nella Messa e nelle altre azioni sacre spetta a lui proclamare le letture della Sacra Scrittura (ma non il Vangelo); in mancanza del salmista. recitare il salmo interlezionale; quando non sono disponibili né il Diacono né il cantore, enunciare le intenzioni della preghiera universale dei fedeli; dirigere il canto e guidare la partecipazione del popolo fedele; istruire i fedeli a ricevere degnamente i Sacramenti. Egli potrà anche - se sarà necessario - curare la preparazione degli altri fedeli, quali, per incarico temporaneo, devono leggere la Sacra Scrittura nelle azioni liturgiche. Affinché poi adempia con maggiore dignità e perfezione questi uffici, procuri di meditare assiduamente la Sacra Scrittura.

Il Lettore, sentendo la responsabilità dell'ufficio ricevuto, si adoperi in ogni modo e si valga dei mezzi opportuni per acquistare ogni giorno più pienamente il soave e vivo amore (cf. SC n. 24: DV n. 25) e la conoscenza della Sacra Scrittura, onde divenire un più perfetto discepolo del Signore.

VI. L'*Accolito* è istituito per aiutare il Diacono e per fare da ministro al Sacerdote. È dunque suo compito curare il servizio dell'altare, aiutare il Diacono e il Sacerdote nelle azioni liturgiche, specialmente nella celebrazione della Santa Messa; inoltre, distribuire, come ministro straordinario, la Santa Comunione tutte le volte che i ministri, di cui al can. 845 del CIC [*del 1917, ora abrograto*], non vi sono o non possono farlo per malattia, per l'età avanzata o perché impediti da altro ministero pastorale, oppure tutte le volte che il numero dei fedeli, i quali si accostano alla Sacra Mensa, è tanto elevato che la celebrazione della Santa Messa si protrarrebbe troppo a lungo. Nelle medesime circostanze straordinarie potrà essere incaricato di esporre pubblicamente all'adorazione dei fedeli il Sacramento della Santissima Eucaristia e poi di riporlo; ma non di benedire il popolo. Potrà anche - in quanto sia necessario - curare l'istruzione degli altri fedeli, i quali, per incarico temporaneo, aiutano il Diacono e il sacerdote nelle azioni liturgiche portando il messale, la croce, i ceri ecc., o compiendo altri simili uffici. Egli eserciterà tanto più degnamente questi compiti, se parteciperà alla Santissima Eucaristia con una pietà sempre più ardente, si nutrirà di essa e ne acquisterà una sempre più profonda conoscenza.

L'Accolito, destinato in modo speciale al servizio dell'altare, apprenda tutte quelle nozioni che riguardano il culto pubblico divino e si sforzi di comprenderne l'intimo e spirituale significato: in tal modo potrà offrirsi, ogni giorno, completamente a Dio ed essere, nel tempio, di esempio a tutti per il suo comportamento serio e rispettoso, e avere inoltre un sincero amore per il corpo mistico di Cristo, o popolo di Dio, e specialmente per i deboli e i malati.

VII. L'istituzione del *Lettore* e dell'*Accolito*, secondo la veneranda tradizione della Chiesa, è riservata agli uomini.

VIII. Perché uno possa essere ammesso ai ministeri, si richiedono:

a) la domanda, liberamente compilata e sottoscritta dall'aspirante, da presentare all'Ordinario (il Vescovo, e negli istituti clericali di perfezione, il Superiore Maggiore), cui spetta la accettazione;

b) l'età conveniente e le speciali qualità, che devono essere determinate dalla Conferenza Episcopale;

c) la ferma volontà di servire fedelmente Dio e il popolo cristiano.

IX. I ministeri sono conferiti dall'Ordinario (il Vescovo e, negli Istituti clericali di perfezione, il Superiore Maggiore) con il rito liturgico 'istituzione del Lettore' e 'istituzione dell'Accolito', riconosciuto dalla Sede Apostolica.

X. Fra il conferimento del Lettorato e quello dell'Accolitato siano rispettati gli interstizi, stabiliti dalla Santa Sede o dalle Conferenze Episcopali, tutte le volte che alle medesime persone viene conferito più di un ministero.

XI. I candidati al Diaconato e al Sacerdozio debbono ricevere i ministeri di Lettore e di Accolito, se non l'hanno già fatto, ed esercitarli per un conveniente periodo di tempo, affinché meglio si dispongano ai futuri servizi della Parola e dell'Altare. Per i medesimi candidati, la dispensa dal ricevere i ministeri é riservata alla Santa Sede.

XII. Il conferimento dei ministeri non dà diritto al sostentamento o alla remunerazione da parte della Chiesa.

XIII. Il rito dell'istituzione del Lettore e dell'Accolito sarà pubblicato entro breve tempo dal competente Dicastero della Curia Romana.

Le suddette norme entreranno in vigore dal l° gennaio dell'anno 1973.

Tutto quanto è stato da Noi decretato con questo Motu proprio, ordiniamo che abbia stabile valore, nonostante qualsiasi disposizione contraria.

Dato a Roma, presso S. Pietro, il 15 agosto 1972, solennità dell'Assunzione della beata Vergine Maria, anno decimo del Nostro Pontificato. PAOLO PP. VI[24]

Se si leggono direttamente i testi del Magistero non solo si capiscono bene i termini delle questioni ma spesso si acquisiscono anche altre informazioni preziose; qui, ne abbiamo diverse sulla Liturgia e la storia dei vari gradi dell'Ordine. Mettendo tra parentesi per un attimo il nostro discorso e fermandoci sull'andamento di questo documento (un *motu proprio*), notiamo una struttura tripartita che, grossomodo, si ritrova di solito in quasi tutti gli atti magisteriali. In primo luogo, dopo aver indicato l'oggetto formale di ciò che si sta per leggere, si ricostruisce in breve la evoluzione storica della riflessione a tale proposito; qui, tale compito è esaurito dal primo paragrafo, che tratteggia in breve la storia degli Ordini, sia minori che maggiori. In genere, poi, una seconda parte espone le ragioni che spingono l'autore a muoversi in una direzione invece che in un'altra; qui, tale compito è svolto dal secondo paragrafo, che spiega come la distinzione esposta nel paragrafo precedente abbia perso di lucidità e significato con il passare del tempo, tanto che durante il Concilio diversi Padri chiesero che venisse attuata una riforma. Queste due parti, essendo fondamentalmente di tipo storico, sono rilevanti ai fini della ricostruzione e comprensione del retroterra del pronunciamento, ma non sono dogmaticamente vincolanti. Lo è invece quella che di solito è la terza parte del documento, quella che contiene la dichiarazione vera e propria; normalmente è brevissima, per evitare fraintendimenti e non correre il rischio di occultare o sminuire le formule tecniche adoperate, ed anche il tono, non è lo stesso delle sezioni 'storiche'. Ora, questo *motu proprio* non tocca la dottrina di fede ma solo la disciplina e perciò non ci sono formule tecniche da 'proteggere': però il tono del terzo paragrafo è ugualmente più asciutto e secco rispetto ai precedenti ed ai successivi. Nel caso della lettera apostolica *Ordinatio sacerdotalis*, con la quale Giovanni Paolo II definisce come dogma che le donne non possono accedere al secondo grado del ministero ordinato (cioè il presbiterato), la definizione è enunciata in pochissime righe finali, cui segue la benedizione apostolica. In una dichiarazione di tipo

[24] PAOLO VI, m.p. *Ministeria quaedam* del 15 agosto 1972 (AAS 64 [1972] 529-534; EV 4, nn.1749-1770).

disciplinare come questa, poi, di norma seguono le possibili modalità di interpretazione del pronunciamento e le norme attuative. Il loro diverso rilievo teologico appare anche graficamente: come nella *Credo doveroso*, a disposizioni di questo tipo si dà una numerazione progressiva; il paragrafo che le introduce è formulato in modo tecnico: il papa promulga queste norme in virtù della sua 'autorità apostolica', cioè in quanto sommo legislatore. Se il documento riguarda una questione di fede si menziona il suo essere 'successore di Pietro' ed il compito di 'ammaestrare' o 'guidare i fratelli' oppure 'la Chiesa'; se è una proclamazione di beatitudine o santità, vi è la formula 'a perpetua memoria'.

Tornando ai ministeri istituiti, ora è facile comprendere che l'accolito e il lettore sono, a loro modo e negli ambiti di loro competenza, dei veri e propri interpreti della Rivelazione, con un incarico ufficiale a svolgere tale funzione. Alla chiarezza ed anche alla bellezza del dato teologico, che comprende sia il *motu proprio* "Ministeria quaedam" che i canoni del CIC prima riportati, si oppone però una situazione di fatto assai meno rosea. Per semplicità mettiamo da parte la constatazione che dalla gran parte dei nostri fratelli ignora cosa siano i ministeri istituti e concentriamoci solo sulla prassi, che non è priva di valore dogmatico. Ora, se si pone un minimo di attenzione a come vengono gestiti i ministeri del lettorato e dell'accolitato, si scopre che in pratica sono vissuti come momenti di transito, inizio di un cammino con ben altre mete, e mai come punti di arrico, come realizzazione di una vocazione che sfocia esattamente in uno dei due servizi. Per di più, è raro che un lettore resti tale per più di un anno e lo stesso vale per l'accolito, il che chiaramente impedisce fisicamente di capire il valore di tali ministeri; in alcuni casi, con l'appoggio di alcune concessioni del diritto, la durata è veramente risibile: sei, otto mesi. È fuor di dubbio che si è di fronte alla mera osservanza formale delle norme canoniche, che impongono sì il rispetto una ben precisa trafila ministeriale ma, come tutto il diritto ecclesiale, suppone sempre che via sia intelligenza, buona fede e sincero desiderio di crescere nella fede in coloro ai quali si rivolge. Comunque, a prescindere da queste che sono violazioni dello spirito della norma nell'ossequio formale della prescrizione, in generale in tutte le nostre Chiese, occidentali e non, data questa situazione è impossibile parlare di 'prassi', anzi: si può pensare che, così facendo, si vanifichi di fatto l'intenzione dei Padri conciliari e di Paolo VI. Ma queste note competono alla ecclesiologia, non alla teologia fondamentale; per ciò che serve qui a noi, è sufficiente notare che l'interpretazione 'ufficiale' della Rivelazione inizia già dal ministero istituito del lettore e dell'accolito.

Oltre i ministeri istituiti, la Chiesa conosce altri ministeri, quelli 'ordinati', che comportano il conferimento di un vero e proprio sacramento, quello dell'Ordine appunto. Come è noto, i gradi dell'Ordine sono tre: diaconato, sia transeunte che permanente, presbiterato ed episcopato; il loro ruolo si diversifica soprattutto nella Liturgia, ed in particolare il vescovo è il solo che, in una Diocesi, può amministrare tutti e sette i sacramenti senza dover avere deleghe. Per questo motivo, insieme al fatto che gode di uguale potestà indiscussa anche in ambito legislativo, il vescovo è detto 'Ordinario del luogo'. I presbiteri invece hanno una potestà giuridica delegata (ricevono infatti la nomina a questo o quell'incarico dall'Ordinario), mentre per ciò che riguarda la Liturgia sono ministri ordinari di tutti i sacramenti meno la Confermazione (che però possono conferire su delega), e l'Ordine, che non possono mai amministrare[25]. I diaconi, infine,

[25] Infatti, anche se il rito della Ordinazione presbiterale prevede che tutti i presbiteri della Diocesi im-

(segue)

sono nella stessa situazione dei presbiteri per ciò che concerne la giurisdizione, mentre per l'aspetto liturgico-sacramentale essi non sono ministri della Riconciliazione né della Eucarestia, quindi non possono ascoltare le confessioni nécelebrare la messa; la loro esatta configurazione dogmatica e sacramentale però non è ancora ben chiara, come testimonia da un lato una prassi che tende di fatto a vederli come dei vice-parroci (magari sposati), dall'altro da una riflessione dogmatica che tende a ridimensionarne il ruolo e le funzioni, in parte con ottimi motivi in parte per altre ragioni, forse un po' meno nobili. Naturalmente questo non vale per i diaconi transeunti, i quali (purtroppo) di fatto vivono questo ministero quasi sempre come una tappa intermedia breve ed obbligata verso il presbiterato Riguarda invece solamente i diaconi permanenti, che cioè non accederanno mai al presbiterato, e in particolare quelli sposati, che risentono di più di questa incertezza di identità poiché il loro ministero coinvolge profondamente anche le loro spose ed i loro figli, tenuti anch'essi a dare bella testimonianza di sé, come dice l'Apostolo[26]. Ma non soffermiamoci oltre su questo problema.

Della nascita di questi ministeri ci parla già Paolo, in un passo famoso (*Tito*, 1,5-9):

> «Per questo ti ho lasciato a Creta, perché regolassi ciò che rimane da fare e perché stabilissi presbiteri in ogni città, secndo le istruzioni che ti ho dato: il candidato deve essere irreèprensibile, sposato una sola volta, con figli credenti e che non possano essere accusati di dissolutezza o siano insubordinati. Il vescovo infatti, come amministratore di Dio, deve essere irreprensibile: non arrogante, non disonesto ma ospitale, amante del bene, assennato, giusto, pio, padrone di sé, attaccato alla dottrina sicura secondo l'insegnamento trasmesso, perché sia in grado di esortare con la sua sana dottrina e di confutare coloro che contraddicono».

Il passo testimonia un modo di fare abituale di Paolo nei suoi viaggi: egli inizia la attività predicativa in un certo luogo e poi affida ad alcuni il compito di continuarla e di guidare le comunità così fondate. Il passo di *Tito*, 1, appena letto ci dice che i presbiteri di Creta sono stati ordinati da Tito e non da Paolo, e che Tito ha ricevuto tale incarico dall'apostolo Paolo; quindi essi, i presbiteri di Creta, per mezzo di Tito succedono a Paolo nella guida della comunità. È una distinzione di ruoli che si legge spesso nelle lettere di Paolo, che ad esempio dice di sé (1*Cor* 1,17a):

> «Cristo non mi ha mandato a battezzare ma a predicare il vangelo»,

e poco più avanti aggiunge (1*Cor* 3,6.10):

> «Io ho piantato, Apollo ha irrigato, ma è Dio che ha fatto crescere. [...] Secondo la grazia di Dio che mi è stata data, come un sapiente architetto io ho posto il fondamento, un altro poi vi costruisce sopra»;

in alcuni casi Paolo ne fa anche i nomi (*Col* 1,7s):

---

pongano le mani sul neo-sacerdote, ciò avviene dopo che il vescovo lo ha fatto; ed è con questa imposizione delle mani che si conferisce all'ordinando il 'carattere', traduzione italiana del greco *karaktêr* che significa 'impronta'.

[26] Il punto della situazione sul diaconato permanente, sia teologico che pastorale, si trova in COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il diaconato: evoluzione e prospettive*, Citttà del Vaticano, 2003, anche se non più aggiornatissimo.

> «(Voi Colossesi) avete appreso (la verità del vangelo) da Epafra, nostro caro compagno nel ministero; egli ci supplisce come un fedele ministro di Cristo e ci ha pure manifestato il vostro amore nello Spirito».

Di questi ministeri (e non solo) ci offre una bella immagine già Giustino il Martire:

> «Dopo che avvenne (la prima volta), sempre tra noi commemoriamo questi fatti [*cioè l'ultima cena*]. Coloro che hanno vengono in aiuto di tutti i bisognosi e sempre siamo uniti gli uni gli altri. Per tutte le cose che riceviamo ringraziamo il Creatore di tutte le cose per mezzo di suo Figlio Gesù Cristo e per mezzo dello Spirito santo. E nel giorno detto del sole, riunendoci tutti in un solo luogo dalla città e dalla campagna, si fa una assemblea e si leggono le memorie degli apostoli e gli scritti dei profeti fino a quando vi è tempo; poi, quando colui che legge ha terminato, il presidente (*proestôs*) con un discorso ammonisce ed esorta alla imitazione di queste buone cose. Insieme ci alziamo tutti ed eleviamo preghiere. Come si è già detto [*al n.65*], terminata la nostra preghiera viene portato pane, vino ed acqua, ed il presidente (*proestôs*), allo stesso modo e per quanto gli è possibile, innalza preghiere e ringraziamenti ed il popolo acclama pronunziando l'*Amen*. Dei cibi su cui si è pronunciato il ringraziamento segue la divisione e la distribuzione a ciascuno e per mezzo dei diaconi si mandano a coloro che non sono presenti. Coloro che hanno in abbondanza e che vogliono, ciascuno secondo la sua decisione, dà quello che vuole e quanto viene raccolto è consegnato al presidente; egli stesso va ad aiutare gli orfani, le vedove e coloro che sono bisognosi a causa della malattia o per qualche altro motivo; coloro che sono in carcere e gli stranieri che sono pellegrini: è insomma protettore di tutti coloro che sono nel bisogno»[27].

Non è chiaro, qui, se chi presiede la assemblea (*proestôs*) sia il vescovo o un presbitero (*presbyteros*). In effetti a capo delle prime comunità con tutta probabilità vi era un collegio di anziani tra i quali veniva scelto un *primum inter pares* cui veniva affidato l'incarico di vigilare (*episkopein*) e di fare da arbitro nelle controversie, ricalcando la struttura sinagogale delle comunità ebraiche. Comunque, ancor prima di Giustino, del vescovo scriveva Ignazio di Antiochia († 107 d.C.):

> «È bello riconoscere Dio e il vescovo. Chi onora il vescovo viene onorato da Dio. Chi compie qualche cosa di nascosto dal vescovo adora (*latreúei*) il diavolo. Fate tutto nella carità, ne siete degni. In tutto avete confortato me e Gesù Cristo conforta voi»[28].

Tuttavia è bene non farsi illusioni: nelle comunità primitive le cose non erano serene e pacifiche. Già la Scrittura ha delle raccomandazioni a proposito della scelta dei candidati che, se si pensa a quando sono scritte, da un lato possono lasciare perplessi ma dall'altro ci liberano da una certa mitizzazione degli anni della età apostolica, molto diffusa e romantica ma, come tutto ciò che trascura la storia, anche un pò pericolosa, perché nella storia sempre agisce lo Spirito. È bene però procedere con ordine e cercare di capire se e in che modo i tre ministeri ordinati rispecchino il disegno divino. Ora, noi sappiamo che è scritto (*At* 13,ss):

---

[27] GIUSTINO, *Apologia prima*, 67, 1-6 (Wartelle, 190ss, CTP 59, 147s). Da ricordare che, nella antichità, coloro che non riuscivano a pagare i loro debiti venivano incarcerati, e le priguoni dell'epoca erano luoghi dove mnorire non era affatto difficile: quindi, più che significare una solidarietà verso i criminali, visitare i carcerati è una sensibilità nei confronti dei più poveri fra i poveri. Si noti come la liturgia, a poco più di un secolo dopo la morte di Gesù Cristo, già abbia una struttura identico a quello attuale; eccetto le parole della consacrazione (cf. 65, 3), Giustino non riporta nessuna altra formula, ma pochi anni dopo la *Traditio apostolica* di Ippolito Romano ne riporta alcune.

[28] IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Epistula ad Smirnenses*, 9, 1 (SCh 10bis, 140; CTP 5, 137).

> «C'erano nella comunità di Antiochia profeti e dottori; Barnaba, Simeone soprannominato Niger, Lucio di Cirene, Manaen, compagno di infanzia di Erode tetrarca, e Saulo. Mentre essi stavano celebrando il culto del Signore e digiunando, lo Spirito Santo disse: "Riservate per me Barnaba e Saulo, per l'opera alla quale li ho chiamati". Allora, dopo aver digiunato e pregato, imposero loro le mani e li accomiatarono».

Il testo è chiarissimo: lo Spirito, durante una celebrazione liturgica, ispira cinque 'profeti e dottori', due a partire in missione e gli altri tra ad inviarli dopo aver imposto loro le mani[29]. Questo è un antico gesto ebraico di benedizione, ma il racconto di *Atti* ci dice che, in questo caso, non è solo un gesto semplicemente umano, piuttosto ratifica una decisione dello Spirito; e non avviene senza prima aver ulteriormente pregato e digiunato. Ma vi è di più; sta scritto anche (1*Tm* 4,14):

> «Non trascurare il dono spirituale che è in te e che ti è stato conferito, per indicazione dei profeti, con l'imposizione delle mani per mezzo del collegio dei presbiteri».

Quindi attraverso la imposizione delle mani si trasmette da persona a persona la missione apostolica, previo il riconoscimento di una ispirazione dello Spirito ad agire in tal senso. Con il gesto della imposizione delle mani poi si rende visibile anche una grazia che lo Spirito conferisce a chi incarica della missione apostolica e che prende il nome di 'carattere' (in greco *karaktêr*, impronta), chee modifica definitivamente le capacità di chi la riceve, in modo da renderlo capace di adempiere il compito che gli è affidato: se poi questi non lo fa, ciò si deve imputare solo a lui, e lui solo si deve punire. Come insegna del resto Cromazio vescovo di Aquileia, che scrive:

> «Nel corpo il membro più prezioso è l'occhio, senza dubbio; così nel corpo della Chiesa la parte più preziosa è il vescovo, il quale per il compito divino affidatogli deve illuminare tutto il corpo della Chiesa. Di conseguenza meglio si intende detto del vescovo il testo evangelico (*Mt* 5,29): "Se il tuo occhio ti è occasione di scandalo, cavalo e gettalo via da te; conviene a te che perisca uno dei tuoi membri piuttosto che tutto il tuo corpo venga gettato nella Geenna". Nel caso che un occhio di questo genere, cioè il vescovo, sia di scandalo per la Chiesa a causa di una fede adulterata o per una condotta vergognosa, egli va senz'altro subito allontanato dalla Chiesa, dal corpo della Chiesa - secondo l'ordine del Signore - perché il popolo non venga coinvolto nel peccato di cui si sia macchiato il vescovo. [...] Il presbitero che professa una fede distorta o conduce una vita depravata rende scandalo al popolo di Dio e deve perciò essere tagliato via dal corpo in base all'ordine del Signore, cioè buttato fuori dalla Chiesa perché essa non sia contagiata dal peccato del presbitero, poiché la Chiesa deve essere - secondo l'Apostolo (*Ef* 5,27) - "santa e immacolata", in forza di Cristo, nostro Signore, benedetto nei secoli»[30]

La dottrina della successione apostolica, per designazione dello Spirito santo e conferita per mezzo della imposizione delle mani, è così esposta dal Concilio Vaticano II:

> «Cristo Signore, Figlio del Dio vivo, venuto per salvare il suo popolo dai peccati e per santificare tutti gli uomini, come è stato mandato dal Padre così ha mandato i suoi apostoli, e li santificò inviando loro lo Spirito santo affinchè, a loro volta, glorificassero il Padre sulla terra e salvassero gli uomini "al fine di edificare il corpo di Cristo" (*Ef* 4,12), che è la Chiesa.

---

[29] *En passant*, si noti che il numero dei 'consacratori' di Saulo e Barnaba, tre (Simone Niger, Lucio di Cirene e Manaem) è lo stesso che oggi si richiede per la ordinazione di un nuovo vescovo.

[30] CROMAZIO DI AQUILEIA, *Tractatus in Mattheum*, tr.23, 3, 1-2 (CCsl 9A, 306s; CTP 46, 206s, corretta).

> In questa Chiesa di Cristo il romano pontefice, come successore di Pietro a cui Cristo affidò le sue pecore ed i suoi agnelli perché li pascesse, è per divina istituzione rivestito di una potestà suprema, piena, immediata e universale nella cura delle anime. Egli perciò, essendo stato mandato quale pastore di tutti i fedeli per promuovere sia il bene comune della Chiesa universale sia il bene delle singole Chiese, detiene il primato della potestà ordinaria su tutte le Chiese.
>
> Anche i vescovi, posti dallo Spirito santo, succedono al posto degli apostoli come pastori delle anime e, insieme con il sommo pontefice e sotto la sua autorità, sono inviati a perpetuare l'opera di Cristo, pastore eterno. Infatti Cristo diede agli apostoli ed ai loro successori il mandato e la potestà di ammaestarre tutte le genti, di santificare gli uomini nella verità e di esserne guide. Perciò i vescovi, per lo Spirito santo che ad essi è stato dato, sono costituiti veri ed autentici maestri della fede, pontefici e pastori. Questo loro ministero episcopale, ricevuto per mezzo della consacrazione episcopale, i vescovi, partecipi della sollecitudine di tutte le Chiese, lo esercitano in comunione e sotto la autorità del sommo pontefice, per quanto riguarda il magistero ed il governo pastorale, tutti uniti nel collegio o corpo episcopale nei confronti della Chiesa universale. L'altro ministero lo esercitano come singoli, nei riguardi della porzione del gregge del Signore a loro assegnata, ciascuno avendo cura della Chiesa particolare a lui affidata, oppure talvolta provvedendo congiuntamente alcuni di loro a qualche necessità comune a diverse Chiese»[31].

Il brano anticipa un tema, quello del primato papale, che affronteremo più avanti nel dettaglio ma che non può però essere disgiunto da quello, più ampio, della successione apostolica, che ci interessa qui. Mettendo tra parentesi questo aspetto, è chiaro che quello che si è appena letto altro non fa che ripetere ciò che abbiamo trovato nella Scrittura riguardo alla scelta e della consacrazione dei primi successori degli apostoli[32].

---

[31] CONCILIUM VATICANUM II, decr. *Christus Dominus*, nn.1-3 (EV 1, nn.573-577).

[32] Non si creda che il concetto di 'successione apostolica' sia qualcosa di fumoso o vago: in realtà, è facile ricostruire e datare la catena dei passaggi che portano da uno degli apostoli fino al vescovo delle diocesi più importanti, Roma, Alessandria, Antiochia... Cf. p.es. EUSEBIO DI CESAREA, *Historia ecclesiastica*, IV, 4s (SCh 31, 162ss; CTP 158, 196s): «Al terzo anno di regno del suddetto imperatore [*Adriano; 119 d.C.*] ad Alessandro, vescovo di Roma che morì dopo dieci anni di episcopato, succedette Sisto. Nella diocesi di Alessandria, nello stesso periodo, Giusto succedette a Primo, morto dopo dodici anni di ministero. Non avendo trovato in nessun modo opere riguardanti i tempi dei vescovi di Gerusalemme (si diec infatti che ebbero vita breve), ho appreso dai documenti [*forse le 'Memorie' di Egesippo*] che fino all'assedio dei Giudei che ebbe luogo nel tempo di Adriano [*135 d.C.*] si succedettero quindici vescovi che, dicono, furono tutti ebrei fin dall'inizio e conobbero davvero il Cristo, al punto da essere giudicati degni persino del ministero episcopale già da coloro che erano alla altezza di giudicare siffatte cose: a partire dagli apostoli fino all'assedio in cui tutti i Giudei, che erano in quel tempo in rivolta, furono massacrati in grandi battaglie dai Romani contro i quali si erano ribellati, tutta la Chiesa di Gerusalemme era composta infatti di fedeli ebrei. Ma poiché cessarono da questo periodo i vescovi ebrei, è ora necessario elencarli a partire dal primo. Primo pertanto fu quel Giacomo che era detto fratello del Signore; secondo dopo di lui Simone, terzo Giusto, quarto Zaccheo, quinto Tobia, sesto Beniamino, settimo Giovanni, ottavo Mattia, nono Filippo, decimo Seneca, undicesimo Giusto, dodicesimo Levi, tredicesimo Efrem, quattordicesimo Giuseppe; dopo tutti costoro, quindicesimo fu Giuda. Questi i vescovi di Gerusalemme che si succedettero a partire dagli apostoli fino al tempo da me trattato [*gli avvenimenti tra il 119 e il 135 d.C.*], tutti circoncisi. Trascorso ormai il dodicesimo anno del regno di Adriano, divenne vescovo di Roma, settimo a aprtire dagl apostoli, Telesforo, che succedette a Sisto, che ne fu vescovo per dieci anni. Trascorsi un anno ed alcuni mesi, della diocesi di Alessandria venne designato sesto vescovo Eumene, che succedete al suo predecessore, che detenne la carica per undici anni». E questo è solo uno dei tanti elenchi simili che Eusebio offre: possiamo ricostruire la successione anche in Antiochia, diverse altre diocesi d'Oriente e alcune dell'Occidente (Ravenna è uno degli esempi migliori). Certo vi sono dei vuoti, specie per le

(segue)

Naturalmente si può anche non credere che le cose stiano così: ma allora, che lo si ammetta in apertamente o lo si nasconda nel cuore, si nega il fondamento stesso della Chiesa, perché si nega che sia guidata da persone designate a far questo dallo Spirito e *de facto* la si riduce ad un consesso di persone tenute insieme da vari motivi ma certo non dall'azione santificante, protettrice e di guida dello Spirito. Questo passaggio è evidente se si rilegge il brano appena riportato del decreto *Christus Dominus* sul ministero episcopale. Non c'è bisogno di dire che, così facendo, non si è più cattolici ma soltanto persone che fingono di esserlo; né, e questo forse è meno pacifico tra i nostri fratelli, si è cristiani ortodossi, perché nel riconoscere l'azione dello Spirito nella successione apostolica non vi è differenza tra Ortodossia e Cattolicesimo. Non altrettanto sicuro è invece che non si sia più cristiani *tout court*; alcune confessioni riformate ammettono, pur in forme diverse, una certa successione: e nessuna congregazione protestante è mai stata considerata 'non cristiana'; però se e quanto vi sia di compatibile con le visioni ortodosse e cattoliche di 'Ordine' è difficile da stabilire. Poiché si tratta di una questione allo stesso tempo delicata e sottile, cerchiamo di offrire qui qualche lume a proposito.

Non potendo entrare nei dettagli del dialogo ecumenico, ci limitiamo a dire che, per ciò che riguarda i rapporti tra le chiese greca e latina, gli ortodossi hanno difficoltà solamente con la interpretazione cattolica del primato di Pietro, cioè con il fatto che il papa, patriarca d'Occidente, ritiene di poter proclamare dei dogmi e di avere giurisdizione su tutta la Chiesa universale, mentre per l'Ortodossia un dogma può essere proclamato solo da un Concilio ed ogni patriarca ha giurisdizione solo sul suo territorio. Inoltre respingono il dogma del Purgatorio, che considerano estraneo alla Tradizione dei Padri. Ma tutto il resto, numero e validità dei sacramenti, canone della Scrittura e normatività dei Padri, legittimità delle elezioni dei vescovi ed autorità del loro insegnamento, non sono in dubbio, così come non lo è l'esistenza di presbiteri e diaconi[33]. Per questi motivi,

sedi minori, e qualche periodo è meno 'coperto' di altri, ma in generale si può dire che quasi subito si capì l'importanza di tramandare i nomi dei vescovi che si succedono nelle varie sedi per stabilire la legittimità o meno della successione. Istruttiva è la lettura di OTTATO DI MILEVI, *De schismate donatistarum*, II, 2ss (SCh 412, 244s; CTP 71, 95-99), che fornisce una lista dei papi da Pietro e ne aggiunge una di vescovi donatisti per dimostrare che si tramandano la carica in modo illegittimo.

[33] Anche se dal 1054 ad oggi l'acrimonia tra Ortodossia e Chiesa cattolica non è del tutto sopita (si pensi a quanti ostacoli oppongono il patriarcato di Mosca e quello di Grecia ad una visita pastorale del papa), dal Concilio Vaticano II in poi i rapporti sono incredibilmente migliorati. Per prima cosa, è stata tolta la scomunica reciproca, ragion per cui siamo separati soltanto da ostacoli di carattere disciplinare. Infatti, sui due punti centrali per valutare la comunione tra confessioni cristiane diverse, vale a dire la omogeneità di dottrina e la continuità della successione apostolica, la sintonia tra Ortodossia e Chiesa cattolica è praticamente totale.

Per quel che riguarda la successione apostolica, nessuno pone in dubbio il diritto dell'altro a parlare come successore degli apostoli: per i cattolici infatti tutti patriarchi ortodossi sono legittimi, e per questi il papa è il legittimo patriarca d'Occidente. Una volta messo al sicuro questo punto fondamentale, le cose si semplificano di molto: la struttura gerarchica ed i sacramenti sono gli stessi, e per ciò che riguarda la prassi la Chiesa cattolica ha già accolto *in toto* quella delle Chiese Armena, Copta, Siriaca, melkita e di ogni altra comunità 'di rito greco' che è in comunione con essa, compreso il matrimonio dei presbiteri, ed esse sono regolate da un loro Diritto (*Codex Canonum Ecclesiarum Orientaliorum*, CCEO) per evitare qualunque genere di difficoltà.

Per quello che riguarda la dottrina, ci dividono ancora un punto di teologia trinitaria, il famoso 'filioque', e il primato del papa. Sul primo però si è trovato un accordo, di fatto (Giovanni Paolo II lo ha omesso più di una volta recitando la professione di fede) e di diritto (cf. PONTIFICIO CONSI-

(segue)

attualmente, le scomuniche reciproche tra Chiese Ortodosse e Chiesa Cattolica sono state ritirate da entrambe le parti; rimane il divieto ai cattolici di fare abitualmente la comunione da un pope ed agli ortodossi di comunicarsi da un prete, per ricordare che non vi è ancora unione completa, ma in caso di necessità non vi è alcun problema a farlo.

Invece i Riformati hanno difficoltà con tutte queste concezioni. Pur essendo un insieme molto variegato e cangiante di congregazioni, le cui prassi e dottrine spesso sono molto lontane le une dalle altre ed in continuo e profondo mutamento, in generale si può dire che per la Riforma non esiste la tripartizione in vescovi, presbiteri e diaconi, non si dà nessuna 'successione' apostolica e tantomeno un 'carattere'; di solito a 'capo' delle comunità vi è un pastore, che non 'succede' a nessuno né è ordinato ma, tutt'al più, ha ricevuto una benedizione dagli altri pastori riuniti. I sacramenti considerati validi da tutti i riformati sono pochissimi, solo il battesimo e la Cena, cioè l'eucarestia, ma anche sul significato di questi sacramenti vi sono divergenze serie. È vero che la Chiesa Anglicana ha una struttura gerarchica, cioè un primate, vescovi, presbiteri e diaconi, e qualcosa di simile all'Ordine[34], ma è anche vero che al suo interno sono ammesse pure le donne e, ultimamente, anche persone dichiaratamente omosessuali e con rapporti notori e stabili. Anglicani, luterani e calvinisti battezzano i bambini ma, all'opposto, battisti, anabattisti ed altre confessioni rimandano il battesimo *sine die*, ragion per cui non è chiaro neanche il rapporto con il battesimo. Se aggiungiamo poi che la galassia riformata in blocco respinge molti dogmi cattolici, come il primato di Pietro, i dogmi mariani, l'esistenza del Purgatorio, le proclamazioni di santità con i culti annessi e le raffigurazioni iconografiche, la distanza dalle Chiese cattolica ed ortodossa è chiaramente assai notevole.

Anche la storia della divisione è assai diversa. Lo scisma che separa la Chiesa latina da quella greca infatti giunge nel 1054 per ragioni contingenti, ma di fatto le due comunità sono culturalmente divise già da secoli; la riprova si ha nel fatto che lo scisma non suscita alcuna ulteriore spaccatura interna alle due chiese o ai due Imperi, e la giustificazione di tale scissione politica è sempre parsa piuttosto debole, anche se non nella stessa misura. Invece lo scisma d'Occidente si consuma solo nel 1519, è privo di ogni pregressa differenziazione culturale e fa leva soprattutto su una serie notevolissima di deficienze, spi-

GLIO PER L'UNITÀ DEI CRISTIANI, *clarificatio* «Dans son premier rapport. Les traditions grecque et latine concernant la procession du saint-Esprit», 13 settembre 1995; EV 14, nn.2966-2992), ragion per cui lo si può considerare superato *de facto*, anche se la struttura delle Chiese Ortodosse (acefalia) esige di raggiungere tale obiettivo con tutte e singole le Chiese. Per ciò che riguarda il secondo si sta lavorando: se vi è un accordo su un certo primato spirituale, riguardo a quello giurisdizionale le resistenze sono fortissime; però l'azione di Giovanni Paolo II e Francesco, corrisposta dal patriarca Kirill di Mosca sta producendo i suoi effetti. Il punto dolente è la possibilità di proclamare dogmi da parte del papa senza convocare un Concilio: per ora le uniche proclamazioni fatte in questo modo, ossia i dogmi mariani e l'esclusione dal sacerdozio delle donne, hanno ratificato posizioni condivise dalla Ortodossia e quindi non hanno modificato i rapporti dottrinali. Ma in linea di principio ciò potrebbe accadere, ed allora si porrebbe la questione della validità, per gli Ortodossi, di un dogma proclamato fuori di un Concilio. Bisogna però ricordare che l'infallibilità *ex cathedra* è una possibilità, non un obbligo: niente infatti vieta al papa di convocare un Concilio per proclamare un dogma.

[34] La Chiesa Alta anglicana ha vescovi, preti e diaconi, e celebra una liturgia molto simile a quella romana, però è solo una parte della confessione anglicana: la Chiesa Bassa, infatti, ha una struttura simile a quella luterana. Inoltre le consacrazioni episcopali avvenute dopo lo scisma ovviamente non sono riconosciute da Roma, quindi è dubbia la persistenza della successione apostolica; e ammettere alla ordinazione donne e gay dichiarati e conviventi qualche problemino lo pone.

rituali e pratiche, della gerarchia cattolica dell'epoca. La Riforma spacca la società europea in due, verticalmente, spalancando la porta ad una guerra civile lunghissima alla quale non sono affatto estranee istanze puramente sociali e politiche (si pensi ad esempio alle vicende del movimento capeggiato da Thomas Muntzer)[35]. Ora, poiché il tema della successione apostolica è di importanza vitale per la cattolicità della Chiesa cui apparteniamo, ci pare necessario esprimere alcune valutazioni di massima su questa situazione, demandando i particolari al corso di ecumenismo.

Tenendo presenti le osservazioni compiute nei capitoli terzo e quarto, è assolutamente fuori discussione che la Chiesa, ora come nel 1054 o nel 1519, sia ben lungi dall'essere perfetta; giudicare se, in quei contesti, fosse o meno anche il caso di spingere la critica sino al punto di rompere la comunione è cosa che, per fortuna, non spetta a noi fare e quindi ci asteniamo dal dare simili valutazioni; di solito però è cosa deleteria, che giova solo ai piani di chi non a caso è detto *diábolos*, ossia 'divisore'. Ci sembra comunque discutibile, invece, non ammettere il vincolo della Tradizione, perché il cristianesimo non nasce né nel 1054, né nel 1519 né oggi, con noi, bensì consta nella trasmissione di padre in figlio spirituali di una serie di contenuti, norme ed esperienze personali: in questa valutazione ci conforta il fatto che l'Ortodossia non esige dai cattolici l'abbandono le loro tradizioni ma si limita a ribadire la propria[36]. Ci pare poi a dir poco avventato considerare non ispirati libri della Scrittura da sempre venerati come tali perché, come le lettere a *Timoteo* o quella a *Tito*, affermano cose in contrasto con le proprie dottrine: nel 1054, ad esempio, per quanto l'urto tra Chiese sia stato feroce, né i Cattolici rifiutarono qualche libro biblico né lo fecero gli Ortodossi, ciò che invece accadde nel 1519; è vero che allora il canone biblico e la normatività della Tradizione non erano stati ancora formalmente dichiarati dogmi di fede, il che avverrà solo nel 1539, con il Concilio di Trento, ma questo appiglio formale non scusa l'evidente atteggiamento spirituale[37]. Del tutto inaccetta-

---

[35] *A rigori* il rifiuto della successione apostolica avviene tre secoli prima, con Valdo e la nascita del movimento che da lui prende il nome. Però i Valdesi, come altri movimenti più o meno diffusi e opposti alla gerarchia cattolica (cf. p.es. Albigesi, Catari, Dolciniani e Apostolici), sono sempre stati una piccola minoranza dentro la Chiesa latina. E comunque accomunare Valdesi e Catari a Dolciniani ed Apostolici è francamente inammissibile: i primi sono autentici e sinceri movimenti spirituali, spesso non-violenti, gli altri brute accozzaglie di briganti che ammantano di 'religiosità' i loro crimini.

[36] Anche se, ad onor del vero, gli Ortodossi accusano i cattolici di abbandonare la Tradizione quando affermano che il papa ha potere giurisdizionale su tutti i cristiani, ed i Cattolici accusano gli Ortodossi di voler ignorare le testimonianze di Padri della Chiesa come Cipriano e Ireneo che sembrano affermare il primato papale. A questo proposito però va osservato che questi Padri sono occidentali, ossia sottoposti al patriarca d'Occidente che appunto è il papa romano; e gli Ortodossi non contestano affatto la legittimità di tale patriarcato. Solo un passo di Cirillo di Alessandria sembra andare nella direzione voluta dai cattolici, ma è di dubbia interpretazione. Si converrà comunque che queste discussioni sono ben lungi dallo *slogan* luterano *sola Scriptura*, *sola fide*, *sola gratia*.

[37] A differenza dell'Ortodossia, infatti, le Chiese riformate non considerano canonica la parte dell'A.T. che non figura nel TM e quella parte del N.T. che denominano 'deuterocanonica', ossia quei libri che contengono i fondamenti della struttura gerarchica della Chiesa. Ora, a parte il fatto che l'elenco cattolico ed ortodosso, come si è visto, è considerato canonico già dal Concilio di Firenze, nel 1431, ci si chiede: se per millecinquecento anni la Scrittura è stata sempre considerata composta di quel certo numero di libri, è necessario attendere la definizione dogmatica di Trento per scoprire qual è il canone delle Scritture? A noi sembra un formalismo un po' capzioso, specie considerando il fatto che alla base di questo rifiuto non vi è nessuna scollatura storica o culturale: i cristiani del 1519 ignorano l'elenco dei libri biblici proprio come oggi lo ignorano moltissimi dei nostri contemporanei. Tale ri-

(segue)

bile invece è il rifiuto della successione apostolica; la si è letta in testi biblici e in quelli di Padri molto antichi, la storia della chiesa non conosce un periodo privo di tale tripartizione, e su di essa si fonda la struttura sacramentaria. Se si nega la legittimità di vescovi, preti e diaconi, dove finiscono i sacramenti? E senza sacramenti esiste ancora la Chiesa? Per questo la polemica tra cattolici ed ortodossi non si è mai arrivata a contestare la validità della successione apostolica: pur essendo stati per secoli nemici accaniti, tutti e due si sono sempre riconosciuti come vere Chiese. I nostri fratelli riformati invece lo fanno e così, in modo del tutto coerente, per esempio non credono che la consacrazione eucaristica abbia effetti anche *dopo* la fine della celebrazione della Cena (negano cioè la transustanziazione pur affermando la presenza reale di Cristo nel pane consacrato); quanto agli altri sacramenti, eccetto il battesimo semplicemente non esistono[38].

Ora, a causa di queste differenze, fino agli inizi del secolo XX tra le varie confessioni cristiane il dialogo era molto ridotto, mentre forte era la polemica e l'accentuazione delle distanze dogmatiche; in particolare la Chiesa cattolica insisteva sulla idea che i 'fratelli separati', cioè i Riformati, dovessero rientrare nell'ovile di santa Romana Chiesa, mentre i Riformati rifiutavano di parlare con i 'cani papisti'. Dall'inizio del secolo scorso in poi, però, per mezzo della azione di molte persone sante e di buona volontà di tutte le confessioni cristiane, le cose hanno cominciato lentamente a cambiare; mettendo in evidenza che ciò che unisce le varie confessioni cristiane è ben più importante di ciò che ci divide, esse riuscirono a svelenire l'aria, inquinata da troppi insulti reciproci; tessendo una fitta rete di relazioni personali riuscirono a dar peso a questa concezione ed a diffonderla tra i cattolici e tra le altre confessioni, fino a che il Concilio Vaticano II non fece propria la loro iniziativa: la presenza del patriarca Atenagora al Concilio fu un evento memorabile, e l'eliminazione della scomunica reciproca tra cattolici ed ortodossi ricucì una

fiuto perciò pare nascere piuttosto dal bisogno di privare l'avversario dei suoi punti di forza, atteggiamento quasi ovvio dal punto di vista di chi vuole vincere una disputa, meno da quello di chi cerca la verità. Lo stesso vale per quei passi contenuti in lettere paoline che non si possono espungere: ci si sforza in ogni modo di interpretarli in tutt'altro modo da quello tradizionale. Ma, a questo punto, è da chiedersi se non si stia sottomettendo la Scrittura ai nostri modi di vedere.

[38] A questo punto dovrebbero essere chiari i motivi per cui non è ammessa la partecipazione 'attiva' dei cattolici ai riti delle confessioni riformate o delle chiese Ortodosse (intercomunione); se così non fosse, infatti, significherebbe affermare che tra la dottrina e la prassi cattolica, ortodossa e riformata non vi è differenza sostanziale e che quindi credere o no a questo o quello è lo stesso. Ora, non solo ciò non è vero in linea di principio ma non rispecchia neanche ciò che accade nei fatti: le diversità di dottrina esistono, toccano questioni di grande importanza e non sono ininfluenti sull'essere in comunione gli uni con gli altri. Quindi, se non si vuole testimoniare il falso, dobbiamo rendere visibile questa distanza: senza contentezza, certo, ma nel rispetto della verità e delle concezioni nostre ed altrui; e questa chiarezza deve essere massima a proposito della somma espressione di unità, la partecipazione all'eucarestia (non facciamo questione di nomi). Tuttavia, se questi sono i principi generali, nel dettaglio le situazioni sono diverse. Infatti la non partecipazione ad un culto ortodosso esprime solo una imperfezione che, se si è coscienti di quel che si fa, del perché si sta andando contro una richiesta precisa della Chiesa cattolica e se non si dà scandalo a nessuno dei presenti, può essere superata con buona coscienza, poiché non vi è più scomunica tra cattolici e ortodossi, non vi è dubbio alcuno sulla validità dei sacramenti che si stanno celebrando, vi è un accordo dottrinale consistente e si è separati solamente da questioni di diritto. Quasi niente di tutto ciò invece vale per una celebrazione riformata: in questo caso la non partecipazione 'attiva' (ossia il non 'fare la comunione') rende manifesta una distanza molto più consistente, e per di più esprime il dubbio sulla validità stessa di ciò cui si assiste: è un vero sacramento?

frattura di quasi mille anni. Da quegli anni in poi, papi del calibro di Paolo VI e Giovanni Paolo II e Francesco hanno compiuto atti di valore ecumenico assoluto che dogmaticamente segnano un punto di non ritorno: il dialogo ecumenico ormai è parte della visione teologica cattolica e chi lo rifiuta è, per questo stesso motivo, fuori della comunione con essa; valga per tutti l'esempio del vescovo svizzero Lefevre. Ora però che sappiamo che i nostri fratelli ortodossi o riformati non mangiano bambini a colazione dobbiamo iniziare con loro un dialogo sincero, che affronti i punti spinosi sopra illustrati e permetta di raggiungere la comunione reciproca senza rinunciare alle proprie identità. Se possibile, è ovvio, perché anche dialogando con buona volontà non è detto che si riesca ad appianare le divergenze[39].

Va da sé che né i nostri fratelli ortodossi né i nostri fratelli riformati, dal canto loro, accetteranno mai di rinunciare alla loro visoione di chiesa né alla loro tradizione teologica; noi li comprendiamo benissimo e non ci sogniamo minimamente di chiederglielo, né desideriamo che essi occultino o riducano le distanze dalle nostre posizioni: come si potranno mai superare le divisioni senza prendere di petto ciò che ci separa? Però anche noi cattolici abbiamo lo stesso diritto. Per noi l'accettazione e la legittimità della successione apostolica, il numero e la validità dei sacramenti, l'integrità del canone biblico e la autorità dell'insegnamento della Tradizione non sono cose di cui possiamo disporre a nostro piacimento. Come già i nostri Padri, noi abbiamo ricevuto un deposito di dottrine di fede e quello dobbiamo tramandare a chi verrà dopo di noi, per prima cosa mantenendolo intatto e poi, se lo Spirito vorrà e non saremo troppo peccatori, forse anche un po' più chiarito. Non è scritto forse (1*Cor* 11,23):

> «Io infatti ho ricevuto dal Signore quello che a mia volta vi ho trasmesso»,

ed anche (1*Gv* 1,3):

> «Quel che abbiamo veduto ed udito noi lo annunciamo anche a voi, perché anche voi siate in comunione con noi»?

Di conseguenza, poiché non possiamo e non vogliamo spostare i confini eterni posti dai nostri Padri (cf. *Prv* 22,28 LXX), la lettura dei passi biblici sopra riportati non può che andare in direzione della ratifica della successione apostolica, come del resto hanno fatto sempre i Padri. Ma, lasciando queste che sono questioni moderne, ritorniamo alle note prudenziali che la Scrittura raccomanda nella scelta dei candidati all'ordinazione.

L'imposizione delle mani infatti *sorge* anche dal loro modo di gestire, per esempio, il lavoro, come è detto (2*Tess* 3,8):

> «Non abbiamo mangiato gratuitamente il pane di alcuno, ma abbiamo lavorato con fatica e sforzo, giorno e notte, per non essere di peso ad alcuno di voi»,

e di impostare in modo esemplare i rapporti personali, come è scritto (*Fil* 4,5):

> «La vostra affabilità sia nota a tutti»,

[39] In realtà dobbiamo ammettere a malincuore che, mentre il dialogo ecumenico con l'Ortodossia procede in direzione di una piena accettazione recipoca, quello con la Riforma si è *de facto* arenato: anche il documento comune sulla giustificazione non ha superato le distanze, anzi, ha creato ulteriori difficoltà per i contenuti (un compromesso vago che evita i problemi) ed il modo in cui ci si è arrivati (piuttosto verticista). Soprattutto, non ha l'appoggio della gente, del popolo.

ed anche (*Tito* 3,2):

> «Ricordati di non parlare male di nessuno, di evitare le contese, di essere mansueto, mostrando ogni dolcezza verso gli uomini».

Ma, a questa maestrìa in umanità, si devono unire molte altre qualità (1*Tm* 3,3-13):

> «Il vescovo sia irreprensibile, non sposato che una sola volta, sobrio, prudente, dignitoso, ospitale, capace di insegnare, non dedito al vino, non violento ma benevolo, non litigioso, non attaccato al denaro. Sappia dirigere bene la propria famiglia ed abbia figli sottomessi con ogni dignità, perché se uno non sa dirigere la propria famiglia, come potrà avere cura della Chiesa di Dio? Inoltre è necessario che non sia un neofita perché non gl accada di montare in superbia e di cadere nella stessa condanna del diavolo. È necessario che egli goda buona reputazione presso quelli di fuori per non cadere in discredito ed in qualche laccio del diavolo.
> Allo stesso modo i diaconi siano dignitosi, non doppi nel parlare, non dediti al molto vino né avidi di guadagno disonesto e conservino il misterro della fede in una coscienza pura. Perciò siano prima sottoposti ad una prova e poi, se trovati irreprensibili, siano ammessi al loro servizio. Allo stesso modo le donne siano dignitose, non pettegole, sobrie, fedeli in tutto. I diaconi non siano sposati che una sola volta, sappiano dirigere bene i propri figli e le proprie famiglie».

Tutte queste caratteristiche devono essere presenti *prima* dell'ordinazione, e restringono la rosa dei candidati. Ma tale stile di vita deve *proseguire* anche dopo (2*Tm* 1,6):

> «Ti ricordo di ravvivare il dono che è in te per l'imposizione delle mie mani».

E se qualcuno facesse notare che si parla di vescovi e diaconi ma non abbiamo ancora trovato menzione dei presbiteri, si legga ciò che scrive l'apostolo *Giacomo* (5,13-16):

> «Chi tra voi è nel dolore, preghi; chi è nella gioia, salmeggi. Chi è malato chiami a sé i presbiteri della Chiesa e preghino su di lui, dopo averlo unto con olio nel nome del Signore. E la preghiera fatta con fede salverà il malato: il Signore lo rialzerà e, se ha commesso peccati, gli saranno perdonati. Confessate eprciò i vostri peccati gli uni agli altri e pregate gli uni per gli altri per essere guariti. Molto vale la preghiera del giusto fatta con insistenza»,

e così troverà anche il fondamento biblico dei sacramenti di Riconciliazione ed Unzione degli infermi. Tuttavia è vero che il ruolo dei presbiteri si afferma in un momento posteriore. Ancora nel 130 d.C., infatti, la *Didaché* menziona solo vescovi e diaconi:

> «Eleggetevi dunque vescovi e diaconi degni del Signore, uomini mansueti non desiderosi di denaro, veritieri e provati. Essi esercitano per voi anche il ministero dei profeti e dei dottori»[40];

ma, al più nel 118 d.C. e quasi certamente prima del 107, Ignazio di Antiochia scrive:

> «Tutti rispettino i diaconi come Gesù Cristo, come anche il vescovo che è l'immagine del Padre, i presbiteri come il sinedrio di Dio e come il collegio degli apostoli. Senza di loro non c'è Chiesa. Sono sicuro che intorno a queste cose la pensate allo stesso modo. Infatti ho accolto ed ho presso di me un esemplare della vostra carità nel vostro vescovo, il cui

[40] *Didachè*, 15, 1 (SCh 248, 192ss; trad. it. A. Quacquarelli, CTP 5, Roma 1978, 38).

> contegno è una grande lezione, così come la sua dolcezza è una forza. Credo che anche gli atei lo rispettino»[41].

Ora, è vero che l'apostolo Paolo, nei ritratti che invia a Timoteo e Tito, dipinge dei candidati ideali che, con poche modifiche, sarebbero del tutto validi anche oggi. Quello che ci interessa di più rilevare, perché spesso passa in secondo piano, è che quei versetti lasciano intravedere uno spaccato delle comunità primitive non poi così idilliaco: dal momento che Paolo invita a non sceglierle, si deve concludere che già ai suoi tempi in esse vi fossero degli ubriaconi, degli uomini violenti, litigiosi, avidi di denaro anche disonesto, persone false nel parlare, altre incapaci di gestire le proprie famiglie, o donne pettegole, querule, e così via. In effetti le altre lettere testimoniano proprio questa situazione, mentre di solito noi veniamo abituati a pensare le comunità primitive come repliche di quella che Luca descrive in *Atti* 2,42-47 dove tutti sono concordi, mettono in comune ogni cosa e vivono in letizia[42]. In realtà non è storicamente fondato esaltare le comunità primitive, poiché la stessa Scrittura dice che non sono poi lontane dalle nostre; e ci sembra significativo il fatto che, proprio mentre leggiamo queste descrizioni, sappiamo anche che in mezzo ad esse, esattamente come nelle nostre comunità, ci sono uomini di virtù provata che lo Spirito sceglie come collaboratori e li rende atti a questo servizio, allora come oggi, per mezzo delle imposizioni delle mani. Ma il parallelo potrebbe essere spinto più in là.

Non abbiamo intenzione qui di sostituirci ai docenti di ecclesiologia o sacramentaria nel fare la storia dei gradi del sacramento dell'Ordine e dei rapporti reciproci. A noi basta mostrare da un lato che formano un tutto unico, come scrive lo pseudo-Atanasio servendosi di una espressione decisamente forte:

> «*Ortodosso*: "Noi, dicesti, affermiamo che il Padre, il Figlio e lo Spirito santo sono equivalenti al vescovo, al presbitero ed al diacono". *Anomeo*: "Ammetto di averlo detto: equivalenti a vescovo, presbitero e diacono". *Ortodosso*: "Ma il vescovo, il presbitero e il diacono sono consustanziali (*omooúsioí eisin*): quindi hai ammesso che lo sono anche il Padre, il Figlio e lo Spirito santo»[43].

Il termine *omoousios*, come si sa, è tra i più tecnici, ed è riservato appunto alla teologia trinitaria: lo pseudo-Atanasio qui lo usa solo per dire che vescovo, presbitero e diacono sono tali in virtù di una comunione di natura, che altro non è che la partecipazione al medesimo carisma spirituale, conferito per mezzo della imposizione delle mani. Ci piace notare che, nel passo, la percezione di tale 'unità di natura' sacramentale sembra essere un concetto dogmatico già acquisito prima che lo sia quello della 'unità di natura' divina.

Dall'altro lato ci preme evidenziare che, nonostante questa 'unità di natura' sacramentale, i tre gradi hanno responsabilità diverse e distinte, sia davanti agli uomini che davanti a Dio, come spiega il grande Origene, che fu presbitero della Chiesa di Antiochia:

---

[41] IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Epistula ad Trallenses*, 3, 1s (SCh 10bis, 113; CTP 5, 116). Si noti il tono netto di Ignazio: senza vescovi, presbiteri e diaconi non c'è Chiesa. Se non si vuole attribuire questa idea ad una perversione papista prima ancora che ci sia un papa, si dovrà ammettere che la gerarchia ecclesiale non è una invenzione ma rispecchia l'ordinamento della comunità primitiva.

[42] Ad onor del vero, il quadro eclesiologico di *Atti* è più complesso: si pensi p.es. all'episodio di Anania e Saffira (*At* 5,1-11).

[43] PSEUDO-ATANASIO, *Dialogus de sancta Trinitate quinque*, I, 27 (PG 28, 1157; trad. nostra).

> «(*Ger* 12,13: "Le loro sorti non gioveranno loro") Anche prima di noi altri hanno spiegato queste parole, e poiché noi non rigettiamo la loro speigazione, la poniamo volentieri al centro, non come se l'avessimo trovata noi stessi ma come se avessimo appreso una buona lezione. Questa parola gioverà sia a voi che a noi, se facciamo attenzione a ciò che è scritto, a noi che sembriamo essere per sorte [*klêros*] persone sedute più in alto di voi, tanto che alcuni desiderano pervenire a questa sorte [*klêros*]: ma sappiamo che che non sempre la sorte [*klêros*] salva; infatti molti, anche presbiteri, si perderanno, mentre molti, anche semplici fedeli, saranno dichiarati beati. Poiché dunque ci sono tra il clero [*klêros*] alcuni che non vivono in modo da trarre giovamento dalla loro sorte [*klêros*] e da onorare il clero [*klêros*], per questo, - dicono i commentatori - è scritto (*Ger* 12,13): "Le loro sorti [*klêrous*] non gioveranno loro"; poiché ciò che giova non è il puro fatto di sedersi in presbiterio ma il vivere in modo degno di quel luogo, come il Verbo esige. Anche da voi e da noi il Verbo esige una vita buona, ma se bisogna dire così (*Sap* 6,6): "I forti saranno fortemente esaminati", allora da me si esige più che da un diacono, da un diacono più che da un fedele e da colui al quale è stato affidato lo stesso governo ecclesiastico [*il vescovo*] si esige ancor di più. Perciò l'Apostolo, a cui erano state affidate grandi responsabilità, dice - ascoltate bene! - (1*Cor* 4,1s): "Così faccia l'uomo stima di noi come di ministri di Cristo e dispensatori dei misteri di Dio. Questo del resto cercate tra i dispensatori, che ciascuno sia trovato fedele [*pistos*]»[44].

Quindi questo triplice organismo sacramentale, come tutti gli organismo, esprime una distinzione di compiti e funzioni; il ruolo dei diaconi consiste essenzialmente nel rendere visibile, con i vescovi, la funzione sociale della Chiesa; quello dei presbiteri è collaborare e consigliare i vescovi, mentre questi ultimi hanno invece un compito assai più rilevante. Scrive a questo riguardo Cipriano di Cartagine:

> «Sopra uno solo edifica la Chiesa, e sebbene dopo la sua resurrezione attribuisca un uguale potere a tutti gli apostoli e dica (*Gv* 20,21ss): "Come il Padre ha mandato me, così io mando voi. Ricevete lo Spirito santo. A chi rimetterete i peccati saranno rimessi, a chi non li rimetterete resteranno non rimessi", tuttavia, per sottolineare l'unità, stabilisce con la sua autorità l'origine della unità che inizia da uno solo. Certamente anche gli altri apostoli erano ciò che era Pietro, forniti di un'uguale partecipazione sia all'onore che al potere, ma la origine parte dalla unità, perché la Chiesa di Cristo si mostri come una sola. Anche nel *Cantico dei cantici* lo Spirito santo, secondo l'autorità del Signore, designa la Chiesa come una sola e dice (*Ct* 6,9): "Unica è la mia colomba, la mia perfetta, essa è lunica di sua madre, la preferita della sua genitrice". Chi non mantiene questa unità della Chiesa crede di poter conservare la fede? Chi si oppone e resiste alla Chiesa crede di appartenere alla Chiesa, quando anche il beato apostolo Paolo insegna questa stessa cosa e rivela il sacramento della unità dicendo (*Ef* 4,4ss): "Vi è un solo corpo ed un solo Spirito, una sola la speranza della vostra vocazione, una sola fede, un solo battesimo, un solo Dio"? Dobbiamo conservare e rivendicare con fermezza questa unità, soprattutto noi vescovi che siamo a capo della Chiesa, per dimostrare che anche l'episcopato stesso è uno solo ed indiviso. Nessuno inganni i fratelli con la menzogna, nessuno corrompa la verità della fede con un perfido sotterfugio.
> Uno solo è l'episcopato, che ciascuno possiede tutto intero, partecipandone di una piccola parte. Una sola è la Chiesa, che si estende ampiamente fra le genti, con incredibile fecondità: come molti sono i raggi del sole ma la luce è unica, molti sono i rami dell'albero ma uno solo è il tronco piantato con solide radici; così, quando da una sorgente sgorgano parecchi ruscelli, anche se sembra diffondersi e duplicarsi per la abbondanza e la generosità delle sue acque, tuttavia nella sua origine si mantiene l'unità. Stacca un raggio di sole dal suo corpo luminoso: l'unità della luce non tollera divisione. Spezza un ramo dall'albero: il ramo spezzato non potrà dare germogli. Interrompi un ruscello alla sua sorgente: il ruscello interrotto

[44] ORIGENE, *In Hieremiam homiliae*, hom.11, 3 (SCh 232, 418ss; CTP 123, 135). Origene gioca sul fatto che *klêros* in greco significa sia 'clero' che 'sorte', una duplicità intraducibile in italiano.

> inaridisce. Così anche la Chiesa, ricoperta dalla luce del Signore, estende i suoi raggi per tutto il mondo; tuttavia una sola è la luce che si diffonde ovunque e non si spezza l'unità del corpo. La Chiesa estende i suoi rami per tutta la terra con abbondante fecondità; espande ampiamente e generosamente i suoi ruscelli ricchi di acqua, tuttavia una sola è la guida e una sola l'origine, una sola la madre feconda e ricca di figli: nasciamo dal suo grembo, ci nutriamo del suo latte, siamo vivificati dal suo Spirito»[45].

Il passo è chiaro e non ha bisogno di commenti. Non rimane che riportarne anche l'*incipit* per avere così l'intera teologia dell'episcopato del grande Cipriano:

> «Se uno considera ed esamina le affermazioni precedneti, non c'è necessità di una lunga trattazione e di molte argomentazioni. La prova per la fede si trova facilmente nella sintesi della verità; il Signore dice a Pietro (*Mt* 16,18s): "Io ti dico che tu sei Pietro e sopra questa pietra edificherò la mia Chiesa e le porte degli inferi non la vinceranno. Ti darò le chiavi del regno dei cieli e ciò che legherai sulla terra sarà legato anche nei cieli e tutto ciò che scioglierai sopra la terra sarà sciolto anche nei cieli"»[46].

Quindi per Cipriano il compito principale del vescovo consiste nel tutelare la unità della Chiesa. Con tutto ciò sappiamo che ben presto sorgono dissensi non soltanto tra i fedeli ed i ministri ordinati ma anche tra vescovi, presbiteri e diaconi.

All'inizio, quando le comunità sono piccolissime, probabilmente il numero stesso ostacola tali divisioni; tuttavia, quando il cristianesimo comincia a diffondersi nelle campagne, il vescovo ed i presbiteri si rivelano piuttosto restii a lasciare le città, se si vuole anche per motivi di sicurezza, mentre i diaconi si spostano molto di più, anche a causa del loro ministero; ciò dà loro occasione di commettere più di una scorrettezza, come testimonia ad esempio Girolamo[47]. La divisione però non si limita al livello orizzontale. Preceduta da qualche avvisaglia, importante ma isolata, nei secoli III e IV giunge la frattura vera e propria del ministero ordinato, prima con lo scisma donatista, poi con la crisi ariana ed infine con quella pelagiana: come si è visto nei capitoli terzo e quarto, in quel periodo vescovi, presbiteri e diaconi di una fazione combattono quelli dell'altra senza esclusione di colpi o scrupoli, ora strumentalizzando il potere politico ora facendosi strumentalizzare da esso; persino l'omicidio è contemplato, e questa situazione va avanti per quasi un secolo. Il danno ricevuto dalla unità della comunità dei credenti è immenso.

---

[45] CIPRIANO DI CARTAGINE, *De catholicae ecclesiae unitate*, 4s (CCsl 3, 252s; CTP 175, 233-236). La prima parte del passo è stata riportata nella versione più ampia: ne esiste infatti anche una più breve e meno 'filo-petrina'; però con grande probabilità entrambe le redazioni sono di Cipriano, quindi in definitiva una vale l'altra.

[46] CIPRIANO DI CARTAGINE, *De catholicae ecclesiae unitate*, 4 (CCsl 3, 252; CTP 175, 234). Si è invertito l'ordine dei passi per chiarezza: il senso è però chiaramente rimasto lo stesso.

[47] Talvolta si tratta della usurpazione di prerogative liturgiche e ministeriali: cf. p.es. GEROLAMO, *Epistulae*, ep.146, 1 (PL 22, 1192-1195). Talvolta si tratta però di veri e propri taglieggiamenti da briganti: cf. GEROLAMO, *In Ezechielem commentarius*, VI, 17, 5s (PL 25, 183). Proprio episodi come questi portarono, alla fine del sec.IV, a iniziare una frammentazione delle prerogative diaconali dando vita agli 'ordini minori' che già conosciamo, e a ridurre le funzioni diaconali solo a quelle liturgiche. Con il sec.V il diaconato perde la sua specificità in rapporto agli altri ordini e si trasforma sempre più in una semplice tappa verso il presbiterato o, per alcuni, l'episcopato. In Occidente ciò diviene in pratica la norma: il diaconato permanente scompare a partire dal sec.X, mentre già dal sec.VIII a Roma non si ordinano più diaconesse e nel sec.X si cessa persino di nominarle. In Oriente invece le diaconesse continuano ad essere ordinate fino a tutto il sec.IX, e fino a tutto il sec.X i diaconi formano un ordine permanente di ministri, ma solo con funzioni liturgiche.

Da quel periodo in poi la Chiesa conosce scismi, eresie e varie altre divisioni, più o meno importanti, causate e alimentate da vescovi, presbiteri, diaconi, monaci, e per i più vari motivi; lo studio della Storia della Chiesa rivela con dovizia di particolari tutto ciò, e spesso genera uno scandalo nelle coscienze dei nostri fratelli in buona fede, scandalo che è tanto più triste e doloroso quanto non confessato, per timore di perdere una fede cui si vuole restare attaccati ma che però non sa fronteggiare questa irruzione così violenta e continua del peccato nella vita della Chiesa, immaginata, desiderata pura e senza macchia e scoperta invece di gran lunga indegna della missione riservatale dal suo Signore e fondatore. E questo scandalizzarsi non riguarda certo solo avvenimenti lontani nel tempo, come gli scismi di Oriente ed Occidente sui quali ci si è già soffermati, ma, cambiando quel che c'è da cambiare, trova alimenti anche in questa o quella vicenda odierna: e perché ciò avvenga non vi è bisogno di eventi macroscopici ma spesso è sufficiente ciò che accade nella propria diocesi o addirittura nella propria parrocchia. Purtroppo infatti non mancano esempi di rapporti poco edificanti all'interno del clero, nel presbiterio, tra parroci e viceparroci, nella comunità diaconale e tra vescovi e parroci; la dimensione umana della Chiesa, cioè limitata quando non proprio peccaminosa, spesso sovrasta quella spirituale, se non la occulta del tutto. Questo coinvolgimento in negativo è il più forte ostacolo alla adesione interiore alla dottrina del "carisma certo di verità" conferito al collegio episcopale ('Come è possibile? - si dice - Non vedi quel che combinano?'): da sempre chi ha voluto attaccare la Chiesa si è servito di questo materiale, certo non scarso né irrilevante; tuttavia deve essere chiaro che, mettendo in discussione questo carisma è inevitabile dubitare anche della verità di ciò che la teologia insegna a proposito della successione apostolica e così, in ultima analisi, si finisce con il dubitare che veramente la Chiesa sia guidata dallo Spirito santo. Non è possibile perciò parlare della funzione di interpretare la rivelazione, da parte del Magistero ma non solo, se non si mette in chiaro preventivamente il significato di queste vicende.

Ora, a prescindere dal fatto che l'immagine di una Chiesa pura e senza macchia è non soltanto piuttosto ingenua ma neanche teologicamente corretta (non sta scritto forse in *Sir* 11,28a: "Prima della fine non chiamare nessuno beato"?) e che spesso i pettegolezzi amplificano non di poco gli avvenimenti reali, per capire la motivazione in base alla quale non è da considerare lecito il passaggio dalla critica di certi atteggiamenti, anche forte, al rifiuto in blocco della funzione magisteriale e persino della stessa successione apostolica, è necessario compiere un cammino piuttosto delicato, il quale però, se ben sviluppato e compreso, renderà chiaro anche il valore dogmatico della attuale tipologia di pronunciamenti magisteriali. Ma cominciamo dall'inizio.

È senza dubbio vero che la storia della Chiesa è quanto mai ricca di episodi come minimo poco edificanti se non proprio vergognosi, dei quali Giovanni Paolo II, per la prima volta nella storia, ha chiesto perdono ma che continuano ad offrire comunque facili appigli a chi vuole dileggiarla e colpire, attraverso essa, il messaggio della quale è portatrice, se non addirittura Dio stesso. Tuttavia è anche vero che tutto ciò che accade, come ci insegna Agostino, avviene o perché Dio lo vuole o perché Egli permette che succeda; e poiché Dio vuole solo il bene, in entrambi i casi il risultato finale è appunto il bene della Chiesa, come è scritto (*Tito* 1,15a):

> «Tutto è puro per i puri; ma per i contaminati e gli infedeli nulla è puro»,

ed anche (*Rm* 8,28ss):

> «Noi sappiamo che tutto concorre al bene di coloro che amano Dio, che sono stati chiamati secondo il suo disegno. Poiché quelli che Egli da sempre ha conosciuto li ha anche predestinati ad essere conformi all'immagine del Figlio suo, perché Egli sia il primogenito tra molti fratelli; quelli poi che ha predestinati li ha anche chiamati; quelli che ha chiamati li ha anche giustificati; quelli che ha giustificati li ha anche glorificati».

Naturalmente quest'obiettivo non è raggiunto allo stesso modo nelle due situazioni.

Nel caso degli eventi voluti positivamente da Dio il bene segue come una conseguenza diretta l'accadimento e viene incontro da solo, senza alcuna fatica, a chi si abbandona a Dio ed al suo volere. In verità, e le vicende dei santi sono lì a dimostrarcelo con tutti i particolari, l'intervento della Provvidenza talvolta è così forte per chi sa vederlo, così inequivocabile, così attento ai minimi dettagli che, se non temessimo di divenire irriverenti, lo si potrebbe dire quasi sfacciato. A questo riguardo ci piace leggere quel che scrive Gregorio Magno, perché si riferisce ad un'esperienza ben nota a chi predica:

> «Forse qualcuno in cuor suo mi rimprovera che io presumo spiegare i misteri così profondi del profeta Ezechiele affrontati da grandi commentatori; ebbene, sappia con quale animo io lo faccio. Non è con temerarietà che mi accingo a questo, ma con umiltà. So infatti che per lo più molte cose della Sacra Scrittura, che da solo non sono riuscito a capire, le ho comprese mettendomi di fronte ai miei fratelli. Attraverso questa scoperta ho cercato di capire anche questo: mi sono reso conto che la intelligenza mi era concessa per merito loro. Ne consegue, per dono di Dio, che il senso cresce e l'orgoglio diminuisce, quando per voi imparo ciò che in mezzo a voi insegno; perché - è la verità - per lo più ascolto con voi ciò che dico (*propter vos disco quod inter vos doceo; vobiscum audio quod dico*)»[48].

[48] GREGORIO MAGNO, *In Ezechielem homiliae*, II, hom.2, 1 (CCsl 142, 225; CTP 18, 47). Con ciò è necessario evitare ogni interpretazione di tipo 'magico' che farebbe cadere nell'estaticismo montanista: la collaborazione degli uomini è sempre necessaria, per questo Gregorio conclude così le sue meditazioni su Ezechiele (II, hom.10, 24; CCsl 142, 397; CTP 18, 253s): «Ecco quanto, con l'aiuto del Signore, abbiamo cercato di meditare con voi, fratelli carissimi. Nessuno però mi rimproveri se ora pongo fine ai miei discorsi, perché, come tutti potete vedere, le nostre tribolazioni sono cresciute oltre misura. Da ogni parte siamo circondati dalle spade, da ogni parte temiamo imminente il pericolo di morte. Alcuni tornano da noi con le mani troncate, altri sono fatti prigionieri, di altri ci giunge notizia che sono stati uccisi. Ormai sono costretto ad interrompere il commento, perché (*Gb* 10,1) "L'anima mia sente il tedio della vita". Nessuno mi chieda più di occuparmi della Sacra Scrittura, perché (*Gb* 30,31) "un pianto funebre è la mia arpa, ed il mio flauto una voce in lacrime". L'occhio del cuore non riesce più a rimanere vigile nella meditazione dei misteri, perché (*Sal* 118,28): "L'anima mia sonnecchia per la tristezza". L'animo gusta meno la lettura sacra perché (*Sal* 101,5s) "dimentico di mangiare il mio pane per il lungo mio gemere". Come faccio a parlare dei mistici sensi della Sacra Scrittura se non mi è consentito di vivere? E come posso preparare dolci bevande per gli altri se ogni giorno sono costretto ad inghiottire amarezze? Che cosa ci rimane dunque da fare, se non rendere grazie con lacrime in mezzo alle sciagure che soffriamo per le nostre iniquità? In realtà, Colui che ci ha creati è diventato per noi anche Padre in virtù dello Spirito di adozione che ci ha donato. E qualche volta nutre i figli col pane, qualche volta li corregge con la verga, onde prepararli, attraverso dolori, castighi e doni, alla eredità eterna. Perciò sia gloria all'Onnipotente nostro Signore Gesù Cristo, che è Dio e vive e regna con il Padre nell'unità dello Spirito santo, per i secoli dei secoli. Amen». Avremo modo di tornare fra poco su questo bel passo che Gregorio scrive nel 593, anno in cui Roma, contesa tra Goti e Bizantini, è ormai ridotta ad un cumulo enorme di macerie praticamente disabitato e attraversato da bande di ladri ed assassini. Per ora si noti che la ispirazione divina rispetta lo stato d'animo di Gregorio e non lo 'violenta' imponendogli ulteriori esegesi, in una dialettica spirituale tra Dio e uomo che è ben lungi dall'estasi montanista.

L'esperienza del sentirsi parlare di Dio ai nostri fratelli come se un Altro si esprimesse per mezzo della nostra voce è tanto diffusa quanto stupefacente, ogni volta... E lascia un senso di riposante stanchezza che non dà spazio alla superbia, perché in quei frangenti la percezione della propria strumentalità è così netta e forte da non concederlo assolutamente; e se talvolta ciò accade, perché accettiamo pensieri contro natura al riguardo di ciò di cui, in quello stesso momento, stiamo parlando, subito il flusso di parole cessa, il vuoto prende il suo posto nella mente e abbiamo la conferma interiore che non da noi vengono tali cose e che non noi le gestiamo. In queste occasioni si tocca con mano che è veramente Dio ad edificare la sua Chiesa, e che quando ci mettiamo del nostro riusciamo solo a ostacolarlo. Questa azione di Dio è contemporanea alle tante altre azioni 'poco edificanti' di cui ci stiamo occupando ora, e non dobbiamo dimenticarcene mai.

Nel caso di eventi negativi, cioè non voluti positivamente da Dio ma che Egli permette che accadano, chiaramente il bene non segue in modo diretto e limpido, bensì deriva da quei fatti in modo indiretto, che bisogna imparare a discernere (2*Cor* 4,7-12):

> «Noi abbiamo questo tesoro in vasi di creta, perché appaia che questa potenza straordinaria viene da Dio e non da noi. Siamo infatti tribolati da ogni parte ma non schiacciati, siamo sconvolti ma non disperati, perseguitati ma non abbandonati, colpiti ma non uccisi, portando sempre ovunque nel nostro corpo la morte di Gesù, affinchè anche la vita di Gesù si manifesti nel nostro corpo. Sempre infatti, noi che siamo vivi veniamo esposti alla morte a causa di Gesù, perché anche la vita di Gesù sia manifesta nella nostra carne mortale. Di modo che in noi opera la morte ma in voi la vita».

Secondo Paolo, quindi, il Signore permette che la sua parola sia contenuta in vasi di creta fragili e posti in mezzo a vasi di ferro per edificare al meglio la costruzione spirituale della sua Chiesa. Per far questo Dio si serve proprio della debolezza dei suoi membri, che genera appunto quegli atti scandalosi di cui ci stiamo occupando; e anche se passa attraverso strade negative e disonorevoli, la Sua azione non è meno puntigliosa e dettagliata di quella che passa per le azioni positive e ammirevoli. Se le cose stanno così, il discernimento non può fermarsi a livello dei semplici fatti storici ma deve scendere più un profondità, e tentare di attingere a quella vena spirituale che regge e tiene unita la storia dell'intera umanità per farla diventare Storia della Salvezza.

Di fronte a queste realtà, la prima cosa da evitare è tacere o anche solo minimizzare tali episodi: sono esistiti, esistono anche oggi e ci saranno sempre, fino al Giudizio finale, dei comportamenti del tutto negativi, inescusabili, veri e propri tradimenti della fede e dei fratelli, come quello di Giuda. Non è forse scritto infatti (1*Cor* 1,28s):

> «Dio ha scelto ciò che nel mondo è ignobile e disprezzato e ciò che è nulla per ridurre a nulla le cose che sono, perché nessun uomo possa gloriarsi davanti a Dio»?

Quindi, se non andiamo errati, il primo atto consiste nell'evitare tutte quelle circonlocuzioni verbali che, in qualche modo o misura, possano anche solo dare l'idea di volerne ridurre la negatività: espressioni del tipo 'eventi spiacevoli', 'non consoni alla spiritualità', peggio ancora 'debolezze umane' o addirittura 'debolezze della carne' non ci paiono opportune. Pur essendo infatti espressioni che colgono una parte di verità, anche importante, tuttavia da sole lasciano sospettare a chi le ascolta che per noi queste 'debolezze' siano in fondo quasi inevitabili, dei 'limiti' invincibili ai quali conviene rassegnarsi, per certi versi, e 'da capire'. Così facendo però si sminuisce la peccaminosità del peccato e lo si trasfoma quasi in una necessità di natura; e questo non va assolutamente bene, perché

da un lato toglie la responsabilità del singolo, contro la dottrina del peccato originale, e dall'altro considera Dio autore dei mali, per parafrasare il titolo di una famosa omelia di Basilio Magno (*Quod Deus non est auctor malorum*). Ma vi è di più. Essendo il peccato opposto al disegno di Dio, concedere questa pretesa inevitabilità finisce con il suggerire che il peccato ed il disegno di Dio stiano sullo stesso piano, che siano, per così dire, due entità dello stesso genere, e che quindi il peccato possa davvero opporsi a Dio come il caldo al freddo o il buio alla luce: ma questo significa negare che solo Dio è Dio, e non ve n'è un altro; è cadere nel dualismo gnostico-manicheo. Così, in definitiva, al momento in cui sminuiamo queste azioni considerandole quasi 'inevitabili', noi suggeriamo anche l'idea che Dio, alla fin fine, non sia poi così onnipotente e onnisciente, e nemmeno tanto buono. È perciò assolutamente necessario tenere insieme i due corni del dilemma: da un lato non negare la realtà, perché essa testimonia la libertà della creatura e la bontà del Creatore, e dall'altro non sminuire la onnipotenza, onniscenza e bontà del nostro Signore trasformandolo in un 'dio minore' e facendo del demonio quel che non è.

Queste osservazioni ci permettono di riprendere ciò che in parte si è già detto nei capitoli terzo e quinto, e di anticipare, sia pur solo in linea generalissima, un tema che diventerà fondamentale nel capitolo decimo, ossia le modalità con le quali Dio costruisce il suo Regno. A questo tema la Scrittura dedica pagine che creano notevoli problemi agli esegeti contemporanei ma che, per i nostri santi Padri, sono invece occasione per esporre nel dettaglio la dottrina spirituale e la escatologia. Ci riferiamo alle descrizioni della Tenda del Convegno e delle vesti liturgiche in *Esodo* 25-31 e 35-40, alla descrizione del Tempio di Salomone in 1*Re* 6-7 e 2*Cronache* 3-5 e soprattutto alla descrizione del nuovo Tempio, quello futuro edificato dal Signore, che si legge in *Ezechiele* 40-44, a cui segue la descrizione del nuovo Regno, organizzato secondo il volere divino (*Ez* 45-48). Per inquadrare la dottrina dei Padri al riguardo, indispensabile per capire il significato più profondo dell'azione del Magistero, ci serviremo ancora delle parole di Gregorio Magno, nel suo commento a *Ezechiele*, 40,1-4. Ecco il testo della profezia:

> «Al principio dell'anno venticinquesimo della nostra deportazione, il dieci del mese, quattordici anni da quando era stata presa la città, in quel medesimo giorno la mano del Signore fu sopra di me ed Egli mi condusse là. In visione divina mi condusse nella terra d'Israele e mi pose sopra un molte altissimo sul quale sembrava costruita una città, dal lato di mezzogiorno. Egli mi condusse là: ed ecco un uomo, il cui aspetto era come di bronzo, in piedi sulla porta, con una cordicella di lino in mano ed una canna per misurare. Quell'uomo mi disse: "Figlio dell'uomo: osserva ed ascolta attentamente, e fa attenzione a quanto io sto per mostrarti, perché sei stato condotto qui perché io te lo mostri e tu manifesti alla casa di Israele quello che avrai visto»;

subito dopo il profeta inizia la descrizione della città, con tutti i suoi dettagli, ma a noi interessa il commento del nostro Padre Gregorio:

> «Si noti che non dice: sul quale c'era una costruzione ma 'come una costruzione', per dimostrare che tutto il discorso si riferisce alla costruzione di una città non materiale ma spirituale. Colui infatti che riferisce di aver visto non una costruzione ma 'come una costruzione' ha voluto richiamare la attenzione degli uditori verso una costruzione spirituale, come si esprime il salmista (*Sal* 121,3): "Gerusalemme costruita come una città". Siccome quella visione di pace interiore si costruisce con i santi cittadini riuniti insieme, la Gerusalemme celeste è edificata come una città. Tuttavia le pietre di questa città vengono squadrate ogni giorno quando, in questa terra di peregrinazione, essa è colpita dai flagelli e affinata dalle

> tribolazioni. Questa città, cioè la santa Chiesa, che regnerà in cielo, fatica ancora sulla terra. Dei cittadini di essa Pietro dice (1*Pt* 2,5): "Anche voi venite impiegati come pietre vive nella costruzione di questo edificio spirituale". E Paolo dice (1*Cor* 3,9): "Voi siete il campo di Dio, l'edificio di Dio". Perciò questa città ha già qui un suo grande edificio nei costumi dei santi. In un edificio una pietra sostiene l'altra, perché si mette una pietra sopra l'altra, e chi sostiene un altro è a sua volta sostenuto da lui. Così, proprio così, nella santa Chiesa ciascuno sostiene ed è sostenuto. I più vicini si sostengono a vicenda, e così per mezzo di essi si innalza l'edificio della carità. Ecco perché Paolo ammonisce dicendo (*Gal* 6,2): "Portate i pesi gli uni degli altri, così adempirete la legge di Cristo". Sottolineando la forza di questa legge, dice (*Rm* 13,10): "Pieno compimento della Legge è l'amore". Se io infatti non mi sforzo di accettare voi così come siete, e voi non vi impegnate ad accettare me così come sono, non può sorgere l'edificio della carità tra noi, che pure siamo legati da amore reciproco e paziente. Come dicevamo, in un edificio la pietra che sostiene è sostenuta; perché come io cerco di tollerare i costumi di coloro che sono ancora rozzi nel praticare il bene, sono a mia volta tollerato da quanti nel timore del Signore mi hanno preceduto e portato affinchè, portato, a mia volta imparassi a portare gli altri. Ma anch'essi sono stati portati dai loro antenati. Le pietre poi che vengono collocate in cima ed ai lati dell'edificio sono anch'esse portate dalle altrte, ma non ne portano altre. Così quelli che si trovano al termine della Chiesa, in quanto nasceranno alla fine del mondo, sono tollerati ed aiutati ad indirizzare a buon fine la loro vita da coloro che li hanno preceduti, ma non avendo successori ai quali recare vantaggio non portano più sopra di sé alcuna pietra destinata a costruire l'edificio della fede. Ma al presente alcuni sono portati da noi e noi siamo portati da altri. C'è però un fondamento che sopporta l'intero peso della costruzione, ed è il nostro Redentore, il quale da solo tollera nel loro insieme i costumi di noi tutti. Di lui l'Apostolo dice (1*Cor* 3,11): "Nessuno può porre un fondamento diverso da quello che già vi si trova, che è Gesù Cristo". Il fondamento porta le pietre e non è portato dalle pietre; cioè il nostro Redentore porta il peso di tutte le nostre colpe ma in Lui non c'è stata alcuna colpa da tollerare. Per cui opportunamente ora si dice (*Ez* 40,2): "Mi pose sopra un monte altissimo, sul quale era costruita come una città", perché lui solo, che porta su di sé l'intero edificio della santa Chesa, sopporta i nostri costumi e le nostre colpe. Egli, per bocca del profeta, dice di quanti vivono ancora in modo indegno (*Ger* 6,11): "Faccio fatica a sopportarli". Non è che il Signore, per la cui divina potenza non esiste alcuna fatica, faccia fatica a sopportare, ma, esprimendosi in linguaggio umano, chiama fatica la pazienza che usa verso di noi»[49].

Non è perciò fuori luogo pensare che gli episodi negativi abbiano la funzione di ricordare alla Chiesa che non è lei a portare il Signore ma Egli a sostenere lei; come è detto altrove (2*Cor* 1,9):

> «Abbiamo ricevuto su di noi la sentenza di morte per imparare a non riporre fiducia in noi stessi ma nel Dio che resuscita i morti»,

e che perciò queste azioni inescusabili non possano essere lette altrimenti che come un modo di umiliare la Chiesa da parte di Dio, perché anch'essa impari a dire con il salmista (*Sal* 118, 67):

> «Prima di essere umiliato andavo errando, ma ora osservo la tua parola»,

ed anche (*Sal* 118,71):

> «Bene per me se sono stato umiliato, perché impari ad obbedirti».

---

[49] GREGORIO MAGNO, *In Ezechielem homiliae*, II, hom.1, 5 (CCsl 142, 210ss; CTP 18, 30ss).

Quello impartito da questi avvenimenti negativi non è perciò insegnamento da poco, ma forse il solo davvero necessario alla Chiesa, certo l'unico dal quale possa imparare ad obbedire umilmente ed a fare la volontà del suo Dio. Ma, poiché il peccato della Chiesa altro non è se non il peccato dei suoi membri, quando noi pecchiamo facciamo peccare anche la Chiesa; così, come ci ha detto Gregorio, questa in realtà è un'estensione della nostra persona, e ciò che il nostro Signore insegna alla Chiesa per mezzo delle azioni nefande di cui stiamo parlando, Egli intende insegnarlo a me che scrivo, a te che leggi, a chi ne verrà a conoscenza. Ora possiamo capire quel che scrive Diadoco di Foticea:

> «È di pochissimi conoscere esattamente tutti i propri errori, e di coloro il cui intelletto non è mai depredato del ricordo di Dio. Infatti, al modo che i nostro occhi del corpo, quando sono sani, possono vedere finanche zanzare e tafani che attraversano l'aria, ma quando sono coperti da qualche intorbamento o da qualche umore, se anche gli viene incontro qualcosa di grande, lo vedono debolmente, e le cose piccole non le percepiscono con il senso della vista; così è anche l'anima, se con l'attenzione assottiglia l'accecamento che le viene dall'umore del mondo, e considerando i suoi falli piccolissimi come grandissimi, aggiunge incessantemente lacrime a lacrime in molto rendimento di grazie: infatti - dice (*Sal* 139,14) - "i giusti confesseranno il tuo nome". Ma se rimane nella disposizione del mondo, anche se compie qualcosa di efferato o degno di grande punizione, lo percepisce blandamente, e gli altri errori non può neppure riconoscerli, ma spesso li considera buone azioni; perciò anche, la sventurata, non si vergogna di difenderli con calore»[50].

E si può anche apprezzare la finezza di Giovanni il Climaco, quando scrive:

> «La santa umiltà dei principianti sta alla loro sincera conversione ed alla compunzione purificatrice di ogni macchia più o meno come il pane sta alla farina ed al lievito, in quanto l'anima evidentemente nella conversione si rode e assottiglia con l'arma della contrizione, nella compunzione in qualche modo si unisce e si impasta con Dio mediante lacrime sincere e nella santa umiltà quindi viene a contatto col fuoco divino, che la sottopone alla cottura senza fermento d'orgoglio. La triplice combinazione di santi elementi continui come in imapasto o iride che si muove girando attorno a se stessa in una sola dinamica di rotazione con qualità ed attività proprie sia dell'una che dell'altra natura, sicchè quello che si può dire dell'una si applica all'altra caratteristica. Cercherò di convalidare quanto detto con brevi parole di spiegazione. La prima proprietà di questa santa e veneranda triade, la più degna della nostra ricerca, è costituita dalla disposizione ad accettare con animo del tutto contento, a braccia aperte come in un amplesso, le offese, per guarire con tale cauterio le malattie dell'anima ed i suoi gravi peccati. La seconda proprietà è quella che dispone ad operare la completa eliminazione di ogni ira con equilibrio, facendola sopire. La terza e più sublime disposizione è costituita da una fedele diffidenza verso la propria virtù e da costante slancio nella via dell'apprendimento»[51].

A proposito della virtù della obbedienza invece ai nostri giorni ci sembra sia da registrare una certa difficoltà, sia a capirla che a viverla. In effetti, fino a qualche decennio fa si confondeva l'obbedire con altre cose: da parte di chi aveva la responsabilità del comando veniva talvolta considerata come la facoltà di disporre più o meno a proprio piacimento dei propri sottoposti, da parte di questi la sia scambiava per l'annichilamento della propria volontà o percezione delle cose. Ora, nessuno di questi due atteggiamenti si avvicina, neppure di poco, a ciò che i Padri intendevano per obbedienza; come si è

---

[50] DIADOCO DI FOTICEA, *Asceticon in C capita*, c.27 (SCh 5bis, 93s; trad. it. 357s).

[51] GIOVANNI CLIMACO, *Scala paradisi*, or.25, 140 (PG 88, 989ss; CTP 80, 251s).

letto, essi vedono questa virtù come il libero affidamento di se stessi a persone da loro scelte per saggezza e competenza spirituale, nella piena e forte consapeviolezza che, da un lato, chi esercita questo dono ricevuto dal Signore ci può guidare nella retta via, e dall'altro che nessun errore o leggerezza al riguardo passerà inosservato o resterà impunito da parte del Signore; in buona sostanza, obbedire altro non è che credere che il Signore non lascia senza aiuto chi si affida sinceramente e totalmente a Lui. D'altro canto non si creda, come spesso si suggerisce tacitamente, che quello dei Padri sia un fideismo ingenuo o sprovveduto, che sottovaluti il peccato; scrive infatti Gregorio Magno:

> «Dobbiamo distinguere bene i veri servitori del Signore, poiché non tutti quelli che attendono alla lettura ed alla predicazione, che distribuiscono i loro averi e vivono castamente, non tutti questi servono il Signore. Coloro infatti che leggendo e predicando cercano la propria gloria, distribuendo i loro averi e mortificando il corpo con la astinenza cercano la lode degli uomini, servono se stessi, non il Signore. Ora, il Signore, per mezzo del salmista, dice (*Sal* 100,6): "Chi cammina per la via integra sarà mio servitore". Non cammina nella via integra chi dalla opera buona che compie si ripromette il premio della gloria terrena, chi si aspetta la ricompensa in questo mondo e agli occhi di Dio contamina la bellezza della opera buona con la macchia della intenzione cattiva. Può darsi che uno si impegni con fervore in una regola di vita ed elimini dalla propria condotta ogni azione riprovevole; tuttavia se nel far questo non lo spinge l'amore di Dio onnipotente ma la propria affermazione, egli non serve il Signore ma se stesso. Un altro, per non apparire troppo rigido, tollera facilmente azioni riprovevoli; costui, siccome teme di apparire rigoroso per il Signore, con la sua tendenza ad essere blando serve se stesso, non il Signore. Perciò non rimane altro da fare che questo: sia che fatichiamo nel servizio della parola, sia che distribuiamo ciò che abbiamo ai bisognosi, sia che domiamo la carne con la astinenza, sia che lo zelo ci spinga a tollerare con la dolcezza la iniquità, dobbiamo rigorosamente esaminare la nostra intenzione, ad evitare che quanto facciamo lo facciamo per noi e non per piacere al Signore, preoccupati in ogni nostra azione di servire non noi ma il Signore»[52].

Quindi, prima di promettere obbedienza a qualcuno è bene studiarne le mosse per capire la molla interiore che guida le sue azioni, e scegliere solo chi a nostro giudizio pare un servitore di Cristo. È vero che il vescovo non ce lo possiamo scegliere, però è anche vero che lo sceglie la Chiesa per noi: e se noi si vale più degli uccelli del cielo, cui pure Dio provvede il cibo (*Lc* 12,23s), tanto più Egli provvederà ad una intera diocesi il vescovo più adatto a noi. Dal Suo punto di vista, è ovvio, che non necessariamente è anche il nostro, perché noi siamo miopi e peccatori mentre Lui è onnisciente e santo.

Da ciò risulta anche evidente che non rientra nella prospettiva dei nostri santi Padri nemmeno la concezione di obbedienza che ci pare sia dominante oggi, quella nella quale cioè chi ordina in qualche misura 'contratta' ciò che deve ordinare con colui che deve 'eseguire'; tantomeno è ammessa la notevole facilità con la quale oggi ci si serve della propria (legittima) facoltà di comportarci in modo diverso da quello che ci è stato chiesto.

A nostro avviso, la posizione dei nostri Padri può essere espressa senza eccessi spiritualistici da ciò che scrive Gerolamo, che certo non si può accusare di piaggeria:

> «Non c'è altro che piaccia tanto a Dio quanto l'obbedienza. Cam venne maledetto e a secoli di distanza gli rimane ancora appiccicato il detto (*Dan* 13,56): "Seme di Cam e non di Giuda" per non aver obbedito al padre. Sem, al contrario, per aver obbedito al padre si prese una benedizione che vale per tutta l'eternità. Per questo dico: non tocca ai figli giudi-

[52] GREGORIO MAGNO, *In Ezechielem homiliae*, II, hom.10, 16 (CCsl 142, 390ss; CTP 18, 245, ritoccato).

care i propri padri. Nessuno va da un maestro per insegnare a chi gli è maestro. Se tu sei venuto da me per imapare la grammatica, se io scrivo per te e ti dico: scrivi anche tu come scrivo io, è chiaro che devi fare come ti dice il maestro che ti sei scelto. Uno è già istruito? Allora va da un maestro più istruito ancora. E qual è lo scopo di tutto ciò che sto dicendo? È un'esortazione a comportarci da obbedienti nei riguardi dei nostri Padri. Chi non obbedisce ai Padri non obbedisce a Dio. E infatti il Signore dice (*Lc* 10,16): "Chi disprezza voi disprezza me". In conclusione, chi disprezza gli Apostoli disprezza Cristo; chi disprezza i Padri disprezza Cristo presente nei Padri. E dichiaro che l'obbedienza qui, per noi, è la più grande ed unica virtù. Puoi passare giorno e notte a digiunare ed a pregare, puoi vestirti di sacco e cenere, puoi osservare alla perfezione tutto ciò che viene prescritto dalla Legge, puoi ritenerti persino saggio, ma se non obbedisci al tuo superiore hai mandato alla malora tutte le altre virtù. La sola obbedienza vale più di tutte le altre virtù messe insieme. Il digiuno e la continenza, se non stai bene attento, ti rendono superbo, e la superbia è nemica di Dio. Non c'è altro che Dio abbia in odio quanto la superbia. Chiunque non obbedisce non agisce per santità ma per superbia. Il motivo infatti per cui non obbedisce è perché si ritiene migliore di colui al quale rifiuta l'obbedienza. Per dirvelo in parole semplici, Dio odia tutti i peccati: la menzogna, lo spergiuro, il furto, la fornicazione, l'esproprio, l'adulterio. Uno sorpreso a commettere uno qualsiasi di tali peccati dovrebbe tenere gli occhi bassi e noi lo riterremmo come maledetto. Ma se uno è superbo commette un peccato molto peggiore dell'adulterio: e tuttavia noi parliamo tranquillamente con lui. Chi va a donne può in qualche modo scusarsi dicendo: l'istinto carnale mi ha vinto, la mia giovane età ha preso il sopravvento. Non dico che sia una scusa valida, poiché Dio odia anche queste azioni, ma mettendo a paragone male con male affermo che chiunque compie un altro peccato - mettiamo ad esempio che abbia rubato - una giustificazione può averla. Come si difende infatti? Se ho rubato è perché mi trovavo in necessità, perché stavo morendo di fame, perché ero sfinito dalla debolezza. Ma che scusa può avere il superbo? Da questo puoi renderti conto quanto grave sia il difetto della superbia: non ha giustificazione che tenga. Tutti gli altri vizi danneggiano chi ne è colpevole, ma la superbia porta più danno di tutti gli altri. Ve lo dico perché non pensiate che la superbia sia un peccato da poco. E, a dire il vero, cosa dice l'Apostolo? (1*Tim* 3,6): "Sta attento a non cadere sotto il giudizio del diavolo". Vedi dunque che chi si gonfia cade sotto lo stesso giudizio del diavolo. Ve lo dico anche perché sta scritto che (*Prv* 3,34s): "Dio resiste ai superbi e concede il perdono agli umili". Teniamoci dunque lontani da tutti i peccati, ma soprattutto dalla superbia. Vi dico inoltre che un superbo si ritiene sempre più saggio degli altri. Se un fratello si azzarda a dargli un consiglio dicendogli: 'Non devi comportarti così, fratello mio', lui manco lo ascolta, perché si ritiene più intelligente di chi gli dà il consiglio. E cosa pensa in cuor suo? 'Io ho una intelligenza superiore alla media, e non posso dunque bastare a me stesso? Forse tu sei più illuminato di me?' Può darsi che non lo esprima a parole, ma per il fatto di non tenere conto dei consigli di un fratello certamente lo pensa. Ve lo dico dunque chiaro e tondo: se uno è superbo è inutile che abbia tutte le altre virtù. Non che le abbia, in verità, ma crede di averle. Se infatti possiede qualcosa che è contrario a Dio, come può avere qualcosa che sia ben visto da Dio?»[53].

Quindi, come esiste un nesso di causa ed effetto tra umiliazione e obbedienza, così ve n'è uno tra superbia e disobbedienza; radice del primo è l'uso secondo natura della proprio libero arbitrio, radice dell'altro è quello contro natura. E si è letto anche che, come obbedire al padre spirituale è obbedire agli apostoli, ed obbedire agli apostoli è obbedire a Cristo, così disobbedire al padre spirituale è disobbedire agli apostoli e quindi anche a Cristo: il legame tra obbedienza e succesione apostolica è molto chiaro, in questo passo di Gerolamo.

[53] GEROLAMO, *Homiliae in diversa*, hom.1 *de oboedentia* (CCsl 78, 552ss; CTP 88, 207-210).

Spesso si replica che questa concezione è adatta, tutt'al più, ad un monastero ma non alla vita dei tanti fratelli che, come chi scrive, non sono né monaci né suore. Ora, a prescindere dal fatto che ci si dimentica di indicare allo stesso tempo una compiuta alternativa a questa visione, i santi Padri non indicano un modo di obbedire ma la struttura spirituale dell'obbediente: chi sente e vive dentro di sé un rapporto come quello sopra descritto con la Chiesa ed i suoi fratelli, questi è un 'obbediente'; che poi sia monaco, o suora, o operaio, o insegnante, o moglie o figlio, che conta? Sono dettagli. Forse che il cavallo cessa di essere tale se lo stacco dall'aratro e lo metto al carretto, o gli monto in sella? E lo stesso vale per la struttura spirituale del non obbediente: far parte di un monastero o essere prete è irrilevante al riguardo, come Gerolamo scrive subito dopo:

> «In un monastero la superbia è di casa»[54].

Non esistono virtù 'proprietà esclusive' della monaca o del marito, dell'ingegnere o di un frate; gli stati di vita non determinano le virtù ma semplicemente il modo di metterle in pratica. Certo, la castità della monaca non si esplica allo stesso modo di quella della moglie ma entrambe sono castità; la povertà dell'ingegnere non sarà identica a quella del frate ma sono entrambe povertà; la umiltà del figlio non può essere identica a quella del padre o della madre e così via. Quel che conta è che vi sia sempre e comunque la struttura spirituale della castità, della povertà, della umiltà e così via. Lo stesso vale per la obbedienza: quella richiesta d un monaco è diversa da quella che si esige dal prete ed entrambe non sono identiche a quella della moglie o del marito o dei figli. Ma quello che conta è che si tratti sempre di obbedienza; e perché sia così, è necessario che le singole persone abbiano comunque in sé la struttura spirituale dell'obbediente.

Come prima conclusione possiamo perciò possiamo affermare che gli eventi negativi che Dio permette hanno lo scopo di insegnare, a noi ed alla Chiesa nel suo complesso, la umiltà del cuore, e attraverso l'umiltà guidare all'obbedienza, ancora prima il singolo poi tutta la Chiesa. Vi è però un ulteriore e più profondo livello al quale è bene leggere questa permissione. Per scoprirlo ci faremo aiutare ancora da Gregorio Magno, il quale, commentando le parole iniziali della visione di *Ezechiele* (40,1s):

> «Al principio dell'anno venticinquesimo della nostra deportazione, il dieci del mese, quattordici anni da quando era stata presa la città, in quel medesimo giorno la mano del Signore fu sopra di me ed Egli mi condusse là. In visione divina mi condusse nella terra d'Israele e mi pose sopra un molte altissimo sul quale sembrava costruita una città, dal lato di mezzogiorno»,

osserva acutamente:

> «Non si può assolutamente prendere alla lettera la costruzione di questa città. Infatti poco dopo (*Ez* 40,5-16) aggiunge che questa medesima costruzione fu misurata con una canna di sei cubiti ed un palmo e riferisce che la porta dell'edificio misurava quattordici cubiti e i pilastri delle porte sessanta cubiti. Tutte queste cose non si possono prendere alla lettera. Come è possibile infatti che l'edificio nel suo insieme misuri una canna, cioè sei cubiti e un palmo, e le porte dell'edificio arrivino a quattordici cubiti ed i pilastri a sessanta cubiti? La porta è inclusa nella città ed i pilastri sono inclusi nella porta, perciò è impossibile che

[54] GEROLAMO, *Homiliae in diversa*, hom.1 *de oboedentia* (CCsl 78, 554; CTP 88, 210). In verità la trad. it. enfatizza un po' l'originale, che alla lettera è solamente: "Nel monastero sta, esiste la superbia". Però la prosecuzione giustifica questa libertà del traduttore, ragion per cui non correggiamo la versione.

> l'edificio che contiene tutto sia inferiore a ciò che in esso è contenuto. Nella sacra Scrittura, di solito, anche le cose che si possono prendere alla lettera vanno intese in senso spirituale, onde attingere la fede nella verità storica e cogliere l'intelligenza spirituale dalle figure allegoriche. [...] Se dunque, quando alla storia manca qualcosa, siamo costretti a ricorrere alla interpretazione allegorica, tanto più si devono prendere in senso spirituale quei fatti che, presi alla lettera, non hanno alcun fondamento storico»[55].

Di fronte a contraddizioni palesi come quelle cui si riferisce qui Gregorio, nelle esegesi moderne si preferisce spesso restare sulle generali, senza tentare di spiegare queste incongruenze del senso letterale; così quei saggi, per quanto ricchi di erudizione, non di rado lasciano intatta la oscurità dei molti passi simili a questo di *Ezechiele*. Invece i nostri Padri trovano quei stessi brani assai più fecondi di tanti altri, più letterali; non per niente i loro commenti si concentrano in gran parte su libri come quelli profetici o sapienziali, e non di rado proprio in quelli essi raggiungono il loro vertice teologico e spirituale. Ora, Gregorio Magno, commentando *Ezechiele* 40,47a:

> «Misurò l'atrio: era un quadrato di cento cubiti di larghezza per cento di lunghezza»,

delinea un quadro generale della fisionomia spirituale della Chiesa perfetta:

> «Abbiamo detto più volte che la lunghezza indica la longanimità dela speranza, la larghezza invece la ampiezza della carità; inoltre si è detto che il numero cento, che è il risultato di dieci per dieci, indica la massima perfezione. Ora, che cosa è l'atrio dell'edificio spirituale se non la ampiezza dei popoli fedeli? Ma la longanimità della speranza e la larghezza della carità non sono vuote nel cuore dei fedeli, poiché tutto ciò che vale si compie per mezzo della fede. Perciò Paolo afferma (*Gal* 5,6): "In Cristo Gesù non è la circoncisione che conta, ma la fede che opera mezzo della carità". Ora, l'atrio del tempio è un quadrato di cento cubiti se nella vita è in qualche modo perfetta la carità, se è perfetta la certezza della fede, se è perfetto l'impegno caritativo. Nella misura del quadrato perfetto non c'è un lato maggiore ed uno minore, ma tutti e quattro i lati possiedono le medesime dimensioni; così le virtù di cui parliamo, cioè la fede, la speranza, la carità e la operosità, finchè viviamo in questa vita risultano in noi uguali tra loro. Si dice che la carità è superiore alla speranza ed alla fede nel senso che, una volta arrivati a contemplare il nostro Creatore, la fede e la speranza passano ma la carità rimane. Poiché ora amiamo in proporzione della nostra fede, e siamo audaci nella speranza in proporzione del nostro amore. Anche riguardo alla fede ed alle opere, l'apostolo Giovanni si esprime così (1*Gv* 2,4): "Chi dice di conoscere Dio e non osserva i suoi comandamenti, è bugiardo". La conoscenza di Dio riguarda la fede, la osservanza dei comandamenti le opere. Poiché la virtù cerca il tempo e la occasione di agire, uno agisce nella misura in cui conosce Dio e dimostra di conoscere Dio nella misura in cui agisce bene per lui. Quindi le virtù del popolo fedele abbiano la misura di un quadrato, perché chiunque si impegna nell'esercizio della vita attiva crede nella misura in cui spera, ama e agisce, spera nella misura in cui crede, ama ed agisce, ama nella misura in cui crede, spera ed agisce, agisce nella misura in cui crede, ama e spera. E siccome nel popolo della santa Chiesa ci sono molti (che sono) robusti nella fede, longanimi nella speranza, larghi nella carità ed incisivi nella azione, l'atrio del tempio è un quadrato di cento cubiti. Per accennare alle loro virtù, spesso vediamo alcuni di loro prudenti in modo intelligente, forti nelle avversità, giusti nella azione, temperanti nei piaceri e dotati del senso della misura in ogni manifestazione di zelo. Quando essi coltivano la prudenza, la fortezza, la giustizia e la temperanza, oppure, secondo l'ordine che alcuni preferiscono, la prudenza, la temperanza, la fortezza e la giustizia, hanno la misura quadrata dell'atrio spirituale. Ecco infatti che queste virtù, di cui diciamo essere dotati i buoni ed i fedeli, formano un quadrato così perfetto che nessuna ec-

[55] GREGORIO MAGNO, *In Ezechielem homiliae*, II, hom.1, 3 (CCsl 142, 208s; CTP 18, 27.28).

> cede sull'altra. La prudenza è certamente importante, ma se uno è meno temperante circa i piaceri, meno forte nei pericoli, meno giusto nelle azioni, (allora) non è (neanche) abbastanza prudente. La temperanza è importante, ma chi non è pronto a capire dove occorra essere temperante è (anche) poco capace di affrontare con fortezza le avversità e si lascia deprimere dal timore, la precipitazione lo espone qualche volta ad azioni ingiuste: non è abbastanza temperante. La fortezza è importante, ma chi non è in grado di comprendere quali beni deve salvaguardare e a quali mali deve opporsi, riesce a frenare il piacere ma si lascia vincere dalla vana compiacenza, è poco deciso nelle azioni giuste e qualche volta si lascia sopraffare dalla ingiustizia: non è forte abbastanza. La giustizia è importante, ma chi non sa discernere come dovrebbe le azioni giuste da quelle ingiuste è molto sensibile ai complimenti mondani e poco solido contro le avversità: non è abbastanza giusto. La vita dei fedeli abbia dunque le dimensioni di un quadrato, così che un lato dell'atrio spirituale misuri quanto i singoli lati; perché uno è prudente nella misura in cui è temperante, forte e giusto, è temperante nella misura in cui è prudente, forte e giusto, è forte nella misura in cui è prudente, temperante e giusto, è giusto nella misura in cui temperante, forte e prudente. Tuttavia ci sono ancora alcuni che si comportano come bambini. Probabilmente non sono in grado di conoscere i precetti di Dio perché non sanno leggere [*cioè sono analfabeti*], ma certamente vedono nella vita di molti fedeli gli esempi da seguire. Sì, nella Chiesa risuona la voce del santo vangelo e degli apostoli; ecco, gli esempi di quanti vivono bene sono davanti agli occhi di tutti. E non possono dire a loro scusa: non abbiamo visto che cosa dovevamo imitare. Per questo prosegue (*Ez* 40,47b): "L'altare è di fronte al tempio"»[56].

Quindi, il nostro Signore permette che la Chiesa compia, nei suoi singoli membri, azioni negative ed anche del tutto opposte al suo volere perché, attraverso la umiliazione che da esse segue, prima il singolo membro poi tutta la Chiesa impari la virtù della obbedienza e attraverso questa la virtù della obbedienza. Una volta che il singolo, e poi tutta la Chiesa, ha imparato ad obbedire umilmente, allora sarà anche in grado di costruire il quadrato perfetto della Gerusalemme celeste, ossia la perfezione della fede, della speranza, della carità e della operosità, cui si aggiunge il quadrato della piena armonia tra prudenza, fortezza, temperanza e giustizia. Ma, ci si potrebbe chiedere, se le cose stanno così, allora qual'è il ruolo del peccato e del demonio in tutto questo?

Ora, le radici spirituali personali di questi comportamenti inescusabili sono state già descritte nel capitolo terzo, e non è il caso di ripeterci. È però vero che alla base di certe decisioni storiche più che discutibili talvolta vi è anche una certa 'pressione' non amichevole, della quale è detto (2*Cor* 4,7-12):

> «Però noi abbiamo questo tesoro in vasi di creta, perché appaia che questa potenza straordinaria viene da Dio e non da noi. Siamo infatti tribolati da ogni parte ma non schiacciati, siamo sconvolti ma non disperati, perseguitati ma non abbandonati, colpiti ma non uccisi, portando sempre ovunque nel nostro corpo la morte di Gesù, affinchè anche la vita di Gesù si manifesti nel nostro corpo. Sempre infatti, noi che siamo vivi veniamo esposti alla morte a causa di Gesù, perché anche la vita di Gesù sia manifesta nella nostra carne mortale. Di modo che in noi opera la morte ma in voi la vita».

Tali pressioni non amichevoli possono venire dall'esterno o nascere dentro noi stessi. Un esempio di pressione non amichevole esterna è, ad esempio, quella che porta nel '700 alla abolizione della Compagnia di Gesù; un esempio di pressione non amichevole interna, invece, potrebbe essere, forse, il ragionamento che spinge Pio XII a non attac-

[56] GREGORIO MAGNO, *In Ezechielem homiliae*, II, hom.10, 17s (CCsl 142, 392ss; CTP 18, 247ss; con lievi modifiche).

care apertamente il regime nazista durante la Seconda guerra mondiale ed a limitarsi ad allusioni, per quanto chiare. È facile proclamare che a tali pressioni non amichevoli non si deve cedere, ma è necessario ricordare che, nel primo esempio, l'alternativa era la soppressione di ogni istituzione ecclesiastica in tutta l'Europa e buona parte del resto del mondo, mentre nel secondo esempio vi era il rischio fortissimo che i cristiani venissero bruciati nelle camere a gas come già accadeva ad ebrei, comunisti, omosessuali, zingari, malati di mente e così via. Ora, il martirio si può scegliere personalmente ma non imporre agli altri. La situazione creata da queste 'pressioni' non amichevoli ricorda ciò che si legge nel salmo (27,11-14):

> «Mostrami Signore la tua via, guidami sul retto cammino a causa dei miei nemici. Non espormi alla brama dei miei avversari; contro di me sono insorti falsi testimoni, che spirano violenza. Sono certo di contemplare la bontà del Signore nella terra dei viventi. Spera nel Signore, sii forte, si rinfranchi il tuo cuore e spera nel Signore»,

dove Davide testimonia il suo buon volere ma anche la difficoltà del restare fedele in mezzo alla violenza, insieme ad una invocazione ed alla risposta di Dio: "Spera nel Signore, sii forte e si rinfranchi il tuo cuore". Questa dinamica è da tenere ben distinta dalla resistenza che, nel capitolo terzo, si è visto essere opposta da Erode alle pressioni esterne di Erodiade per ottenere la testa di Giovanni Battista. Infatti Erode non è insensibile al fascino di Erodiade, anzi, la vuole per sé nonostante non gli sia lecito, mentre nel salmo Davide non ha niente in comune con i suoi nemici. Poi, Erode scende a compromesso con Erodiade, mettendo in carcere Giovanni pur non uccidendolo, mentre Davide non si compromette in alcun modo con i suoi nemici. Infine, l'esito della vicenda è specularmente opposto: la resistenza di Erode alla fine è aggirata e sconfitta, ma quella di Davide non viene sopraffatta, anzi, esce vittoriosa dallo scontro. Nel caso della abolizione della Compagnia di Gesù, la vittoria è nel fatto che non solo non scomparve (semplicemente entrò 'nel nascondimento', come direbbero i maestri musulmani sciiti), ma dopo la sua reintegrazione essa vide accresciuto il suo prestigio ancor più di prima. Nel caso di Pio XII, invece, confidiamo che la pubblicazione dei documenti storici ancora segretati nell'Archivio Vaticano rendano giustizia definitivamente al suo operato; alcune ricerche storiche sembrano supporre la sua conoscenza e tacita approvazione degli attentati contro Hitler nel 1944, ma preferiamo lasciare la cosa in sospeso piuttosto che far leva su studi che non possano contare su documentazione sicura.

Chiarito che i comportamenti anche molto negativi che la storia della chiesa registra possono essere interpretati come uno 'scrivere diritto su righe storte' da parte di Dio, anche e nonostante l'azione contraria del maligno, è ora necessario indagare se e in che misura tali avvenimenti contrastino o contraddicano quella descrizione di Tradizione e di dinamiche metafisiche che fonda il ministero sacramentale, in particolare la successione apostolica nei vescovi, con tutto ciò che sappiamo comportare. Naturalmente qui non interessa il caso del singolo, già esaurito, ma una visione più ampia; e questa la si ricava facilmente ricordando che il Signore dice (*Mt* 7,24-27):

> «Chiunque ascolta queste mie parole e le mette in pratica è simile ad un uomo saggio che ha costruito la sua casa sulla roccia. Cadde la pioggia, straripparono i fiumi, soffiarono i venti e si abbatterono su quella casa ed essa non cadde, perché era fondata sulla roccia. Chiunque ascolta queste mie parole e non le mette in pratica è simile ad un uomo stolto che ha co-

> struito la casa sulla sabbia. Cadde la pioggia, straripparono i fiumi, soffiarono i venti e si abbatterono siu quella casa ed essa cadde, e la sua rovina fu grande»,

e che sta scritto anche (*Mt* 28,16-20):

> «Gli undici discepoli andarono in Galilea, sul monte che Gesù aveva loro fissato. Quando lo videro gli si prostarono innanzi; alcuni però dubitavano. E Gesù, avvicinatosi, disse loro: "Mi è stato dato ogni potere in cielo ed in terra. Andate dunque ed 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».

Dal capitolo settimo sappiamo quale enorme peso assumano queste parole se le si collega alla dinamica dell'ispirazione da parte dello Spirito santo, dinamica della quale qui interessa porre in evidenza l'azione fondatrice e indirizzatrice esercitata sulla Tradizione. Se uniamo le note là esposte al quadro della 'pedagogia' con la quale il Signore si serve per educare la sua chiesa, qui delineato in sintesi, non dovremmo avere problemi a capire il senso più profondo di uno dei pronunciamenti attualmente più discussi del Magistero: la definizione della infallibilità papale ad opera del Concilio Vaticano I (1870). Come già a proposito del *motu proprio* "Ministeria quaedam", per coglierne appieno la portata dogmatica conviene rispettare il contesto, ossia la già nota tripartizione in momento storico, valutazione teologica e definizione vera e propria:

> «Il primato apostolico che il romano pontefice possiede sulla Chiesa universale come successore di Pietro, principe degli apostoli, comprende anche il supremo potere del magistero: questa santa Sede l'ha sempre creduto, l'uso perpetuo della Chiesa lo prova e lo dichiarano gli stessi concili ecumenici, soprattutto quelli in cui l'Oriente si incontrava con l'Occidente nell'unione della fede e della carità. Infatti i Padri del Concilio Costantinopolitano IV, seguendo le orme dei loro predecessori, formularono questa solenne professione di fede: "Prima condizione per la salvezza è quella di custodire la regola della retta fede. E poiché non può diventare lettera morta la espressione del Signore nostro Gesù Cristo, che dice (*Mt* 16,18): 'Tu sei Pietro, e su questa pietra edificherò la mia chiesa', questa affermazione si verifica nei fatti perché nella Sede apostolica la religione cattolica è stata sempre professata nella sua santità. Desiderosi di non separarci in nulla da questa fede e da questa dottrina, speriamo meritare di essere nella unica comunione che la Sede apostolica predica, sulla quale riposa intera e vera la solidità della religione cristiana". Con la approvazione del Concilio II di Lione (1274), i Greci hanno professato: "La santa Chiesa romana ha il sommo e pieno primato e principato su tutta la Chiesa cattolica, che essa riconosce, con verità ed umiltà, di avere ricevuto, con la pienezza del potere, dallo stesso Signore nella persona del beato Pietro, principe e capo degli apostoli, di cui il romano pontefice è il successore. E come ha il dovere di difendere soprattutto la verità della fede, così le dispute che sorgessero a proposito della fede devono essere risolte dal suo giudizio". Infine il Concilio di Firenze (1431-1451) ha definito che "il pontefice romano è il vero vicario di Cristo, il capo di tutta la Chiesa, il padre ed il dottore di tutti i cristiani; a lui, nella persone del beato Pietro, è stato affidato dal Signore nostro Gesù Cristo il pieno potere di pascere, reggere e governare la chiesa universale".
>
> Per adempiere questo loro ufficio pastorale, i nostri predecessori hanno sempre lavorato indefessamente alla propagazione della salutare dottrina di Cristo presso tutti i popoli della terra e con una uguale sollecitudine hanno vegliato perché, una volta ricevuta, fosse conservata autentica e pura. Perciò i vescovi di tutto il mondo, sia singolarmente sia riuniti in sinodi, conformandosi alla lunga consuetudine delle Chiese ed alla forma della antica regola, hanno riferito a questa Sede apostolica specialmente i pericoli emergenti in materia di fede, perché i danni causati alla fede venissero riparati soprattutto dove la fede non può av-

vertire deficienze. I romani pontefici, da parte loro, secondo quanto è esigito dalla condizione dei tempi e delle circostanze, ora convocando concili ecumenici o cercando di sondare l'opinione della Chiesa sparsa sulla terra, ora con sinodi particolari, ora servendosi di altri mezzi forniti dalla divina provvidenza, hanno definito che si deve credere ciò che, con l'assistenza divina, essi hanno riconosciuto conforme alle sacre Scritture ed alle tradizioni apostoliche. Infatti ai successori di Pietro lo Spirito santo non è stato promesso perché manifestassero, per Sua rivelazione, una nuova dottrina, ma perché con la sua assistenza custodissero santamente ed esponessero fedelmente la rivelazione trasmessa agli apostoli, cioè il deposito della fede. La loro dottrina apostolica è stata accolta da tutti i venerati padri, rispettata e seguita dai santi dottori ortodossi che sapevano perfetamente che questa santa Sede rimane sempre immune da ogni errore, secondo la promessa divina del nostro Signore e salvatore al principe dei suoi discepoli (*Lc* 22,32): "Io ho pregato per te, che non venga meno la tua fede; e tu, una volta ravveduto, conferma i tuoi fratelli".

Perciò questo carisma di verità e di fede, giammai defettibile, è stato accordato da Dio a Pietro ed ai suoi successori su questa cattedra perché esercitassero questo loro altissimo ufficio per la salvezza di tutti, perché l'universale gregge di Crsito, allontanato per opera loro dalla esca avvelenata dell'errore, fosse nutrito col cibo della dottrina celeste e, eliminata ogni occasione di scisma, tutta la chiesa fosse conservata nella unità e, stabilita sul suo fondamento, si ergesse incrollabile contro le porte dell'inferno.

Ma poiché in questa età, in cui questa salutare efficacaia dell'uffico apostolico è più necessaria che mai, non mancano persone che ne contestano l'autorità, crediamo assolutamente necessario affermare solennemente la prerogativa che l'Unigenito Figlio di Dio si è degnato congiungere con il supremo ufficio pastorale.

Per questo noi, aderendo fedelmente alla tradizione accolta fin dall'inizio della fede cristiana, per la gloria di Dio nostra salvatore, per la esaltazione della religione cattolica e al salvezza dei popoli cristiani, con la approvazione del santo Concilio, insegniamo e definiamo essere dogma divinamente rivelato che il romano pontefice, quando parla 'ex cathedra', cioè quando, adempiendo il suo ufficio di pastore e di dottore di tutti i cristiani, definisce, in virtù della sua suprema autorità apostolica, che una dottrina in materia di fede o di costumi deve essere ammessa da tuta la Chiesa, gode, per quella assistenza divina che gli è stata promessa nella persona del beato Pietro, di quella infallibilità della quale il divino Redentore ha voluto fosse dotata la sua Chiesa quando definisce la dottrina riguardante la fede o i costumi. Di conseguenza queste definizioni del romano pontefice sono irreformabili per se stesse, non in virtù del consenso della Chiesa.

Se poi qualcuno, Dio non voglia!, osasse contraddire questa nostra definizione, sia anatema»[57].

Questa dichiarazione sintetizza ed insieme supera un cammino durato secoli, segnando una svolta nella percezione di sè della Chiesa cattolica. Poiché invece spesso la si legge in fretta, non di rado si finisce con il farle dire ciò che non dice, lasciando sfuggire elementi importanti. Per prima cosa focalizziamo l'attenzione sulla parte storica.

Il valore canonico del Concilio Costantinopolitano IV (870) è almeno dubbio; convocazione e svolgimento dei lavori sono regolari, ma nel 879 un altro sinodo, pure questo regolarmente convocato e tenutosi a Costantinopoli, ordina che non sia considerato valido. Ora, entrambi i concili sono convocati con piena ed esplicita approvazione dei papi, che ne ratificano anche gli atti: ma, poiché il secondo abroga il primo ancora con la approvazione papale, quello è da ritenersi nullo a tutti gli effetti[58]. Nessun dubbio invece

[57] CONCILIUM VATICANUM I, cost. dogm. *Pastor aeternus*, c.4 *de romani pontificis infallibili magisterio* (COD, 815s; DS nn.3065-3075).

[58] Le vicende storiche di questi due concili sono ricostruite in sintesi in COD, 157s. Il sinodo del 870, indetto su richiesta dell'imperatore Basilio I con la approvazione di papa Adriano II, è presieduto dai

(segue)

sulla legittimità del Concilio secondo di Lione, né sul fatto che l'imperatore bizantino Michele VIII Paleologo abbia realmente ratificato la dichiarazione riportata, seppur non di persona; non altrettanto però fanno i Patriarchi di Costantinopoli, Gerusalemme, Alessandria ed Antiochia, anzi, la politica unionista di Michele VIII suscita nella popolazione, compresa la famiglia imperiale, un'opposizione violenta che degenera rapidamente in rivolta aperta. E poi non si deve dimenticare che, in quel periodo, l'imperatore è alla disperazione; con un impero ridotto alla sola città di Bisanzio, assediata dai Turchi e senza altra possibilità di salvezza che un intervento dell'Europa cattolica, egli cerca in ogni modo di averlo senza cedere su questo punto, ma non vi riesce. Costretto a firmare la dichiarazione di unione, egli può finalmente contare sull'appoggio dei potenti eserciti cristiani e rapidamente rovescia le sorti militari del suo impero, ma a prezzo di una rivolta interna religiosa che sfocerà ineviabilemente nel rifiuto del decreto d'unione. Storicamente quella del 1274 è una unione estorta con il ricatto, cui l'imperatore mantiene fede solo in considerazione degli indispensabili vantaggi militari che reca, e mai accettata dalla Chiesa ortodossa; dal punto di vista teologico è perciò assolutamente nullo[59]. Ma vi è di più. Pochi anni dopo il Concilio di Lione la politica papale cambia, e Michele VIII Paleologo viene scomunicato nuovamente da papa Martino IV, che ripristina la frattura tra Latini e Greci; ammesso e non concesso quindi che abbia mai avuto qualche valore, con tale atto la unione del 1274 scompare in virtù della stessa autorità che la aveva sancita. Così, è vero che il Concilio di Lione afferma quel che si è letto e che quindi il suo contributo conserva intatto il suo valore a prescindere dalle vicende riguardanti la unione con i Greci, tuttavia non si può sostenere che essi condividano l'idea del primato di Pietro. Non per niente non si legge niente del genere a tale proposito nel rimando al Concilio di Firenze, anch'esso convocato in una situazione storica del tutto analoga a quello di Lione e con gli stessi scopi (la unione tra Greci e Latini) ma che non condusse a nessuna riconciliazione, neanche temporanea. Nel complesso, anche tenendo conto della estrema brevità e parzialità (non vi è un testo patristico, i concili citati sono soltanto tre) la sezione storica sembra tutt'altro che ben argomentata.

La seconda sezione, quella teologica, riassume invece bene l'evoluzione storica in Occidente; per ciò che riguarda l'Oriente invece sappiamo che le cose non vanno così, in

---

legati papali e condanna il patriarca di Costantinopoli Fozio, deponendolo dalla sua sede. Il secondo Concilio, tenutosi nella basilica di S. Sofia nel novembre del 879, è anch'esso presieduto dal legato papale (il cardinale romano Pietro) e ratifica una lettera di papa Giovanni VIII all'imperatore Basilio I nella quale il papa (e non il Concilio, si badi) chiede che il sinodo del 870 venga abrogato e sia considerato come mai celebrato; l'imperatore da seguito alle decisioni conciliari e reintegra Fozio. Il sinodo del 870 viene annoverato tra i concili ecumenici a partire dal sec. XI, ma i canonisti del sec. XII non lo includono mai tra le fonti autentiche, anzi, si premurano sempre di riportare sia la sua esclusione che la lettera di Giovanni VIII. Come appare dalla lettura di COD, 157s, dal punto di vista storico la questione della canonicità del Costantinopolitano IV è banale: non esiste. Nonostante ciò, nelle collezioni moderne (cf. DS nn.650-664; COD, 160-186: !!) curiosamente continuano a figurare i canoni del Concilio del 870 ma non quelli del sinodo del 879. Quanto alla professione di fede riportata, nella citazione della *Pastor aeternus*, c.4, si legge quella originale di papa Ormisda, ma COD, 157, fa notare che quella presente negli atti del sinodo del 870 se ne scosta in molti punti importanti; così, ai forti dubbi sulla canonicità di tale sinodo se ne aggiungono altri, non meno consistenti, sulla correttezza filologica del testo riportato.

[59] Dal punto di vista storico questa interpretazione è ormai pacifica: cf. p.es. ciò che dice a questo proposito la presentazione del Concilio di Lione II in COD, 305.

quanto ogni Chiesa nazionale faceva, e fa tutt'oggi, riferimento solo al proprio Patriarca: i Patriarchi di Costantinopoli, Gerusalemme, Antiochia ed Alessandria godono di un primato puramente onorifico, non di giurisdizione. Ci pare ben più interessante notare che il ruolo del papa non viene descritto in termini di monarchia assoluta, autarchico nel suo decidere, bensì come in costante ricerca del dialogo con il *sentitus ecclesiae*, la 'opinione della Chiesa sparsa sulla terra'; importante è anche l'elenco degli strumenti adoperati per far questo: concili, sinodi e quant'altro la provvidenza suggerisca. Ciò significa che la definizione dell'infallibilità papale non può essere interpretata come l'autoattribuzione di un potere di imposizione; al contrario, il Concilio Vaticano I la presenta piuttosto come una ratifica, al massimo livello possibile, di ciò che la Chiesa già crede a proposito di una questione di fede o di morale. Altrettanto importante è sottolineare che questa ratifica non mira ad introdurre delle novità ma a tutelare ciò che si è ricevuto, il *depositum fidei*; è nota importante perché ciò esclude l'immobilismo, pastorale e dogmatico. Da un lato infatti la Tradizione dei nostri Padri, cui non ci è lecito rinunciare, è spesso occultata, quando non sepolta, da una miriade di altre tradizioni (con la 't' minuscola), usanze, abitudini, opinioni e così via, delle quali è lecito servirci fin che fan comodo, ma che poi è bene saper abbandonare alla svelta quando cominciano a diventare di peso. Questo continuo valutare l'opportunità pastorale di questa o quella usanza o opinione in vista della salvaguardia della Tradizione non è certo immobilismo. Dall'altro lato, di fronte ad un mondo che cambia velocemente, sia in ciò che chiede sia in ciò che offre, è necessario adattare alle nuove situazioni almeno le modalità di presentazione ed attuazione della dottrina, se non si vuole che perda rapidamente di spendibilità nella vita quotidiana. A questa adattabilità metodologica si affiancano poi le sollecitazioni di tipo contenutistico: se si vuole restare fedeli all'incarico di annunciare a tutte le genti di ogni tempo la Buona Novella, a domande e contesti nuovi è assolutamente necessario reperire e fornire risposte e inquadramenti nuovi; un ottimo esempio di questo che si può definire un vero e proprio 'progresso dogmatico' lo si può trovare nella dottrina sociale della Chiesa. Di conseguenza, mantenere intatto il *depositum fidei* tutto può essere meno che immobilismo; infatti, se ricordiamo che per i Padri la 'teologia' è la contemplazione di Dio prima in me stesso poi negli altri, la stagnazione teologica è semplicemente la dimostrazione di un avvenuto suicidio spirituale. Ma, d'altra parte, il progresso dogmnatico non è nemmeno innovazione, introduzione di elementi dottrinali che prima non esistevano, come invece comunemente si crede in base ad una certa interpretazione la concezione hegeliana della storia. Nella visione cristiana della storia, il 'progresso dogmatico' è un riappropriarsi in modo sempre più autentico delle proprie radici; a ben vedere, infatti, il traguardo del cammino della Chiesa le sta davanti rispetto al tempo ma dietro come contenuto: le sta davanti perché il Regno di Dio è già qui ma non ancora pienamente realizzato, le sta dietro perché, per il singolo, consiste nel replicare, per così dire, ciò che già è successo a Gesù Cristo, cioè diventare per grazia come Dio è per natura, mentre per la comunità consiste nel replicare, per così dire, ciò che già è successo alla comunità primitiva e che gli *Atti degli apostoli* descrivono così (*At* 2,42-47):

> «Erano assidui nell'ascoltare l'insegnamento degli apostoli e nell'unione fraterna, nella frazione del pane e nelle preghiere. Un senso di timore era in tutti e prodigi e segni avvenivano per opera degli apostoli. Tutti coloro che erano diventati credenti stavano insieme e tenevano ogni cosa in comune; chi aveva proprietà e sostanze le vendeva e ne faceva parte a

> tutti secondo il bisogno di ciascuno. Ogni giorno tutti insieme frequentavano il Tempio e spezzavano il pane a casa prendendo i pasti con letizia e semplicità di cuore, lodando Dio e godendo della simpatia di tutto il popolo».

Ovviamente bisogna salvare le differenze. Così, mentre noi diventeremo per grazia come Dio è per natura, Gesù Cristo è vero Dio e vero uomo per natura, non per grazia; la Chiesa primitiva è ancora sottomessa ad esigenze che verranno meno nel Regno di Dio, come quelle fisiche, o che saranno soddisfatte in modi totalmente diversi, come quelle di culto. A questo punto è facile comprendere quel che scrive Vincenzo di Lerins, e che in parte si è già letto nel capitolo primo, riguardo al rapporto tra ragione e fede:

> «Qualcuno potrà forse domandarsi: non vi sarà mai alcun progresso della religione nella chiesa di Cristo? Vi sarà certamente e anche molto grande. Chi infatti può esser talmente nemico degli uomini e ostile a Dio da volerlo impedire? Bisogna però stare bene attenti che si tratti di vero progresso della fede, non di cambiamento. Il progresso infatti è l'ampliamento in sé stesso; il cambiamento invece è la trasformazione di una dottrina in un'altra. È necessario dunque che crescano e progrediscano quanto più è possibile la comprensione, la scienza e la sapienza così dei singoli come di tutti, tanto di uno solo quanto di tutta la chiesa, ma restando entro lo stesso genere, cioè nello stesso dogma, nello stesso senso e con la stessa espressione [*in eodem scilicet dogmate, eodem sensu et eadem sententia*]. La religione delle anime segue la stessa legge che regola la vita dei corpi. Questi infatti, pur crescendo e sviluppandosi con l'andare degli anni, rimangono i medesimi di prima. Vi è certamente molta differenza fra il fiore della giovinezza e la messe della vecchiaia, ma sono gli stessi adolescenti di una volta quelli che diventano vecchi. Si cambia quindi l'età e la condizione, ma resta sempre il solo medesimo individuo. Unica e identica resta la natura, unica ed identica la persona. Le membra del lattante sono piccole, più grandi quelle del giovane, però sono le stesse. Le membra dell'uomo adulto non hanno più le proporzioni di quelle del bambino, tuttavia quelle che esistono in età più matura esistevano già, come tutti sanno, nell'embrione; sicchè, quanto a parti del corpo, niente di nuovo si riscontra negli adulti che non sia stato già presente nei fanciulli, sia pure allo stato embrionale. Non vi è alcun dubbio in proposito. Questa è la vera ed autentica legge del progresso organico. Questo è l'ordine meraviglioso disposto dalla natura per ogni crescita. Nella età matura si dispiega e si sviluppa in forme sempre più ampie tutto quello che la sapienza del Creatore aveva formato in antecedenza nel corpicciuolo del piccolo. Se (invece) con l'andar del tempo la specie umana si cambiasse tanto da avere una struttura diversa, o si arricchisse di qualche membro oltre a quelli ordinari prima, oppure ne perdesse qualcuno, ne verrebbe di conseguenza che tutto l'organismo ne risulterebbe profondamente alterato o menomato. In ogni caso non sarebbe più lo stesso. Anche il dogma della religione cristiana deve seguire queste leggi. Progredisce, consolidandosi con gli anni, sviluppandosi con il tempo, approfondendosi con l'età. È necessario però che resti sempre assolutamente intatto e inalterato. I nostri antenati hanno seminato già dai primi tempi nel campo della Chiesa il seme della fede. Sarebbe assurdo ed incredibile che noi, loro figli, invece della genuina verità del frumento raccogliessimo il frutto della frode, cioè dell'errore della zizzania. È anzi giusto e del tutto logico escludere ogni contraddizione tra il prima ed il dopo. Noi mietiamo quello stesso frumento di verità che fu seminato e che crebbe fino alla maturazione. Poiché dunque c'è qualcosa della primitiva seminagione che può ancora svilupparsi con l'andar del tempo, anche oggi essa può essere oggetto di felice e fruttuosa coltivazione»[60].

[60] VINCENZO DI LERINS, *Commonitorium*, I, 23 (PL 50, 667s; trad. it. in *Liturgia delle ore*, IV, 323ss). Si è modificata la versione del punto più cruciale, riportando anche il testo latino, perché è quello ripreso dal pronunciamento del Vaticano I e quindi la sua traduzione deve essere il più possibile letterale.

A questo punto possiamo concludere che la terza parte della dichiarazione conciliare sulla infallibilità papale *ex cathedra*, ossia la definizione vera e propria, rappresenta solamente il frutto, la mietitura di una seminagione iniziata molti secoli prima della sua maturazione, collocata appunto nel 1870. Certamente le lacune del quadro storico presentato dal testo conciliare rendono poco agevole ricostruire le vicende di tale seminagione, tuttavia non è difficile trovare, nella storia della Chiesa, elementi che convergono in direzione della individuazione di un particolare potere definitorio nella persona del papa, non in senso autarchico bensì come massima espressione del collegio episcopale. A lui, come il vescovo successore di Pietro, spetta di continuare il compito particolare del suo predecessore, e per questo gode di un dono di grazia particolare (grazia di stato), che lo rende atto a svolgere tale funzione.

Ma, ci pare, la bella immagine di Vincenzo di Lerins può essere sfruttata anche per inquadrare la attività del Magistero nel suo complesso. Infatti, come il frumento nel campo non matura tutto insieme nello stesso momento, ma è necessario l'avvicendarsi delle stagioni, che poi ogni singola pianta accoglie a suo modo e misura, così avviene per i pronunciamenti magisteriali. Anch'essi infatti rispettano la legge naturale della crescita esposta da Vincenzo: non vengono mai proposti subito come irreformabili (cioè dogmi), bensì assurgono a tale grado lentamente, in proporzione alla misura in cui diviene manifesta la loro irrinunciabilità per salvaguardare la interezza del *depositum fidei*. Le dottrine che non hanno raggiunto tale grado sono molte, moltissime non ci arriveranno mai e innumerevoli sono quelle che, pur avendo avuto diffusione e stima notevole per molti anni o anche secoli, ora sono praticamente sconosciute. Per rendere più evidente questo progressivo avvicinarsi di una dottrina allo *status* massimo, che è quello di dogma o verità irreformabile, la teologia ha adottato il sistema delle 'qualifiche teologiche', ossia ha individuato una serie di 'gradini' nei quali si esplicita tale maggiore o minore prossimità. Al fianco di questa progressività dottrinale ve n'è poi anche una spirituale. Infatti tutti i pronunciamenti magisteriali, come sappiamo già dal capitolo primo, si traducono in un vincolo di fede e di ragione, poiché il credente deve difendere tali dottrine credendoci profondamente; ma, se deve educare se stesso a credere in questa o quella dottrina, allora è indispensabile che il credente sappia quali sono quelle essenziali, verso le quali dovrà indirizzare i suoi sforzi maggiori perché ne va della sua stessa fede, e quali quelle meno indispensabili, verso cui si potrà concedere una maggiore o minore libertà senza cadere necessariamente nell'errore. È ciò che il Concilio Vaticano II, riferendosi esplicitamente al dialogo ecumenico, chiama 'gerarchia delle verità':

> «Nel dialogo ecumenico i teologi cattolici, restando fedeli alla dottrina della Chiesa, nello investigare con i fratelli separati i divini misteri devono procedere con amore della verità, con carità ed umiltà. Nel mettere a confronto le dottrine si ricordino che esiste un ordine, o piuttosto una 'gerarchia' delle verità (*hierarchia veritatum*) della dottrina cattolica, essendo diverso il loro nesso con il fondamento della fede cristiana. Così si preparerà la via nella quale, per mezzo di questa fraterna emulazione, tutti saranno spinti verso una più profonda conoscenza e una più chiara manifestazione delle insondabili ricchezze di Cristo»[61].

In definitiva, sapere esattamente la qualifica teologica di una dottrina è molto importante sia a livello dottrinale che spirituale. Poiché questa gerarchia tra pronunciamenti

[61] CONCILIUM VATICANUM II, decr. *Unitatis redintegratio*, n.11 (EV 1, n.536).

magisteriali è in verità piuttosto complessa da tratteggiare, è bene darne innanzitutto uno schema panoramico:

qualifiche principali	*censure principali*
de fide divina	haeretica
de fide definita (catholica)	haeretica
fidei proxima	haeresi proxima
theologice certa	haeresim sapiens (erronea)
communis	temeraria
probabilis	perniciosa, male sonans
.....	.....

Sul numero e la tipologia delle qualifiche teologiche il dibattito è aperto: gli autori che se ne occupano non sono molti, ma ognuno dà una sua serie. Noi mutuiamo la nostra dal *Codice di Diritto Canonico*, cann.750-752, ponendo nella colonna a sinistra le qualifiche, in quella a destra le censure corrispondenti, e separando con una linea i dogmi e le loro censure (sopra) dalle qualifiche e censure delle altre dottrine (sotto).

Ora, per valutare dogmaticamente questa tipologia bisogna *in primis* riflettere su cosa si intende per *doctrina de fide*. In questo senso si registra una certa evoluzione nel Magistero. Nel *Codice di Diritto Canonico* del 1983 infatti si legge (can.750, § 1):

> «Per fede divina e cattolica sono da credere tutte quelle cose che sono contenute nella parola di Dio scritta o tramandata, vale a dire nell'unico deposito della fede affidato alla Chiesa, e che insieme sono proposte come divinamente rivelate, sia dal Magistero solenne della Chiesa, sia dal suo Magistero ordinario e universale, ossia quello che è manifestato dalla comune adesione dei fedeli sotto la guida del sacro magistero; di conseguenza tutti sono tenuti ad evitare qualsiasi dottrina ad esse contraria»[62].

Nel 1992 però il *Catechismo della Chiesa cattolica* allarga l'orizzonte:

> «Il Magistero della Chiesa si avvale in pienezza dell'autorità che gli viene da Cristo quando definisce un dogma, cioè quando, in una forma che obbliga il popolo cristiano ad un'irrevocabile adesione di fede, propone verità contenute nella Rivelazione divina, oppure verità che a quelle sono necessariamente collegate»[63].

In questo passo non è chiaro se queste 'verità necessariamente collegate' siano anche esse dei dogmi o se invece siano equiparabili a quelle che anche prima del Vaticano II erano dette *doctrinae proximae fidei* e *theologice certae*. Giovanni Paolo II, con il *motu proprio* "Ad tuendam fidem" del 18 maggio 1998, risolve in parte la questione aggiungendo (n.4) un secondo paragrafo al can.750:

> «Si devono pure fermamente accogliere e ritenere anche tutte e singole le cose che vengono proposte definitivamente dal magistero della chiesa circa la dottrina della fede o dei costumi, quelle cioè che sono richieste per custodire santamente ed esporre fedelmente lo stesso

[62] CIC, can.750, § 1: «Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt quae verbo Dei scripto vel tradito, uno scilicet deposito Ecclesiae commisso, continentur et insimul ut divinitus revelata proponuntur sive ab Ecclesia magisterio sollemni sive ab eius magisterio ordinario et universali quod quidem communi adhaesione christifidelium sub ductu sacri magisterii manifestatur; tenentur igitur omnes quascumque devitare doctrinas iisdem contrarias».

[63] *Catechismus catholicae ecclesiae*, n.88.

> deposito della fede; si oppone dunque alla dottrina della Chiesa cattolica chi rifiuta le medesime proposizioni da tenersi definitivamente»[64]

Il paragrafo distingue due generi di *doctrinae de fide*: uno è quello delle definite e l'altro quello delle dottrine che, pur non definite, 'sono richieste per custodire santamente ed esporre' il *depositum fidei*. Ora, a proposito di questo ultimo genere di dottrine la mente corre subito a quelle che prima del Concilio Vaticano II erano dette *de fide divina*, tanto più che questo è un paragrafo aggiunto di seguito ad uno che menzionava esplicitamente le dottrine definite, ossia, per usare ancora la terminologia pre-conciliare, quelle *de fide definita*. Tuttavia, alla seconda riga leggiamo che queste dottrine sono proposte definitivamente (*definitive*) dal Magistero, e così viene impedito di identificarle con le *de fide divina*. Sembrerebbe non restare altra via che equipararle alle pre-conciliari *proximae fidei* e *theologice certae* ma, a prescindere dal fatto che neanche queste sono dottrine definite, non è chiaro chi e con quali criteri le debba identificare; né, se fossero considerate invece e comunque definite, da questa formulazione si capisce *perché* il loro rifiuto equivalga a quello delle dottrine non *de fide*[65]. Poiché alla comprensione del *perché* della inerranza delle definizioni magisteriali, quelle 'ufficiali' (i dogmi comunemente intesi) e quelle per così dire 'ufficiose' (le *doctrinae theologice certae*? le *proximae fidei*?) dedicheremo tra poco un *excursus* apposito, fermiamo qui l'analisi e traiamo alcune conclusioni[66].

Da questo breve assaggio è facile intuire che quello delle qualifiche teologiche è punto delicato dell'attuale riflessione dogmatica. Da un lato la presentazione pre-conciliare non è più proponibile: troppo rigida e schematica, la sua astrazione non ha mai rispecchiato la forma effettiva dei documenti magisteriali, rivelandosi così un mero esercizio intellettuale. D'altro lato, non esiste una presentazione post-conciliare che si scosti in modo significativo da quella: di fatto, anche lo schema da noi proposto non è poi lontanto da quello di un saggio di teologia fondamentale dei primi anni del secolo XX[67]. A nostro

---

[64] CIC, can.750, § 2: «Firmiter etiam amplectenda ac retinenda sunt omnia et singula quae circa doctrinam de fide vel moribus ab Ecclesiae magisterio definitive proponuntur, scilicet quae ad idem fidei depositum sancte custodiendum et fideliter exponendum requiruntur; ideoque doctrinae Ecclesiae catholicae adversatur qui easdem propositiones definitive tenendo recusat».

[65] Cf. M. MOSCONI, *comm.* a CIC, can.750, § 2, in AAVV, *Codice di Diritto canonico commentato*, Milano 2004², 635s: «Il § 2, introdotto da ATF 4, precisa che possono essere oggetto (secondario) del magistero infallibile anche quelle singole verità che, pur non essendo proposte come divinamente rivelate, riguardano la fede o i costumi e "sono richieste per custodire santamente ed esporre fedelmente lo stesso deposito della fede" (cf. il secondo comma della professione di fede [can.833]; per il relativo commento CDF [*Congregatio pro Doctrina Fidei*], nota *Inde ab ipsis primordiis*, 29 giugno 1998, nn.6-9, in AAS 90 [1998] 544-551). Rispetto a tali dottrine i credenti non sono tenuti ad un vero assenso di fede, ma hanno l'obbligo di accoglierle e ritenerle con fermezza; un eventuale rifiuto dovrà essere considerato opposizione alla dottrina della Chiesa cattolica, anche se la sanzione penale prevista (can.1371 n.1) è la stessa associata al rifiuto del magistero non infallibile di cui al can.752».

[66] L'analisi migliore e più teologicamente più profonda di questa evoluzione teoretica è quella di J.-F. CHIRON, *L'infallibitè et son object. L'autorité du magistère infaillible de l'Église s'étend-elle aux vérités non révélées?*, Paris 1999, che la inquadra in un arco di tempo assai più ampio di quello preso qui in esame. Abbiamo supposto i risultati qi questo saggio nell'esposizione dello *status quaestionis*, ma rimandiamo le nostre valutazioni all'*excursus* che seguirà tra poco.

[67] La discussione post-conciliare sulle qualifiche teologiche, pur auspicata dal CONCILIUM VATICANUM II, decr. *Unitatis redintegratio*, n.11 e di vitale importanza per il dialogo ecumenico, è in alto mare, tanto che la COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Interpretazione dei dogmi*, II, 3 (EV 11, n.2751) invita il Magistero ad indicare di volta in volta il grado di cogenza. Di fatto, le classificazioni propo-

(segue)

avviso, questa situazione nasce dal fatto che la teologia post-conciliare ha capito la insufficienza della prospettiva precedente ma non riesce a superarne i limiti: un certo razionalismo, la tendenza a costruire schemi concettuali astratti, la separazione un po' rigida tra i vari ambiti disciplinari. A queste che sono constatazioni abbastanza comuni tra i teologi, a nostro parere si aggiunge (ma è opinione sulla quale si può discutere), la lontananza della sistemazione della teologia dogmatica, e della fondamentale in particolare, dalle categorie di pensiero della dottrina spirituale. Ma questo discorso ci porterebbe lontano[68]. Per ora si prenda atto che lo stesso Magistero non dà qualifiche teologiche ai propri documenti e che questa incertezza ha inevitabili effetti spirituali, oltre che dottrinali.

Conoscere ed applicare la gerarchia delle verità è infatti guida all'assenso ed allo stesso tempo al dissenso da una certa dottrina, importante salvaguardia della propria libertà di coscienza e il più preciso analogo dogmatico alla idea di 'democrazia'. Se vogliamo fare un passo più in profondità, questa gradualità esprime l'essere in cammino della Chiesa *in statu viae* e quindi la sua lontananza dalla pienezza della verità; pone il credente al riparo dall'errore di dare un assenso di fede troppo rigoroso a dottrine cui non spetta e di imporre quindi a se stesso vincoli che non vengono dal Signore. E se si vuole assaporare un senso ancor più profondo, la gerarchia delle verità può essere considerata come riflesso della gradualità della rivelazione stessa, poiché il singolo credente non sa oggi se quella dottrina un domani sarà dogma di fede, cadrà nell'oblio o verrà ritenuta eretica. L'attuale insufficiente maturazione di questa o quella dottrina indica l'impossibilità di discernere con assoluta certezza, qui ed ora, tra grano e zizzania, tra frutto dello Spirito, frutto del peccato o frutto dell'errore: ciò è possibile solo nel caso di eresie già condannate. Conoscere e rispettare la gradualità dei pronunciamenti magisteriali è quindi accettare umilmente la parzialità della propria conoscenza e abbandonarsi alla volontà di Dio che così ha disposto che fosse.

---

ste dopo il Vaticano II non si scostano significativamente dalle pre-conciliari: cf. A. KOLPING, s.v. *orthodoxie*, in *LThK*, Band VIII, 917ss; W. KERN-F.J. NEWMANN, *Gnoseologia teologica*, Brescia 1984, 178; H. WANDENFELS, *Teologia fondamentale nel contesto del mondo contemporaneo*, Cinisello Balsamo 1996², 627s; W. BEINERT, s.v. *lehramt*, in *LThK*³, Band VI, 751ss; L. SCHEFFCZYK, s.v. *qualifikationen*, in *LThK*³, Band 8, 755ss; E. CATTANEO, *Trasmettere la fede. Tradizione, Scrittura e Magistero nella Chiesa. Percorso di teologia fondamentale*, Cinisello Balsamo 1999, 263. Non lo fa neanche la tipologia offerta dalla CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota dottrinale* annessa al m.p. *Ad tuendam fidem*, nn.5-10 (AAS 90 [1998] 542-551, 546ss), che in pratica si limita a mutare solo i nomi della divisione pre-conciliare. Questa, d'altro canto, è presentata con chiarezza in A. BENI-S. CIPRIANI, *La vera chiesa. Le fonti della rivelazione*, Firenze 1953, 379s, che leggeremo più avanti.

[68] Cf. CONCILIUM VATICANUM II, decr. *Optatam totius*, n.16 (EV 1, n.807; lat.): «Nell'insegnamento della teologia dogmatica prima vengano proposti i temi biblici; [poi] si illustri agli alunni ciò che i padri della chiesa orientale ed occidentale elaborarono per trasmettere ed enucleare fedelmente le singole verità della rivelazione, nonchè 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 per mezzo della speculazione, avendo s. Tommaso per maestro; si insegni loro a riconoscerli presenti e operanti sempre nelle azioni liturgiche e in tutta la vita della chiesa; essi imparino anche a cercare la soluzione dei problemi umani alla luce della rivelazione, ad applicare le verità eterne alla mutevole condizione di questo mondo e a comunicarle in modo appropriato agli uomini contemporanei». Invece i manuali spesso si limitano ad *affiancare* le varie sezioni (biblica, patristica, storica e teorica) ed i loro risultati, come fossero tessere indipendenti di un mosaico che le trascende. In parte è così, ma il punto è che non sempre il disegno è ricavato da esse, bensì viene imposto loro dall'esterno, dalla prospettiva dell'autore.

Uno schema può illustrare meglio di tante parole questo concetto fondamentale:

«La tradizione che trae origine dagli apostoli progredisce nella chiesa sotto l'assistenza dello Spirito Santo: infatti la comprensione tanto delle cose quanto delle parole trasmesse cresce sia con la riflessione e lo studio dei credenti, che le meditano in cuor loro, sia con la profonda intelligenza che essi provano delle cose spirituali, sia con la predicazione di coloro i quali, con la successione episcopale, hanno ricevuto un carisma certo di verità. La chiesa, cioè, nel corso dei secoli tende incessantemente alla pienezza della verità divina, finchè in essa giungano a compimento le parole di Dio»[69].

Nella sua ingenuità, lo schema rappresenta la crescita nella comprensione della fede e la 'gerarchia delle verità' servendosi del disegno del rampicante che si innalza sul tronco della palma, a sua volta simbolo della Chiesa nel ruolo di Maestra di Verità. Tale rampicante sorge dalle tante argomentazioni teologiche che circolano tra i fedeli, rappresentate dall'erba disegnata ai piedi della palma, e giunge sino al vertice, che è duplice: il primo ed il più immediato è rappresentato dalle noci, che stanno per i dogmi definiti, il secondo, meno intuitivo, è il raggiungimento di una più profonda conoscenza della Verità, che è rappresentato dalla icona della Trinità di Rublev.

Ora, le argomentazioni teologiche dalle quali si innalza il rampicante della gerarchia delle verità, pur essendo moltissime, assai diffuse e talvolta anche belle nelle loro intenzioni o formulazioni (ecco perché i fiori...), sono però nella grandissima maggioranza caduche: lo Spirito ne innalza solo alcune al livello di *opinione* teologica, perché sa che solo poche tra loro sono realmente capaci di portare frutto alla Chiesa nella sua interezza (*in statu viae*, *in purgatione* ed *in patria*), anche se poi sono invece utilissime a questa o quella porzione storica della Chiesa. A loro volta, le opinioni si possono ulteriormente distinguere in 'provabili' (*probabiles*, ossia 'che si possono provare'), le più numerose ma anche le meno cogenti, e 'comuni' (*communes*, ossia 'che sono più diffuse'), meno numerose ma più stringenti in virtù della loro maggiore accettazione. Bisogna porre attenzione al fatto che 'provabile' e 'comune' sono aggettivi che non significano sempre e comunque la stessa cosa in ogni tempo: ad esempio, che il vescovo sia portatore di un 'carisma certo di verità' è dottrina assolutamente comune ai nostri giorni ma non nel secolo XIII e ancora meno al tempo di un Origene o di un Clemente Alessandrino. Con ciò non si vuol dire che questi Padri o i nostri fratelli del sec.XIII non credessero alla suc-

[69] CONCILIUM VATICANUM II, cost. dogm. *Dei Verbum*, n.8 (EV 1, n.883).

cessione apostolica: semplicemente, lo facevano in modi e termini diversi dai nostri. Il che, d'altra parte, è quasi ovvio se non si vuole sostenere che lo Spirito lasci passare secoli e secoli senza far fare nessun progresso alla Chiesa. Né si deve dimenticare che le opinioni teologiche, per quanto belle ed interessanti (ecco il perché dei fiori anche qui), sono caduche come le argomentazioni dalle quali nascono.

Come già per le argomentazioni teologiche, anche tra le opinioni teologiche alcune sono scelte dallo Spirito per trasformarle in *teologumeni*, ossia in proposizioni teologiche la cui vicinanza alla verità irreformabile è il massimo concesso ad una dottrina che non è dogma. Fra i teologumeni, di solito i teologi distinguono le dottrine 'teologicamente certe' (*theologice certae*), la cui negazione comporta la negazione di un dogma ma che non sono esse stesse dogmi, dalle dottrine 'prossime alla fede' (*proximae fidei*), che tutto il Magistero propone come 'di fede' pur non essendo state definite come tali. Le dottrine 'prossime alla fede' sono più vicine alla verità irreformabile de dogma di quelle 'teologicamente certe' perché le si reputa tali in base al *sensus fidei* del popolo di Dio, mentre quelle si avvalgono di un principio di ragione, quello di non contraddizione, sulla cui validità in teologia è lecito avanzare talvolta delle riserve, come si è visto nel capitolo primo.

Come già per gli argomenti e le opinioni teologiche, anche fra i teologumeni ve ne sono alcuni che lo Spirito assurge al rango di verità irreformabile, o dogma, ma la gran parte resta semplice verità di fede; non conosciamo invece esempi di dottrine *proximae fidei* o *theologice certae* che siano state rinnegate o 'declassate' al rango di opinioni teologiche. Anche fra le verità irreformabili, o definite, o dogmi, i teologi distinguono. Si può contestare l'opportunità di tale atteggiamento, poiché non vi sono dogmi di serie 'A' e di serie 'B': sono tutti allo stesso modo e titolo irreformabili ed indispensabili alla salvaguardia del *depositum fidei*; però è vero che, dal punto di vista formale, alla percezione di questa loro qualifica si arriva in due modi diversi. Infatti vi sono verità irreformabili che, pur essendo contenute nel deposito della fede, il Magistero non ha ancora proclamato come tali, e queste sono chiamate 'verità di fede divina'; per esempio, ogni versetto della Scrittura si può considerare verità di fede divina, perché è ispirato infallibilmente dallo Spirito e non contiene errori, ma non esiste nessuna proclamazione ufficiale della irreformabilità, poniamo, di *Galati* 5,2 o *Geremia* 30,1. Quello di 'verità di fede divina' era lo statuto dogmatico della dottrina della Immacolata concezione di Maria prima che venisse definita come dogma: la Chiesa nella sua globalità la credeva dottrina *de fide* ma non vi era una proclamazione ufficiale; al momento in cui tale proclamazione avvenne, da 'verità di fede divina' la Immacolata concezione di Maria diventò 'verità di fede definita', appunto in virtù della sua definizione. Purtroppo si è letto che lo stesso *Codice di Diritto Canonico* non è altrettanto chiaro nel presentare i rapporti tra verità irreformabili, ragion per cui questa sistemazione non può essere considerata cogente.

L'importanza della distinzione formale tra verità 'di fede divina' e 'di fede definita' (ricordiamo che tutti i dogmi si equivalgono come statuto teologico, essendo irreformabili allo stesso modo e titolo) appare se si tiene presente che non pochi pronunciamenti non derivano in modo diretto da uno o più passi della Scrittura, bensì da una loro interpretazione più o meno immediata e prolungata nel tempo (la Tradizione). È inevitabile che, se si dimentica o sottovaluta che anche questo processo è guidato dallo Spirito, si abbia la forte sensazione che questi dogmi 'di fede definita' rispecchino più la percezione della Chiesa che non la volontà dello Spirito: è la critica più frequente da parte dei Riformati.

È però altrettanto evidente che, se si tiene nel giusto conto l'ispirazione della Tradizione, non solo tale sensazione si rivela errata ma, al contrario, si è mossi come da ammirata gratitudine per Colui che, con mano dolce e paziente, continua a seguire lungo i secoli il cammino dei suoi figli ribelli ed ostinati per guidarli verso la beatitudine.

Se si ricorda ciò che osservammo nel capitolo primo a proposito della eresia, dovrebbe essere chiaro anche il valore spirituale delle censure, di gran lunga maggiore di quello giuridico; per evidenziare che è questo il loro significato principale, il *Codice di Diritto Canonico* del 1983 ha ridimensionato l'aspetto punitivo, prevalente in quello del 1917. Tuttavia vi è chi legge questa scelta come un 'declassamento' della gravità delle censure, e ne 'deduce' la licenza di poter dire e fare senza troppe remore; ovviamente non è la lettura vera e corretta delle intenzioni Magisteriali, però di fatto molti fratelli si comportano così. Oppure, all'opposto, prendono qualsiasi pronunciamento per un dogma e fanno della più innocua dichiarazione un articolo *stantis vel cadentis* della propria cattolicità: come direbbe Gregorio Magno papa, in entrambi i casi si manca di prudenza. Non possiamo nasconderci però il fatto che questi due estremi nascono dall'avere ormai abbandonato una pratica secolare ma non essere ancora riusciti ad abbracciare quella nuova; il che è del tutto comprensibile se pensiamo a quanto poco tempo sia trascorso dalla celebrazione del Concilio Vaticano II (cinquant'anni appena) o dalla promulgazione del nuovo *Codice di Diritto Canonico* (nemmeno trenta): è inevitabile che, ancora in mezzo al guado come si è, si oscilli ora da una parte ora dall'altra inseguendo le soluzioni più facili.

Per cercare di uscire da queste semplificazioni, comprensibili ma non esatte, è necessario dare dei criteri per individuare la collocazione esatta di una dottrina nella 'gerarchia delle verità'. Ecco uno schema che comprende le variabili più importanti:

CRITERI PER VALUTARE IL GRADO DI ASSENSO RICHIESTO DA UN PRONUNCIAMENTO MAGISTERIALE

Elementi formali	**autore**	1 Sommo Pontefice, 2 Concilio Ecumenico, 3 Congregazione romana, 4 Conferenze episcopali, 5 ↓ ↓ 6 singoli vescovi	
	carattere	definitorio, normativo, provvisorio	
	fine e **destinatario**	universale, particolare, locale, ⟶ singolare | a un vescovo, a un teologo, a un laico	
	materia	fede e morale;	diritto e disciplina;
	tipologia	*in generale* definizione, canone, anatematismo, dichiarazione, costituzione, decreto, lettera	*documenti papali* bolla, lettera apost., costituzione apost., lettera enciclica, esortazione apost., *motu proprio*, messaggio, udienza, omelia, discorso

Elementi materiali	1	*mens* e volontà di colui che parla (in lingua originale)
	2	natura del documento (cf. la forma)
	3	frequenza della dottrina negli altri documenti dello stesso autore
	4	tenore dell'espressione verbale (verbi, aggettivi, avverbi)

Per prima cosa si deve dire chiaramente che questa sistemazione non comprende ogni pronunciamento magisteriale né è in grado da sola di individuare sempre e comunque il grado di assenso di fede richiesto; per quanto ci si sforzi di inserire il maggior numero possibile di elementi tecnici utili, di fatto i pronunciamenti magisteriali assumono forme troppo varie per poterle racchiudere in una sistemazione rigida. Si pensi ad esempio ai documenti del Concilio Vaticano II: il genere della 'costituzione dogmatica' è ben noto ma quello di 'costituzione pastorale' è una novità; l'assenza di anatemi nella *Dei Verbum* ha lasciato perplessi sulla volontà di obbligare in coscienza, mentre la 'costituzione pastorale' *Gaudium et spes* da alcuni è considerata quasi una enciclica; l'esatto rapporto tra 'dichiarazioni' e 'decreti' è ancora più complesso da definire, perché vi sono decreti senza disposizioni e dichiarazioni che ne hanno; e così via.

Ora, abbiamo già detto che conoscere la qualifica teologica di una dottrina è importante non solo o principalmente a livello dogmatico quanto per la propria vita spirituale. Ma le perplessità sopra esposte nascono piuttosto dalla tendenza, tipica di molti dogmatici, a voler *classificare* le dottrine dando loro maggiore o minore importanza a seconda di determinati criteri, il che spesso finisce con il privilegiare la forma a scapito della sostanza; così, un documento di enorme valore come la *Gaudium et spes* può venir preso 'sottogamba' per la presenza del termine 'pastorale', mentre se avesse avuto la dicitura 'costituzione dogmatica' queste perplessità non avrebbero avuto luogo. Questa ci pare una evidente degradazione dello strumento della 'qualifica teologica', in pratica asservito ad una distorsione legalistica che dissolve il precetto in una osservanza formale avulsa dallo spirito del legislatore, fino quasi al punto di trasformarlo, per assurdo, in una specie di 'licenza di trasgredire' a seconda della presenza o assenza di certe paroline[70]. Noi sappiamo invece che la qualifica teologica non ha come scopo il determinare meccanicamente una gerarchia tra dottrine, come se si trattasse di stilare una 'classifica'. Di gran lunga più importante l'aspetto spirituale di questo discernimento, poiché il maggiore o minore vincolo imposto alla coscienza lascia aperte, accosta o chiude certe possibilità di azione e di pensiero, quindi di progresso dogmatico e spirituale.

Tornando allo schema, in definitiva i criteri generali disponibili non sono poi molti.

Per prima cosa si deve tenere presente l'autore: il più importante è il papa, se non altro per la frequenza con la quale si esprime, ma un eventuale Concilio non gli sarebbe da meno. Gli altri soggetti invece si possono ordinare secondo il numero: così, la Conferenza Episcopale Italiana è un gradino superiore alla Conferenza Episcopale Toscana e questa è al di sopra del singolo vescovo. Questi però, nella sua Diocesi, è l'Ordinario, ossia gode per se stesso, in quanto tale, della pienezza dei poteri giuridici e magisteriali.

[70] Cf. quanto afferma a questo proposito PAOLO VI, *Discorso all'VIII sessione conciliare* (18 novembre 1965) (EV 1, n.441): «È questo il periodo del vero aggiornamento preconizzato dal nostro predecessore di venerata memoria Giovanni XXIII, il quale a questa programmatica parola non voleva certo attribuire il significato che qualcuno tenta di darle, quasi essa consenta di relativizzare secondo lo spirito del mondo ogni cosa della chiesa, dogmi, leggi, strutture e tradizioni; in lui infatti fu così vivo e fermo il senso della stabilità dottrinale e strutturale della chiesa da farne cardine del suo pensiero e della sua opera. 'Aggiornamento' vorrà dire d'ora innanzi per noi penetrazione sapiente dello spirito del celebrato Concilio e applicazione fedele delle sue norme, felicemente e santamente emanate». Come avviene in ogni sistema giuridico, non si può osservare una norma ignorando o addirittura contraddicendone lo spirito; a maggior ragione ciò dovrebbe avvenire nella Chiesa, dove è in gioco non il semplice e banale potere politico ma la salvezza o la dannazione eterna. Eppure...

Questa gerarchia è solo di opportunità pastorale, non di validità sacramentale o di potestà ordinarie. Lo stesso vale per il destinatario: più l'insieme dei riceventi è ampio e più vincolante è il pronunciamento, anche se spesso aumenta anche la sua genericità.

In secondo luogo, si deve porre attenzione al carattere del pronunciamento: evidentemente un dispositivo provvisorio non vincola come uno definitivo, e tra questi quelli normativi lo sono assai meno di quelli definitori. Tuttavia anche dietro alla norma si deve sempre cercare di scorgere la finalità spirituale, altrimenti si rischia una obbedienza solo esteriore, non con il cuore: non è facile, ma con un po' di allenamento ci si può riuscire. Dello stesso genere è la distinzione tra pronunciamenti di tipo giuridico e disciplinare (poniamo il riordino di un Dicastero in Curia) e pronunciamenti su questioni di fede o di morale. Di solito si attribuisce solo a questi ultimi la qualifica di "Magistero", ma non è corretto: anche dietro ad una redistribuzione di compiti si nasconde la mano della Provvidenza; magari lo fa meglio in altri ambiti, o forse siamo noi meno capaci di scorgerla, ma esiste anche lì, perché 'riordinare' significa ripensare, e ripensare è riprogettare: ma si progetta per agire, e si agisce per conseguire questo fine e non quello.

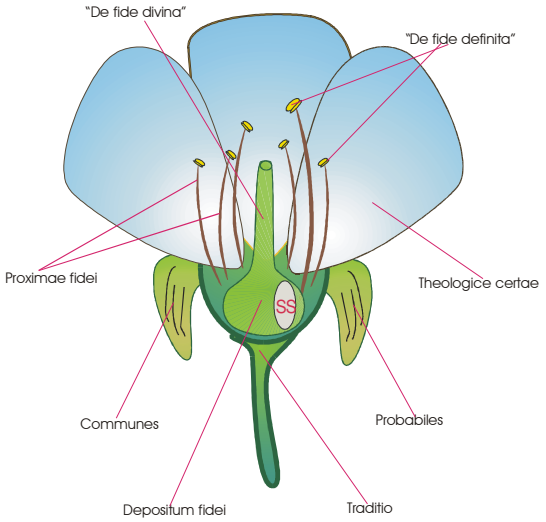
In terzo luogo è bene far caso al tipo di documento nel quale il pronunciamento è contenuto, anche se la qualifica teologica non è vincolata ad esso; per esempio, la *Duodecimum saeculum* è una lettera apostolica nella quale Giovanni Paolo II ricorda la celebrazione del Concilio II di Nicea (787), e ne ribadisce la validità per la Chiesa cattolica: insomma, niente di particolare; la *Ordinatio sacerdotalis* invece è una lettera apostolica nella quale Giovanni Paolo II definisce come dogma di fede che le donne non possono accedere al presbiterato[71]. In linea generale, si può dire che le costituzioni apostoliche hanno a che fare soprattutto con questioni di tipo pratico o giuridico: ma spesso le canonizzazioni, atti di magistero infallibile, si trovano in costituzioni apostoliche. Le lettere encicliche sono di norma dedicate a temi di pastorale e perciò sono dogmaticamente assai meno vincolanti di quanto si creda comunemente: però la *Humanae vitae*, o la *Sollicitudo rei socialis*, esprimono insegnamenti di morale con forza ed intenzione vincolante notevoli. I *motu proprio* di solito riguardano questioni, pratiche o dottrinali, piuttosto circoscritte: ma il *Ministeria quaedam*, che si è letto, riforma l'intera disciplina degli ordini minori.

Per orientarci in questa 'selva oscura' possiamo servirci di quelli che nello schema sono chiamati 'elementi materiali': l'intenzione dell'autore, la frequenza della dottrina, il tono dell'espressione con la quale ci si esprime e così via. Ma non sempre si risolvono i problemi: ad esempio, se si prende in esame la *Ordinatio sacerdotalis*, scopriremo che è una lettera brevissima, che Giovanni Paolo II quasi mai ha parlato prima della ordinazione al presbiterato delle donne, e che la formula definitoria è veramente ridotta all'osso.

In definitiva, la sola distinzione riconoscibile in modo sufficientemente sicuro è quella tra magistero straordinario, o infallibile, o irreformabile, che comprende solo i dogmi (*de fide divina*; *de fide definita*), e magistero ordinario, che comprende tutti gli altri pronuncia-

[71] Qui semplichiamo coscientemente la situazione reale, assai meno univoca. CATTANEO, *Trasmettere la fede*, *op. cit.*, 250-257, tentando di individuare la qualifica teologica del pronunciamento contenuto nella litt. ap. *Ordinatio sacerdotalis* (*op. cit.*, 252s), rileva non solo la insufficienza dei criteri formali ma anche la contraddizione in termini delle varie presentazioni ufficiali. A nostro avviso, per superare questa *impasse* è necessario rifarsi alla intenzione del legislatore; e poiché Giovanni Paolo II, interrogato esplicitamente al riguardo, ha affermato che intendeva definire un dogma, per noi ciò è sufficiente a considerarlo tale. Una maggior chiarezza del testo però era comunque auspicabile.

menti, a prescindere da autore, destinatario, forma e ogni altro dettaglio (*doctrinae fidei proximae*, *theologice certae*, *communes*, *probabiles* e così via)[72]. Anche qui uno schema aiuta:



«Noi opponiamo ai nostri falsificatori che la regola della verità è quella che, trasmessa attraverso i suoi compagni, proviene da Cristo, rispetto ai quali quelli che se ne discostano sono posteriori di molto. Tutte le cose contrarie alla verità sono costruite a partire dalla stessa verità da quegli spiriti di errore che ne cercano la imitazione. Da essi furono preparati i travisamenti della disciplina salvifica, da essi furono introdotte anche delle favole per indebolire la fede di verità con la loro verisimiglianza, o meglio per rapire per sé la fede»[73].

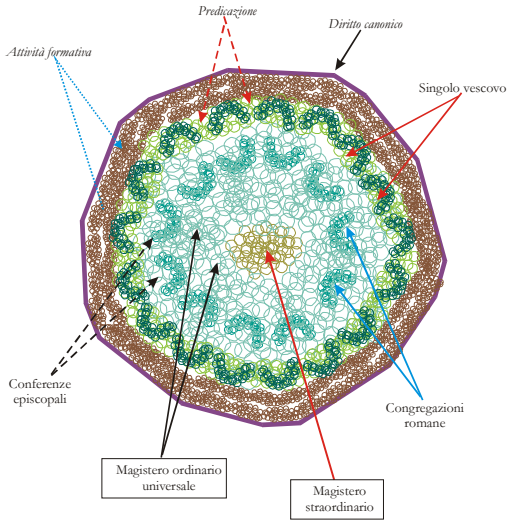
La riconoscibilità di un atto di magistero infallibile, o definizione dogmatica, sta tutta nell'uso di formule abbastanza stereotipe: l'uso del verbo 'definire', 'credere' o 'dichiara-

[72] Si noti la differenza tra questo risultato e l'atteggiamento diffuso nel pre-Concilio e ben esemplificato da A. BENI - S. CIPRIANI, *La vera Chiesa. Le fonti della Rivelazione*, Firenze 1953, 379s: «Le note teologiche sono altrettante formule che servono a qualificare il valore dogmatico di una dottrina in rapporto alla fede. Esse non sono che la espressione del pensiero della Chiesa. Indichiamo le principali. Una dottrina si dice *verità di fede divino-cattolica*, o anche verità *di fede cattolica*, oppure *dogma di fede*, quando è rivelata da Dio e come tale proposta a credere dal Magistero straordinario o ordinario della Chiesa. Se la dottrina rivelata è proposta a credere mediante una definizione solenne del Papa o del Concilio generale si chiama meglio *verità di fede definita*. È invece *verità di fede divina* semplicemente quella dottrina contenuta in maniera evidente nel deposito della Rivelazione ma non ancora proposta a credere esplicitamente dalla Chiesa. Per *verità di fede ecclesiastica* generalmente s'intende una dottrina che, sebbene non contenuta formalmente nella Rivelazione, è stata tuttavia infallibilmente definita dalla Chiesa. Diversi teologi, però, vorrebbero abolita la *fede ecclesiastica*: ogni dottrina, comunque rivelata, si dovrebbe tenere, dopo la definizione della Chiesa, di fede divino-cattolica. *Prossima alla fede* si dice una dottrina ritenuta nella Chiesa quasi alla unanimità per rivelata, ma non ancora come tale espressamente definita. *Teologicamente certa* è quella dottrina che viene dedotta per illazione da una verità rivelata e da un principio di ragione; o, in altri termini: quella dottrina dalla cui negazione seguirebbe la negazione di qualche dogma. *Dottrina cattolica* si dice una dottrina espressamente ed autenticamente insegnata dalla Chiesa ma non ancora come verità di fede. Alle note fanno riscontro le censure teologiche, le quali servono ad indicare il grado di contrasto di una dottrina con la fede ed i costumi. Una dottrina viene censurata come *eretica* se si oppone certamente e direttamente ad una verità di fede divino-cattolica, e cioè ad un dogma; come *prossima alla eresia* se si oppone ad una verità di fede divina o anche ad una verità di fede ecclesiastica; come semplicemente *erronea* se si oppone ad una dottrina cattolica comunemente ammessa nella Chiesa ma non ancora come verità di fede. Talora la censura non riguarda la sostanza della dottrina ma piuttosto la forma imprecisa delle proposizioni che la esprimono, in quanto si posson prestare ad una interpretazione più o meno contraria alla fede o ai costumi. In tal caso le proposizioni vengono quelificate come 'equivoche, ambigue, capziose, offensive alle pie orecchie' ecc. Altre volte invece le proposizioni vanno soggette alla censura per gli effetti deleteri che la loro pubblicità potrebbe produrre tra i fedeli. Dette proposizioni vengono qualificate allora come 'perverse, viziose, scandalose, pericolose, seduttive dei semplici', ecc.».

[73] TERTULLIANO, *Apologeticum*, 47, 10s (CCsl 1, 164; trad. it. 293ss).

re'; il rivolgersi alla Chiesa universale riferendosi alla funzione di ammaestrare i fratelli e, nel caso di pronunciamenti più recenti, nel rinvio alla successione sulla cattedra di Pietro; il riguardare questioni di fede o di morale tratte dalla Scrittura o dalla Tradizione (il *depositum fidei*)[74]. Ma è buona norma di prudenza porre l'accento su quel 'abbastanza': infatti, specie nei primi concili, non sempre queste caratteristiche figurano, o non tutte insieme; le proclamazioni dei santi si servono di formule precise ma che non hanno molto a che vedere con quelle fin qui esaminate; anche in presenza di alcune di queste caratteristiche, non è sempre agevole stabilire il grado di cogenza, come dimostra il dibattito sulla definizione contenuta nella *Ordinatio sacerdotalis* di Giovanni Paolo II.

Tuttavia, se guardiamo al Magistero da una prospettiva un po' più dinamica, le cose potranno diventare più chiare. In effetti, i soggetti che compiono atti magisteriali sono molti più di quelli che abbiamo elencati, stanno tra loro in relazioni assai pù complesse e gli atti che compiono sono assai più diversificati e comuni. Vediamo un altro schema:



«La tradizione che trae origine dagli apostoli progredisce nella chiesa sotto l'assistenza dello Spirito Santo: infatti la comprensione tanto delle cose quanto delle parole trasmesse cresce sia con la riflessione e lo studio dei credenti, che le meditano in cuor loro, sia con la profonda intelligenza che essi provano delle cose spirituali, sia con la predicazione di coloro i quali, con la successione episcopale, hanno ricevuto un carisma certo di verità. La chiesa, cioè, nel corso dei secoli tende incessantemente alla pienezza della verità divina, finchè in essa giungano a compimento le parole di Dio»[75].

Questo diagramma intende evidenziare come le diverse attività pastorlai e magisteriali della Chiesa si rapportino con il nucleo centrale della fede, il luogo dove scorre la lnfa vitale. Se si immagina che lo schema rappresenti la sezione di una dicotiledone (come infatti è), possiamo equiparare la corteccia ed il ruolo che svolge al Diritto canonico. Questo elemento magisteriale infatti ha la funzione insostituibile di separare ciò che appartiene alla Chiesa da quel che sta fuori: se ci si conforma al Diritto si ha la certezza di restare comunque entro l'alveo della Chiesa, a prescindere da quello che effettivamente si compie e delle reazioni che gli altri possono avere. Non è cosa da poco, perché gli abusi materiali, cioè fatti per ignoranza, non sono né pochi né da poco, e spesso si basano solo sul 'si è sempre fatto così...' Delimitato in questo modo il campo di azione, possiamo esaminare le diverse tipologie di 'azione magisteriale'[76].

---

[74] Il *depositum fidei* è l'oggetto primario dell'insegnamento di un dogma; ve ne può essere anche uno secondario, non per forza appartenente al *depositum fidei* ma ad esso strettamente legato, p.es. alcune tesi di filosofia: cf. GIOVANNI PAOLO II, litt. enc. *Fides et ratio*, nn.49-63 (EV 17, nn.1276-1304).

[75] CONCILIUM VATICANUM II, cost. dogm. *Dei Verbum*, n.8 (EV 1, n.883).

[76] Presentato in questi termini rapidi però è difficile non avere del Diritto un'immagine un po' legalista se non leguleia. Naturalmente lo si può leggere e vivere anche così (i modi di peccare sono infiniti...),

(segue)

Partendo dall'alto a sinistra, il primo e anche più diffuso gruppo di 'pronunciamenti magisteriali' è quello delle attività formative, che possono essere il catechismo per bambini, ragazzi o adulti come i gruppi biblici o di preghiera piuttosto che l'incontro con il tal relatore su questo argomento invece che su quello. Sono atti magisteriali perché insegnano, educano, formano i fratelli in base a punti di riferimento i quali (ecco il perché di questo schema) comprendono sia i dogmi che le opinioni del parroco, le disposizioni del proprio vescovo come le opinioni diffuse tra i credenti in quel certo periodo; non che questi elementi siano 'con-fusi' in un miscuglio indistinto, però agiscono tutti in un uni-

---

però l'intenzione di Giovanni Paolo II nel promulgare il CIC del 1983, e del Concilio Vaticano II che, ben prima di lui, ordinò la revisione di quello del 1917, sono tutt'altri. Al fine di illustrare la reale natura del Diritto, più che molte parole ci sembra efficace ricordare che nella Chiesa Cattolica vi sono due Codici di Diritto, il *Codex Iuris Canonicis* (CIC), che vale per la Chiesa romana di rito latino, ed il *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (CCOE), promulgato nel 1990 e valido per tutte le altre Chiese cattoliche (cioè in comunione con il papa) di rito non latino o, più tecnicamente, *sui iuris* (cioè 'di diritto proprio'), che non sono davvero poche: vi è infatti la Chiesa melchita, quella armena (la prima Chiesa cristiana!), la Chiesa assira (in Iraq), quella siriaca (tra Siria e Turchia, che ancora usa l'aramaico), le molte Chiese dei greci uniti (in Grecia, Turchia, Russia, Romania) e tante altre ancora. Impossibile qui anche solo elencare le diversità teologiche e giuridiche tra CIC e CCOE: il matrimonio dei presbiteri è solo quella più folkloristica, ma *de facto* è poco rilevante; assai di più lo è il mantenimento delle tradizioni spesso millenarie di così tante Chiese diverse, esplicitamente voluto dal Vaticano II. Per un primo approccio a questo che è davvero un mondo assai lontano dal nostro, latino, cf. H. ALWAN, «Rapporto tra il Codice dei Canoni per le Chiese Orientali ed il Codice di Diritto Canonico per la Chiesa Latina», *Iura orientalia* 1 (2005) 103-121, che in 109 scrive: «Abbiamo segnalato sopra che la differenza tra i destinatari dei due codici non può che condizionare radicalmente sia la struttura che il contenuto dei medesimi. Infatti il CIC, essendo un Codice destinato ad una sola Chiesa appartenente ad un solo rito con un unico patrimonio ecclesiale, è un Codice particolareggiato ed integro, senza bisogno di altre leggi complementari, anche perché nella Chiesa latina l'unico legislatore specifico per tutta la Chiesa è il Romano Pontefice (CIC, cann.31-333), insieme, certo, al Concilio Ecumenico (CIC, cann.337 e 341). In Oriente, invece, ogni Chiesa *sui iuris* ha il suo organo legislativo particolare ("Nelle Chiese Patriarcali e Arcivescovili Maggiori *sui iuris* l'organo legislativo è il Sinodo dei Vescovi [CCEO, can.110 §1], mentre nelle Chiese Metropolitane *sui iuris* è il Consiglio dei Gerarchi [CCEO, can.167]" NdA) in concomitanza con il Legislatore Supremo, che solo il Romano POntefice ed il Concilio Ecumenico (CCOE, cann.43-46). Questa realtà, insieme alla divergenza che esiste tra le stesse Chiese Orientali *sui iuris*, fa sì che il CCEO non possa presentarsi come il CIC, un Codice esaustivo ed integro che sodisfa tutte queste diversità, ma deve fare in modo che in esso vengano armonizzate tutte queta esigenze. Per questo motivo, il CCEO non può che rinunciare alla emanazione di alcune leggi che, per la loro stessa natura, sono necessariamente specifiche e particolari ad ogni singola Chiesa *sui iuris*. Tutto ciò che il CCEO può fare in questi casi è affidare l'emanazione e raccomandarla agli organi legislativi particolari di ogni Chiesa, se veramente vuole adeguarsi all'insegnamento del Concilio Vaticano II che raccomanda (OE 2): "È infatti intenzione della Chiesa Cattolica che rimangano salve ed integre le tradizioni di ogni Chiesa o rito particolare; parimenti essa vuole adattare il suo tenore di vita alle varie necessità dei tempi e dei luoghi". È lo stesso Decreto conciliare che prescrive (OE 5): "(Il Concilio) dichiara quindi solennemente che le Chiese d'Oriente, come quelle di Occidente, hanno il diritto ed il dovere di reggersi secondo le proprie discipline particolari". Praticamente, nel CCEO vi sono 172 riferimenti o rinvii alle leggi particolari di ogni Chiesa *sui iuris*». Per il nostro discorso, questa integrazione rivela come il Diritto, che comprende CIC ma anche CCOE e pure la cost. ap. *Pastor bonus* in un rapporto di complementarietà, come ebbe a dire Giovanni Paolo II il 25 ottobre 1990 presentando il CCOE, il Diritto, si diceva, è qualcosa di assai meno rigido, chiuso e completo di quanto non possa immaginare chi lo restringe al solo CIC. Quindi la 'corteccia' della nostra pianta magisteriale è assai più elastica e permeabile della corteccia delle piante vere.

co momento, quello appunto della attività formativa. E poiché non sono sullo stesso piano (altro è un dogma e altra è l'opinione del parroco), rendersi conto della diversità di assenso richiesto non è affatto secondario, anzi.

Assai più delineato dogmatcamente è il secondo genere di atti magisteriali, quello che comprende la predicazione. Ogni diacono, parroco e vescovo può predicare: ma è chiaro che, in questa occasione, egli starà ben attento a tenere distinte le sue opinioni personali da quella che è la dottrina sicura della Chiesa. Ciò non significa eliminare la possibilità di essere originali delle omelie ed anche la discutibilità di qualcuna di esse, tutt'altro: spesso chi predica si prepara una omelia ma, quando va all'ambone, dalla bocca escono altre parole; ma tutti questi elementi sono sempre temperati dalla vigilanza che l'omileta esercita su se stesso perché l'edificazione avvenga nel pieno rispetto della dottrina sana e sicura. Per questo motivo si è rappresentata la predicazione in modo più profondo e vicino al cuore vitale di quanto non siano le attività formative.

Intorno al singolo vescovo, però, lo schema presenta come un semicerchio, che delimita una porzione di schema e, per così dire, la separa dalle altre. Ora, nelle sezioni di dicotiledoni una tale figura rivela la presenza di una struttura particolare, che contiene un vaso linfatico distinto e che si accresce secondo tempi e modi a sé: è esattamente quello che accade ad ogni singola diocesi, la quale ha un suo successore degli apaostoli, il vescovo appunto, che la guida in modo particolare, il pù adatto alla situazione pastorale del luogo. Gli atti magisteriali diocesani non sono quindi più importanti di quelli parrocchiali per una semplice questione numerica, ma traggono la loro peculiarità da un rapporto qualitativamente diverso con il resto della Chiesa: il papa stesso è, per prima cosa, il vescovo della diocesi di Roma; ogni vescovo è sempre vescovo di una diocesi; non esiste un vescovo che non abbia un rifermento reale e concreto ad una comunità. Anche nel caso dei vescovi e dei cardinali di Curia questo rimando esiste, poiché di norma svolgono il loro ministero in una parrocchia di Roma o del circondario.

Man mano che questo aggancio alla Chiesa universale si allarga, abbiamo gli 'atti magisteriali' delle varie Conferenze Episcopali[77], poi quelli dei vari Dicasteri vaticani, dai Pontifici Consigli fino alle Congregazioni, i quali costituiscono la Curia Romana[78]. I Di-

[77] Le Conferenze Episcopali (regionali, nazionali, continentali) essenzialmente hanno il compito di leggere la situazione concreta delle proprie comunità ed individuare le linee da tenere nell'azione evangelizzatrice; è chiaro che, comportando delle scelte, è un Magistero con una certa sporgenza dogmatica, ma è evidente che l'ambito pastorale prevale. A livello burocratico, la struttura delle Conferenze Episcopali ricalca quella della Curia Romana.

[78] L'insieme degli Uffici, Dicasteri, Consigli Pontifici e Congregazioni vaticane prende il nome generico di Curia Romana; così la descrive GIOVANNI PAOLO II, cost. ap. *Pastor bonus*, aa.1-2 (EV 11, nn.833s): «La Curia Romana è l'insieme dei Dicasteri e degli Organismi che coadiuvano il Romano Pontefice nell'esercizio del suo supremo ufficio pastorale, per il bene ed il servizio della Chiesa universale e delle Chiese particolari, esercizio con il quale si rafforzano l'unità della fede e la comunione del popolo di Dio e si promuove la missione propria della Chiesa Chiesa nel mondo. (a.2 § 1) Col nome di Dicasteri si intendono: la Segreteria di Stato, le Congregazioni, i Tribunali, i Consigli e gli Uffici, cioè la Camera Apostolica, la Amministrazione del Patrimonio delle Sede Apostolica, la Prefettura degli Affari Economici della Santa Sede. (§ 2) I Dicasteri sono giuridicamente pari tra loro. (§ 3) Tra gli Istituti della Curia Romana si collocano la Prefettura della Casa Pontificia e l'Ufficio delle Celebrazioni Liturgiche del Sommo Pontefice». Descrivere l'organizzazione e la divisione dei compiti in questi dicasteri va ovviamente al di là dei nostri scopi, anche se non sono poche le informazioni inattendibili che circolano a questo riguardo: la si può conoscere leggendo la cost. ap. *Pastor bonus* di

(segue)

casteri romani, e segnatamente le Congregazioni, non sono organismi principalmente pastorali, come le Conferenze Episcopali, ma si configurano piuttosto come un insieme di organismi che permettono alla Chiesa cattolica di mantenere l'unità nella diversità: vi è quindi un innegabile risvolto pastorale, maggiore o minore a seconda della competenze di questo o quel Dicastero o Congregazione, ma nel loro agire prevale l'intento dogmatico. A dire il vero questo accade soprattutto dopo il Concilio Vaticano II, specie dopo la riforma voluta da Giovanni Paolo II nel 1982 ed entrata in vigire il 1 marzo 1989: prima, l'azione delle Congregazioni romane era più attenta a mantenere l'unità reprimendo la diversità; ma è anche vero che il Concilio nasce da quell'impostazione di Chiesa, quindi conviene moderare il giudizio per non occultare il positivo di una situazione

---

Giovanni Paolo II, illuminante anche a riguardo del valore teologico di tale istituzione (cf. GIOVANNI PAOLO II, cost. ap. *Pastor bonus*, nn.1-14; EV 11, nn.787-832). Ai nostri fini è più interessante la struttura dei singoli Dicasteri; ecco come la descrive GIOVANNI PAOLO II, cost. ap. *Pastor bonus*, a.3 (EV 11, n.835): «(§ 1) I Dicasteri, a meno che in ragione della loro particolare natura o di una legge speciale non abbiano una diversa struttura, sono composti dal Cardinale Prefetto o da un Arcivescovo Presidente, da un determinato numero di Padri Cardinali e di alcuni Vescovi con l'aiuto del Segretario. Li assistono i Consultori e prestano la loro collaborazione gli Officiali Maggiori ed un congruo numero di altri Officiali. (§ 2) Secondo la natura peculiare di alcuni Dicasteri, nel numero dei Cardinali e dei Vescovi possono essere annoverati chierici ed altri fedeli. (§ 3) Peraltro, i Membri propriamente detti di una Congregazione sono Cardinali e Vescovi».

Da questa descrizione appare che, mentre il lavoro più tecnico è svolto da personale composto da laici o preti, i Dicasteri e soprattutto le Congregazioni sono dirette da persone le quali hanno ricevuto la consacrazione episcopale, e le decisioni ultime vengono quindi prese solo da vescovi, con ciò che sappiamo questo comporta a livello dogmatico. Ora, il vescovo o cardinale che è tale in virtù del servizio che prestano in Curia sicuramente ha una ottima preparazione giuridica o diplomatica, ma certo non può vantare grande esperienza pastorale; sono infatti titolari di diocesi mai formalmente soppresse ma pastoralmente morte (si pensi p.es. alle tante diocesi della antica Africa di Agostino), che esercitano sì un servizio pastorale, ma nelle parrocchie di Roma o dei dintorni. Da qui il nome di vescovi o cardinali 'di Curia', da non confondere quindi con i vescovi o cardinali 'diocesani', che sono tali in virtù del loro guidare comunità di fedeli; questi ultimi possono essere uomini pastoralmente molto abili ed esperti ma difficilmente saranno altrettanto edotti in questioni giuridiche e diplomatiche. Di solito, le due 'carriere' sono tenute distinte proprio in considerazione di queste diverse abilità: così, è molto raro che un vescovo 'di Curia' sia inviato in una diocesi o che un 'diocesano' sia chiamato a far parte della Curia. Nella elezione di un papa però tale distinzione cade, poiché *ogni cardinale* con meno di 80 anni è eleggibile. Tale distinzione è meno rigida man mano che la universalità dell'organismo diminuisce. Sparisce del tutto nelle Conferenze Episcopali, i cui organismi sono formati da vescovi diocesani e i vari uffici sono affidati a preti che, di solito, sono anche parroci. Rimane in parte nelle Pontificie Commissioni, organismi consultivi la cui struttura burocratica è minima ed i cui membri risiedono nelle rispettive diocesi, dove svolgono i loro compiti; producono documenti che sono 'pareri di esperti' su richieste specifiche di questo o quel Dicastero, il cui vincolo magisteriale è proporzionale alla forza degli argomenti che adducono. Per questo loro statuto tecnico e consultivo, la *Pastor bonus* menziona (ed inserisce nella Curia Romana) solo due Commissioni: la Pontificia Commissione per l'America Latina e la Pontificia Commissione per la Conservazione del Patrimonio artistico e storico.

Discorso a sé deve essere fatto per le Chiese *sui iuris*. Infatti queste hanno di solito un numero piuttosto ristretto di fedeli e non hanno strutture gerachiche così organizzate come la Curia romana, che anzi solitamente serve loro da ultima istanza. Appunto per le dimensioni ridotte delle loro Chiese, ma anche per la provenienza dal mondo monastico, il Patriarca o il Metropolita normalmente sono più a contatto con la vita pastorale di quanto non accada ai cardinali 'di curia'; membri del Collegio cardinalizio, partecipano all'elezione del papa e sono anche eleggibili.

che, per altri versi, era invece negativa. In ogni caso, la consultazione diretta degli 'atti magisteriali' di tali Dicasteri talvolta rivela una apertura più grande di quel che di solito si crede, come crediamo mostri la *Credo doveroso*; talora, ed all'opposto, le iniziative sono invece più discutibili di quel che trapela dai mezzi di comunicazione di massa; ma, in entrambi i casi, è bene ricordare che le cose non sempre restano uguali cambiando prospettiva. Soprattutto, si deve continuamente tenere presente che i *mass-media* non sono strumenti di informazione affidabili, perché operano in base a criteri teologicamente discutibili o non accettabili; di norma tacciono la esistenza di moltissimi 'atti magisteriali' e danno risalto solo a quei pochi che ritengono 'interessanti', spesso sottolineandone certi aspetti a scapito di altri. Lo si dice qui una volte per tutte, solo la consultazione diretta degli 'atti magisteriali' dei Dicasteri Romani dà modo di conoscere *esattamente* ed *integralmente* ciò che è stato promulgato o dichiarato; i documenti passati sono reperibili in collezioni che riportano anche i testi originali, i più recenti sono repereribili presso la rivista ufficiale della Santa Sede, gli *Acta Apostolicae Sedis*.

Al di sopra del magistero delle Congregazioni romane vi sono gli atti del Magistero ordinario universale, vale a dire quell'insieme di proposizioni, atteggiamenti, opinioni condivise dalla maggioranza dei vescovi e anche dei fratelli. Queste possono riguardare la dottrina come la pastorale; ad esempio, è opinione dogmatica comune che il celibato dei preti cattolici romani sia soltanto un precetto di tipo canonico e non dogmatico, perché i preti cattolici di rito greco possono essere sposati ed avere figli; è invece opinione pastorale comune che, nei confronti del fenomeno della immigrazione, si deve adottare un atteggiamento di accoglienza caritatevole della diversità, senza ovviamente dimenticare che ci può essere chi delinque. Abbiamo volutamente scelto questi esempi e non altri più pacifici proprio perché siamo consci che entrambi non sembreranno molto 'universali' ai nostri lettori: eppure, li invitiamo a cercare dei documenti magisteriali dove si sostenga il contrario, ossia che il celibato è norma di diritto divino o che gli immigrati non devono essere accettati nelle nostre comunità: non ne troveranno, anzi scopriranno che Giovanni Paolo II ha 'caldamente invitato a tacere' alcuni vescovi dell'Italia settentrionale che si erano espressi in altro modo, e che nel 1983 ha promulgato un *Codice di Diritto canonico* per le Chiese Orientali dove il matrimonio di diaconi e presbiteri è regolamentato come una cosa tra le altre, naturalmente purchè avvenga prima della ordinazione.

Al vertice, anzi, al cuore, al centro di queste 'azioni magisteriali' non poteva che essere il Magistero straordinario, cioè l'atto con il quale una dottrina viene proclamata dogma. Poiché un dogma è per sempre, dottrina irreformabile dalla quale nessuno può più prescindere, la proclamzione di una dottrina *de fide* è qualcosa di assolutamente simile alla posa in opera di un mattone su un muro. Una volta posizionato, esso diventa parte integrante della costruzione, che si poggerà su di esso come su di un punto fermo sul quale accrescersi, un'immagine che ci piace illustrare applicando ad essa il commento del nostro santo Padre Gregorio il Grande ad *Ez* 40,47a, già letto:

> «Si noti che non dice: sul quale c'era una costruzione ma 'come una costruzione', per dimostrare che tutto il discorso si riferisce alla costruzione di una città non materiale ma spirituale. Colui infatti che riferisce di aver visto non una costruzione ma 'come una costruzione' ha voluto richiamare la attenzione degli uditori verso una costruzione spirituale, come si esprime il salmista (*Sal* 121,3): "Gerusalemme costruita come una città". Siccome quella visione di pace interiore si costruisce con i santi cittadini riuniti insieme, la Gerusalemme celeste è edificata come una città. Tuttavia le pietre di questa città vengono squadrate ogni

giorno quando, in questa terra di peregrinazione, essa è colpita dai flagelli e affinata dalle tribolazioni. Questa città, cioè la santa Chiesa, che regnerà in cielo, fatica ancora sulla terra. Dei cittadini di essa Pietro dice (1*Pt* 2,5): "Anche voi venite impiegati come pietre vive nella costruzione di questo edificio spirituale". E Paolo dice (1*Cor* 3,9): "Voi siete il campo di Dio, l'edificio di Dio". Perciò questa città ha già qui un suo grande edificio nei costumi dei santi. In un edificio una pietra sostiene l'altra, perché si mette una pietra sopra l'altra, e chi sostiene un altro è a sua volta sostenuto da lui. Così, proprio così, nella santa Chiesa ciascuno sostiene ed è sostenuto. I più vicini si sostengono a vicenda, e così per mezzo di essi si innalza l'edificio della carità. Ecco perché Paolo ammonisce dicendo (*Gal* 6,2): "Portate i pesi gli uni degli altri, così adempirete la legge di Cristo". Sottolineando la forza di questa legge, dice (*Rm* 13,10): "Pieno compimento della Legge è l'amore". Se io infatti non mi sforzo di accettare voi così come siete, e voi non vi impegnate ad accettare me così come sono, non può sorgere l'edificio della carità tra noi, che pure siamo legati da amore reciproco e paziente. Come dicevamo, in un edificio la pietra che sostiene è sostenuta; perché come io cerco di tollerare i costumi di coloro che sono ancora rozzi nel praticare il bene, sono a mia volta tollerato da quanti nel timore del Signore mi hanno preceduto e portato affinchè, portato, a mia volta imparassi a portare gli altri. Ma anch'essi sono stati portati dai loro antenati. Le pietre poi che vengono collocate in cima ed ai lati dell'edificio sono anch'esse portate dalle altrte, ma non ne portano altre. Così quelli che si trovano al termine della Chiesa, in quanto nasceranno alla fine del mondo, sono tollerati ed aiutati ad indirizzare a buon fine la loro vita da coloro che li hanno preceduti, ma non avendo successori ai quali recare vantaggio non portano più sopra di sé alcuna pietra destinata a costruire l'edificio della fede. Ma al presente alcuni sono portati da noi e noi siamo portati da altri. C'è però un fondamento che sopporta l'intero peso della costruzione, ed è il nostro Redentore, il quale da solo tollera nel loro insieme i costumi di noi tutti. Di lui l'Apostolo dice (1*Cor* 3,11): "Nessuno può porre un fondamento diverso da quello che già vi si trova, che è Gesù Cristo". Il fondamento porta le pietre e non è portato dalle pietre; cioè il nostro Redentore porta il peso di tutte le nostre colpe ma in Lui non c'è stata alcuna colpa da tollerare. Per cui opportunamente ora si dice (*Ez* 40,2): "Mi pose sopra un monte altissimo, sul quale era costruita come una città", perché lui solo, che porta su di sé l'intero edificio della santa Chesa, sopporta i nostri costumi e le nostre colpe. Egli, per bocca del profeta, dice di quanti vivono ancora in modo indegno (*Ger* 6,11): "Faccio fatica a sopportarli". Non è che il Signore, per la cui divina potenza non esiste alcuna fatica, faccia fatica a sopportare, ma, esprimendosi in linguaggio umano, chiama fatica la pazienza che usa verso di noi»[79].

Pur non entrando nei dettagli delle discussioni tecniche, il quadro fin qui delineato rispecchia la opinione oggi più diffusa tra i teologi a proposito della tipologia degli insegnamenti che il Magistero ci può dare. In realtà, per capire il ruolo e la funzione del Magistero è necessaria una ulteriore serie di osservazioni a proposito di una caratteristica essenziale di una parte importante di pronunciamenti magisteriali: è necessario capire bene cosa significhi il lemma "Magistero infallibile" o "inerrante", in cosa consista questa sua 'infallibilità' o 'inerranza', se e come si articoli al suo interno ed in che relazioni si ponga con il dato culturale, passato, presente e, perché no? anche futuro.

EXCURSUS: *L'inerranza e l'infallibilità nei pronunciamenti dogmatici*

Il nostro santo Padre Gregorio di Nazianzo, nell'orazione che pronunciò in occasione della morte del vescovo Atanasio di Alessandria, riguardo al Concilio di Nicea (325) scrisse:

[79] GREGORIO MAGNO, *In Ezechielem homiliae*, II, hom.1, 5 (CCsl 142, 210ss; CTP 18, 30ss).

> «Dapprima (Atanasio) bloccò per quanto potè la suddetta epidemia (*cioè l'eresia ariana*) nell'ambito di quel Concilio svoltosi a Nicea con la partecipazione di trecento diciotto uomini eletti, che fu proprio lo Spirito a riunire (*ous tò Pneûma tò Aghion eis en êgaghen*)...»[80].

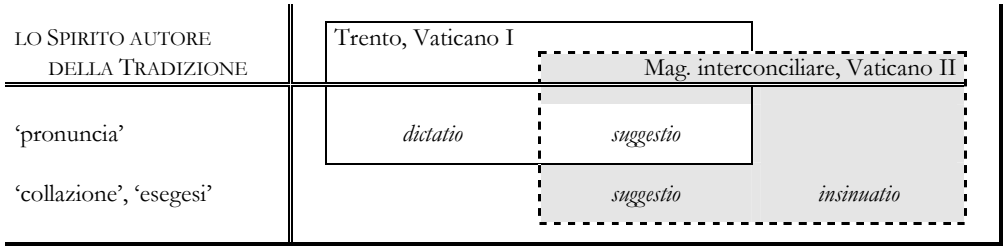
È chiaro che Gregorio considera l'opposizione ad Ario frutto dell'ispirazione dello Spirito, che convoca il Concilio per darle una veste definitiva, cosa che in effetti ebbe. Ora, sulle modalità di ispirazione della Tradizione da parte dello Spirito ci siamo già soffermati nel capitolo settimo, al punto 7.4., con grande abbondanza di dettagli. Là distinguemmo tre modalità diverse, descritte così:

1. la *dictatio* esprime quella azione cui lo Spirito ricorre quando l'orizzonte culturale del Magistero non è assolutamente in grado di afferrare la 'visione interiore' che gli deve essere conferita: in questo caso lo Spirito supplisce al limite umano *dettando* ciò che deve essere scritto;
2. la *insinuatio* indica quella azione cui lo Spirito ricorre quando l'orizzonte culturale del Magistero è in grado di afferrare nelle sue linee generali la 'visione interiore' conferitagli ma necessita di ulteriori elementi per affinarla e coglierla del tutto;
3. la *suggestio* è quella azione con la quale lo Spirito indica tra i tanti disponibili nell'orizzonte culturale del Magistero, il modo migliore per esprimere ciò che a Lui serve sia espresso.

Vedemmo un esempio della *dictatio* Magisteriale nella introduzione del termine *homousios* nella *Professio fidei* del Concilio di Nicea e di *prosopon* in quella del Concilio di Calcedonia; in pratica, la *dictatio* nel Magistero si rivela essere la 'estensione' di termini, idee o prassi già note e diffuse in determinati ambiti ad altri contesti prima ad essi estranei (per esempio, *homousios* è temine tecnico filosofico mentre *prosopon* è di origine giuridica), e la si può qualificare come *dictatio* proprio perché tale 'estensione' era inusitata, anche se i Padri conciliari di Nicea e Calcedonia erano convinti, nella loro coscienza, che così facendo non modificavano il *depositum fidei* ricevuto ma si limitavano a renderlo più chiaro e comprensibile. La *dictatio* Magisteriale, quindi, esattamente come quella Scritturistica, esprime il modo in cui lo Spirito colma lo iato tra l'orizzonte culturale umano e ciò che vuole sia definito (o scritto, nel caso della Scritura).
La descrizione di *insinuatio* Magisteriale esige anch'essa di mettere a fuoco la distanza tra l'orizzonte culturale del soggetto che emette un certo pronunciamento e la 'visione interiore' che lo Spirito gli comunica. Tuttavia, mentre nel caso della *dictatio* tale scostamento è facilmente quantificabile perché si traduce in un termine o in un concetto individuabile al quale viene vincolata l'adesione della fede e della ragione, nel caso della *insinuatio* non si hanno indizi così netti ed inequivocabili, perché, come nel caso della insinuatio scritturistica, anche quella Magisteriale consiste soltanto in suggerimenti. Di conseguenza non è facile portare esempi certi di tale *insinuatio*: riportammo la lettera *Credo doveroso* emanata dalla Congregazione per il culto divino e la disciplina dei sacramenti, nella quale si dava l'interpretazione autentica del can. 230 § 2 del Codice di diritto canonico a riguardo dei 'lettori di fatto' (ossia di laici, maschi e femmine, che *di fatto* svolgono l'ufficio liturgico che *di diritto* spetta al ministro istituito di lettore), ma notammo che non imponeva né una dottrina né una prassi.
La specificità della *suggestio* Magisteriale consiste nella estrema versatilità delle sue modalità espressive. È difficile scorgere dietro di esse il disegno dello Spirito, poiché non solo la *suggestio* non ha la netta quantificabilità della *dictatio* né la intuitiva propositività della *insinuatio*, ma il legame tra lo strumento espressivo e il contenuto non è sempre lo stesso, tantomeno è definito. Come esemplificazione della *suggestio* Magisteriale riportammo il caso del ripristino del diaconato permanente, anche di uomini sposati: il Concilio Vaticano II decise di reintrodurre tale ministero per provvedere di ministri sacri quelle regioni che soffrivano per la scarsità del clero, ma dopo 25 anni la Commissione Teologica Internazionale dovette prendere atto che i Paesi nei quali il diaconato permanente era meno diffuso reano prorpio quelli per i quali si era pensati di reintrodurlo. Si deve concludere che, per risolvere i problemi dell'epoca, lo Spirito ha suggerito alla mente dei Padri conciliari una strada già sapendo però che, in quel modo, ciò non sarebbe avvenuto; perché lo Spirito è anche preveggente ed onniscente, oltre che ispirante. Non ci si chieda perché lo Spirito lo ha fatto: ovviamente non lo

[80] GREGORIO DI NAZIANZO, *Orationes*, or.21 *de laudibus Athanasii*, 14 (SCh 270, 138; Sani-Vincelli 521).

sappiamo. Tutto quel che si può dire è che *di fatto* Egli ha prospettato loro una soluzione più che ragionevole pur sapendo che *di fatto* in quel modo quei problemi non sarebbero stati affatto risolti.
Questa non semplice panoramica si complica ancor più se ricordiamo la ricostruzione di come il Magistero, nei Concili di Trento, Vaticano I e II e quello interconciliare, concepisce il suo essere ispirato dallo Spirito:



È abbastanza evidente che, mentre Trento ed il Vaticano I oscillano tra *dictatio* e *suggestio*, il Magistero interconciliare ed il Vaticano II oscillano tra *suggestio* ed *insinuatio*; e se *dictatio* e *insinuatio* possono essere considerati come i due estremi meglio connotabili e descrivibili, la difficoltà di servirsi della *suggestio* è ormai chiara.
Questa 'autocoscienza' in progresso del Magistero dice comunque poco o nulla sulla sua infallibilità; perché, se è vero che la *dictatio* può essere con facilità indicata come una modalità dell'infallibilità (se a torto o a ragione lo vedremo tra poco), altrettanto vero è che dopo il Vaticano I questo termine scompare a favore dei ben più labili *insinuatio* e *suggestio*. E però questo non si può leggere come una diminuita percezione da parte del Magistero della propria infallibilità, perché proprio in questo periodo abbiamo una serie di definizioni decisamente nutrita: due dogmi mariani, uno sul sacerdozio e un numero elevatissimo di canonizzazioni di santi.
Sempre nel capitolo settimo, ma al punto 7.5., abbiamo poi presentato una proposta di interpretazione del concetto di 'infallibilità' mutuata su quella di 'ispirazione' della Scrittura: come questa, sulla scorta dei documenti Magisteriali, la si è distinta in sette modalità diverse, così l'infallibilità Magisteriale potrebbe essere analogamente distinta in altrettante e parallele modalità di inerranza. Essendo sempre conveniente esporle affiancate, otteniamo questo schema sinottico:

MODALITÀ DI ISPIRAZIONE	MODALITÀ DI INERRANZA
dictatio;	*inerranza piena* o *proprie dicta*;
insinuatio;	*inerranza di correzione*;
suggestio;	*inerranza di appropriazione*;
cum-scriptio;	*inerranza di conferimento*;
cum-positio;	*inerranza di stato*;
cum-signatio;	*inerranza di tradizione*;
editio.	*inerranza ecclesiale*.

A proposito della distinzione delle sette modalità dell'inerranza applicate al Magistero abbiamo già detto moltissime cose nel punto 7.5. Ricordandole ed integrandole, è chiaro che, ad esempio, quando i Concili di Nicea e di Calcedonia introducono nella *professio fidei* i termini *homousios* e *prosopon* godono di una *inerranza di appropriazione*, poiché li mutuano da altri contesti dando loro spessore e significato diversi rispetto a quelli originali. Invece i dogmi mariani definiti nel XIX e XX secolo godono di una *inerranza di tradizione*, poiché la dottrina definita è già ritenuta tale da molti secoli, mentre il dogma dell'infallibilità papale gode di una *inerranza di stato*, poiché esprime al massimo grado quella grazia di stato propria dei vescovi, ossia il discernimento. Quando poi uno o più vescovi, ma anche uno o più presbiteri e persino uno o più semplici fedeli, ripresentano fedelmente il *depositum fidei*, allora godono dell'*inerranza ecclesiale* nel credere (*sensus fidei*). Questi esempi però non portano lontano: chiariscono *il tipo* di inerranza di cui godono certe definizioni, ma non *perché* siano infallibili; spiegano *come* il Magistero adopera il materiale a disposizione ma non *in vista di cosa* lo Spirito detta, insinua o suggerisce di farlo. Ed è questo ciò che qui dobbiamo indagare (nei limiti delle nostre capacità).

Un'altra grande serie di problematiche già affrontate in parte nel capitolo settimo, sempre al punto 7.5., riguardava l'oggetto dell'inerranza Magisteriale, ossia individuare quale genere di affermazioni si può ritenere infallibile, e non solo chi sia in grado di fare pronunciamenti infallibili. Distinguere tra le questioni è facile: è chiaro che il *soggetto* che definisce infallibilmente non è l'*oggetto* che viene definito, ed entrambi differiscono dalla *modalità* in cui si dà tale inerranza. La distinzione però nonè banale, poiché la letteraruta sul *chi* gode dell'inerranza è sterminata, quella sul *cosa* possa essere definito infallibilmente è molto, molto meno nutrita, quella sul *come* è praticamente nulla.
Poiché questo livello di analisi eccede di gran lunga le esigenze più semplici ed in parte diverse del punto 7.5., là ci si limitò quasi solamente ad enunciare questa distinzione ed il principale criterio metodologico per affrontare le problematiche che poneva, ossia la dipendenza (tecnicamente, la consequenzialità logica) dell'accezione di inerranza da quella di ispirazione, e quindi anche la proporzionale cogenza dogmatica. In altri termini, si affermò che, una volta distinti il soggetto dall'oggetto ed entrambi dalla modalità, quel che si intende per 'inerranza' segue logicamente da ciò che si intende per 'ispirazione', e la cogenza dogmatica della prima non è maggiore di quella della seconda.

Ora, se a proposito del *soggetto* che gode della inerranza non vi sono dubbi (è l'insieme dei vescovi come collegio apostolico) e non vi è granchè da aggiungere a quanto già esposto nel punto 7.5., riguardo alle *modalità* vi è ancora molto da approfondire, anche se l'essenziale lo si è già posto. Ma a proposito dell'*oggetto* ci si è limitati a prendere in considerazione solo i dogmi definiti, mentre in realtà le cose non sono così semplici. Se non vi è dubbio che i dogmi sono infallibili, per il Magistero è altrettanto sicuro che lo sono anche quelle dottrine senza o contro le quali il dogma viene negato o reso insensato (*doctrine theologice certae*), dottrine che però non sono dogmi; ed è considerato inerrante anche l'insieme delle dottrine che, pur non essendo definito né direttamente legato a dogmi definiti, è però insegnato come infallibile dal Magistero ordinario dei vescovi (classico esempio: la dottrina dell'Immacolata Concezione di Maria prima della sua definizione). Come si vede, l'*oggetto* di inerranza è tutt'altro che omogeneo e ben definito come l'insieme delle dottrine definite.
Per di più questa diversificazione del possibile oggetto di infallibilità ha ricadute di tutto rispetto su quella dell'inerranza e viceversa: non è difficile infatti constatare che un'accezione diversificata di ispirazione fa da *péndant* all'attuale insegnamento Magisteriale riguardo ai diversi oggetti di inerranza e rende più agevole comprenderlo e, viceversa, l'attuale insegnamento Magisteriale risulta poco chiaro alla luce di un concetto di infallibilità appiattito su quello proprio delle definizioni dogmatiche.
Ed anche se lo si è già affermato diverse volte, bisogna ricordare che l'insieme delle definizioni dogmatiche è più vasto di quelle riportate nel Denzinger-Schönmetzer, non solo perché l'*Enchiridion* ha le sue pecche ma perché comprende (p.es.) anche tutte le numerosissime canonizzazioni dei santi, le quali sono il punto di arrivo irreformabile di percorsi quanto mai eterogenei e non di rado impossibili a seguirsi compiutamente. Nel nostro lavoro dovremo perciò distinguere questi due grandi insiemi ed affrontare separatamente l'analisi del *perché* siano entrambi costituiti da dottrine infallibili. In contemporanea dovremo anche tenere conto della diversificazione del possibile *oggetto* di inerranza, che appunto va al di là dei dogmi definiti per abbracciare anche dottrine non definite; importante sarà anche capire i rapporti tra queste tipologie di insegnamenti.

A Le diverse tipologie di insegnamento Magisteriale (per una storia della distinzione)

Riguardo all'infallibilità del Magistero, nella costituzione dogmatica *Lumen Gentium* si legge:

> «Quantunque i singoli vescovi non godano della prerogativa dell'infallibilità, quando tuttavia, anche dispersi per il mondo ma conservanti il vincolo della comunione tra di loro e con il succesore di Pietro, nel loro insegnamento autentico circa materie di fede e di morale s'accordano su una dottrina da ritenersi come definitiva, propongono infallibilmente la dotrina di Cristo. E questo è ancor più manifesto quando, radunati in Concilio ecumenico, sono per tutta la Chiesa dottori e giudici della fede e delal morale; ed alle loro definizioni si deve aderire in una sottomissione di fede (*fidei obsequio*).

> Questa infallibilità, della quale il Divino Redentore ha voluto provvedere la sua Chiesa quando essa defnisce la dottrina della fede e della morale, si estende tanto quanto il deposito della divina Rivelazione (*divinae Revelationis depositum*), che deve essere scrupolosamente custodito e fedelmente esposto (*sancte custodiendum et fideliter exponendum*)»[81].

Il Concilio afferma che l'infallibilità riguarda il *depositum fidei*, e che questo si estende anche alla morale; quindi insegna che l'inerranza di una dottrina non esige necessariamente una proclamazione ufficiale ma è sufficiente il consenso dei vescovi, in accordo con il papa. Queste due note, l'estensione alla morale e l'infallibilità del Magistero ordinario, dettero origine a due dibattiti prima distinti poi confluiti in uno, più ampio e delicato.

Il senso dell'estensione dell'inerranza Magisteriale anche all'ambito morale, per altro comune già da secoli, diede subito origine ad una discussione molto intensa: da un lato si faceva notare che, nella storia della Chiesa, fino ad allora non erano mai state definite dottrine di genere morale ma solo dogmatiche, dal che si deduceva che l'estensione dell'inerranza Magisteriale alle dottrine morali era puramente teorica; dall'altro si rilevava l'esistenza di dottrine o supposte da quelle stesse definizioni o da esse conseguenti in modo così necessario che negarle costituisce *de facto* una negazione del dogma. E si faceva notare che, lungi dall'essere una novità, la loro esistenza era ben nota, trattandosi infatti delle *doctrinae theologice certae*.

Il dibattito proseguì per diverso tempo ed i toni si fecero progressivamente più accesi, travalicando i termini iniziali e trasformandosi in una *querelle* sul rapporto tra Magistero e teologi, con tanto di 'manifesti' firmati da decine e decine di teologi di tutti i Paesi europei e corrispondenti reazioni, ufficiali ed ufficiose, della Congregazione per la Dottrina della Fede, oltre che di teologi in disaccordo con i firmatari[82]. Lo scontro, perché a questo punto lo si può ben dir così, vede una prima svolta nel 1992, con la pubblicazione del *Catechismo della Chiesa Cattolica*; il 1998 segna svolta decisiva, quando il *motu proprio* "Ad tuendam fidem" aggiunge al *Codice di Diritto Canonico*, can.750, quello che oggi è il § 2; ecco quindi il can.750 così come si legge attualmente:

> «§ 1. Per fede divina e cattolica sono da credere tutte quelle cose che sono contenute nella Parola di Dio scritta o tramandata, vale a dire nell'unico deposito della fede affidato alla Chiesa, e che insieme sono proposte come divinamente rivelate sia dal Magistero solenne della Chiesa sia dal suo Magistero ordinario ed universale, ossia quello che è manife-

---

[81] CONCILIUM VATICANUM II, cost. dogm. *Lumen Gentium*, n.25 (EV 1, nn.345s).

[82] Purtroppo, passati i 'tempi caldi' della discussione, di fatto conclusasi nel 1998 con la pubblicazione del *motu proprio* "Ad tuendam fidem" ('Per difendere la fede'), la memoria di questi avvenimenti si è, come dire?, affievolita, e così quel che si poteva imparare da essa rischia di andar perduto. A nostra conoscenza, esistono due soli tentativi di fare sintesi dei moltissimi interventi succedutisi, spesso slegati tra loro e assai disomogenei per profondità e valore: il primo è AAVV, *Magistero e Morale. Atti del III Congresso dei Teologi moralisti (Padova 31/3-3/4 1970)*, Bologna 1970, che contiene contributi di entrambe le tendenze e che reca in calce (390) la seguente nota di chiusura: «Il documento finale del Congresso, già reso noto alla stampa, non viene pubblicato per divieto della superiore autorità ecclesiastica [NdE]», il secondo è G. MATTAI, *Magistero e teologia: alle radici di un dissenso*, Palermo 1989. Sul primo contributo non vi è molto da dire: la nota finale è eloquente. Il secondo, più recente, ricostruisce molte vicende, personali e non, del dibattito tra teologi e Magistero, nonché di quello tra teologi di diverso orientamento: tuttavia è chiara la simpatia dell'autore per i cosiddetti 'dissidenti' (i quali hanno sempre sdegnosamente respinto questo aggettivo, considerato un epiteto ingiurioso), simpatia che lo porta ad esporre le loro opinioni più dettagliatamente delle altre, sempre invece in secondo piano. Di per sé, i dettagli della *querelle* sarebbero molto interessanti; tuttavia, essendo la nostra solo una presentazione e non intendendo esaurire le questioni, ci limiteremo agli elementi qui esposti ed alle osservazioni che faremo nel testo. Riguardo all'intera questione, sia cioè sulle radici dottrinali che sui suoi sviluppi ecclesiali, il Magistero è intervenuto in maniera assai chiara ed autorevole: cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, instr. *Donum veritatis*, *per totum* ma spec. nn.32-41 (EV 12, nn.284-304).

stato dalla comune adesione dei fedeli sotto la guida del sacro Magistero; di conseguenza tutti sono tenuti ad evitare qualsiasi dottrina ad esse contraria;

§ 2. Si devono pure fermamente accogliere e ritenere anche tutte e singole le cose che vengono proposte definitivamente dal Magistero della Chiesa riguardo la dottrina della fede o dei costumi, quelle cioè che sono richieste per custodire santamente ed esporre fedelmente (*sancte custodiendum et fideliter exponendum*) lo stesso deposito della fede; si oppone dunque alla dottrina della Chiesa cattolica chi rifiuta le medesime proposizioni da tenersi definitivamente».

Poco più avanti, il can.752 descrive meglio il tipo di assenso richiesto a questo genere di dottrine:

> «Non proprio un assenso di fede (*fidei assensus*) ma un religioso ossequio dell'intelletto e della volontà (*religiosus intellectus et voluntatis obsequium*) deve essere prestato alla dottrina che, sia il Sommo Pontefice sia il Collegio dei Vescovi, enunciano circa la fede o i costumi, esercitando il Magistero autentico, anche se non intendono proclamarla con atto definitivo; i fedeli perciò procurino di evitare quello che con essa non concorda».

Questo che è il quadro definitivo distingue tre tipi di insegnamenti, cui spettano assensi diversi:

TIPOLOGIA D'INSEGNAMENTO	MODALITÀ DI ADESIONE
1 - *verità definite che appartengono al depositum fidei (oggetto primario del Magistero infallibile);*	*assensus fidei*
2 - *verità non definite ma insegnate come tali dal Magistero ordinario (oggetto secondario del Magistero infallibile);*	*religiosus intellectus et voluntatis obsequium* (religiosa comprensione ed assenso della volontà)
3 - *verità non definite e come tali insegnate dal Magistero ordinario (oggetto del Magistero non infallibile)*	*religiosus obsequio*[83]

Non vi è dubbio che il prima tipologia e l'ultima non fanno problema: difficile invece è comprendere lo *status* della seconda, poiché la sua collocazione muta a seconda che si accentui il suo non errare un dogma oppure il suo essere ritenuta inerrante. Questa situazione porta a due possibili prospettive: o si distingue *in primis* tra Magistero infallibile e non infallibile, e poi entro il primo distinguono le dottrine definite dalle non definite, oppure si mantiene la tripartizione qui esposta e per la seconda tipologia si adotta un descrittore diverso da 'infallibile' o 'inerrante'. Tra coloro che optano per questa seconda soluzione c'è chi ha proposto 'definitivo', e così la tipologia degli insegnamenti Magisteriali vedrebbe al vertice 1 - i dogmi appartenenti al *depositum fidei*, cui compete un *assensus fidei*; quindi 2 - le dottrine definitive ma non infallibili (*theologice certae*), cui spetta un *religiosus obsequium intellectus et voluntatis*, ed infine 3 - le dottrine non infallibili, cui si deve un *religiosus obsequium*.
Ora, per quel che ci riguarda non è rilevante stabilire se gli insegnamenti di ambito morale rientrino nelle dottrine definitive o in quelle non infallibili: rileviamo solo che, da un lato, se si accetta l'equiparazione tra le dottrine definitive e le *theologice certae*, allora l'ambito morale resta escluso (per la definizione pre-conciliare di *doctrina theologice certa*), dall'altro, il Magistero di Giovanni Paolo II è sempre stato attento a trattare i temi morali in termini obiettivamente vicini a quelli corrispondenti a dottrine definitive. Ed è evidente che, tra l'*intentio* di un manuale e l'*intentio* del successore di Pietro, è evidentemente quest'ultima ad essere la più rilevante. Con ciò si deve ammettere che la riluttanza del Magistero stesso a dare le qualifiche teologiche dei propri interventi denota una oggettiva resistenza (o difficoltà) ad adottare una qualche sistematizzazione.

[83] Quest'ultimo genere di assenso lo si mutua dal CIC, can.753: «I vescovi, che sono in comunione con il Capo del Collegio e con i membri, sia singolarmente sia riuniti nelle Conferenze Episcopali o nei concili particolari, anche se non godono dell'infallibilità nel'insegnamento sono autentici dottori e maestri della fede per i fedeli affidati alla loro cura; a tale Magistero autentico dei propri vescovi i fedeli sono tenuti ad aderire con religioso ossequio (*religiosus obsequio*) dell'animo».

A questo che, a quanto ci consta, è lo stato dell'arte dellla riflessione teologica sull'infallibilità Magisteriale e le dottrine che riguarda[84], dobbiamo aggiungere il 'caso serio' delle santificazioni, atti della cui infallibilità nessuno dubita ma che pongono notevoli problemi alle soluzioni fin qui esaminate, dal momento che, come vedremo, ad essere in questione non è né l'identità o l'autorevolezza del *soggetto* né l'*oggetto* della definizione bensì la *modalità* con la quale essa si dà ed addirittura l'*estensione* che le spetta. Ma, per non ingarbugliare ulteriormente una matassa già molto intricata, per ora conviene soprassedere e rinviare il tutto ad un apposito momento.
A nostro sommesso avviso, distinguere diverse modalità di inerranza facilita molto la comprensione di questa posizione Magisteriale. Infatti, se si riserva l'*inerranza ecclesiale* alle dottrine definitive (o *theologice certae*), quelle definite o appartenenti al *depositum fidei* possono godere dell'*inerranza di stato* (se proclamate dal papa) o quella *di tradizione* (se definite in un Concilio antico); ma, volendo, potremmo pensare alle dottrine definite come *inerranti per appropriazione* oppure *per correzione*, mentre quelle definite come *inerranti per conferimento*. Come si vede, anche senza entrare nel merito delle singole dottrine (cosa che pure è cosa utile e da fare) è possibile intuire che un concetto di infallibilità impostato su più modalità permette una più agevole e lineare comprensione dell'insegnamento Magisteriale.
Per quel che interessa questo *excursus*, la distinzione tra la dottrina per così dire 'ufficialmente' infallibile, in quanto legata al *depositum fidei*, e la dottrina per così dire 'ufficiosamente' infallibile, perché predicata come se lo fosse senza essere mai stata proclamata tale, questa distinzione, dicevamo, è di grande interesse per capire *perché* tali dottrine siano infallibili, a prescindere dal titolo in virtù del quale il Magistero le insegna come tali. E si deve anche rilevare che la distinzione tra 'definite' e 'definitive' non è affatto parallela a quella tra dogmi e canonizzazioni che facevamo in precedenza, anche se è indubbio che la santità di molte persone è stata creduta senza alcuna proclamazione 'ufficiale'. Ma è il momento di entrare nel merito del *perché* dell'infallibilità.

B L'infallibilità delle definizioni dogmatiche

Per esaminare il *perché* dell'inerranza delle definizioni dogmatiche classiche, quelli che comunemente chiamiamo 'dogmi', bisogna partire dalla considerazione che *praticamente sempre* tali pronunciamenti giungono al termine di un dibattito più o meno lungo ed acceso intorno ad una certa questione. In altri termini, nella norma *i dogmi sono la reazione della Chiesa di fronte ad un pericolo di compromissione dell'integrità del depositum fidei*. Ci sono delle eccezioni a questa norma: ad esempio i dogmi mariani, definiti in un periodo storico nel quale la loro dottrina non è contestata (1854; 1950) e non in quello nel quale fu oggetto di attacchi anche feroci (sec.XVI), o la riserva ai soli maschi del secondo grado del ministero ordinato, seguito ad un dibattito intenso sì ma lontanissimo da toni da apostasia, scisma o anche solo scomunica. Ma, appunto, sono eccezioni: per i sette Concili Ecumenici e Trento la cosa è ben nota, così come la mole e l'importanza di quei pronunciamenti; ma anche la definizione della infallibilità papale del 1870 nasce dalla polemica antimodernista. Constatare ciò significa che è da questa nota comune di fondo che dobbiamo prendere le mosse, se non vogliamo perderci nei tentativi di attribuzione di questa o quella modalità di inerranza a questa o quella definizione, operazione senza dubbio feconda e da tentare comunque, ma non al momento in cui cerchiamo di capire *perché* tutte queste modalità siano infallibili ed in *che cosa* consista questa loro caratteristica essenziale.
A questo riguardo è bene ricordare che sta scritto (*Gv* 16,12ss):

> «Molte cose ho ancora da dirvi, ma per il momento non siete capaci di portarne il peso (gr. *ou dynasthe bastázein arti*; lat. *non potestis portare modo*). Quando però verrà lo Spirito di verità,

[84] Il miglior quadro storico della evoluzione Magisteriale al riguardo è reperibile, a nostra conoscenza, nel già citato saggio di J.-F. CHIRON, *L'infallibitè et son object. L'autorité du magistère infaillible de l'Église s'étend-elle aux vérités non révélées?*, Paris 1999. Il lavoro è ampio e preciso, ma ha un limite rilevante (512; trad. nostra): «Si è voluto, nella presente opera, non rinnovare una problematica ma presentarla tal quale emerge da un certo numero di dibattiti che hanno agitato la Chiesa cattolica dopo il XVII secolo»; in altri termini, dal punto di vista teoretico Chiron non intende dire proprio niente, mentre la difficoltà è tutta e solo da quel versante.

> egli (gr., lat. *omissis*) vi guiderà (gr. *odêghêsei*; lat. *docebit*) alla verità tutta intera (gr. *en tê alêtheía pásê*; lat. *in omnem veritatem*), perché (gr., lat. *omissis*) non parlerà da sé, ma dirà tutto (gr. *omissis*) ciò che avrà udito e vi annunzierà (gr. *anangheleî ymîn*; lat. *adnuntiabit vobis*) le cose future. Egli mi glorificherà (gr. *doxásei*; lat. *clarificabit*), perché prenderà del mio (gr. *ek toû emoû lêmpsetai*; lat. *de meo accipiet*) e ve l'annunzierà (gr. *anangheleî ymîn*; lat. *adnuntiabit vobis*)».

Abbiamo riportato anche il greco ed il latino perché la versione italiana di questi versetti rende invisibili alcune note fondamentali per il nostro discorso. Iniziamo da alcune osservazioni marginali ma che contribuiscono a creare un contesto importante. Il passo termina con una inclusione tra l'espressione greca *anangheleî ymîn*, in latino *adnuntiabit vobis*, che l'italiano rende (bene) con 'vi annunzierà', ma alla lettera suona 'vi evangelizzerà', inclusione che in italiano è 'Egli mi glorificherà' ma in greco è *doxásei* mentre il latino ha *clarificabit*: il verbo greco può anche essere reso con 'glorificare', sebbene il primo significato di *doxázô* sia 'supporre', 'immaginare', 'farsi' o 'avere un'opinione', ma il latino *clarificare* significa 'rendere chiaro', 'chiarire', 'spiegare', e soltanto in seconda battuta può essere inteso come 'glorificare', idea invece di solito espressa appunto con *glorificare*. Il senso dell'inclusione può quindi essere reso così: lo Spirito evangelizza a noi una chiarificazione, una opinione, un pensiero che prende da ciò che è di Cristo. Questo processo non avviene al tempo di Gesù perché, come si legge al v.12, ben tradotto, "per il momento (voi apostoli) non siete capaci di portarne il peso"; ma il versetto lo leggiamo anche noi, quindi quel 'non riuscire a portare il peso' di ciò che ancora Cristo deve rivelare non riguarda solo gli apostoli ma tutti coloro che dopo di loro leggeranno *Gv* 16,12. Perciò il processo di 'evangelizzazione a noi di opinioni, chiarificazioni che lo Spirito prende da ciò che è di Cristo' descrive una sempre più ampia comprensione di ciò che è di Cristo: una ottima descrizione del susseguirsi delle definizioni dogmatiche e, in generale, dell'insegnamento del Magistero sotto la indefettibile guida dello Spirito, il quale, come si è letto nell'*oratio* 21 *in laude Athanasii* di Gregorio il Teologo, arriva persino a riunire dei Concili. Ma, se questa può essere una descrizione sufficiente del *perché* le definizioni dogmatiche sono infallibili, resta ancora da capire il *come* si dia in concreto tale inerranza.

Ora, l'azione di guida dello Spirito è così descritta dal v.13 (italiano): "egli (gr., lat. *omissis*) vi guiderà (gr. *odêghêsei*; lat. *docebit*) alla verità tutta intera (gr. *en tê alêtheía pásê*; lat. *in omnem veritatem*), perché (gr., lat. *omissis*) non parlerà da sé, ma dirà tutto (gr. *omissis*) ciò che avrà udito". La seconda parte, nella quale si dice che lo Spirito non parla da sé ma dice ciò che ascolta, la si può tralasciare perché riguarda una dinamica intratrinitaria alla quale adesso non siamo interessati. Ancor più trascurabili sono le aggiunte e gli spostamenti (arbitrari) operati dall'italiano rispetto al greco e/o al latino. Invece la prima parte è fondamentale. L'italiano, quando rende con 'guidare alla verità tutta intera' gli originali, occulta diverse note importanti. La prima è che, se è vero che in greco si legge 'guidare', in latino abbiamo 'insegnare'; e se si può dire, seguendo il greco, 'guidare alla verità', è evidente che non è la stessa cosa del latino 'insegnare in verità', e tantomeno il greco 'guidare alla verità tutta' (quel 'intera' è un'aggiunta inutile) significa la stessa cosa del latino 'insegnare in tutta verità', come si legge nella *Vulgata*. Come al solito, l'italiano non segue né il greco né il latino ma va per conto suo.

Preso atto di questo dimorfismo degli originali, lungi dall'opporli uno all'altro conviene invece illuminare uno con la luce che viene dall'altro. E così abbiamo che lo 'insegnare in tutta verità' del latino significa 'guidare alla verità tutta' del greco, ossia che 'insegnare' significa 'guidare', quindi compiere un cammino orientato ad un fine: ogni insegnante conosce perfettamente questa identificazione. Scopo di questo cammino è la 'verità tutta' del greco, e servendosi come mezzo dell'essere 'in tutta verità' del latino, dove 'veritas' può essere intesa sia nel senso di 'vero', opposto a 'falso', ma anche nel senso di 'realtà profonda', 'essenziale' di una cosa. Così, lo Spirito guida/insegna tutta la verità sia opponendosi al falso che restando fedele all'essenza ultima di ciò verso cui guida e che insegna. E questo è il *come* dell'inerranza del Magistero, nella misura in cui ed in quanto è frutto di un percorso scandito da questo continuo e susseguentesi guidare/insegnare dello Spirito in opposizione alla falsità e nella fedeltà all'essenza di ciò che insegna e verso cui conduce. E questo oggetto/fine è il Cristo, perché lo Spirito non parla da sé ma dice ciò che prende da Cristo: che quindi è insieme il fine ed il mezzo dell'inerranza Magisteriale. Da questa descrizione abbiamo anche la spiegazione del perché quasi tutti i pronunciamenti dogmatici nascano come reazione a tentativi di depauperare il *depositum fidei* (*veritas* come opposizione al falso), ed insieme anche del perché ve ne siano alcuni che

invece non sono tali (*veritas* come coglimento della essenza). Questa duplicità è confermata dalle varianti testuali: una, testimoniata da una vecchia versione della *Vulgata*, legge 'guiderà la verità tutta' (tre accusativi o complementi oggetto) e conferma l'idea di *veritas* come oggetto (di insegnamento), l'altra, attestata dai codici Alessandrino e Vaticano, legge 'guiderà verso la verità tutta' e conferma l'idea di *veritas* come fine e termine di un percorso.
Una volta stabilito, quindi, che le definizioni dogmatiche sono infallibili *perché* fanno parte di un processo di 'evangelizzazione a noi di opinioni, chiarificazioni che lo Spirito prende da ciò che è di Cristo', processo il cui *come* consiste in un continuo e susseguentesi 'guidare/insegnare dello Spirito in opposizione alla falsità e nella fedeltà all'essenza di ciò che insegna e verso cui conduce', possiamo considerare sufficiente descritta la inerranza Magisteriale. Altra cosa è invece distinguere le varie modalità nelle quali volta volta questa infallibilità si esplica; su queste ci siamo già soffermati a sufficienza, ma la radice spirituale ultima di ognuna di loro ci piace lasciarcela insegnare dal nostro santo Padre Cirillo vescovo d'Alessandria:

> «Paolo esulta quando grida sul mistero di Cristo (*Gal* 1,12): "Io non l'ho ricevuto né l'ho appreso da uomo ma l'ebbi per rivelazione di Gesù Cristo". Che anzi potresti vedere che Cristo ci è rivelato dallo Spirito Santo. Perciò quel sapientissimo Giovanni scrive (1*Gv* 2,27): "Quanto a voi, il crisma che riceveste da Lui dimora in voi, e non avete bisogno che alcuno vi istruisca poiché il crisma suo vi istruisce su tutto". E lo stesso Salvatore dice del Paraclito, ossia dello Spirito: (*Gv* 16,12s): "Ho ancora molte cose da dirvi, ma ora non siete in condizione di portarle. Quando però verrà Lui, lo Spirito di verità, vi introdurrà a tutta intera la verità. Egli non parlerà per conto suo ma dirà quanto ascolta e vi annunzierà le cose a venire". Essendo Spirito di verità, illuminerà quelli nei quali sarà, e li porterà alla comprensione della verità»[85].

A prescindere da questa o quella modalità, quindi, il riconoscere di aver colto o intuito una verità che non sarà mai smentita è un dono che lo Spirito santo fa allo spirito di chi Lo ascolta, come è detto (*Rm* 8,16):

> «Lo Spirito stesso attesta al nostro spirito (che siamo figli di Dio)».

Che queste verità poi riguardino proprio quelli che noi chiamiamo 'dogmi' ce lo spiega Origene:

> «Noi crediamo che quel passo del cantico di *Abacuc* in cui è detto (*Ab* 3,2): "In mezzo a due animali ti farai conoscere", vada riferito a Cristo ed allo Spirito santo. Ogni conoscenza del Padre infatti si ha per rivelazione del Figlio nello Spirito santo, sì che ambedue questi che il profeta definisce 'animali' esistono per far conoscere il Padre. Come infatti si dice del Figlio che (*Mt* 11,27): "Nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui cui il Figlio l'avrà voluto rivelare", altrettanto afferma l'Apostolo anche dello Spirito santo allorchè dice (1*Cor* 2,10): "A noi Dio ha rivelato per mezzo del suo Spirito: infatti lo Spirito scruta tutto, anche le profondità di Dio". Ed ancora nel vangelo il Salvatore, accennando ad insegnamenti divini e più profondi che i discepoli non potevano ancora comprendere, così dice agli apostoli (*Gv* 14,26): "Ho ancora molte cose da dirvi, ma voi ora non le potete capire; ma quando sarà venuto il Paraclito, lo Spirito santo che procede dal Padre, egli vi insegnerà tutto e vi richiamerà tutto ciò che io vi ho detto". Così bisogna intendere che, come il Figlio, che solo conosce il Padre, lo rivela a chi vuole, così anche lo Spirito santo, che solo scruta anche le profondità di Dio, rivela Dio a chi vuole. "Infatti lo Spirito soffia dove vuole" (*Gv* 3,8)»[86].

Quanto al percorso del Magistero nell'esplicitare quelle rivelazioni attraverso il succedersi delle definizioni dogmatiche, una volta che si è assunto che non è la definizione in quanto tale che rivela la loro inerranza ma l'assenso di fede e di ragione che ad esse si dà è ciò, assunto questo, ecco come Agostino descrive questa progressiva rivelazione:

---

[85] CIRILLO D'ALESSANDRIA, *In Iohannem commentaria*, IV, 1 su *Gv* 6,45 (PG 73, 556; CTP 111, 483s).
[86] ORIGENE, *De principiis*, I, 3, 4 (SCh 252, 150; Simonetti, 169s).

> «O carissimi, non aspettatevi di ascoltare da noi quelle cose che allora il Signore non volle dire ai discepoli perché non erano ancora in gado di portarle; ma cercate piuttosto di progredire nella carità, che viene riversata nei vostri cuori per mezzo dello Spirito santo che vi è stato donato (cf. *Rm* 5,5), di modo che, fervorosi nello spirito ed innamorati delle realtà spirituali, possiate conoscere, non mediante segni che si mostrino agli occhi del corpo né mediante suoni che si facciano sentire dalle orecchie del corpo, ma con lo sguardo e l'udito interiore, la luce spirituale e la voce spirituale che gli uomini carnali non sono in condizione di portare. Non si può infatti amare ciò che si ignora del tutto. Ma quando si ama ciò che in qualche modo si conosce, in virtù di questo amore si riesce a conoscerlo meglio e più profondamente. Se dunque progredirete nella carità che in voi riversa lo Spirito santo, "Egli vi insegnerà tutta la verità" (*Gv* 16,13) o, come si trova in altri codici, "Egli vi guiderà alla verità totale"; per cui viene detto in un *Salmo* (*Sal* 85,11): "Guidami, o Signore, nella tua via, ed io camminerò nella tua verità". E così non avrete bisogno di dottori esterni per apprendere quelle cose che allora il Signore non volle dire, ma basterà che vi lasciate tutti ammaestrare da Dio (cf. *Gv* 6,45); per cui sarete in grado di contemplare con la vostra anima le cose che avete appreso e creduto attraverso le letture e le spiegazioni ricevute dal di fuori circa la natura incorporea di Dio, che non può essere circoscritta da alcun luogo né estesa come una massa enorme attraverso l'immensità dello spazio ma è in ogni luogo tutta intera, perfetta ed infinita, senza splendore di colori ne configurazione di linee, senza segni letterali e senza successione di sillabe. Ecco, forse vi ho detto qualcosa che viene di lassù, e tuttavia voi l'avete ricevuto, e non soltanto siete riusciti a sopportarlo ma vedo che perfino l'avete ascoltato con piacere. Se però il Maestro interiore, che quando ancora parlava esteriormente ai discepoli, disse (Gv 16,12): "Ho ancora molte cose da dirvi, ma adesso non siete in grado di portarle", volesse dirci interiormente ciò che vi ho detto circa la natura incorporea di Dio, ma nel modo come lo dice ai santi angeli che vedono sempre la faccia del Padre (cf. *Mt* 18,10), ancora non saremmo capaci di accogliere la sua rivelazione. Tenendo conto di questo, non credo che l'annuncio (*Gv* 16,13): "Vi insegnerà tutta la verità" oppure "Vi guiderà verso tutta la verità" possa realizzarsi pienamente per qualcuno, chiunque egli sia, in questa vita: chi infatti, "vivendo in questo corpo che si corrompe ed appesantisce l'anima" (*Sap* 9,15), potrà conoscere tutta la verità, se l'Apostolo dice (1*Cor* 13,12): "Conosciamo solo in parte"? Ma è lo Spirito santo, di cui adesso abbiamo ricevuto il pegno (cf. 2*Cor* 1,22), a garantire che noi perverremo a quella pienezza di cui il medesimo Apostolo parla (1*Cor* 13,12): "Allora vedremo faccia a faccia", ed aggiunge "Ora conosco solo in parte, allora coniscerò anch'io come sono conosciuto". Non è dunque in questa vita che sapremo tutto e che raggiungeremo quella perfetta conoscenza che il Signore ci promise nel futuro per mezzo della carità dello Spirito, dicendo (*Gv* 16,13): "Egli vi insegnerà tutta la verità" oppure "Vi guiderà in tutta la verità"»[87].

Certo l'affermazione di Agostino secondo la quale 'non avremo bisogno di dottori esterni' può essere letta contro l'infallibilità, anzi, contro la necessità stessa dell'esistenza del Magistero, in prospettiva assolutamente luterana. Ma è chiaro che questa lettura sarebbe del tutto contraria all'intento del vescovo di Ippona, al quale invece preme sottolineare che la rivelazione di quelle dottrine allora rimaste segrete è innanzitutto nei cuori dei fedeli, i quali poi, in un secondo momento, le riconoscono all'esterno nei pronunciamenti Magisteriali, i quali sono ispirati da quello stesso Spirito che guida i loro cuori. Perché in definitiva è solo l'autenticità della nostra vita spirituale a garantirci che le definizioni dogmatiche sono infallibili e che il Magistero non erra nel proporle come dottrine da credere con il cuore e professare con la bocca; come è detto (*Rm* 10,9):

> «Se confesserai con la tua bocca che Gesù è il Signore, e crederai con il tuo cuore che Dio lo ha risuscitato dai morti, sarai salvo».

[87] AGOSTINO, *In Iohannis evangelium tractatus*, tr.96, 4 (CCsl 36, 571s; trad. it. 1017s).

A questo punto, la distinzione tra dottrine 'definite' e dottrine 'definitive' conserva certamente la sua utilità ma rivela altresì la sua origine tutta speculativa e nient'affatto spirituale, dal momento che, accettata come da tutti è accettata la stretta ed indissolubile relazione tra di loro, l'essere o meno 'definite' non muta l'essenza del tipo di ossequio che ad esse si deve. Se infatti entrambe sono insegnate dalla Chiesa su ispirazione dello Spirito per difendere e/o meglio insegnare il *depositum fidei*, che ciò avvenga ad un titolo piuttosto che ad un altro non è rilevante, poiché quel che conta è l'assenso esistenziale all'azione dello Spirito. Tale assenso è poi decisivo anche per l'ossequio dovuto alle dottrine insegnate in modo non infallibile, dato che 'non infallibile' non significa 'trascurabile' e tantomeno 'con libertà di contraddizione' o 'contrattabile'. È vero che, rispetto alle dottrine 'definite' o 'definitive', il vincolo è meno stretto poiché non coinvolge direttamente il depositum fidei, e che è lo stesso Magistero a darci questa indicazione, ma ciò non deve essere inteso nel senso che allora queta dottrine sono slegate dal *depositum fidei* in tutto o anche solo in parte. D'altra parte, non possiamo ignorare il fatto che, da più parti, si tende a livellare qualunque tipo di insegnamento o al vertice, trasformando in dogmi qualunque pronunciamento, oppure in basso, considerando soggetto al medesimo grado di discutibilità tutto quel che il Magistero ha insegnato, insegna ed insegnerà; ed evidente che si tratta comunque di gravi errori di prospettiva. Ciò vale soprattutto spiritualmente, perché in ogni caso si tende ad annullare il percorso di progressiva crescita e maturazione nella consapevolezza che lo Spirito intende far compiere a coloro che si sforzano di seguirlo, percorso che invece, come si è letto in *Gv* 16,12ss, costituisce l'essenziale della missione che lo Spirito ha prima della Parusia, prima del Giudizio Universale, prima della manifestazione definitiva.
In definitiva, l'equilibrio tra i vari livelli di assenso richiesto e da dare alle diverse tipologie di dottrine ('definite', 'definitive', non infallibili) non è deducibile da astratte classificazioni manualistiche, che pure sono d'aiuto, ma è il frutto di un discernimento personale ed interiore incessante, paziente e soprattutto profondamente ed indefettibilmente orientato a Dio.

C L'inerranza delle canonizzazioni dei santi

Questo secondo eppur fondamentale aspetto dell'inerranza Magisteriale è profondamente sottovalutato dalla riflessione dogmatica odierna ma anche passata, non perché manchi una letteratura sull'infallibilità delle canonizzazioni ma perché questa è quasi tutta centrata sul soggetto che gode dell'inerranza, lasciando pochissimo spazio all'indagine sul *cosa* è oggetto di tale inerranza, che invece è quel che interessa qui[88]. Confessiamo di non capire le ragioni di tale situazione perché, se al giorno d'oggi il diffuso scetticismo ed anticlericalismo di molti ambienti spiega (anche se non giustifica) una certa prudenza (o ritrosia) nel porre certe questioni, non comprendiamo il motivo di un quasi analogo silenzio in periodi dove quegli atteggiamenti o non c'erano o erano assolutamente minoritari.

[88] Assolutamente indicativa è l'assenza di qualunque cenno alle poclamazioni di santità nel poderoso studio di J.-F. CHIRON, *L'infallibitè et son object. L'autorité du magistère infaillible de l'Église s'étend-elle aux vérités non révélées?*, Paris 1999, a nostra conoscenza il lavoro più completo ed aggiornato sulla infallibilità Magisteriale. Espressamente dedicato alla nostra questione è invece il saggio di P. GIOVANNUCCI, *Canonizzazioni ed infallibilità pontificia in età moderna*, Brescia 2008, che però ha due forti limiti: nella prima parte esamina solo il ruolo delle virtù eroiche come criterio di canonizzazione e, nella seconda, valutare l'inerranza nella proclamazione solo tra '600 e '700. Entrambi questi lavori presentano una bibliografia molto ricca ma, alla prova dei fatti, difficilmente fruibile in una indagine che, come la nostra, cerca di capire in cosa consista la infallibilità delle proclamazioni di santità. Quanto al pregevole e pionieristico lavoro di A. VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo*, Bologna 1989 (or. *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age*, Rome 1981), dal punto di vista della ricostruzione storica è certamente molto utile ma non altrettanto si può dire della cogenza delle conclusioni che trae dai dati che raccoglie. In questi lavori, poi, il risvolto spirituale è del tutto assente: le proclamazioni di santità sono un gioco di potere o un riflesso dell'evoluzione sociale (Vauchez), e si evolvono secondo criteri eterogenei rispetto all'oggetto formale, la santità (Giovannucci). Naturalmente qui ci avvarremo nella misura del possibile di questi e di altri studi, ma non ce la sentiamo di condividere queste impostazione e tantomeno molte delle loro conclusioni.

Comunque sia, *contra factum nihil est argumentum*: attualmente disponiamo di pochi studi sulla evoluzione storica del concetto di santità e meno ancora su quella della percezione dell'inerranza delle proclamazioni di santità. Dal punto di vista teoretico poi, a che ci risulti, i pochissimi spunti sono sparsi in contesti di altra origine, il che rende ardua se non ambigua la loro fruizione qui.
In situazioni come queste, il rischio più grande è quello di infilarsi in questioni irrisolvibili o mal poste, oppure di impantanarsi in grovigli di osservazioni e distinzioni che alla fine si rivelano indistricabili. Per questi motivi qui limiteremo le nostre osservazioni ad un livello molto generale, senza nessuna pretesa di risolvere nodi intricati e per molti versi ancora inesplorati.

***

Ad un livello molto generale ed empirico, l'insieme quasi innumerabile delle proclamazioni di santità si può grossolanamente dividere in tre gruppi. Il primo comprende le santificazioni avvenute per così dire 'per acclamazione', ossia senza nessuna seria indagine: è il caso dei martiri uccisi durante le persecuzioni romane, ad esempio, dei quali spesso sappiamo solo quel pochissimo che trapela dagli *Acta* ufficiali, e di quelle di quasi tutto il Medioevo; ma vi sono alcuni esempi anche in tempi ben più recenti. Un secondo gruppo comprende quelle santificazioni avvenute dopo indagini che definire 'processi' sarebbe troppo ma che comunque si sono premurate di verificare la vita del beatificando. Infine, il terzo gruppo comprende le santificazioni seguite ad un vero e proprio 'processo di beatificazione', le cui procedure però sono messe a punto relativamente tardi (a partire appunto dall'età moderna), con tempi decisamente lunghi e criteri a dir poco oscillanti.
Da un punto di vista strettamente dogmatico, l'importanza dell'assenza o della presenza di un 'processo di beatificazione', della sua qualità, dei criteri teologici adottati e delle procedure seguite è notevole. Ma non è il solo criterio in base al quale è necessario distinguere tra canonizzazione canonizzazione. Riguardo al culto dei santi infatti il Concilio Vaticano II afferma:

> «Perché le feste dei santi non abbiano a prevalere sulle feste che rinnovano i misteri della salvezza, molte di esse siano lasciate alla celebrazione di ciascuna Chiesa particolare o nazione o famiglia religiosa; siano estese a tutta la Chiesa soltanto quelle che ricordano i santi di importanza veramente universale»[89].

È evidente che questa distinzione tra culto 'universale' e culto 'particolare' è del tutto inapplicabile alle dottrine definite ed anche a quelle definitive (o *theologice certae*), eppure non vi è dubbio che la canonizzazione di una certa persona è un atto di Magistero infallibile. Da ciò segue che la tripartizione in dottrine 'definite', 'definitive' e non infallibili è lacunosa, perché è scandita o in base al *soggetto* o in base all'*oggetto*, mentre qui siamo di fronte ad una distinzione in base all'*estensione* ed alla *modalità*. E si deve rilevare anche che il Concilio, limitando a certi ambiti il culto di alcuni santi, non intende affatto sminuire né la loro liceità e tantomeno intaccare l'infallibilità della canonizzazione: ciò significa che l'universalità resta ma che, pastoralmente, la si limita.
Poiché in questa sede possiamo solo evidenziare questa lacunosità, chiarirne i termini essenziali e indicare alcune piste di riflessione, senza alcuna possibilità di esaurire la questione, conviene proseguire mantenendo la tipologia tripartita delle canonizzazioni sopra esposta e limitando a pochi cenni le valutazioni sulla estensione e la modalità con la quale si è giunti a tali atti infallibili. Cercheremo invece di mettere a fuoco le dinamiche spirituali che ad esse soggiacciono.

Nel primo caso, quello della santità per acclamazione popolare, è chiaramente coinvolto il *sensus fidei* della comunità dei fedeli; è vero che gli storici diffidano di simili procedure, ma la santità non si pesa con il bilancino, né lo Spirito è così interessato a seguire la *communis opinio* accademica. Se, p.es., i nostri fratelli del sec.III ci propongono come esempio di vita cristiana da imitare i 40 soldati della XII Legione 'Fulminata' martirizzati al tempo della persecuzione di Licinio, a noi basta la loro testimonianza, confermata da Tertulliano e dai nostri santi Padri Basilio e Gregorio di Nissa: e se gli storici obiettano che non conosciamo neanche i loro nomi, rispondiamo che si tratta di curiosità che a noi non interessa soddisfare. Perché questo significa credere nel *sensus fidei*: è la convinzione assoluta che

[89] CONCILIUM VATICANUM II, cost. *Sacrosanctum Concilium*, n.111 (EV 1, n.200).

lo Spirito santo non permetterà mai che la sua Chiesa si inganni su questioni così importanti come il discernere la santità. Ma è evidente che tale convinzione non potrà non sembrare fideismo o fondamentalismo agli occhi di chi ancora non ama il suo Dio tanto da sapere che è davvero così.

Se poi ci si vorrà obiettare un'abitudine documentata dal Vauchez, quello della 'santificazione' popolare di persone che non avevano assolutamente niente del santo, ma solo del poveraccio o dello sfortunato (in 103s Vauchez addirittura ricorda il caso della 'santificazione' di un cane!), sarà facile replicare, come lo stesso Vauchez riconosce molte volte, che queste acclamazioni non hanno mai ricevuto alcuna ratifica dal Magistero e quindi non possono essere considerate esempi di 'santificazione' ma soltanto di credenze, talvolta dure a morire (il culto del 'cane santo' ha retto fino all' '800 nonostante la raffica di scomuniche...). Ed è sicuramente a causa della crescente percezione che la proclamazione della santità coinvolge l'infallibilità della Chiesa che questa diviene proporzionalmente sempre più restia a ratificare la 'santificazione' popolare ed a richiedere invece un 'processo canonico' che accerti l'esistenza di una vita virtuosa e di fatti miracolosi.

Se quindi vogliamo indicare una modalità di inerranza per queste canonizzazioni, essa può essere o una *inerranza ecclesiale* o una *inerranza di tradizione* oppure, come è forse più probabile, una combinazione delle due.

Se poi vogliamo porre attenzione alla *modalità* con la quale la Chiesa del tempo giunse ad accettare tali proclamazioni popolari, esse sono evidentemente le più disparate, ma tutte sono accomunate da una nota: nel tempo e nello spazio esse sono mutate a seconda della situazione storica. Così, per esempio, nei secoli delle persecuzioni il martirio è segno sicuro di santità, a prescindere dalla vita condotta in precedenza e dalla assenza o presenza di miracoli: la *modalità* era la semplice constatazione della morte inflitta in odio alla fede (la stessa con la quale anche oggi si riconosce il titolo di 'martire'); nel sec.XII si considera segno di santità episcopale il celebrare la cresima scendendo da cavallo e indossando la stola, o il non sperperare i beni della Chiesa e il non usarli a proprio uso e consumo: la *modalità* è la diffusione della fama di santità che suscita questi comportamento profondamente inusuali al tempo. Gli esempi si potrebbero moltiplicare a piacerre: il lavoro del Vauchez fornisce una casistica impressionante. In tutte queste proclamazioni è la valutazione popolare che interpreta questi segni, di per sé non univoci, come indizi o addirittura prove della santità di chi li compie, e quindi la modalità con la quale essa è riconosciuta è la stessa con la quale si riconosce l'infallibilità della Chiesa nel credere: appunto una *modalità ecclesiale* o di *tradizione*.

L'*estensione* è anch'essa molto variabile nel tempo e nello spazio: per esempio, tutti i bambini che, tra il sec.XII ed il sec.XIV, si supponeva fossero stati uccisi dagli ebrei in odio alla fede cristiana, e per questo ritenuti santi, in realtà lo furono soltanto nella loro regione e, con poche eccezioni, il loro culto è decaduto. Tuttavia i loro nomi e la relativa documentazione sono riportati negli *Acta sanctorum*, quindi la loro canonizzazione *de facto* non è in discussione. Lo stesso vale per coloro la cui santità è stata proclamata a seguito della loro morte percepita come particolarmente ingiusta: donne uccise dai mariti, uomini ammazzati per motivi politici, per l'aver svolto il loro lavoro o semplicemente perché pellegrini; in tutti questi casi la Chiesa ha seguito l'indicazione popolare ma nel tempo e nello spazio il culto riservato a moltissimi di essi si è prima ridotto e poi è scomparso. Ma, ancora, la documentazione allegata negli *Acta Sanctorum* prova l'avvenuta canonizzazione *de facto*[90].

Di fronte ad una situazione così complessa e delicata, la restrizione del culto di alcuni santi ad ambiti particolari raccomandata dal Concilio Vaticano II è semplicemente prudenziale: non intacca la infallibilità della canonizzazione, perché essa discende dalla percezione che lo Spirito ha concesso in un dato tempo a certi uomini, e nello stesso tempo tutela la legittimità della diversa percezione della santità che quello stesso Spirito, in tempi diversi, dona a uomini diversi, in modo da difendere anche l'infallibilità di canonizzazioni avvenuti con altre modalità e che godono di altre estensioni. Ma la difficoltà nei confronti di questa diversità di estensione e modalità nasce, crediamo, da un concetto

[90] Cf. VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo*, *op. cit.*, 95-214, fornisce elenchi e documentazioni molto dettagliate che qui non è possibile neanche riassumere. Purtroppo il taglio esclusivamente storico di questa ricerca rende complessa la valutazione teologica di questi risultati da parte di chi non possieda una solida preparazione dogmatica, specie di fronte ad un certo scetticismo dell'autore nei confronti dell'esisetnza di una reale santità (a prescindere dalle innegabili distorsioni).

di santità per lo meno impreciso, per non dire teologicamente errato, ossia quello che i santi siano 'tutti uguali'. Certamente, consistendo l'essenza della santità nel divenire per grazia come Dio è per natura e, di conseguenza, nel vedere Dio così com'è, faccia a faccia, da questo punto di vista i santi sono effettivamente 'tutti uguali'; tuttavia, anche se nella pratica pastorale se ne parla pochissimo, è dottrina di fede che tra i santi vi sono diversità di grado, come vederemo nel dettaglio al punto 8.4. Se si tiene presente questa diversità nell'uguale santità, è quasi banale ammettere una parallela diversità nella *modalità* ed *estensione* della santità qui, *in statu viae*, e quindi il dettato del Concilio Vaticano II non è più solamente prudente ma assolutamente fedele al *depositum fidei*. *Sed de hoc satis*.

Nel secondo caso, quello delle proclamazioni di santità seguita a 'processi' poco rigorosi, la cosa è evidentemente più complessa. Senza dubbio il *sensus fidei* è ancora coinvolto, ma stavolta siamo di fronte ad un sostanzioso intervento del Magistero, solitamente nella persona di uno o più vescovi ma in qualche caso anche della Santa Sede. Tuttavia è necessario operare alcune distinzioni, storiche ma anche teologiche.
Innanzitutto, bisogna tenere presente che l'esigenza di verificare la fondatezza delle proclamazioni popolari di santità comincia a palesarsi quando la superstizione e l'atteggiamento magico verso il sacro e la religione cominciano ad essere un pericolo per la fede, il che accade più o meno a partire dall'Alto Medioevo (sec.IX). Ma è chiaro che dalla percezione di questa esigenza alla definizione di una procedura *standard* ed alla sua applicazione sistematica ed universale il cammino è molto lungo, e perciò tutti i 'processi' tenutisi prima che si dessero queste condizioni (all'incirca nel sec.XIX) si possono considerare storicamente 'poco rigorosi'.
Dal punto di vista teologico però il discorso è più complesso. Da un lato, infatti, si deve ammettere che non è facile individuare una procedura che garantisca la santità di qualcuno; la santità non è una malattia, o un corso di studi, o una professione, quindi non è possibile pensare di poterla accertare con esami medici o universitari, o con 'prove pratiche'. Dall'altro si deve ammettere che, a seconda del periodo storico, si tende a vedere un determinato stato di vita o comportamento come segno assai affidabile delals antità di chi lo pone in essere: nei primi secoli ciò avviene nei confronti del martirio, nel primo Medioevo nei riguardi dei monaci, a partire dal sec.XIII fin quasi ai nostri giorni accade a proposito dei religiosi. Questa 'presunzione' di santità comporta una maggior facilità a vedere nei martiri, nei monaci o nei frati) dei santi, anche se, naturalmente, ciò non impedisce che, in ogni periodo, vi siano pure altri generi di santi: semplicemente, questi restano in minoranza e quelli invece prevalgono con grande facilità. Solo il matrimonio non ha mai avuto gran successo come 'via privilegiata' alla santità, e dobbiamo ringraziare il Vaticano II se le cose hanno iniziato a cambiare.
Queste premesse ci aiutano a capire *perché* si possa parlare di inerranza nella proclamazione della santità anche se il processo è stato imperfetto. Da un lato infatti l'intenzione di evitare abbagli va di pari passo con la crescente percezione che proclamare la santità di qualcuno è un atto importante, che coinvolge tutta la Chiesa in misura consistente; da questo punto di vista si può parlare di una *inerranza di stato* non perché sia coinvolto il pontefice ma perché ogni vescovo gode di quel discernimento per grazia che qui viene chiamata in causa: e poiché spesso è proprio il singolo vescovo a doversi pronunciare, l'*inerranza di stato* è sicuramente la modalità più conveniente. Da un altro lato, invece, conviene parlare di una *inerranza di correzione* perché spesso la percezione popolare non viene ratificata, anzi, sono molti i casi in cui la canonizzazione serve a presentare alla comunità dei fedeli un determinato modello di santità come 'via privilegiata' alla salvezza: è il caso della vita religiosa opposta a quella materimoniale o comunque 'del mondo'. Da un terzo punto di vista ancora, poi, queste canonizzazioni testimoniano una crescita oggettiva nella comprensione della santità, e quindi si può parlare persino di una *inerranza di appropriazione* nella misura in cui questo progresso teologico incorpora il progresso medico, filosofico, culturale e così via. Ciò è particolarmente evidente se si pone attenzione alla successione delle categorie 'privilegiate': in un contesto di evangelizzazione, il martirio è la 'via privilegiata' alla santità, mentre in un'epoca di violenze, soprusi e sofferenze di ogni genere, viene privilegiato il monachesimo, al quale succede la vita religiosa nel momento in cui la urbanizzazione crescente rischia di isolare i monaci. Il variare della situazione sociale serve a comprendere in che direzione cercare l'esempio da seguire per agevolare il piano di Dio, il che è ciò che si intende con 'appropriazione' nel lemma 'inerranza di appropriazione'.

Il *perché* dell'infallibilità delle canonizzazioni seguite a processi insufficienti è quindi più variegato e complesso di quello delle proclamazioni popolari di santità. Queste infatti sono infallibili essenzialmente in virtù della *inerranza ecclesiale*, mentre quelle di cui ci stamo occupando possono godere della *inerranza di stato*, dell'*inerranza di correzione* e anche dell'*inerranza di appropriazione*; di una, due o anche tutte e tre le modalità allo stesso tempo, sostenute ed amalgamate, com'è ovvio, dall'*inerranza ecclesiale*. Perché sempre una proclamazione di santità nasce dalla percezione della comunità dei fratelli, dalla loro indicazione e dalla loro valutazione spirituale.
Quanto all'*estensione* ed alla *modalità* del culto dovuto ai santi così riconosciuti, vale per essa quanto già detto in precedenza riguardo alle proclamazioni popolari.

Nel terzo caso, quello delle proclamazioni di santità a seguito di un 'processo di beatificazione' regolare e ben istruito formalmente, individuare il tipo o i tipi di inerranza coinvolti è ancor più intricato che nel precedente. È indubbio che, come negli altri casi, il *sensus fidei* giochi un ruolo fondamentale e con esso anche la *inerranza ecclesiale*, ma la ormai definitiva percezione che la proclamazione della santità è un atto di Magistero infallibile accentua di molto l'importanza sia della *inerranza di stato* (perché è il papa che proclama la santità) che della *inerranza di correzione* (perché è il papa che decide la non proclamabilità della santità di una persona, in assoluto o temporaneamente). Il punto delicato è riuscire a descrivere se e quale inerranza prevalga.
De facto, rispetto alle situazioni precedenti, seppur dopo un cammino non breve e non semplice, alcune cose sono cambiate. Innanzitutto, almeno nel sec.XX la proposta di proclamazione di santità è oggetto di analisi di ogni genere, e la presenza di almeno un miracolo è assolutamente necessaria (meglio se di tipo medico, così da poterne constatare empiricamente esistenza, consistenza e portata). Poi, sempre più diffuso è il coinvolgimento di persone competenti in settori specifici (specialmente medici), il che fa del riconoscimento della santità una questione non più solo e soltanto ecclesiale e teologica ma decisamente più ampia, a riprova di una percezione della santità decisamente diversa dal passato. Infine, ma è particolare da non sottovalutare, i santi non sono più solo o principalmente appartenenti ad una categoria (i martiri; i religiosi) ma comprendono religiosi e non, sposati e celibi o nubili, martiri ed anche politici, insomma tutta la gamma delle situazioni esistenziali che si danno nelle nostre comunità.
Per quel che riguarda l'*estensione*, la santità proclamata dopo un regolare processo canonico tende sempre più alla universalità; i santi 'privati' sono praticamente scomparsi anche se il culto loro riservato non è abolito. È invece piuttosto evidente, da parte della Congregazione per le cause dei Santi, un movimento accentratore in virtù del quale essa tende ad avocare a sé la maggior parte delle postulazioni, mentre durante il pontificato di Giovanni Paolo II si tendeva a demandare alle singole diocesi molto del lavoro di verifica. Tale inversione di tendenza, voluto da Benedetto XVI, sembra essere dovuto alla (reale o presunta non sapremmo dire) scarsa efficienza delle singole diocesi nell'istruire le cause di beatificazione, con un evidente rischio di tornare alla situazione descritta nel punto precedente; certo è che l'esigenza moderna di verifica scientifica di un avvenuto miracolo richiede mezzi e competenze tali che una diocesi, da sola, difficilmente può avere. Siamo invece sicuri che questa inversione non è dovuta ad una diversa valutazione dogmatica della santità, data la fortissima sintonia personale e teologica che esisteva tra Giovanni Paolo II e papa Benedetto XVI, che. come cardinale, per decenni fu il Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede ed estensore di molti dei documenti di Giovanni Paolo II.

***

A tutte queste note se ne deve poi aggiungere una ulteriore. Per semplificare un quadro storico e dogmatico assai complesso, fin qui si è proceduto per blocchi relativamente omogenei, ma è assolutamente evidente che, all'interno di ognuno di essi, vi sono singole figure per le quali le considerazioni che abbiamo compiuto per tutto il gruppo non valgono o solo in misura ridotta. Così, p.es., la santificazione di Tommaso d'Aquino e quella di Francesco d'Assisi seguono due strade molto diverse tra loro ed ancor più da quelle di solito seguite al loro tempo (il sec.XIII), ma nessuno dubita che siano avvenute la prima dopo un 'processo' vero e proprio (tutt'altro che accomodato, come rivelano le forti opposizioni) e la seconda a seguito di un'acclamazione praticamente universale ed ancor oggi vivida e potente.

Questo significa che, come già per le dottrine definite e quelle definitive (o *theologice certae*), per comprendere quale sia la modalità d'inerranza con la quale la Chiesa si è impegnata a proporre una data persona come modello di vita cristiana è necessaria un'indagine praticamente *ad personam*. Parimenti, è evidente che ricorrere al *sensus fidei* e quindi all'*inerranza ecclesiale* è senza dubbio sempre corretto ma compromette seriamente la possibilità di trarre da quel certo esempio di vita quel che la Chiesa intendeva invece offrire canonizzandolo.

Con queste osservazioni possiamo chiudere l'esame della interpretazione della rivelazione fornita dalla Chiesa *in statu viae*, quella nella quale noi viviamo adesso, interpretazione che nei manuali è indicata come 'Magistero'. In realtà, però, non possiamo considerarlo anche esaurito: sono troppi i punti rimasti irrisolti, e sono proprio quelli sui quali si gioca la comprensione di sè della Chiesa post-conciliare. Ma andare oltre non fa più parte del nostro compito.

Invece, rientra nel nostro lavoro far notare che la medesima Rivelazione viene letta e interpretata in modo radicalmente diverso da quello del Magistero da parte di una altra Chiesa, quella *in statu purgationis*, della quale spesso si dice poco o punto nonostante abbracci un numero incredibilmente più grande della Chiesa terrena, poiché comprende tutti gli uomini che non sono più tra noi e che, pur essendo giusti, però non sono ancora beati. E se sulla Chiesa *in statu purgationis* si dice e scrive poco o nulla, ancor meno si indaga sulla sua capèacità o anche semplice possibilità di interpretare la Rivelazione; a dirla proprio tutta, è questione che non ci risulta sia stata mai posta dal momento in cui la escatologia, come tutte le discipline, si è distaccata dal resto della dogmatica, frantumandola in mille rivoli. Uno dei pregi della nostra impostazione, ci pare, è proprio quello di recuperare una certa unitarietà tra le varie discipline dogmatiche; il primo inconveniente di questo tentativo però è che ogni passo deve essere fondato con attenzione: qui, si tratta per prima cosa di ridare il senso originale alla 'purificazione' che avviene nel Purgatorio, e quindi esaminare se ed in che misura essa sia connessa con la interpretazione della Rivelazione.

8.3. *La Chiesa "in statu purgationis" soggetto che interpreta*

L'affermazione che esiste una Chiesa *in statu purgationis* nasce dalla rilettura ecclesiologica della dottrina della esistenza del Purgatorio, uno stato spirituale che, traducendo in modo più corretto e moderno l'originale latino, a noi piace indicare con il nome di 'Purificatorio'[91]. Ora, la esistenza dei 'Novissimi', cioè Inferno, Purificatorio e Paradiso, è un dogma di fede, definito da papa Benedetto XII con la costituzione *Benedictus Deus* nel 1336; eccone i passaggi fondamentali, evidenziati con paragrafi a se stanti:

> «Con questa costituzione che avrà vigore perpetuo, Noi, in forza della autorità Apostolica, definiamo che, secondo la generale disposizione di Dio,
> le anime di tutti i santi che hanno lasciato questo mondo prima della passione di nostro Signore Gesù Cristo, e quelle dei santi apostoli, dei martiri, dei confessori, delle vergini e degli altri fedeli che sono morti dopo aver ricevuto il battesimo di Cristo, e nelle quali non ci fu nulla da purificare quando morirono, e non ci sarà nemmeno in futuro quando moriran-

[91] Non è un nostro arbitrio: il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn.1030ss, usa il termine 'purgatorio' solo per indicare il luogo spirituale, ma indica l'azione in esso compiuta con il verbo 'purificare'; il titolo stesso del paragrafo è: "La purificazione finale o Purgatorio". Lo leggeremo intero tra poco.

no, oppure, se ci sia stato o ci sarà in esse qualcosa da purificare, una volta che esse siano state purificate dopo la loro morte;
e le anime dei fanciulli che sono rinati mediante lo stesso battesimo di Cristo, e di quelli che debbono essere battezzati, una volta che sono stati battezzati, e che sono deceduti prima dell'uso del libero arbitrio;
subito dopo la loro morte, e la purificazione di cui si è detto in coloro che erano bisognosi di purificazione, anche prima della riassunzione dei loro corpi e del giudizio universale, dopo la Ascensione del salvatore nostro Gesù Cristo in cielo furono, sono e saranno in cielo, nel regno dei cieli e nel celeste paradiso, con Cristo ed associate alla compagnia degli angeli santi;
e che queste, dopo la passione e morte del nostro Signore Gesù Cristo, hanno visto e vedono la essenza divina con una visione intuitiva e, più ancora, faccia a faccia, senza che ci sia, in ragione di oggetto visto, la mediazione di nessuna creatura, rivelandosi invece a loro l'essenza divina in modo immediato, scoperta, chiaro e palese;
e che coloro che così vedono, godono pienamente della stessa essenza divina e così, in forza di tale visione e godimento, le anime di coloro che sono ormai morti sono veramente beate ed hanno la vita e la pace eterna, ed anche quelle di coloro che in seguito moriranno, vedranno la stessa essenza divina e della stessa godranno prima del giudizio universale;
e che una tale visione della essenza divina ed il suo godimento fanno cessare in esse gli atti di fede e di speranza, in quanto la fede e la speranza sono peculiari virtù teologiche;
e, dopo che una tale visione intuitiva e faccia a faccia ed un tale godimento ha avuto o avrà inizio nelle stesse, la stessa visione e godimento, senza alcuna interruzione o venir meno della visione e godimento di cui si è detto, permangono ininterrotti e continueranno fino al giudizio universale e da questo per tutta la eternità.
Noi inoltre definiamo che, secondo la generale disposizione di Dio, le anime di coloro che muoiono in peccato mortale attuale, subito dopo la loro morte, discendono all'inferno, dove sono tormentate con supplizi infernali,
e che tuttavia, nel giorno del giudizio, tutti gli uomini compariranno (2*Cor* 5,10) "davanti al tribunale di Cristo" per rendere ragione delle loro azioni, "per ricevere ciascuno ciò che gli spetta in conseguenza di quello che ha fatto quando era nel corpo, sia di bene che di male"»[92].

[92] BENEDETTO XII, cost. dogm. *Benedictus Deus* (DS nn.1000-1002). Si noti che questo pronunciamento è una definizione *ex cathedra* anteriore di più di cinque secoli al Concilio Vaticano I: quindi questo non ha 'inventato' niente, ma semplicemente ratifica una prassi preesistente. Anzi, semmai la corregge accentuando la partecipazione ecclesiale. Infatti, la definizione dei 'Novissimi' di Benedetto XII non nasce da un pacifico accordo di tutta la Chiesa bensì è il culmine di un travagliato cammino iniziato nel sec.XII e proseguito lungo il sec.XIII con varie e tribolate vicende: nel 1336 Benedetto XII affronta una seria opposizione nonostante già Innocenzo IV avesse incluso l'esistenza del Purificatorio fra le dottrine cattoliche (cf. litt. ap. *Sub catholicae professione* del 6 marzo 1254; DS n.838) e nel 1274 l'avesse ribadita il CONCILIUM LUGDENENSE II, *sessio* IV, *professio fidei Michaelis Paleologi imperatoris* (DS nn.856ss); soltanto dopo gli interventi del CONCILIUM FLORENTINUM, *sessio* VI, *Bulla unionis Graecorum "Laetentur caeli"* (COD, 526s; DS nn.1304ss), e del CONCILIUM TRIDENTINUM, *sessio* XXV, *Decretum de purgatorio* (COD, 774; DS n.1820), l'opposizione è finalmente vinta: ma a prezzo di uno scisma, poiché i Riformati non credono al Purificatorio. Quindi, la definizione del Vaticano I, lungi dall'essere una sortita infelice, regola una prassi già esistente (cf. p.es. quel che definisce il Concilio di Firenze, *loc. cit.*; COD, 528) che, essa sì, poteva degenerare in un arbitrio in ragione dell'accettato iato tra *sensus fidelium* e definizione magisteriale. A proposito della nascita e della evoluzione storica della dottrina del Purificatorio e anche della visione di Paradiso ci permettiamo di invitare alla lettura del classico di J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, Torino 1996 (orig. 1981), e del forse meno noto saggio di J.B. RUSSELL, *Storia del Paradiso*, Roma-Bari 2002 (orig. 1996): naturalmente, essendo saggi storici, le valutazioni teologiche possono essere discutibili, e talvolta lo sono. Purtroppo, dal lato dogmatico le presentazioni manualistiche non dedicano molto spazio al Purificatorio ed in generale alla

(segue)

Come si vede, la definizione non è semplice nella formulazione né elementare nel contenuto; vi è più della semplice definizione della *esistenza* di Paradiso, Purificatorio ed Inferno, ne offre anche una certa teologia, seppur ridotta al solo oggetto di fede. Tuttavia non intendiamo qui sfruttare questa definizione come pure meriterebbe: lo faremo nel capitolo undicesimo; per ora ci interessa solo far notare che, prima del Giudizio Universale e oltre ai dannati, Bendetto XII definisce la esistenza di due gruppi di anime, quelle già beate e quelle che ancora devono essere purificate. È a queste ultime che ci si riferisce quando parliamo di Chiesa *in statu purgationis*; e si noterà anche come, rispetto a quelle beate (o *in patria*), il papa offra assai meno dettagli dogmatici; in realtà non va molto oltre la semplice affermazione della esistenza di questo stato intermedio e dal distinguerlo nettamente da quello dell'Inferno.

Come sappiamo, però, la definizione di un dogma non nasce mai all'improvviso, dal nulla. Ha sempre alle spalle una base biblica, più o meno ampia, e interpretata abbastanza costantemente in un certo senso dai Padri, dalla Liturgia e dalla Chiesa precedente (la Tradizione); questa direzione esegetica, per un insieme di concause impossibili a prevedere *a priori* e che variano da dottrina a dottrina, in un certo momento storico viene definita ed entra a far parte del *depositum fidei*.

Ora, per ciò che riguarda i Novissimi la base biblica non manca davvero. Per esempio, a proposito del buon ladrone sta scritto (*Lc* 23,43):

> «(Gesù) gli rispose: "In verità ti dico, oggi sarai con me nel paradiso"»;

e poco prima, riguardo al povero Lazzaro e al ricco banchettatore, si legge (*Lc* 16,22s):

> «Un giorno il povero (Lazzaro) morì e fu portato dagli angeli nel seno di Abramo. Morì anche il ricco e fu sepolto. Stando nell'inferno, tra i tormenti, levò gli occhi e vide di lontano Abramo e Lazzaro accanto a lui».

Ma anche l'Antico Testamento insegna questa stessa dottrina: ad esempio nel bellissimo racconto del martirio dei sette fratelli che si legge in 2 *Maccabei* (7,1-19.41):

> «Ci fu anche il caso di sette fratelli che, presi insieme alla loro madre, furono costretti dal re a forza di flagelli e nerbate a cibarsi di carni suine proibite. Uno di essi, facendosi interprete di tutti, disse: "Che cosa cerchi di indagare o sapere da noi? Siamo pronti a morire piuttosto che trasgredire le patrie leggi". Allora il re, irritato, comandò di mettere al fuoco padelle e caldaie. Diventate queste subito roventi, il re comandò di tagliare la lingua, di scorticare e tagliare le estremità a quello che era stato loro portavoce, sotto gli occhi degli altri fratelli e della madre. Quando quegli fu mutilato di tutte le membra, comandò di accostarlo al fuoco e di arrostirlo mentre era ancora vivo. Mentre il fumo si spandeva largamente all'intorno della padella, gli altri si esortavano a vicenda con la loro madre a morire da forti, esclaman-

escatologia intermedia (cioè che segue la morte individuale ma precede il Giuidizio finale), toccando le questioni in modo sommario. P.es. il manuale più diffuso, quello di C. POZO, *Teologia dell'aldilà*, Cinisello Balsamo 1986, vi dedica 50 pagine su 570, e in pratica senza riportare un testo: il lettore è costretto a continui atti di fede in lui e nel mare di autori secondari cui rimanda, specie per i Padri. Ma di solito si è ancor più 'parchi': p.es. J. RATZINGER, *Escatologia. Morte e vita eterna*, in J. AUER-J. RATZINGER (edd.), *Piccola dogmatica cattolica*, vol. IX, Assisi 2005[4] (orig. 1977), dedica al Purificatorio 15 pagine su 260, il minimo indispensabile per esporre il dato irreformabile, anch'egli senza riportare un testo e per di più anche senza rimandi. Noi qui purtroppo non possiamo che fornire gli elementi indispensabili al conseguimento di ciò che ci interessa, toccando solo di sfuggita gli altri ambiti e riportando solo i testi essenziali.

> do: "Il Signore Dio ci vede dall'alto ed in tutta verità ci dà conforto, precisamente come dichiarò Mosè nel canto della protesta (*Dt* 32,36): 'Egli si muoverà a compassione dei suoi servi'". Venuto meno il primo, in egual modo traevano allo scherno il secondo e, strappatagli la pelle del capo con i capelli, gli domandavano: "Sei disposto a mangiare, prima che il tuo corpo venga straziato in ogni suo membro?" Egli, rispondendo nella lingua paterna, protestava: "No!" Perciò anch'egli si ebbe gli stessi tormenti del primo. Giunto all'ultimo respiro disse: "Tu, o scellerato, ci elimini dalla vita presente, ma il re del mondo, dopo che saremo morti per le sue leggi, ci resusciterà a vita nuova ed eterna". Dopo costui fu torturato il terzo, che alla loro richiesta mise fuori prontamente la lingua, stese con coraggio le mani e disse dignitosamente: "Da Dio ho queste memebra e, per le sue leggi, le disprezzo; ma da Lui spero di riaverle di nuovo"; così lo stesso re ed i suoi dignitari rimasero colpiti dalla dignità del giovinetto, che non teneva in nessun conto le torture. Fatto morire anche costui, si misero a straziare il quarto con gli stessi tormenti. Ridotto in fin di vita, egli diceva: "È bello morire a causa degli uomini, per attendere da Dio l'adempimento delle speranze di essere da Lui di nuovo resuscitati; ma per te la resurrezione non sarà per la vita". Subito dopo fu condotto avanti il quinto e torturato. Ma egli, guardando il re, diceva: "Tu hai potere sugli uomini e, sebbene mortale, fai quanto ti piace; ma non credere che il nostro popolo sia stato abbandonato da Dio. Quanto a te, aspetta e vedrai la grandezza della Sua forza, come strazierà te e la tua discendenza!" Dopo di lui presero il sesto: mentre stava per morire egli disse: "Non illuderti stoltamente; noi soffriamo queste cose per causa nostra, perché abbiamo peccato contro il nostro Dio: perciò ci succedono cose che muovono a meraviglia. Ma tu non credere di andare impunito dopo aver osato di combattere contro Dio". [...] Ultima dopo i figli, anche la madre incontrò la morte».

Non abbiamo potuto leggere tutto il racconto, però è evidente che già nel 160 a.C, epoca alla quale risale la redazione del 2 *Maccabei*, non solo si ha fede nella resurrezione dei morti ma anche nella ricompensa dei giusti e nella punizione degli empi: appunto il Paradiso e l'Inferno.

Ora, se sommiamo a questo ciò che è scritto altrove (*Gb* 19,25ss *vulgata*):

> «So infatti che il mio redentore vivrà e alla fine dei tempi (*in novissimo*) sarò fatto risorgere dalla terra e di nuovo sarò circondato dalla mia pelle e nella mia carne (*in carne mea*) vedrò Dio, io stesso vedrò Lui, i mei occhi vedranno e non altri; questa mia speranza è riposta nel mio seno»[93],

[93] La trad. CEI[73] di *Gb* 19,25ss, è: «Io so che il mio Vendicatore (CEI[08]: Redentore) è vivo e che, ultimo, si ergerà sulla polvere. Dopo che questa mia pelle sarà distrutta (CEI[08]: strappata via), senza la mia carne, vedrò Dio. Io lo vedrò, io stesso, ed i miei occhi lo contempleranno non da straniero (CEI[08]: e non un altro). Le mie viscere si consumano dentro di me (CEI[08]: Languisco dentro di me)». Ma TM (per altro oggettivamente non limpido) recita: «Ecco, mi hai insegnato che il mio *go'el* vive, e alla fine sorgerà sulla polvere. E dopo, la mia pelle circonderà questo, ed a causa della mia carne vedrò il mio Dio, Lui che io vedrò, i miei occhi e non uno straniero; si consuma tutto questo (*kileyytay*: ?) nel mio seno». Come si vede, nei punti più importanti CEI[73,08] sono molto diversa da TM, ed a dir poco discutibili. Mettiamo tra parentesi il fatto che *go'el* è *hapax* che si può rendere sia con 'redentore' che con 'vendicatore', e che *'apar* significa 'polvere' ma anche 'terra': sono dettagli, così come rendere *kileyytay* con 'mie viscere' (il termine forse è corrotto: *vulg.* ha 'speranza mia'). Il primo punto oscuro è rendere con 'distruggere' o 'strappare' l'ebraico *nᵉqqepu-zoth*, *hapax* che noi traduciamo da *naqap*[II], 'circondare', 'girare intorno'; CEI[73,08] invece opta per *naqap*[I], 'tagliare, abbattere *alberi*': come si possa applicarlo alla 'pelle' non si capisce. O meglio, si capisce benissimo; infatti i vocabolari, a proposito di *naqap*[I], riportano già tradotto *Gb* 19,26 come esempio di *naqap*[I], e lo rendono con 'distruggere': però avvertono che il passo è oscuro e pongono un '?' accanto a 'distruggere', ragion per cui, prima di adottarlo in una versione ufficiale, si sarebbe dovuto verificare. Almeno ci pa-

(segue)

abbiamo che la ricompensa finale del giusto altro non è che vedere Dio, e non '*senza* la mia carne', come legge la versione italiana, ma all'esatto opposto, '*nella* mia carne'. Come insegna il nostro santo Padre Cipriano, che accenna anche alla sorte dei dannati:

> «Che giorno mirabile e stupendo verrà, fratelli dilettissimi, quando il Signore inizierà a radunare il suo popolo ed a riconoscere i meriti dei singoli per mezzo dell'esame della sua divina conoscenza, mandando alla gehenna coloro che ci fanno del male e bruciando i nostri persecutori con il calore perpetuo delle fiamme punitive! Quanta sarà la tua gloria e quanta la letizia di essere ammesso a vedere Dio, di essere onorato per ricevere con il Cristo Signore tuo Dio la gioia della salvezza e della luce eterna; salutare Abramo, Isacco, Giacobbe, e tutti i patriarchi, e tutti i profeti, tutti gli apostoli, tutti i martiri...; godere il piacere donato dalla immortalità insieme con i giusti e gli amici di Dio, nel regno dei cieli; godere là di ciò che (1*Cor* 2,9) "né occhio vide, né orechio udì, né mai entrarono in cuore di uomo". Noi infatti riceveremo molto più di quanto qui facciamo o patiamo, come predica l'Apostolo dicendo (*Rm* 8,18): "Le sofferenze del momento presente non sono paragonabili alla gloria futura che dovrà essere rivelata in noi". Quando quella rivelazione guingerà, quando lo splendore di Dio rifulgerà sopra di noi, saremo tanto felici, così beati per tale defgnazione da parte di Dio, quanto miseri ed infelici resteranno invece i rei, coloro che, ribelli contro Dio o avendolo abbandonato, fecero la volontà del diavolo, e così è necessario che con lui anche essi siano torturati con fuoco inestinguibile»[94].

Tuttavia la Scrittura ci insegna anche che questa retribuzione, sia in bene che in male, è affiancata da un terzo stato, intermedio, del quale ad esempio è scritto (1*Cor* 3,10-15):

> «Secondo la grazia di Dio che mi è stata data, come un sapiente architetto io ho posto il fondamento; un altro poi vi costruisce sopra. Ma ciascuno stia attento come costruisce. Infatti nessuno può porre un fondamento diverso da quello che già vi si trova, che è Gesù Cristo. E se sopra questo fondamento si costruisce con oro, argento, pietre preziose, legno, fieno, paglia, l'opera di ciascuno sarà ben visibile: la farà conoscere quel giorno che si manifesta col fuoco, e il fuoco proverà la qualità dell'opera di ciascuno. Se l'opera che uno costruì sul fondamento resisterà, costui ne riceverà una ricompensa; ma se l'opera finirà bruciata, sarà punito: tuttavia egli si salverà, però come attraverso il fuoco».

---

re. Quanto allo 'strappare' di CEI08, pare un semplice adattamento del ragionamento appena esposto. Il secondo punto oscuro in realtà è un doppio errore. Infatti CEI73,08 rendono con 'senza la mia carne' l'ebraico *ûmibᵉsary*; ora, in ebraico 'senza' si dice *bᵉly* e non si può unire ad altri termini se non con il *maqqef* (־): quindi, in ebraico, 'e senza la mia carne' dovrebbe essere qualcosa come *ûlbᵉly־bᵉsary* e non *ûmibᵉsary*; già questo (crediamo) dovrebbe far riflettere. Ma vi è di più: dato che la *û* iniziale è una congiunzione e che *basary* significa 'carne mia', l'unico termine che può essere preso per quel fantomatico 'senza' è il prefisso *min*; sennonchè, *min* ha valore negativo solo davanti a verbi all'infinito e neanche sempre: con i sostantivi significa 'da' (moto da luogo), 'di' (o partitivo, o compl. di materia) e 'a causa di' (compl. di causa). Ci guardiamo dal voler considerare cogente la nostra opzione per 'a causa di' ma, di grazia, da dove esce fuori quel 'senza'? Se l'accordo tra TM e *vulgata* è notevole, eccetto v.27b, la LXX invece si scosta abbastanza da entrambi, poiché recita: «So infatti che eterno è colui che in futuro mi richiamerà (*eklúein*) sulla terra; risorgerà la mia pelle che ha sopportato queste cose: dal Signore saranno compiute queste cose per me; quelle cose io stesso conoscerò perfettamente, quelle cose i miei occhi vedranno, e non un altro; tutte queste cose sono compiute per me in seno». La nostra traduzione, pur seguendo più il TM e la *vulgata*, rispetta però l'immagine di fondo della LXX: Giobbe risorgerà con il suo corpo e con i suoi propri occhi (di carne) vedrà Dio. Quella della CEI invece è priva di appoggi e va in direzione opposta agli originali.

94 CIPRIANO DI CARTAGINE, *Epistulae*, ep.56, 10 (PG 4, 367; trad. nostra); l'attribuzione a Cipriano non è sicura.

Altrove però, sempre a proposito di queste stessa 'prova del fuoco', si dice (1*Pt* 1,6s):

> «Perciò siete ricolmi di gioia, anche se ora dovete essere un po' afflitti da varie prove, perché il valore della vostra fede, molto più preziosa dell'oro che, pur destinato a perire, tuttavia si prova con il fuoco, torni a vostra lode, gloria ed onore nella manifestazione di Gesù Cristo».

Quindi, pur avendo certamente l'esito finale positivo di cui ci parla Pietro, è bene non sottovalutare questa 'prova', non tanto per come l'ha descritta Paolo ma perché il Signore ha detto (*Mt* 5,25s):

> «Mettiti presto d'accordo con il tuo avversario mentre sei per via con lui, perché l'avversario non ti consegni al giudice ed il giudice alla guardia e tu venga gettato in prigione. In verità ti dico: non uscirai di là finchè tu non abbia pagato fino all'ultimo spicciolo!»

Se poniamo attenzione al fatto che noi siamo detti essere 'in via' (*in statu viae*) e che chi ci consegna al giudice non è un fratello ma 'l'avversario', cioè satana, è facile capire perché il Purificatorio spesso sia stato raffigurato come un luogo di tormenti più o meno intensi. Comunque in nessuno di questi passi vi è l'idea che questa 'prova come del fuoco' o 'carcerazione' si concluda con una condanna: al contrario, da questi versetti sembra sicuro che, nonostante la sofferenza del passare 'come attraverso il fuoco' o del 'restare in carcere finché non sia pagato fino all'ultimo spicciolo', al momento del Giudizio Finale chi si trova in Purificatorio si sposterà alla destra del Cristo Giudice e andrà in Paradiso. Per questo motivo il grande Ireneo di Lione scrive:

> «Alcuni, ritenendosi ortodossi, scavalcano l'ordine progressivo dei giusti e ignorano le graduali preparazioni alla incorruzione, accomunandosi con gli eretici; questi infatti disprezzando la creatura di Dio e rinnegando la salvezza della sua carne a dispetto delle promesse di Dio, e scavalcando con la loro mente Dio stesso, dicono che essi, appena morti, passeranno oltre i cieli ed oltre il Demiurgo e andranno verso la la madre o il padre da essi immaginato. Non è da meravigliarsi che, negando la resurrezione, ignorino anche l'ordine della resurrezione. Non volendo intendere che, se le cose stessero in questo modo, il Signore, nel quale dicono di credere, non sarebbe risorto il terzo giorno ma, appena spirato sulla croce, sarebbe salito in alto lasciando il corpo sulla terra. Invece rimase tre giorni nel luogo dei morti, come di lui il profeta: "Il Signore si ricordò dei santi suoi morti, che si addormentarono prima nella terra di sepoltura, e discese a condurli fuori e salvarli"[95]. E lo stesso Signore (*Mt* 12,40): "Come Giona rimase nel ventre del cetaceo, per tre giorni e per tre notti starà il Figlio dell'Uomo nel cuore della terra". E l'Apostolo dice (*Ef* 4,9): "Che significa 'ascese' se non che discese prima nelle profondità della terra?" E Davide predisse di lui dicendo (*Sal* 85,13): "Tu hai strappato la mia anima dall'inferno sotterraneo". E risorgendo il terzo giorno disse a Maria Maddalena che lo vide per prima e l'adorò (*Gv* 20,17): "Non mi toccare, perché non sono ancora asceso al Padre; ma vai dai miei discepoli e dì loro che ascendo al Padre mio e Padre vostro". Se il Signore si è sottoposto alle leggi della morte per essere primogenito tra i morti e rimase tre giorni nelle parti inferiori della terra prima di risorgere nella carne, per mostrare ai discepoli anche i segni dei chiodi e così salire al Padre,

[95] Questo passo è citato sei volte da Ireneo, due volte attribuendolo a Geremia, una volta ad Isaia e le altre genericamente alla Scrittura; tuttavia invano lo si cercherebbe non solo in TM ma anche in LXX o *vulgata*. GIUSTINO, *Dialogus cum Triphone iudaeo*, 72, 4 (PG 6, 645) afferma che si tratta di un passo espunto dagli ebrei, ma non se ne hanno le prove. Comunque l'idea della discesa agli inferi si legge anche in 1*Pt* 3,19: «E in spirito andò ad annunziare la salvezza anche a quegli spiriti che attendevano in prigione»; cf. anche 1*Pt* 4,6.

> devono essere confusi coloro che affermano che l'inferno è questo nostro mondo e che a un luogo sopraceleste sale l'uomo interiore lasciando qui il corpo. "Recandosi in mezzo alle ombre di morte" (*Sal* 22,4), dove erano le anime dei morti e risorgendo poi corporalmente, e risorto essendo portato in cielo, il Signore significò che anche le anime andranno in un luogo invisibile fissato da Dio e qui dimoreranno in attesa della resurrezione ed allora, riassumendo i corpi in una risurrezione perfetta, ossia corporale come risorse il Signore, verranno al cospetto di Dio. "Non v'è discepolo da più del maestro; chi è come il maestro è perfetto" (*Lc* 6,40). Come il nostro Maestro non volò subito al cielo ma attese il tempo della sua resurrezione fissato dal Padre ed indicato per mezzo di Giona, e risorgendo dopo tre giorni fu assunto in cielo, così noi dobbiamo attendere il tempo della nostra resurrezione fissato dal Padre e preannunziato dai profeti, ed allora risorgendo saranno assunti in cielo tutti quelli di noi che il Signore riterrà degni di questo»[96].

Come si vede, l'idea di uno stacco temporale tra morte fisica e resurrezione corporea è presente sin dagli inizi della riflessione teologica: il passo che Ireneo asserisce di trarre da un 'profeta' a noi ignoto ha infatti una eco importante in due versetti della *prima lettera di Pietro* (3,19; 4,6), ed è citato anche da altri scrittori anteriori ad Ireneo. La nota sulla 'invisibilità' del luogo dove le anime dei defunti stazionano in attesa del Giudizio finale invece necessita di una glossa esplicativa. Essa nasce infatti dalla combinazione di due elementi, la concezione pagana dell'*Ade*, che era un luogo fisico, ma non visibile, dove finivano le anime dei defunti (si ricorderà la famosa discesa di Enea nell'*Eneide* di Virgilio), e la concezione patristica degli attributi divini; questi, per i Padri, non possono essere predicati allo stesso modo di Dio e delle creature: di conseguenza, se Dio è invisibile, allora il creato è visibile, anche se magari noi uomini non siamo in grado di vedere tutto. Per questo nella *professio fidei* del Concilio Costantinopolitano I (381) si legge:

> «Crediamo in un solo Dio, Padre onnipotente, creatore del cielo e della terra, di tutte le cose visibili ed invisibili»[97],

perché vi sono delle cose che, rispetto a Dio ed in quanto create, sono visibili come il resto della creazione ma, per la loro sottigliezza, non lo sono a noi, uomini dalla vista e dall'intelletto debole; è ciò che avviene nei confronti degli angeli, visibili a Dio ed a loro stessi ma invisibili a noi, ed alle anime. Così, quando Ireneo afferma che il luogo dove le anime dei defunti aspettano il Giudizio è 'visibile', ciò deve essere riferito a Dio, agli angeli, ai santi e agli uomini già morti, ma non a noi che ancora camminiamo *in statu viae*.

Dato che qui non interessa esporre compiutamente la fondazione biblica e tradizionale della dottrina del Purificatorio ma solamente vedere se nella Chiesa *in statu purgationis* si dia un'interpretazione della rivelazione e di che genere sia, vediamo la dottrina cattolica al riguardo. E lo facciamo servendoci del *Catechismo della Chiesa Cattolica*, che insegna:

> «Coloro che muoiono nella grazia e nella amicizia di Dio ma sono imperfettamente purificati, sebbene siano certi della loro salvezza eterna, vengono però sottoposti, dopo la loro morte, ad una purificazione, al fine di ottenere la santità necessaria per entrare nella gioia del cielo.

---

[96] IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses*, V, 31 (SCh 153, 388-394; trad. it. II, 232s). Sulla 'invisibilità' del luogo dove dimorano le anime vi è un problema testuale: la versione latina, più diffusa, ha "in invisibilem locum" (SCh 153, 394), ma il fr.gr. 27, corrispondente, riporta *eis tòn tópon ôrisménon*, cioè 'verso un luogo delimitato'. La trad. it., da noi corretta, ha 'visibile', un chiaro refuso (atetesi di 'in').

[97] CONCILIUM CONSTANTINOPOLITANUM I, *professio fidei* (COD, 24; DS n.150).

> La Chiesa romana chiama 'Purgatorio' questa purificazione finale degli eletti, che è tutt'altra cosa dal castigo dei dannati. La Chiesa ha formulato la dottrina della fede relativa al Purgatorio soprattutto nei concilii di Firenze[98] e di Trento[99]. La Tradizione della Chiesa, rifacendosi a certi passi della Scrittura[100], parla di un fuoco purificatore:
>
> > "Per quanto riguarda alcune colpe leggere, si deve credere che c'è, prima del Giudizio, un fuoco purificatore; infatti Colui che è la Verità afferma che, se qualcuno pronuncia una bestemmia contro lo Spirito santo, non gli sarà perdonata né in questo secolo né in quello futuro (*Mt* 12,31). Da questa affermazione si deduce che certe colpe possono essere rimesse in questo secolo ma certe altre nel secolo futuro"[101].
>
> Questo insegnamento poggia anche sulla pratica della preghiera per i defunti di cui la Sacra Scrittura già parla (2*Mac* 12,46): "Perciò [Giuda Maccabeo] fece offriore il sacrificio espiatorio per i morti, perché fossero assolti dal peccato". Fin dai primi tempi, la Chiesa ha onorato la memoria dei defunti ed ha offerto per loro suffragi, in particolare il sacrificio eucaristico[102], affinchè, purificati, possano giungere alla visione beatifica di Dio. La Chiesa raccomanda anche le elemosine, le indulgenze e le opere di beneficenza a favore dei defunti:
>
> > "Rechiamo loro soccorso e commemoriamoli. Se i figli di Giobbe sono stati purificati dal sacrificio del loro padre (cf *Gb* 1,5), perché dovremmo dubitare che le nostre offerte per i morti portino loro qualche consolazione? Non esitiamo a soccorrere coloro che sono morti e ad offrire per loro le nostre preghiere"[103]»[104].

Quindi l'esistenza di un'escatologia intermedia, con buona pace dei nostri fratelli riformati, non è un'invenzione medievale né una scusa per spillare quattrini con le offerte per le messe in suffragio dei defunti. Che ci si sia serviti di essa in modo ignobile, sfruttando una dottrina della Chiesa per fini personali peccaminosi, questo non abbiamo alcun problema ad ammetterlo, anzi, condividiamo in tutto la condanna luterana di simili abusi, quelli del passato come quelli che, pur in misura infinitamente minore, si verificano anche oggi. Ma da questo a concludere che, poiché se ne è abusato, allora la dottrina del Purificatorio è falsa, è passaggio difficile a sostenersi; con lo stesso metro, si dovrebbe pensare che non esista neanche il libero arbitrio, poiché certamente si abusa anche di esso. Ora, in effetti Martin Luther scrisse il *De servo arbitrio* per 'dimostrare' che la volontà umana è prona al peccato: non si può dire che manchi la coerenza, a questa impostazione; tuttavia è anche vero che essa rifiuta palesemente il dato biblico e la Tradizione. Ma, anche accettando il punto di vista dei Riformati e mettendo da parte la nostra santa Tradizione, come si giustifica l'atteggiamento nei confronti dei passi biblici sopra riportati? Perché alla citazione di *Maccabei* i nostri fratelli riformati replicano che è libro non canonico, e fra quelle di 1*Corinzi* e 1*Pietro* accettano solo quelle che affermano l'esistenza del Paradiso e dell'Inferno; e il *dossier* scritturistico è lungi dall'essere esaurito.

---

[98] «Cf. CONCILIUM FLORENTINUM, *sessio* VI, *Bulla unionis Graecorum "Laetentur caeli"* (COD, 526; DS n.1304)» (NdA).

[99] «Cf. CONCILIUM TRIDENTINUM, *sessio* XXV, *Decretum de purgatorio* (COD, 774; DS n.1820)» (NdA).

[100] «Cf. p.es. 1*Cor* 3,15; 1*Pt* 1,7.» (NdA).

[101] «GREGORIO MAGNO, *Dialogi*, IV, 39.» (NdA) (SCh 265, 138; trad. it. CCC, n.1031).

[102] «Cf. CONCILIUM LUGDENENSE II, *sessio* IV, *professio fidei Michaelis Paleologi imperatoris* (DS nn.856)» (NdA).

[103] «GIOVANNI CRISOSTOMO, *In primam ad Corinthios homiliae*, hom.41, 5 (PG 61, 594s; trad. it. CCC n.1032)» (NdA).

[104] *Catechismo della Chiesa cattolica*, nn.1030ss.

In realtà, come ormai dovrebbe essere evidente dopo la lettura di tanti passi patristici, la Tradizione altro non fa che sintetizzare e rendere esplicito il risultato della collazione di molti e molti passi biblici: si sarà notato infatti la grande frequenza di citazioni scritturistiche nei testi dei Padri, che guidano la riflessione e dettano l'esito della stessa. Rifiutare la Tradizione non è semplicemente respingere il pensiero dei Padri (questo, nei fatti, è una disdicevole abitudine molto diffusa anche fra i cattolici e persino tra non pochi ortodossi!) ma, soprattutto, è rigettare un modo di spiegare la Scrittura con la Scrittura per sostituirlo con un'esegesi che la interpreta in base a presupposti dati *a priori*: ad esempio, che non vi è successione apostolica, che non esiste il Purificatorio, che i sacramenti sono solo due e così via. E mentre il dogma cattolico nasce sempre da un *sentitus fidei* della comunità ed in base a questo si sviluppa e progredisce, questi presupposti, elaborati da pochi teologi di molti secoli fa, non ammettono né concedono incremento o progresso: è un vero e proprio dogmatismo, la cui rigidità è quanto palese nelle Chiese evangeliche degli Stati Uniti d'America, specie quelle battiste. In definitiva, come già si è avuto modo di osservare a proposito della successione apostolica, anche a riguardo del Purificatorio l'assunto *sola Scriptura* dei Riformati pare in realtà 'guidato' da altri elementi.

Questo sia detto non per ostacolare il dialogo ecumenico, ma per evitare falsi irenismi: solo se si conosce con esattezza ciò che l'altro crede e pensa si potrà dialogare con lui, altrimenti ci si rivolgerà solamente a ritratti idealizzati, immagini non veritiere. E su fondamenta simili è impossibile costruiee qualcosa, perché una mezza verità è una bugia intera. Si legga ad esempio il decreto *Unitatis redintegratio*: si noterà come, sin dall'inizio, si menzioni l'Eucarestia, la successione apostolica nella persona di Pietro, l'affidamento a lui del potere delle chiavi e così via; si tratta di punti notoriamente caldi, anzi, di motivi di divisione, eppure la loro riaffermazione trova posto nel decreto che non solo ratifica gli sforzi ecumenici ma addirittura dice di essi:

> «Il ristabilimento dell'unità da promuoversi fra tutti i cristiani è uno dei principali intenti del sacro sinodo ecumenico Vaticano II»[105].

Quindi il ristabilimento della unità dei cristiani, cioè di coloro che, come specificato poco dopo, «invocano la SS. Trinità e professano la fede in Gesù Signore e Salvatore»[106], non passa per la negazione o l'occultamento delle diversità delle rispettive professioni di fede, bensì esige la loro affermazione ed approfondimnto. Solo, invece che compiere ciò in spirito di contrapposizione è necessario creare, sviluppare e difendere uno spirito di rispetto e conoscenza reciproca. In questa prospettiva nessuno ha il diritto di chiedere all'altro di abdicare alle sue dottrine, né quello di obnubilare o camuffare le proprie.

Tuttavia, come già si è rilevato a proposito della successione apostolica ed in futuro a riguardo dei sacramenti, anche nei confronti della escatologia intermedia dobbiamo rilevare una notevole distanza tra l'atteggiamento di rifiuto *in toto* dei Riformati da quello delle Chiese Ortodosse. Queste infatti non hanno seguito la Chiesa cattolica nei suoi quattro passi fondamentali per la definizione del Purificatorio, ossia la *professio fidei* del Concilio di Lione (1274), la definizione di Benedetto XII (1336), la ratifica di questa da parte del Concilio di Firenze (1439) e poi del Concilio di Trento (1563): l'Ortodossia non accetta la interpretazione cattolica del Purificatorio ed è rimasta ferma e fedele alla

[105] CONCILIUM VATICANUM II, decr. *Unitatis redintegratio*, n.1 (EV 1, n.494).
[106] Cf. CONCILIUM VATICANUM II, decr. *Unitatis redintegratio*, n.1 (EV 1, n.495).

posizione espressa da Giovanni Crisostomo nel passo riportato sopra. Quindi, pur escludendo l'idea di una pena e di una espiazione dei singoli dopo la morte e prima del Giudizio Finale, la Chiese ortodosse ammettono senza problema che i vivi possano intercedere per i defunti con preghiere, elemosine, opere buone e soprattutto l'offerta del sacrificio eucaristico per i defunti. Ora, questo è il punto davvero importante per la Chiesa cattolica, non certo l'esistenza del 'fuoco purgatorio' o l'idea che il Purificatorio sia un 'carcere' ed altre cose simili. Non è perciò fuori luogo sostenere che tra la Chiesa cattolica e quelle ortodosse, se pure vi è, il dissenso consiste in dottrine che, di fronte alla importanza dei Novissimi nella 'gerarchia delle verità', non è esagerato dire 'di dettaglio'. La più nota ed importante è la dottrina delle indulgenze, ma se si legge la costituzione apostolica *Indulgentiarum doctrina* di Paolo VI (1967) sarà facile rendersi conto che la difficoltà non nasce dalla dottrina sul Purificatorio ma dalla interpretazione universale del potere delle chiavi e di gesti come, per esempio, la proclamazione di un Giubileo.

La domanda per noi fondamentale adesso è: stabilito *che* accade, *come* avviene la purificazione dell'anima di chi attende il Giudizio Finale? Proprio la *Indulgentiarum doctrina* ci permette il fondamentale collegamento tra purificazione ed intercessione:

> «La santa Madre Chiesa, avendo per fondamento tali verità [*la dottrina sulle indulgenze esposta nei punti precedenti*], mentre di nuovo raccomanda ai suoi fedeli l'uso delle indulgenze come cosa carissima al popolo cristiano per molti secoli ed, a quanto attesta l'esperienza, anche ai nostri giorni, non intende assolutamente diminuire il valore degli altri mezzi di santificazione e di purifucazione e in primo luogo del sacrificio della messa e dei sacramenti, specialmente del sacramento della penitenza. Né vuole diminuire l'importanza di quegli aiuti abbondanti che sono i sacramentali e delle opere di pietà, di penitenza e di carità. Tutti questi mezzi hanno in comune il fatto che tanto più efficacemente causano la santificazione e la purificazione quanto più strettamente il fedele si unisce a Cristo capo ed al corpo della Chiesa con la carità. La preminenza della carità nella vita cristiana è confermata anche dalle indulgenze. Le indulgenze infatti non possono essere acquistate senza una sincera conversione (*metanoia*) e senza l'unione con Dio, a cui si aggiunge il compimento delle opere prescritte. Viene conservato dunque l'ordine della carità, nel quale si inserisce la remissione delle pene grazie alla distribuzione del tesoro [*spirituale*] della Chiesa. La Chiesa infine, raccomandando ai suoi fedeli di non abbandonare né trascurare le sante tradizioni dei Padri ma di accoglierle come un prezioso tesoro della famiglia cattolica e di tenerle nella dovuta stima, lascia tuttavia che ciascuno usi di questi mezzi di purificazione e santificazione nella santa e giusta libertà dei figli di Dio; mentre incessantemente ricorda loro quelle cose che, in ordine al conseguimento della salvezza, sono da preferirsi perché necessarie o migliori e più efficaci»[107].

Paolo VI afferma che vi è un (ovvio) nesso tra santificazione e purificazione; poi, ed è ovvio anche questo, che la santificazione/purificazione cresce nella misura in cui il fedele è unito a Cristo capo ed alla Chiesa corpo; infine, che questa adesione è proporzionale alla conversione ed alla unione con Dio. Ora, noi sappiamo già, sin dal capitolo quinto, che tutto questo insieme di note e passaggi ruota intorno alla categoria spirituale della *dilatatio cordis*. E poiché è ormai assodato che è dottrina irreformabile della Chiesa che la santificazione e purificazione offerta qui in terra per le anime in Purificatorio giovano effettivamente alla laro salvezza, si deve concludere che questi atti innescano una vera e propria ulteriore *dilatatio cordis* in quelle persone *in statu purgationis*. E quella *dilatatio*, a dif-

[107] PAOLO VI, cost. ap. *Indulgentiarum doctrina*, n.11 (EV 2, n.933).

ferenza di quanto accade a noi qui *in statu viae*, produce immediatamente in esse una maggiore conversione ed unione a Dio.

Il secondo passaggio fondamentale per noi lo si può compiere notando che il termine originale che Paolo VI adopera per indicare questa 'conversione unificante' è *metanoia*; ora, il termine greco significa notoriamente 'ripensamento', 'conversione', ma, alla lettera, può anche essere interpretato come 'conoscenza (*noesis*) ulteriore (*meta*)'. Certo questa non si può considerare una traduzione corretta, tuttavia, alle orecchie di un greco antico, l'invito alla *metanoia* così frequente nel Nuovo Testamento aveva di sicuro un forte sapore gnostico, nel senso positivo del termine e nella accezione che ricorre spesso nelle letere di Paolo, ad esempio quando si legge (1*Cor* 2,6a):

> «Tra i perfetti parliamo sì di sapienza, ma di una sapienza che non è di questo mondo».

Ora, dalle analisi compiute nel capitolo quinto sappiamo che la *dilatatio cordis* altro non è che una continua e sempre ampliantesi effusione della carità nel cuore dell'uomo, ossia l'inabitazione dello Spirito che opera appunto un 'allargamento' del cuore; e che tale infusione non è affatto una metafora ma una reale estensione della facoltà intellettiva dell'uomo. Sembrerebbe quindi che tra quelle analisi ed i risultati di quelle qui compiute vi sia un buon accordo. Dalle ricognizioni compiute nel capitolo settimo sulla rivelazione come ispirazione sappiamo poi che tale infusione intellettiva si può estendere a tutta l'umanità, perché tutti e singoli gli uomini sono chiamati ad essere profeti; e che, di tale settuplice ispirazione, la dinamica della *dictatio* descrive quella modalità nella quale lo Spirito comunica una rivelazione che trascende i limiti di recezione dell'agiografo, appunto dettandogli ciò che deve scrivere[108]. Ora, dal momento che anche le persone *in statu purgationis* sono uomini, ma non ancora giunti alla perfezione spirituale, e che la dinamica della *dictatio* sembra molto simile alla *metanoia* purificante di cui ci parla Paolo VI in relazione alla intercessione per le anime che sono nel Purificatorio, noi ci chiediamo: la descrizione di questa infusione di conoscenza che va al di là, che è ulteriore rispetto alle capacità di recezione del singolo, e che permette al profeta di scrivere cose che non può capire, non può essere conveniente anche per dipingere in qualche modo anche ciò che lo Spirito opera nelle anime *in statu purgationis*, che vengono purificate senza che esse possano collaborare in alcun modo? La domanda ci pare stimolante ma, poiché la Scrittura, i Padri ed il Magistero sono assai parchi di suggerimenti a proposito della Chiesa *in statu purgationis*, dovremo adoperare la massima prudenza nel rispondere.

Alla liceità dell'accostamento proposto si potrebbe obiettare che la *dictatio*, qui, *in statu viae*, è finalizzata alla profezia, mentre *in statu purgationis* la profezia non serve più. Da un lato la obiezione è fondata: le persone *in statu purgationis* non possono né commettere ulteriori peccati né contribuire alla loro salvezza, quindi il principale scopo della profezia, appunto aiutare i figli di Dio a fare la volontà di Dio, nel Purificatorio non si dà. D'altro lato però l'obiezione non coglie l'interezza della profezia, la quale nei confronti della Chiesa globale svolge certamente il ruolo descritto, ma nei confronti del singolo no, perché la *dictatio* è per definizione una dinamica spirituale cui lo Spirito ricorre proprio per-

[108] Si ricorderà la definizione datane nel cap.VII: la *dictatio* esprime quella azione (ispiratrice) cui lo Spirito ricorre quando l'orizzonte culturale dell'agiografo non è assolutamente in grado di afferrare la 'visione interiore' che gli deve essere conferita: in questo caso lo Spirito supplisce al limite umano *dettando* ciò che deve essere scritto.

ché l'orizzonte culturale del singolo non è in grado di cooperare con Lui. Quindi, la *dictatio* profetica implica una rivelazione che sia contenutisticamente del tutto e per definizione al di là della possibilità di collaborazione del singolo. E poiché la *dictatio* altro non è che una *dilatatio cordis*, e questa a sua volta altro non è che un'inabitazione dello Spirito, allora esiste una modalità di inabitazione dello Spirito nel singolo che trascende completamente ogni possibilità di essere compresa dall'uomo. Queste conclusioni però sono assai meno lineari banali di quanto sembri a prima vista.

Per prima cosa, affermare che esiste una *rivelazione* che trascende la possibilità di collaborazione e comprensione del singolo, lungi dall'essere una proposizione originale se non strampalata, è invece un corollario della dottrina del Concilio Vaticano I sul rapporto tra fede e ragione, espressa nella Costituzione dogmatica *Dei Filius*, e da noi già letta addirittura nel capitolo primo:

> «La chiesa cattolica ha sempre unanimente creduto e ancora crede che esistono due ordini di conoscenza, distinti non solo per il loro principio ma anche per il loro oggetto: per il loro principio perché nell'uno conosciamo con la ragione naturale, nell'altro con la fede divina; per l'oggetto, perché oltre la verità che la ragione naturale può capire ci è proposto di vedere i misteri nascosti in Dio, che non possono essere conosciuti se non sono rivelati dall'alto. È questo il motivo per cui l'apostolo, che pure testimonia che Dio è stato conosciuto dai pagani "attraverso le cose create" (*Rm* 1,20), quando parla della grazia e della verità venuteci da Cristo (cf. *Gv* 1,17) dichiara: "Parliamo di una sapienza divina misteriosa, che è rimasta nascosta e che Dio ha preordinato prima dei secoli per la nostra gloria. Nessuno dei dominatori di questo mondo ha potuto conoscerla. Ma a noi Dio le ha rivelate per mezzo dello Spirito: lo Spirito infatti scruta ogni cosa, anche le profondità di Dio" (1*Cor* 2,7s.10)»[109].

Se l'esistenza di questa conoscenza sovranaturale è vera qui, *in statu viae*, dove il nostro corpo di argilla grava sulla nostra anima, quanto più varrà *in statu purgationis*?

Affermare che esiste una *modalità di inabitazione* dello Spirito nell'uomo che trascende completamente ogni possibilità di essere da lui compresa altro non è che affermare insieme la alterità tra creatura e Creatore e la sinergia tra i due. E la radice ultima di questa singolare sinergia tra un'ispirazione divina che trascende le capacità ricettive dell'uomo e la sua 'attiva' e consapevolmente libera partecipazione viene così spiegata da Didimo il Cieco a proposito del profeta *Zaccaria*, in un passo già letto nel capitolo settimo:

> «Zaccaria, che stiamo per commentare, è l'undicesimo dei Dodici profeti (minori); egli ha lo sguardo dello spirito tutto illuminato. Deificato (*theopoiêtheìs*) dalla parola che gli fu indirizzata, ebbe grandi visioni e annunziò la parola profetica in molti modi (*polytrópôs*) e in molte forme (*polyeidôs*)»[110].

Secondo Didimo, il profeta riceve la rivelazione dello Spirito in virtù della deificazione che Egli opera in lui, anzi, proprio questa rivelazione è ciò che lo deifica. Da un lato questo non meraviglia: abbiamo già visto ciò nei dettagli nel capitolo quinto. D'altro lato, invece, questa affermazione innesca una serie di passaggi molto interessanti per noi. La deificazione per grazia infatti non è destino di pochi eletti ma di ogni uomo; e se essa è la condizione di possibilità e la causa *a parte hominis* della profezia, allora non solo tutti gli uomini sono chiamati ad esser profeti (anzi, ne hanno la possibilità in ragione della

[109] CONCILIUM VATICANUM I, cost. dogm. *Dei Filius*, c.4 (COD, 808; DS n.3015).

[110] DIDIMO IL CIECO, *In Zachariam commentaria*, I, *prologus*, 1 (SCh 83, 190; trad. nostra).

loro stessa creazione in vista della deificazione per grazia: naturalmente in modi e tempi diversi, proporzionati alla vocazione particolare cui il chiama il loro Creatore), ma tutti gli uomini sono destinati ad essere purificati per mezzo di una rivelazione che deifica. Perché lo scopo della purificazione è ottenere la santità necessaria per entrare nella gloria del cielo, come dice il *Catechismo della Chiesa Cattolica* (n.1030).

Da ciò segue, ci pare, che la rivelazione che Dio dona agli uomini *in statu purgationis* li deifica purificandoli, o li purifica deificandoli. Nella misura in cui questa purificazione/deificazione procede, il 'contenuto-di-rivelazione' comunicato cessa di essere eccedente le capacità di recezione del singolo ed è appreso pienamente dall'uomo parzialmente deificato, se ci si passa l'espressione imprecisa, che così vede Dio sempre più e sempre più chiaramente così com'è. Parlando in generale, l'idea che la conoscenza ricevuta Dio deifichi non è del tutto peregrina; ad esempio, Tommaso d'Aquino afferma:

> «Il dono della Sapienza conduce ad una certa contemplazione deiforme»[111],

Però una simile citazione, breve ed avulsa dal contesto, potrebbe e dovrebbe suscitare legittimi dubbi sulla sua interpretazione, ragion per cui è meglio fornire dettagli ulteriori.

Il fatto che la visione di Dio, che nasce da una *dictatio* dello Spirito, sia detta beatificante o deificante è possibile perché, nella concezione dei Padri come in quella di Tommaso, l'uomo vede in virtù del ricevimento di una certa forma la quale, attraverso un *medium*, passa da ciò che è visto a colui che vede[112]. Così, un uomo vede una mela perché la forma di questa, passando attraverso un *medium* trasparente (l'aria o l'acqua), raggiunge l'organo di senso adatto, in questo caso l'occhio (sensorio). Ogni sensorio ha in potenza, cioè come possibilità, tutte le possibili forme che appartengono al genere in cui si è specializzato: quindi, l'occhio ha in potenza le forme di tutti i colori, l'orecchio ha in potenza le forme di tutti i suoni, l'odorato quelle di tutti gli odori, il tatto quelle di caldo, freddo, secco ed umido, e così via. Ora, dal lato anatomico e fisiologico questa concezione è del tutto errata; però i Padri e Tommaso, quando parlano di 'visione', pensano a *questo* conferimento di forma, e quando parlano di 'visione di Dio' hanno in mente il conferimento all'uomo di una certa forma da parte di Dio. Scrive infatti Tommaso:

> «L'intelletto creato non può vedere Dio per essenza se non nella misura in cui Dio, per mezzo della sua grazia, si congiunge all'intelletto creato come oggetto intelligibile in esso»[113],

e poco dopo ribadisce lo stesso concetto:

> «Quando qualche intelletto creato Lo vede per essenza, (è perché) la stessa essenza divina si fa forma intelligibile dell'intelletto»[114].

Di conseguenza, la visione di Dio è possibile nella misura in cui Egli ci dona la sua forma, ed insieme nella misura in cui questa fa passare all'atto una certa potenza insita in

---

[111] TOMMASO D'AQUINO, *in III sent.*, d.35, q.2, a.1, q.la 1, ad 1 (Moos, III, 1194): «Procedit sapientiae donum ad quandam deiformem contemplationem».

[112] Questa idea di 'visione' è espressa in ARISTOTELE, *De anima*, II, 5, e resta quasi inalterata per secoli.

[113] TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q.12, a.4, *resp.* (Marietti, 67; trad. nostra).

[114] TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q.12, a.5, *resp.* (Marietti, 68; trad. nostra).

noi; in altri termini, è proporzionale alla misura in cui noi diveniamo per grazia come Lui è per natura[115].

Quindi, se ci è concesso servirci di una scansione temporale che *in statu purgationis* non vale come *in statu viae*, possiamo dire che dapprima quella 'forma di Dio' che Egli vuole comunicare all'anima da purificare, essendo questa ancora immersa nel peccato, non è recepibile da essa in modo per così dire 'collaborativo' (ossia, l'anima non ha una potenza adeguata), e perciò lo Spirito non può far altro che conferirgliela servendosi di una *dictatio*. Una volta posta dentro l'anima, questa 'forma di Dio' si comporta in lui un po' come il seme nella terra: si radica, germoglia e infine porta i suoi frutti deificanti. Questi consistono in certi 'contenuti-di-rivelazione', i quali in un primo tempo erano inaccessibili alla conoscenza dell'anima (ecco perché la *dictatio*) ma, in seguito al radicarsi ed al germogliare della 'forma di Dio' in essa, diventano accessibili all'anima purificata, che quindi ne ha piena coscienza così come ora, noi, abbiamo piena consapevolezza e conoscenza di cosa sia il colore verde, in cosa si distingua, poniamo, dal rosso, a cosa si colleghi abitualmente (poniamo, le foglie) ed a cosa, di solito, non si leghi (poniamo, la neve). La deificazione per grazia, quindi, nasce dal conferimento di una 'forma di Dio' che viene recepita dall'anima e da essa fatta propria, interpretata cioè secondo le sue proprie caratteristiche e capacità. Vero è che questa descrizione suggerisce una 'estrinsecità' del dono di grazia che non è corretta, poiché la grazia (che poi è lo stesso Spirito santo), una volta entrata in noi, diventa noi, e quindi è poco preciso parlare di 'interpretazione secondo le proprie capacità', se non nella misura in cui la si può applicare anche alla nostra auto-coscienza. Ma, una volta detto questo, conviene fermarci qui.

A questo punto, crediamo, possiamo rileggere un passo di Massimo Confessore, già riportato ma non spiegato, sulla separazione definitiva da parte di Dio del grano dalla zizzania in ognuno di noi, con la ragionevole speranza che risulti più chiaro di prima:

> «(*Sal* 59,4 LXX): "Tu scuotesti la terra e la turbasti: sana le rovine di essa, poi che fu agitata". Scosse la terra e la turbò, cioè il cuore, dandoci la spada dello spirito, la quale sapientemente separa il bene dal male e suscita la Legge dello Spirito contro la legge della carne; e opera in noi la lodevole guerra contro le passioni e scuote in noi la continuità delle passioni, ed

[115] Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, q.112, a.1, *resp.* (Marietti, 691): «Il dono di grazia eccede ogni facoltà della natura creata, poiché non è nient'altro che una certa partecipazione alla natura divina, la quale eccede ogni altra natura. E perciò è impossibile che qualche creatura causi la grazia. Così, è necessario che sia solo Dio a deificare, comunicando la partecipazione al consorzio della natura divina per mezzo di una certa partecipazione di somiglianza». Questo della deificazione come conferimento di una forma divina alla creatura è concetto caratteristico della visione di Tommaso, ed è fondamentale nella sua antropologia. Ma non si pensi che, poiché abbiamo citato passi scritti a partire dal 1266, prima l'Aquinate avesse idee diverse. Cf. p.es. TOMMASO D'AQUINO, *in II sent.*, d.26, q.1, a.4, ad 2 (Mandonnet, II, 679; 1256): «La grazia non è la capacità (*dispositio*) di ciò che è perfetto a divenire ottimo (come la virtù), poiché non considera in primo luogo l'operazione come suo effetto prossimo, ma è piuttosto un certo essere divino che inerisce all'anima»; ad3^{um} (*ibidem*): «La capacità (*bonitas*) che conferisce la virtù del possessore è una capacità (*bonitas*) di perfezione in rapporto (*comparatio*) all'azione; ma la grazia conferisce all'anima una perfezione non solo rispetto all'azione ma anche rispetto ad un certo modo di essere divino, secondo il quale coloro che hanno la grazia sono in qualche modo costituiti deiformi, motivo per il quale sono detti graditi a Dio come figli». Da questo ultimo passo traspare anche l'intimo nesso tra il tema della deificazione per grazia ed il divenire figli adottivi di Dio (per natura infatti di Figli di Dio ce n'è uno solo, quello che si è fatto uomo in Gesù). Sulla diversa proporzione del dono di grazia torneremo nel prossimo punto.

> agita la coscienza preoccupata da assurde memorie. E sana poi le rovine del nostro cuore le quali, sconvolte e vacillanti per l'antica disobbedienza, dalla trasgressione nel paradiso, rafferma per mezzo della spirituale rigenerazione nella grazia»[116];

a questo ci piace aggiungerne un secondo, tratto dalla medesima opera:

> «(*Sal* 59,11 LXX): "Chi mi condurrà alla città del presidio?" Città del presidio è la sapienza raccolta da molte divine e mistiche contemplazioni, circondata, ossia difesa, come disse un altro interprete, dalle fortificazioni delle virtù. E ancora città del presidio è la condizione per cui l'uomo veramente pio e religioso, per mezzo del muro protettore delle Sante Potenze, diventa inespugnabile ed inaccessibile ai nemici. O ancora la città del presidio è l'anima, fortificata dalla ragione e dalla vita, e piena di tutte le grazie delle virtù. O ancora la città del presidio è l'abito della vera e incrollabile scienza, circondata da tutte le cognizioni morali, naturali e teologiche, verso cui ogni uomo pio è condotto non da un altro (uomo) ma dal solo Dio, che trascina tutti verso Se stesso con la indicibile grandezza della bontà»[117].

Poiché sappiamo che nessun uomo, in vita, può essere detto davvero 'inespugnabile ed inaccessibile ai nemici', cioè 'all'avversario', è chiaro che questa esegesi di Massimo può essere applicata a coloro che costituiscono la Chiesa *in ststu purgationis*, tanto più che sono detti 'guidati dal solo Dio' verso le qualità morali, intellettuali e persino naturali, ciò che *in statu viae* non è corretto affermare dato che, pur essendo Dio a suscitare in noi il volere e l'operare, come ci ripete Agostino, l'uomo collabora con Lui assentendo.

Forse, nel descrivere come questa 'rivelazione deificante' raggiunga il suo obiettivo di santificazione/purificazione, ci si è spinti un po' oltre rispetto a quanto permesso dagli scarni dati di cui disponiamo. Per questo preferiamo lasciare la parola al grande Ireneo:

> «Dio sarà glorificato nella sua creatura conformata e modellata sul proprio Figlio poiché per le mani del Padre, cioè per mezzo del Figlio e dello Spirito, l'uomo, (tutto e) non una sua parte, diventa simile a Dio. L'anima e lo spirito possono essere una parte dell'uomo, non tutto l'uomo; l'uomo perfetto è composizione e unione dell'anima che riceve lo Spirito del Padre ed è unita alla carne: questa è la creatura ad immagine di Dio. Per questo dice l'Apostolo (1*Cor* 2,6): "Parliamo di sapienza tra i perfetti", chiamando 'perfetti' quelli che hanno ricevuto lo Spirito di Dio ed in qualunque lingua si esprimano mediante lo Spirito di Dio, coem egli faceva. Anche noi abbiamo udito molti fratelli nella Chiesa che avevano il carisma profetico e mediante lo Spirito parlavano in tutte le lingue e rivelavano le cose nascoste agli uomini ed esponevano i misteri di Dio. Questi l'Apostolo chiama 'spirituali'. Se uno toglie la sostanza della carne, cioè della creatura ed intende solo lo spirito, ciò che resta non è più un uomo spirituale ma lo spirito di un uomo e lo Spirito di Dio. Ma quando questo spirito si compone con l'anima e si unisce alla creatura, per l'effusione dello Spirito l'uomo diventa spirittuale e perfetto, e questo è quello fatto ad immagine e somiglianza di Dio. Ma se nell'anima manca lo spirito, questo tale è davvero psichico e, rimasto carnale, è imperfetto: in quanto creatura è immagine, ma non riceve la somiglianza mediante lo Spirito. Se questo è imperfetto, ancor più lo sarà togliendo l'immagine: sprezzando la creatura non si può più riconoscere l'uomo ma solo una parte dell'uomo, come abbiamo detto, o qualche cosa di diverso dall'uomo. La formazione della carne, da sola, non è un uomo perfetto ma il corpo di un uomo, una parte dell'uomo. Né l'anima da sola costituisce l'uomo, ma l'anima di un uomo, una parte dell'uomo. Né lo spirito è l'uomo; è appunto detto 'spirito', non uomo. Ma la composizione e la unione di questi elementi costituisce l'uomo perfetto. Per questo l'Apostolo, spiegando il suo pensiero, nella *prima lettera ai Tessalonicesi* presentò l'uomo perfetto e spirituale della salvezza con queste parole (1*Tess* 5,23): "Il Dio della

[116] MASSIMO IL CONFESSORE, *In psalmum 59 expositio*, v.4 (CCsg 23, 9s; trad. it. 11).
[117] MASSIMO IL CONFESSORE, *In psalmum 59 expositio*, v.11 (CCsg 23, 192; trad. it. 21).

> pace vi santifichi, voi perfetti, ed il vostro spirito, l'anima ed il corpo siano serbati intatti senza biasimo per la venuta del Signore Gesù Cristo". Che motivo aveva di augurare la perfetta conservazione per la venuta del Signore di questi tre, anima, corpo e spirito, se non avesse saputo che l'unica e medesima salvezza riguardava la composizione e unione dei tre? Perfetti chiama appunto quelli che presentano al Signore i tre elementi senza biasimo. Perfetti sono quindi quelli che avranno costantemente in sé lo spirito e custodiranno senza biasimo le anime ed i corpi, conservando la fede in Dio ed osservando la giustizia verso il prossimo»[118].

Quindi, per Ireneo la vera beatitudine esige di coinvolgere la completezza del composto umano, e questo, come dice Paolo (1*Tess* 5,23), consta di tre elementi:

> «Il Dio della pace vi santifichi fino alla perfezione, e tutto quello che è vostro, spirito, anima e corpo, si conservi irreprensibile per la venuta del Signore nostro Gesù Cristo»;

anche se questa traduzione è un po' lontana dal greco, ben reso invece dalla versione italiana del passo di Ireneo, l'idea di fondo è identica: l'uomo consta di tre elementi, spirito, anima e corpo. Fin qui ci si è occupati solo di anima e spirito, perché la carne è ancora in attesa nel sepolcro. Per questo, anche se le anime vengono deificate/purificate incessantemente e vedono Dio sempre più e sempre meglio, la loro gioia *in statu purgationis* non potrà mai essere completa; e per questo il Purificatorio è uno stato intermedio.

Non si tratta infatti di uno stato definitivo poiché, come sappiamo, la beatitudine vera e completa inizierà soltanto dopo che la carne sarà resuscitata e, rivestiti dei nostri nuovi corpi spirituali, affronteremo il Giudizio. I dannati non riceveranno alcun vantaggio dal riavere un corpo, anzi, da quel momento in poi la loro soffeenza sarà anche fisica, oltre che spirituale. I beati invece avranno un grande giovamento, perché non soltanto la loro deificazione spirituale, già iniziata, avrà ora il pieno compimento, ma anche perché il corpo contribuirà alla beatitudine senza fine con il piacere che gli è proprio. Questa gradualità nella beatitudine rispecchia un ordine metafisico che Ireneo coglie molto bene:

> «L'Apostolo, in un altro passo, dice che (1*Cor* 15,50): "La carne ed il sangue non possono ereditare il regno di Dio". Queste parole vengono interpretate dagli eretici secondo la loro stoltezza e cercano con esse di farci obiezione e dimostrare che la creatura di Dio non si può salvare. Essi non vedono che sono tre gli elementi, come abbiamo detto, che costituiscono l'uomo perfetto: carne, anima e Spirito; uno che salva e plasma cioè lo Spirito; un altro che è unito e formato, cioè la carne; un terzo, intermedio, che quando consente alla carne cade nelle passioni terrene. Quanti non hanno l'elemento salvatore e plasmatore di vita saranno chiamati 'carne e sangue' perché non ancora in sé lo Spirito di Dio. Per questo ancora il Signore li chiama morti (Lc 9,60): "Lasciatre che i morti seppelliscano i morti", perché non hanno lo Spirito che vivifica l'uomo»[119].

Si noti come Ireneo qui sostituisca, negli uomini perfetti, lo spirito creato, che è il terzo e più alto e nobile elemento ma che da solo non salva, anzi, conserva nello stato di 'carne e sangue', con lo Spirito di Dio, che invece salva e plasma la creatura nuova; è una altra descrizione della deificazione per grazia. Quindi, per tornare al nostro discorso, se la resurrezione della carne non fosse preceduta dalla purificazione/deificazione dello spirito e dell'anima create, essa non porterebbe giovamento o, addirittura, potrebbe opporsi alla loro deificazione, esattamente come accade già qui, *in statu viae*; la nostra vita e

[118] IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses*, V, 6, 1 (SCh 153, 72-80; trad. it. II, 166s; con lievi modifiche).
[119] IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses*, V, 9, 1 (SCh 153, 106ss; trad. it. II, 173).

morte sarebbero avvenute invano. È perciò necessario che *prima* avvenga la deificazione per grazia dello spirito e dell'anima e *poi* avvenga la resurrezione della carne e la beatitudine senza fine. Queste ultime note ci portano ad alcune conclusioni interessanti.

In primo luogo, ci pare, tutto questo non può essere pensato con la diffusa idea lineare di tempo: almeno, noi facciamo fatica a capire come, in quella prospettiva, si possa davvero pensare ad un'azione delle nostre opere buone, preghiere e messe votive che sia anche efficace intercessione per le persone *in statu purgationis*. Tanto più che questa intercessione, come si è visto, si traduce in una ulteriore *dictatio* in essi da parte dello Spirito, dinamica questa che è ben lungi da poter essere intesa in senso metaforico. La proposta avanzata nel capitolo quinto, crediamo, riceve ora maggior lume di quanto ne potesse avere da sola. Anche se forse non risulterà più semplice.

In secondo luogo, ci invita a non considerare l'interpretazione della rivelazione come un semplice fatto concettuale o culturale, ma ne illustra aspetti incredibilmente ampi e nuovi, la cui illustrazione compiuta avverrà al capitolo decimo.

Infine, che, come l'interpretazione della rivelazione compiuta dalla Chiesa *in statu viae* (il Magistero) richiama ed esige quella compiuta dalla Chiesa *in statu purgationis* (la deificazione per grazia), anche se questa ha effetti radicalmente diversi da quella, così la interpretazione della rivelazione della Chiesa *in statu purgationis* richiama ed esige quella della Chiesa *in patria*. Come insegna Agostino, il quale, commentando l'ordine degli articoli di fede nella *professio fidei*, scrive:

> «L'ordine corretto di questa confessione reclamava pertanto che alla Trinità fosse congiunta la Chiesa, come all'abitante la casa, a Dio il suo tempio, la fondatore la sua città. E la Chiesa deve essere intesa nella sua totalità, non solo nella parte che è pellegrina sulla terra e loda il nome del Signore dal sorgere del sole al suo tramonto (cf. *Sal* 112,3), cantando un canto nuovo (cf. *Apoc* 5,9) dopo la schiavitù antica, ma anche quella che è eternamente in comunione, nei cieli, con chi l'ha fondata, né mai ha sperimentato il male di una caduta. Essa persiste beata fra i santi angeli e reca il soccorso necessario alla parte di sé che è ancora pellegrina, poiché entrambe saranno unite in una comunità eterna, mentre ora lo sono nel vincolo della carità, essendo stata tutta istituita per adorare l'unico Dio»[120].

L'unico modo per concludere l'esame della interpetazione della rivelazione da parte della Chiesa *in statu purgationis* è passare a quello della Chiesa *in patria*.

8.4. *La Chiesa "in patria" soggetto che interpreta*

Vi è un passo evangelico molto letto e meditato, il cui finale però, a nostro avviso, ha diritto a più attenzione del solito, se non altro perché è una delle poche parabole spiegate da nosro Signore. Si tratta della famosa parabola del seminatore (*Mc* 4,3-9):

> «Ascoltate. Ecco uscì il seminatore a seminare. Mentre seminava, una parte cadde lungo la strada e vennero gli uccelli e la divorarono. Un'altra cadde fra i sassi, dove non c'era molta terra, e subitò spuntò perché non c'era un terreno profondo; ma quando si levò il sole restò bruciata e, non avendo radice, si seccò. Un'altra cadde tra le spine; le spine crebbero, la soffocarono e non diede frutto. Ed un'altra cadde sulla terra buona, diede frutto che venne su e crebbe, e rese ora il trenta, ora il sessanta e ora il cento per uno. E diceva: "Chi ha orecchi per intendere intenda!"»

[120] AGOSTINO, *Enchiridion de fide, spe et caritate*, 15, 56 (CCsl 46, 79; trad. it. 107s).

In apparenza sembra tutto chiaro; anche la spiegazione fila via liscia (*Mc* 4,14-20):

> «Il seminatore semina la parola. Quelli lungo la strada sono coloro nei quali viene seminata la parola; ma quando la ascoltano, subito viene satana e porta via la parola seminata in loro. Similmente quelli che ricevono il seme sulle pietre sono coloro che, quando ascoltano la parola, subito la accolgono con gioia; ma non hanno radice in se stessi, sono incostanti e quindi, al sopraggiungere di qualche tribolazione o persecuzione a causa della parola, subito si abbattono. Altri sono quelli che ricevono il seme tra le spine: sono coloro che hanno ascoltato la parola, ma sopraggiungono le preoccupazioni del mondo e l'inganno della ricchezza e tutte le altre bramosie, soffocano la parola e questa rimane senza frutto. Quelli poi che ricevono il seme su terreno buono sono coloro che ascoltano la parola, la accolgono e portano frutto nella misura chi del trenta, chi del sessanta chi del cento per uno».

Tutti gli elementi essenziali della parabola sono identificati e posti in relazione uno con l'altro, eccetto due: cosa significa 'portare frutto' e cosa significa 'trenta, sessanta, cento'. Non si tratta ovviamente di capire il senso letterale bensì quello legato alla seminagione della parola, che è il senso profondo del passo. Ecco come li spiega Ireneo:

> «Trattandosi di veri uomini [*quelli significati dalla parabola*] si deve ritenere vera anche la loro piantagione, senza eccedere nell'irreale ma restando nel reale. [...] Passata questa maschera (del mondo) e rinnovato l'uomo e maturato all'incorruzione così che non possa più invecchiare, vi sarà cielo nuovo e terra nuova, nei quali rimarrà il nuovo uomo conversando sempre di cose nuove con Dio. E questo durerà senza fine, come dice Isaia (*Is* 66,22): "Il cielo nuovo e la nuova terra che Io farò dureranno davanti a me, dice il Signore, e durerà la vostra discendenza ed il vostro nome". Allora, quelli ritenuti degni della vita dei cieli passeranno nei cieli, dove godranno la delizia del paradiso secondo il loro merito. Vi sarà questa differenza di abitazione tra quelli che fruttificarono cento e quelli che portarono sessanta e quelli di trenta: alcuni saranno ricevuti nel cielo, altri vivranno in paradiso e altri abiteranno nella città. In questo senso il Signore disse che vi sono molte dimore presso il Padre suo (cf. *Gv* 14,2); tutto infatti è di Dio, che a tutti dà la sua abitazione. Il Verbo afferma che a ciascuno il Padre distribuirà secondo il merito presente o futuro»[121]

Quindi il 'portare frutto' significa, per Ireneo, giungere alla maturazione, ossia, poiché sta parlando della Gerusalemme celeste, giungere alla beatitudine; quanto al 'trenta, sessanta, cento', questi numeri significano che i beati non saranno tutti uguali ma disposti secondo ordini e gradi diversi. Ora, piuttosto che cercare di identificare a cosa corrispondano la città, il paradiso ed il cielo, il che non ci è permesso dal passo di Ireneo, è assai più utile per i nostri scopi cercare di comprendere che cosa significa questa diversità fra i beati. Di per sé, il numero lascerebbe credere che la beatitudine di uno sia maggiore di quella di un altro, il che però come minimo suona strano: se nel Regno dei cieli tutti sono beati, come ci può essere un più ed un meno? A maggior ragione se si pensa che tale beatitudine coincide con la deificazione: forse che alcuni saranno più deificati di altri? Sembra che la esegesi di Ireneo conduca a conclusioni assurde, e che quindi, come è buona regola in questi casi, convenga abbandonarla.

Sennonchè, anche se adesso non li leggeremo, non è affatto difficile reperire testi di altri Padri nei quali questa diversità viene affermata; magari non seguono la stessa tripartizione di Ireneo, ma l'idea che in Paradiso vi siano gradi diversi di beatitudine è pacifica[122]. Soprattutto, la posizione da noi esposta in contrario alla opinione di Ireneo fu so-

[121] IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses*, V, 36, 1s (SCh 153, 452-460; trad. it. II, 246s).

[122] Cf. p.es. AGOSTINO, *Enchiridion de fide, spe et caritate*, 29, 113 (CCsl 46, 110; trad. it. 176); GEROLAMO,

(segue)

stenuta da Giovinano, monaco romano del IV secolo; ma fu combattuta da Ambrogio e Gerolamo, ed infine condannata da papa Siricio nel 390[123]. Nei secoli successivi, specie nella Grande Scolastica (sec.XIII), la questione è ripresa ed approfondita, ragion per cui non dovrebbe fare meraviglia se nella Bolla di unione con i Greci, proclamata dal Concilio di Firenze (1439), si legge (corsivo nostro):

> «Definiamo che le anime dei veri penitenti, morti nell'amore di Dio prima di aver soddisfatto con degni frutti di penitenza ciò che hanno commesso o omesso, sono purificate dopo la morte con le pene del purgatorio e che riceveranno un sollievo da queste pene mediante suffragi dei fedeli viventi, come il sacrificio della messa, le preghiere, le elemosine e le altre pratiche di pietà che i fedeli sono soliti offrire per gli altri fedeli, secondo le disposizioni della Chiesa. Quanto alle anime di coloro che, dopo il battesimo, non si sono macchiate di nessuna colpa, ed anche riguardo a quelle che, dopo aver commesso il peccato, sono state purificate o in questa vita o dopo la loro morte nel modo sopra descritto, esse vengono subito accolte in cielo e vedono chiaramente Dio, Uno e Trino, come Egli è, *ma alcune in modo più perfetto di altre, a seconda della diversità dei meriti*. Invece le anime di quelli che muoiono in stato di peccato mortale attuale o con il solo peccato originale, scendono immediatamente all'inferno per essere punite con pene diverse»[124].

Come è evidente, questa è una definizione dogmatica, quindi è *doctrina de fide* interpretare la diversità tra i beati come maggiore o minore perfezione o, se si preferisce, completezza della visione di Dio loro conferita. Naturalmente qualunque manuale di escatologia riporta questa definizione, perché è impossibile prescindere da un dogma; ma la

---

Contra Iioviniamum, II, 26-34 (PL 23, 322-333); in II, 33 (PL 23, 330) Gerolamo scrive: «Se in cielo tutti fossimo uguali, inutilmente qui ci umilieremmo per diventare maggiori là». Gerolamo però, come al solito, passa il segno: qui, le sue inaccettabili affermazioni antifemministe, ben più forti delle non certo tenere posizioni pagane al riguardo, suscitano sdegno e reazioni così violente ed unanimi che per placarle deve scrivere ben dieci lettere (epp.40-50), e inutilmente. Altro passo biblico che va nella stessa direzione della parabola del seminatore è quella, altrettanto famosa, dei talenti (*Mt* 25,14-30). ORIGENE, *In Mattheum commentarii*, XIV, 7-13 (PG 13, 1197-1221), la pone in parallelo a *Lc* 19,11-27, che parla di servi che ricevono tutti una mina ma la fanno fruttare diversamente, e le interpreta insieme in senso morale: i talenti/mine sono le capacità che Dio dà al singolo, che alla fine dei tempi riceverà ricompense diverse a seconda di quanto avranno fruttato. Per GIOVANNI CRISOSTOMO, *In Matthei evangelium homiliae*, hom.78, 2 (PG 58, 713s), invece, le due parabole non sono proprio equivalenti: tuttavia entrambe menzionano ricompense finali diverse. Per ILARIO DI POITIERS, *In Matthaeum commentarii*, XXVII, 6ss (SCh 258, 210ss), i tre servi corrispondono ai giusti prima della Legge, a quelli sotto la Legge ed infine a quelli sotto la Grazia: per questo ricevono ricompense diverse pur essendo sempre beati in quanto giusti.

[123] La condanna di Gioviniano è riportata in AMBROGIO, *Epistulae*, ep.41 (PL 16, 1113-1123), che riproduce la lettera inviatagli da papa Siricio (PL 16, 1121ss) e la ribadisce nella sua risposta al papa (ep.42; PL 16, 1124-1128), sottoscritta anche da altri 8 vescovi. Anche AGOSTINO, *De peccatorum meritis et remissione*, III, 7, 13 (PL 44, 193s); *De nuptiis et concupiscentia*, II, 5, 15 (PL 44, 444); *Contra Iulianum opus imperfectum*, I, 98-101 (CSEL 85/I, 114-120); IV, 121.122 (PL 45, 1415.1417s), ribadisce la condanna delle opinioni di Gioviniano. Specie i passi di Agostino rivelano che la tesi di Gioviniano è considerata eretica perché annulla, rileggendole in senso pelagiano, le differenze tra celibi e coniugati, tra monaci e laici, tra martiri e non. DS omette la condanna di Gioviniano (*quia?*), ma si può leggere in SIRICIO PAPA, *Epistulae et decreti*, ep.7 (PL 13, 1168-1172): e Siricio è attento ad entrambi i lati della dottrina gioviniana, sia quello morale che quello escatologico.

[124] CONCILIUM FLORENTINUM, *sessio* VI, *Bulla unionis Graecorum "Laetentur caeli"* (COD, 527s; DS nn.1304ss).

comprensione del significato di questa dottrina definita di solito è, per usare un eufemismo, piuttosto ridotta e variabile[125].

Poiché qui non interessa l'escatologia in sé (ce ne occuperemo nei capitoli della quinta parte di questo manuale), i nostri venticinque lettori non dovranno inseguire la storia del dogma per capire come il Concilio di Firenze sia giunto a tale definizione; quel che conta è che ci sia arrivato. Invece, cercheremo di dare qui una spiegazione di tale dottrina in considerazione di ciò che si è detto in precedenza.

Le obiezioni sollevate a proposito dell'esegesi di Ireneo, infatti, anche se non possono essere ritenute conclusive in virtù della definizione del Concilio di Firenze, tuttavia pongono problemi reali, ai quali è doveroso dare risposte coerenti e, nella misura del possibile, anche cogenti. Il primo passo da fare, a nostro avviso, è ricordare come si è descritta, nel punto precedente, la deificazione *in statu purgationis*. Essa consiste nel conferimento, da parte dello Spirito, di una 'forma divina' la quale però, essendo l'anima ancora immersa nel peccato, non può venire recepita come tale da essa; di conseguenza lo Spirito la depone in lei come in una *dictatio*. Una volta posta in essa, la 'forma divina' si radica, germoglia e produce i suoi furri deificanti, che sono i 'contenuti di rivelazione', prima ignoti ma ora accessibili; questi contenuti vengono recepiti dall'anima ed essi la deificano purificandola, perché sono Dio stesso, e dove è Dio il peccato non esiste. Ora, questa descrizione, si disse, implica una proporzionalità dell'effetto (la deificazione per grazia) alla causa (il conferimento della forma deificante); ma non è necessario che la deificazione per grazia avvenga attraverso la infusione di un unico e medesimo ordine e grado di conoscenze deificanti. Anzi, è vero il contrario. Ma si vada per gradi.

Innanzitutto, questa diversità non implica affatto che un beato fruisca di una beatitudine inferiore a quella di un altro, come spiega infatti Tommaso d'Aquino (1256):

> «Ogni aumento di carità ha un limite, e questo tende al limite che l'uomo può raggiungere; tuttavia questo limite, non essendo l'uomo un atto puro, è unito a potenza, perciò vi può sempre essere un aumento in numero; così ad un aumento può seguire un altro aumento all'infinito, e in questo modo si ha (*intelligitur*) un aumento infinito della carità»[126].

---

[125] Cf. p.es. C. POZO, *Teologia dell'aldilà*, 391ss (in realtà una pagina e mezzo), che scrive (392): «Dio è assolutamente semplice; perciò, è difficile comprendere come la visione immediata di un essere semplice possa ammettere diversi gradi di perfezione. Tuttavia così ha definiti il Concilio di Firenze, applicando alla visione di Dio la dotrina della corrispondenza della retribuzione alla diversità dei meriti». Ora, questo tono non fa problema in uno studente di teologia ma non in chi scrive un manuale, il quale è tenuto a dare sempre una spiegazione. Non sta forse scritto (1*Pt* 3,15): «Siate sempre pronti a rispondere a chiunque vi domandi ragione della speranza che è in voi»? Pozo si limita a ripetere, senza spiegarla, la soluzione di Alberto Magno (non 'degli Scolastici', come afferma in 392), cioè che il beato vede *tutto* Dio ma non *totalmente*; è vero, ma al lettore non è data neanche la possibilità di sapere dove si legge questa soluzione: almeno un rimando bibliografico era opportuno, se non altro per cercarsi da soli quelle spiegazioni che Pozo dovrebbe fornire. In realtà, al manualista sarebbe bastato approfondire un minimo l'idea di 'lumen gloriae', che pure rammenta *en passant* (393), per scoprire che i suoi dubbi li aveva già sollevati TOMMASO D'AQUINO, *in IV Sent.*, d.49, q.2, a.4; *Summa contra Gentiles*, III, c.56; *Summa theologiae*, I, q.12, a.6; per tacere dei numerosissimi passi nei quali l'Aquinate espone e sviluppa la teologia del *lumen gloriae*. In ogni caso, il poco che ci offre Pozo è molto rispetto al silenzio totale di J. RATZINGER, *Escatologia*, *op. cit.*, che neanche rammenta la definizione del Concilio Fiorentino.

[126] TOMMASO D'AQUINO, *in I sent.*, d.17, q.2, a.4, ad 2 (Mandonnet, I, 423). L'aumento di numero non

(segue)

Abbiamo già percorso il cammino che porta dall'aumento della carità alla deificazione; è lo stesso percorso, con qualche variante, che Tommaso ha esposto prima di questo brano. A noi, di questo passo interessa la distinzione tra aumento di numero e aumento di qualità. L'aumento di numero è quello che esiste, poniamo, tra il tre ed il quattro: ovviamente il quattro è più grande del tre, ma entrambi appartengono alla stessa categoria, quella dei numeri naturali, ragion per cui se poi passassimo anche al cinque, al sei al sette e così via, noi avremmo sempre un aumento numerico che sarà infinito ma la qualità dei numeri così trovati sarebbe sempre la stessa. Così avviene all'uomo deificato: per quanto grande sia il dono di grazia ricevuto, egli continua ad aumentare nella conoscenza beatificante del suo Dio senza poter esaurire le sue possibilità conoscitive:

> «Ciò verso cui è mossa l'anima nell'aumento di carità è la somiglianza della divina carità, alla quale è assimilata; a questa, essendo infinita, l'anima può accedere all'infinito sempre più, e mai le si adeguerà perfettamente. Dal lato però di ciò che è mosso, si ha che la stessa anima è fatta tanto più capace di ricevere quanto più riceve della bontà divina e del lume della grazia, così che l'anima quanto più recepisce, tanto più può ricevere»[127].

Con questo, possiamo considerare acquisito che dalla esistenza di diversi gradi di conoscenza non segue affatto che un beato conosca più o meno Dio di un altro. Infatti, allo stesso modo in cui un bicchiere pieno fino all'orlo è pieno esattamente come una botte piena fino all'orlo, e non è possibile aggiungere niente a quanto essi già contengono, così la crescita infinita in conoscenza deificante di un beato è uguale alla crescita infinita in beatitudine di un altro: niente sarà possibile aggiungere alla loro beatitudine perché niente mancherà loro. Questo anche se è ovvio che una botte contiene più vino di un bicchiere e, come insegna il Concilio di Firenze, un beato ha una visione più perfetta di un altro. Questo vale per la diversità che sorge dai 'contenuti di rivelazione' che il nostro Signore, nelle sua misericordia, sceglie di conferire per grazia ad ognuno di noi. Resta da capire perché Dio riveli tali contenuti, e quindi anche deifichi per grazia, in misura diversa da uomo a uomo, ed qual è il legame di ciò con la interpretazione della rivelazione.

A nostro avviso, le coordinate ultime per risolvere indagare correttamente la questione sono da reperire nella Scrittura stessa, là dove dice prima (*Mt* 25,15):

> «Ad uno diede cinque talenti, a un altro due, a un altro uno, secondo le loro capacità»,

e poi (*Lc* 19,13):

> «Chiamati dieci servi, consegnò loro dieci mine dicendo: "Impiegatele fino al mio ritorno"»;

---

muta la qualità e quindi esprime solo differenze ontologiche: per quanti uomini nascano, l'*humanitas* resta identica; l'aumento qualitativo invece è ontico ed esprime il mutamento di specie. Teoreticamente quindi la condizione dei beati si può paragonare all'infinità di primo ordine, cioè a quella dei singoli insiemi di numeri in matematica (naturali, razionali, irrazionali, complessi): ognuno consta di un numero infinito di elementi ma mai tanti quanto quelli che si avrebbero se li si elevasse a potenza (infiniti di secondo ordine). BONAVENTURA, *Quaestiones disputatae de scientia Christi*, q.4 (1257) adopera la distinzione tra infinito di primo ordine (che spetta alla conoscenza di Cristo *a parte hominis*) e di secondo ordine (che spetta al Verbo) per spiegare come sia stato possibile che l'uomo Gesù ignorasse cose che invece come Figlio non poteva non sapere: cf. P. VIGNAUX, «Note sur la consideration de l'infini dans les *Quaestiones disputatae de scientia Christi*», in *Bonaventura 1274-1974. Volumina commemorativa anni septies centenarii a morte Bonaventurae Doctoris Seraphici*, III, Roma 1974, 107-130.

[127] TOMMASO D'AQUINO, *in I sent.*, d.17, q,2. a.4, *resp.* (Mandonnet, I, 422).

il primo passo, infatti, ci sembra esprima la ragione ultima di tale diversità, ossia le non uguali capacità dei tre servi, il secondo invece ci pare illustri che tale diversità non si misura tra i servi ma tra tutti i servi, insieme e allo stesso titolo, nei confronti del loro padrone. Ora, a proposito della capacità dell'uomo, bisogna stare ben attenti a non pensare che, poiché ineriscono alla natura del singolo, esse possano in qualche modo esigere di essere portate a perfezione, e che la beatitudine quindi altro non sia che il pieno realizzarsi delle potenzialità umane. Certamente non è possibile essere beati se qualcuna di queste non è realizzata, ma la beatitudine è molto più di questo; infatti, il nostro divenire come Dio è per natura avviene per grazia, e non una certa esigenza della nostra natura. È il cuore dell'insegnamento del nostro Padre Massimo il Confessore, che scrive:

> «La grazia della deificazione è in realtà senza relazione, poiché nella natura umana non esiste una potenza capace capace di essa (*dektiké eautês*), altrimenti essa non sarebbe più una grazia ma la manifestazione di una facoltà (*energheia*) secondo la sua potenza naturale. In tal modo, se la deificazione avvenisse secondo una potenza naturale, non sarebbe miracoloso (*parádoxon*) ciò a cui si arriva. Come opera (*ergon*) conseguente alla sua natura, la deificazione non sarebbe più un dono di Dio e si potrebbe giustamente chiamare l'uomo Dio per natura, e lo sarebbe. Perché questo altro non sarebbe che la potenza naturale di ciascun essere, o meglio un movimento irreprensibile della sua natura verso la sua pienezza«[128];

in un'altra opera sa essere anche più chiaro:

> «Non è possibile che la deificazione si compia secondo la potenza delle cose che sono in noi per natura, poiché essa non fa parte delle cose che dipendono da noi. In effetti non esiste nella natura alcun principio delle cose che sono al di sopra della natura: quindi la deificazione non è una realizzazione (*praxis*) delle nostre potenze perchè noi non abbiamo tale potenza secondo la natura ma unicamente dalla potenza divina»[129];

ed infine, altrove, conia un vero e proprio aforisma:

> «La trasformazione della deificazione per grazia noi non la facciamo, piuttosto la subiamo»[130].

Tommaso d'Aquino esprime questa differenza tra l'esaurimento delle potenzialità della natura umana e la azione della grazia in questi termini, forse a noi più familiari:

> «La grazia non è la capacità (*dispositio*) di ciò che è perfetto a divenire ottimo, poiché non considera in primo luogo l'operazione come suo effetto prossimo, ma è piuttosto un certo essere divino che inerisce all'anima»[131].

Il beato ha 'un certo essere divino' (*esse quoddam divinum*), che, come tale, certamente è al di là di ogni possibilità umana, perché Dio è il Creatore e l'uomo è la creatura. Il *quoddam* ha una motivazione *in primis* gnoseologica: poiché conosce Dio attraverso il conferimento di una forma, anche se questa è Dio stesso, il beato è sempre un ricevente, inferiore al Datore. Da qui il secondo motivo del *quoddam*: la capacità ontologica del beato di ricevere la forma di Dio non è proporzionata a quella ontica di Dio di dare, quindi la inferiorità gnoseologica si traduce in una ontologica (non ontica, si badi). Perciò il beato,

---

[128] MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambigua*, prob.15 (PG 91, 1237; trad. nostra).
[129] MASSIMO IL CONFESSORE, *Opuscula theologica*, 1 (PG 91, 33C; trad. nostra).
[130] MASSIMO IL CONFESSORE, *Quaestiones ad Thalassium*, q.22 (CGS 7, 141; trad. nostra).
[131] TOMMASO D'AQUINO, *in II sent*., d.26, q.1, a.4, ad 2 (Mandonnet, II, 679).

anche se contempla Dio così com'è perchè riceve una forma che è Dio stesso, non *diventa* Dio ma solo *come* Dio[132]. A questo punto possiamo leggere come Tommaso d'Aquino risponda alla domanda "Se, tra coloro che vedono l'essenza di Dio, uno la veda più perfettamente di un altro" (1266):

> «Rispondo dicendo che tra coloro che vedono Dio per essenza, uno Lo vede più perfettamente di un altro. E ciò non a causa di una qualche somiglianza di Dio più perfetta in uno invece che in un altro, perché quella visione non avverrà per mezzo di qualche similitudine, come si è mostrato sopra (art.2), ma perché l'intelletto di uno avrà una possibilità (*virtus*) o capacità (*facultas*) di vedere Dio maggiore di un altro. Ma la capacità di vedere Dio non compete all'intelletto creato secondo la sua natura ma per mezzo della 'luce della gloria' (*lumen gloriae*), che costituisce l'intelletto in una certa deiformità, come appare da ciò che precede (art.5). E così l'intelletto che più partecipa del 'lume della gloria' vedrà Dio più perfettamente. Ma partecipia di più al 'lume della gloria' chi ha più carità, poiché dove la carità è più grande, là è maggiore anche il desiderio, ed il desiderio trasforma in qualche modo chi

[132] L'aggettivazione è fondamentale per capire il pensiero di Tommaso. Gli aggettivi 'ontico' ed 'ontologico' li mutiamo da Heidegger, ma li adoperiamo in modo diverso da lui, ed a due livelli distinti.

Al primo livello, questi termini traducono in categorie moderne la distinzione medievale tra *per se* e *secundum quid*. Con 'ontico' (o *per se*) si intende tutto ciò che spetta all'essenza di un ente; differenza ontica è perciò quella che esiste tra *humanitas* e *angelitas*. Con 'ontologico' (o *secundum quid*) invece si indica il modo determinato con il quale questa essenza (umana o angelica) si dà nell'ente reale (questo uomo qui; questo angelo qui); differenza ontologica quindi è quella che esiste tra Socrate e Platone, oppure tra gli arcangeli Gabriele, Michele e Raffaele. Per indicare questa differenza BOEZIO, *In Periheriemeneias expositio*, *editio prima*, 7, e AVICENNA, *Metafisica*, V, 1, adoperano il termine *platonitas*; RICCARDO DI SAN VITTORE, *De Trinitate*, II, 12, usa *danielitas*; TOMMASO D'AQUINO, *De ente et essentia*, 2, ha *lapideitas*, in *Quaestiones disputatae de potentia Dei*, q.8, a.3, *resp.*, ha *socrateitas*. Su questa falsariga GIOVANNI DUNS SCOTO, *Lectura*, II, d.3, p.1, q. 6; *Ordinatio*, II, d.3, p.1, q.6; III, d.3, q.6, parlerà di *differentia individualis*, che poi i suoi discepoli trasformeranno in *haecceitas*.

Allo stesso tempo, ma al secondo livello, 'ontico' e 'ontologico' rendono anche quelle differenze che i medievali riassumono nel binomio *essentia/existentia* e che si fondano sulla distinzione avicenniana di tre modi di essere di una *essentia* individuale (*quidditas in re*, *in intellectu* e *in se*); nell'uomo, ciò si traduce nel trinomio *Socrates* (*quiditas in re*), *homo* (*quidditas in intellectu*) e *humanitas* (*quidditas in se*). Applichiamo queste distinzioni alla nostra questione.

Onticamente (*per se*) l'uomo è *capax Dei* ma solo in quella misura determinata (nel senso hegeliano di *Bestimmenheit*) che è la sua capacità ontologica (*secundum quid*): quindi il singolo uomo è *capax Dei secundum quid*. Dio invece è onticamente (*per se*) capace di dare e ricevere tutto Se stesso: è ciò che avviene nella pericoresi trinitaria. Ma la creatura può riceverLo solo in misura determinata (*secundum quid*), quindi Egli dapprima limita il suo darsi, onticamente infinito, in uno ontologicamente finito, recepibile dalle creature; poi, lo limita ulteriormente in proporzione alla capacità del singolo ricevente, secondo l'adagio di Boezio: *quidquid recipitur, per modum recipientis recipitur* ('Qualunque cosa venga recepita, viene viene recepita al modo di chi la recepisce'). Ma il *quid* ricevuto è sempre e interamente Dio: solamente, altro è il darsi di Dio a Dio, altro il darsi di Dio alla creatura e altro ancora il darsi di Dio a questa creatura qui. Il beato quindi, *capax Dei secundum quid*, riceve la forma di Dio in modo due volte determinato (si noti: non una forma due volte determinata), perciò è dio *secundum quid*, ossia ha un *esse quoddam divinum*; Dio invece, *capax Dei per se*, ha un *esse simpliciter divinum*. L'inferiorità ontologica dell'*esse* del beato perciò non è dovuta al *tipo* di forma che Dio gli conferisce, come si potrebbe pensare data l'anteriorità logica e fondante della gnoseologia rispetto all'ontologia in Tommaso: se così fosse, non sarebbe dio per grazia né si potrebbe dire deificato; essa invece si radica nell'alterità ontica tra Creatore e creatura. È vero che Dio non dà a tutti la stessa forma deificante, ma questa differenza è semplicemente la declinazione ontologica *a parte hominis* dell'alterità ontica tra il Creatore e la singola creatura.

> desidera, rendendolo adatto e preparato a ricevere ciò che desidera. E così, chi ha più carità vedrà Dio più perfettamente e sarà più beato»[133].

Se si ricorda la dinamica della *dilatatio cordis*, il testo diventa così chiaro da non richiedere commenti. Questi passi di Tommaso precedono la definizione di Firenze di almeno centocinquanta anni; quando quei Padri formulano il dogma, perciò, sanno perfettamente che parlare di maggiore o minore perfezione nella *visio Dei* non significa inferiorità di un beato rispetto all'altro né diversità di condizione ontologica (cioè di deificazione).

Esiste ancora un ultimo passaggio da compiere, ossia esplicitare il nesso che esiste tra questa diversità di perfezione nella contemplazione di Dio e la interpretazione di rivelazione. In realtà si dovrebbe aver intuito che, essendo la deificazione per grazia il frutto di una interpretazione di rivelazione già nel Purificatorio, *in patria* essa non può mutare natura ed essere imputata ad altro. Ma adesso sappiamo che quella *dictatio* con la quale lo Spirito supera di slancio i resti del peccato nelle anime *in statu purgationis* non è indiscriminata e tantomeno uguale per tutti, bensì avviene tenendo conto delle capacità di ognuna di esse, perché queste, a loro volta, traducono la vocazione con la quale Dio ha l'ha creata. Quindi, poiché ognuno di noi è creato da Dio per divenire per grazia come Lui è per natura a seconda delle nostre possibilità, ciò significa che ognuno di noi ha in sé la capacità di rendere visibile una certa parte, o qualità, o porzione o come dir si voglia, del suo Creatore, che questa è la nostra vocazione e che in questo consisterà la nostra beatitudine. Ed i primi a godere di questa manifestazione saremo noi stessi, poiché saremo i primi a conoscere, a capire ed a gustare la rivelazione di ciò che il nostro bellissimo Dio è. Come è scritto (*Ct* 2,8ss):

> «Una voce...! Il mio diletto! Eccolo, viene, saltando per i monti, balzando sulle colline! Somiglia, il mio diletto, ad un capriolo o ad un cerbiatto... Eccolo! Egli sta dietro il nostro muro, guarda attraverso la finestra, spia attraverso le inferriate... Ora parla, il mio diletto, e mi dice: "Alzati, amica mia, mia bella, e vieni...!».

La riprova migliore di questo legame tra contemplazione e conoscenza e diversità di gradi di beatitudine la possiamo avere dalla dottrina sugli angeli.

Sappiamo bene che non pochi cristiani, alcuni di loro addirittura teologi, non credono all'esistenza di questi nostri fratelli celesti. Al riguardo ci limitiamo ad osservare che ogni preghiera eucaristica si conclude con il canto del 'Sanctus', preceduto sempre dalla frase: "Ed ora, insieme agli angeli ed ai santi...": se gli angeli non esistessero, questa sarebbe una menzogna, ed allora cosa ci impedirebbe di considerare falsa e bugiarda non solo la Liturgia ma tutti quei passi della Scrittura nei quali si parla di angeli? E che cosa resterebbe, in questo caso, della nostra religione? Lasciando perdere queste obiezioni, nate in un contesto di critica radicale per certi versi fondata ma non sempre acuta, è bene cercare di chiarire gli elementi che interessano qui.

A proposito degli angeli, il grande Agostino scrive:

> «Gli spiriti che chiamiamo angeli non sono stati assolutamente mai tenebre, ma nell'istante stesso della loro creazione sono stati fatti luce. E non furono creati perché avessero una esistenza qualsiasi, per vivere in qualsivoglia modo, ma furono anche illuminati per vivere nella sapienza e nella felicità. Alcuni di questi angeli, essendosi allontanati da quella luce, non hanno ottenuto l'eccellenza di quella vita saggia e felice che non è tale se non è eterna

[133] TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q.12, a.6, *resp.* (Marietti, 69; trad. nostra).

> e certa della sua eternità. Ma essi possiedono la vita razionale, benchè privata della sapienza, e la possiedono in tal modo che non la possono perdere anche se volessero»[134].

Quindi anche gli angeli ricevono sapienza e felicità, e in modo tale che non possono perderle neanche volendo. Successivamente però, altrove, Agostino si chiede:

> «Ma qual è la struttura di quella società totalmente beata e superiore? Come vi si confgurano le differenze di grado? Anche se tutti vengono definiti angeli, secondo una certa denominazione generale, così come leggiamo nella lettera agli *Ebrei* (*Eb* 1,13): "A quale degli angeli poi ha detto: Siedi alla mia destra?", significando che tutti sono chiamati indistintamente angeli, nondimeno vi sono degli arcangeli. E i medesimi arcangeli sono definiti 'virtù'? Infatti usando la espressione (*Sal* 148,2): "Lodatelo voi tutti suoi angeli; lodatelo voi tutte sue virtù", è come dire: Lodatelo angeli tutti, lodatelo arcangeli tutti. E come si differenziano quei quattro titoli con i quali l'Apostolo sembra aver abbracciato tutta quanta la società celeste, quando dice (*Col* 1,16): "E Troni, e Dominazioni, e Principati, e Potestà"? Rispondano a queste domande quanti vi riescono, purchè siano in grado di provare le loro affermazioni: quanto a me, confesso la mia ignoranza»[135].

Quindi, a prescindere dalla sua ignoranza sul loro modo di distinguersi, possiamo però considerare sicuro che per Agostino gli angeli sono divisi in gradi che differiscono realmente tra loro in sapienza e conoscenza. Non possiamo qui tratteggiare la storia di questo particolare aspetto della angelologia, anche se forse è il più noto di questo ambito desueto della dogmatica; basti solo ricordare che il Padre che più si è occupato di questo aspetto (se non l'unico), cioè lo pseudo-Dionigi Aeropagita, nella sua *Gerarchia celeste* divide gli angeli in nove gerarchie, raggruppate in tre gruppi: quello superiore, il più vicino alla SS. Trinità, comprende, in ordine discendente, Serafini, Cherubini e Troni; il secondo, mediano, consta di Dominazioni, Virtù e Potestà; il terzo, il più basso, è formato da Principati, Arcangeli ed Angeli. I nomi di queste gerarchie sono tratti ora dall'Antico ora dal Nuovo Testamento, ma è bene mettere subito in chiaro che la dottrina sulle gerarchie angeliche (e tantomeno *questo ordine* gerarchico) non è dogma di fede, mentre quella che riguarda i beati sì, come si è visto. O meglio: la distinzione degli angeli in gruppi, pur non definita come quella dei beati, ossia con un pronunciamento magisteriale esplicito, si deve considerare comunque dottrina di fede perché la Liturgia la ripropone molte volte; ma ciò non si estende all'ordinamento in gerarchia. In altri termini, sappiamo per fede che gli angeli non sono tutti uguali tra loro ma non se alcuni sono 'più grandi', o 'più importanti', o 'più potenti' di altri. Per esempio, nel Prefazio di Natale I si proclama:

> «È veramente cosa cosa buona e giusta [...] E noi, uniti agli Angeli e agli Arcangeli, ai Troni ed alle Dominazioni, e alla moltitudine dei cori celesti, cantiamo con voce incessante l'inno della tua gloria»;

e questa formula chiude anche il Prefazio proprio della Epifania e della Quaresima, I e III. Ora, la presenza di questa enumerazione di gruppi angelici in celebrazioni di assoluto primo piano testimonia che la Liturgia crede alla loro esistenza ed attribuisce loro un certo rilievo. Però sono sullo stesso piano. Di più: nel Prefazio Comune II si legge:

---

[134] AGOSTINO, *De civitate Dei*, XI, 11 (CCsl 48, 332; trad. it. 608).

[135] AGOSTINO, *Enchiridion de fide, spe et caritate*, 15, 58 (CCsl 46, 80s; trad. it. 110).

> « È veramente cosa cosa buona e giusta [...] A Te inneggiano i Cieli, gli Spiriti celesti ed i Serafini uniti in eterna esultanza. Al loro canto concedi, o Signore, che si uniscano le nostre umili voci nell'inno di lode»,

dal che si potrebbe dedurre che i gruppi angelici siano anche più di quelli di Dionigi. Ciò non si oppone a quel che si è visto finora, perché nel più è contenuto il meno; però questo invita a non sopravvalutare la portata dogmatica della distinzione dionisiana.

Nel Prefazio delle domeniche ordinarie VIII, invece, si legge:

> «È veramente cosa buona e giusta [...] Per questo mistero di salvezza, uniti ai cori degli angeli, proclamiamo esultanti la tua lode»,

e questa chiusura si potrebbe interpretare come se i gruppi di angeli fossero altrettanti cori; questa nota si è incontrata anche nei Prefazi di Natale, Epifanie e Quaresima riportati, ed in realtà è la concezione classica (di solito si parla infatti di 'cori' angelici, non di gerarchie), ma, *a rigori*, il termine potrebbe semplicemente riferirsi ai canti eseguiti dagli angeli. Ora, come si vede, dalla menzione che ne fa la Liturgia non si può dimostrare che questi gruppi o cori angelici siano ordinati in gerarchie, ed ancor meno che l'ordine sia quello dionisiano. Per di più lo pseudo-Dionigi, nella *Gerarchia celeste*, offre anche altre sistemazioni, e pure la Grande Scolastica, specie san Bonaventura, ne conosce di alternative. Non è quindi esagerato considerare *doctrina de fide* la distinzione in gruppi o 'cori' ma non il loro ordine gerarchico.

A noi però della questione gerarchica interessa solo il nesso tra essa e la conoscenza ed interpretazione della rivelazione. A questo riguardo lo pseudo-Dionigi scrive:

> «Secondo me, la gerarchia è un ordine sacro, una scienza ed una attività che cerca di rendersi simile al divino per quanto è possibile, e di elevarsi alla imitazione di Dio secondo le proprie capacità grazie alla illuminazione che Dio stesso le concede. E la bellezza che conviene a Dio, proprio perché è semplice, buona e principio di iniziazione, è assolutamente scevra da qualsiasi dissomiglianza, trasmette la propria luce a ciascun essere nella misura in cui ne è degno e gli infonde la perfezione inziandolo divinamente, giacchè rende simili a sé gli iniziati in virtù di un processo di trasformazione armonioso ed inalterabile. Lo scopo della gerarchia è quello di realizzare per quanto è possibile la somiglianza a Dio e l'unione con Lui, prendendolo come Maestro di ogni scienza e di ogni azione. Contemplando incessantemente la sua divina bellezza, e ricevendo la sua impronta nei limiti del possibile, essa fa dei propri membri delle imamgini divine, degli specchi trasparenti e immacolati, capaci di ricevere il raggio divino proprio della luce originaria, di riempirsi santamente dello splendore che è loro trasmesso e di rifletterlo abbondantemente verso gli esseri inferiori, conformemente alle prescrizioni divine. Invero, coloro che iniziano ai santi misteri e coloro che vengono santamente iniziati non possono fare assolutamente nulla che sia in contrasto con le sacre disposizioni proprie della loro iniziazione; e non potrebbero neppure avere una diversa esistenza, se veramente desiderano lo splendore deificante, lo contemplano santamente e ne ricevono la impronta in proporzione alle capacità delle singole sacre intelligenze. Chi parla quindi della gerarchia si riferisce ad un sacro ordinamento, immagine della bellezza della divinità: nei limiti dell'ordine e della scienza propri dei suoi membri, essa somministra le conoscenze misteriche implicite nella illuminazione ricevuta e si rende simile al proprio principio nella misura del lecito. Per ciascuno di coloro cui è toccato in sorte di far parte della gerarchia, la perfezione consiste nell'elevarsi, secondo le proprie capacità, alla imitazione di Dio e - cosa che fra tutte è la più divina - nel diventare, come dicono gli oracoli, collaboratori di Dio (cf. 1*Cor* 3,9) facendo vedere come la attività divina si manifesti in lui nei limiti del possibile. Poiché, in base all'ordine proprio della gerarchia, alcuni vengono purificati mentre altri purificano, alcuni vengono illuminati mentre altri illumina-

> no, alcuni divengono perfetti mentre altri rendono perfetti, in ciascun membro la imitazione si realizza in questi modi. Per parlare in termini umani, la beatitudine divina è scevra da qualsiasi dissomiglianza, è piena di luce eterna, è perfetta e non bisognosa di perfezione; essa purifica, illumina e rende perfetti; per meglio dire, è essa stessa purificazione, illuminazione e perfezione; è il principio assoluto della perfezione, anteriore alla perfezione, al di sopra della purificazione e della luce; è la causa di ogni gerarchia e allo stesso tempo, grazie alla sua eccellenza, trascende ogni cosa sacra»[136].

La poesia ed anche la difficoltà di questo passo non deve farci dimenticare che quel progresso in comprensione ed interpretazione della rivelazione, che per Dionigi avviene negli angeli, riguarda anche noi, Chiesa *in statu viae*, perché, come ci insegna Origene,

> «Gli angeli nel cielo si rallegrano "per un solo peccatore che faccia penitenza" (*Lc* 15,10) e si gloriano dei progressi degli uomini. Essi hanno come l'incarico di prendersi cura delle nostre anime, e a loro, "mentre siamo ancora piccoli, siamo affidati come a tutori e amministratori fino al tempo che il Padre ha stabilito" (*Gal* 4,2s)»[137].

In effetti, come scopriremo nel prossimo capitolo, tra angeli e beati vi è una sintonia, una vicinanza di stato molto più consistente di quanto abitualmente non si ramnmenti; ricordiamo solo che è scritto (*Lc* 20,35s):

> «Quelli che sono giudicati degni dell'altro mondo e della resurrezione dei morti non prendono moglie né marito, e nemmeno possono più morire, perché sono uguali agli angeli (*isoángeloi*)».

Ma qui interessa solamente il progresso nell'interpretazione e comprensione della rivelazione da parte degli angeli e dei beati. E questa crescita è senza fine, sia per gli uomini che per gli angeli, perché, per quanto deificati possano essere, ciò non basterà mai per togliere la differenza ontica che esiste tra la creatura, finita, ed il suo Trino Creatore, infinito. Il grande Gregorio di Nissa ce lo spiega in una bellissima pagina a commento di *Esodo* 20,21 LXX, nel quale si legge:

> «Stette dunque il popolo lontano [*dal monte Sinai*], Mosè invece entrò nelle tenebre (*eis gnófon*; ebr. *'el ha'arapel*, 'nella nebbia'; lat. *in caligine*; it. 'verso la nube oscura'), ove era Dio».

Scrive dunque il Nisseno:

> «Che cosa vuol dire che Mosè è entrato nelle tenebre e qui ha visto Dio? Infatti l'episodio ora qui raccontato sembra in qualche modo contrastare con la prima apparizione divina (*Es* 19,16-19), in quanto allora la divinità era apparsa nella luce, ora invece nelle tenebre (*gnófos*). Ma non dobbiamo pensare che ciò sia in contrasto con la coerenza della nostra interpretazione spirituale. Infatti con questo il racconto ci insegna che la conoscenza della religione (*eusébeia*) inizialmente è luce per chi la apprende; perciò quanto è contrario alla reverenza per Dio (*eusébeia*) riteniamo che sia tenebra (*skótos*), e ci si allontana dalle tenebre (*skótos*) venendo a partecipare della luce. Ma la mente, procedendo e giungendo con attenzione sempre più intensa e completa alla conoscenza della dottrina delle vere realtà, quanto più si avvicina a questa conoscenza tanto più avverte la inconoscibilità della natura divina. Infatti, dopo aver lasciato tutto ciò che è apparenza, non solo ciò che coglie la sensazione ma anche quanto crede di vedere l'intelligenza, va sempre più addentro finchè con la intensa ri-

[136] PSEUDO-DIONIGI AEROPAGITA, *Caelestis hierarchia*, III, 1s (ed. G. Heil - A.M. Ritter, Berlin-New York 1991, 17ss; trad. it. S. Lilla, CTP 56, Roma 1986, 33ss).

[137] ORIGENE, *In Genesm homiliae*, hom.VIII, 8 (SCh 7bis, 228; CTP 14, 147).

> cerca intellettuale penetra ciò che è invisibile e incomprensibile, e qui vede Dio. In questo infatti è la vera conoscenza di ciò che ricerchiamo, in questo vedere nel non vedere, perché ciò che cerchiamo supera ogni conoscenza, circondato da ogni parte dalla incomprensibilità come da tenebre (*gnófos*). Per questo anche il profondo Giovanni, che si è trovato in questa tenebra (*gnófos*) luminosa, dice che (*Gv* 1,18) "nessuno ha mai visto Dio", affermando con queste parole che la conoscenza della essenza divina è irraggiungibile non solo dagli uomini ma anche da ogni natura intellettuale [*gli angeli*]. Perciò Mosè, dopo essere diventato più grande per la conoscenza, afferma in quel momento di conoscere Dio nelle tenebre (*gnófos*), cioè che egli ha conosciuto che per natura la divinità è ciò che trascende ogni conoscenza ed ogni comprensione. Dice infatti il racconto (*Es* 20,21 LXX): "Mosè entro nelle tenebre (*gnófos*), dove era Dio"»[138].

Descritto così, seppur in breve, anche l'ultimo soggetto che interpreta la rivelazione, possiamo dedicarci finalmente ad analizzare l'oggetto di tali interpretazioni. E siccome si è già avuto modo dire più volte che il centro della rivelazione è la Scrittura, concentreremo su di essa la nostra attenzione, poiché l'interpretazione di essa costituisce la Tradizione, e l'interpretazione di entrambe fonda la teologia e guida il progresso dogmatico.

8.5. *La Rivelazione come interpretazione: conclusioni sul soggetto*

Questa prima parte dell'esame della interpretazione della rivelazione, intesa non come fatto 'privato' ma come evento 'pubblico' e quindi come 'fatto religioso', ha evidenziato diversi aspetti essenziali.

Per prima cosa, dovrebbe essere chiaro che la interpretazione che della rivelazione pubblica dà la Chiesa *in statu viae*, e cioè il Magistero, non può essere separata da quella che ne dà la Chiesa *in statu purgationis* e quella *in patria*. Si tratta ovviamente di modalità assolutamente distinte per effetti e temporalità, poiché *in statu viae* essa produce un aumento lineare di conoscenza in seguito ad una *dilatatio cordis* sequenziale, *in statu purgationis* una progressiva deificazione per grazia dell'anima che resterà in eterno, ed *in patria* la beatitudine perfetta di anima e corpo, in un aumento incessante in carità e quindi in assimilazione a Dio. Tuttavia non sono modalità separate; *in primis* perché hanno le stesse cause, Dio da un lato e l'uomo dall'altro; poi perché gli effetti appartengono allo stesso genere, ossia la deificazione per grazia; quindi perché avvengono allo stesso modo, e cioè per mezzo del conferimento di se stesso dello Spirito agli uomini; infine perché si realizzano insieme, anche se le rispettive temporalizzazioni a prima vista sembrano l'una alternativa all'altra.

---

[138] GREGORIO DI NISSA, *Vita Moysi*, II, 162ss (Naldini, 153ss, ritoccata). Gregorio qui applica un principio esegetico patristico assai importante. Come insegna ORIGENE, *In Iohannis evangelium commentarii*, X, 13, 110 (PG 14, 340; trad. it. E. Corsini, Torino 1968, 405): «Non si deve credere che i fatti storici siano tipo di altri fatti storici e le cose corporee di altre cose corporee, ma che le cose corporee siano tipo di realtà spirituale e i fatti storici di avvenimenti intelligibili»; quindi, a parole diverse corrispondono di norma concetti (materiali e spirituali) diversi. È questa una forma di rispetto del senso letterale della Scrittura che, qui, implica porre attenzione alla differenza tra *skótos* e *gnófos*. Infatti le 'tenebre' (*skótos*) giovannee sono la conseguenza del rifiuto di Dio e perciò hanno valenza negativa; le 'tenebre (*gnófos*) di *Es* 20,21 esprimono solo l'incapacità della creatura di cogliere appieno il Creatore. La trad. it. invece non riesce a mantenere la distinzione terminologica tra le due 'tenebre'.

In secondo luogo, crediamo di aver mostrato che la dinamica di interpretazione della rivelazione da parte della Chiesa possa essere un eccellente ponte per il recupero di una prospettiva unitaria tra ambiti teologici che attualmente faticano a dialogare, ossia la escatologia, la ecclesilogia, la teologia spirituale e la fondamentale. Naturalmente, questo è solo un abbozzo; molti dettagli mancano all'appello, e probabilmente il quadro complessivo potrebbe risultanre modificato; se si ritenesse questa prospettiva percorribile, comunque, fornire tali dettagli spetterebbe non a noi ma agli specialisti dei singoli settori.

In terzo luogo, ci sembra che nei tre momenti in cui si distingue la interpretazione di rivelazione prevalga sempre e comunque l'elemento della mobilità, del 'già ma non ancora', su quello della stabilità, del non ritorno. Questo spiega perché non abbiano più appoggio, da parte del Magistero, né la difesa a spada tratta dello *status quo* né certe 'nostalgie' dei bei tempi che si crede fossero (il ricordo cambia sempre in meglio...). Abbiamo visto però, d'altro canto, che ciò non significa nemmeno né un ripensamento dogmatico né una indiscriminata corsa in avanti: i dogmi sono irreformabili e guidano lo sviluppo teologico in una certa direzione, che è quella voluta dallo Spirito che ne ispira la definizione. Ciò si accorda molto bene, a nostro parere, anche con la idea di 'progresso dogmatico' già contenuta nella costituzione *Dei Filius* del Concilio Vaticano I, il che dimostra come il 'tradizionalismo' non abbia le sue radici in una data visione di Chiesa ma nella paura del futuro, vale a dire in un volgersi indietro contro natura. Invece la fedeltà alla Tradizione ha la sua radice in un volgersi in avanti secondo natura.

Infine, ci pare che, in questa descrizione della interpretazione di rivelazione, l'aspetto contenutistico abbia certamente un suo rilievo, ma non sia quello principale. Assai più importanti sono le ricadute ontologiche, perché i contenuti conferiti all'uomo dallo Spirito ne operano la deificazione: ma non in quanto contenuti bensì come doni di Dio. Doni che poi sono lo Spirito stesso. Così, la teologia si mostra sempre meno come esercizio intellettuale e sempr più come espressione di una esperienza interiore di Dio Uno e Trino. Questo però dobbiamo vederlo meglio.

CAPITOLO NONO

IL "FATTO RELIGIOSO" COME INTERPRETAZIONE DI RIVELAZIONE II: L'OGGETTO

Nel capitolo precedente si è affrontato il complesso tema della interpretazione della rivelazione, concentrandoci però sul soggetto, vale a dire la Chiesa nella tripartizione *in statu viae*, *in statu purgationis* ed *in patria*. In questo capitolo invece indagheremo la interpretazione della rivelazione dal lato dell'oggetto. Non sarà una ricerca elementare, ma le corpose note del capitolo ottavo permetteranno di semplificare molto il nostro lavoro.

9. LA RIVELAZIONE PUBBLICA COME INTERPRETAZIONE: L'OGGETTO

Dal capitolo precedente abbiamo appreso che i soggetti che interpretano la rivelazione sono tre; ma si è anche scoperto che ciò che essi leggono non è del tutto identico.

Infatti, la Chiesa *in statu viae* interpreta una rivelazione che consiste nella Scrittura, un insieme di contenuti chiuso sia *a parte Dei* (perché lo Spirito non concede più da molti secoli una ispirazione di quel genere[1]) sia *a parte hominis* (perché nessun altro libro può

[1] Infatti, altro è respingere l'autenticità di un libro ed altro sostenere di averne ricevuto uno nuovo; nel primo caso si *restringe* il numero dei libri canonici ma vi è accordo sull'ispirazione dell'insieme ristretto, nel secondo invece lo si *allarga* e non vi può essere accordo sull'ispirazione del canone più ampio così ottenuto perché significa ammettere che il canone *precedente* era incompleto e imperfetto fino alla nuova 'rivelazione'. Ora, all'interno del Cristianesimo il caso più eclatante di *restrizione* del canone biblico è quello della Riforma: che infatti non fu accusata di apostasia ma di scisma. A partire dal sec.II d.C (la 2*Pt*), invece, non si ha la pretesa rivelazione di un libro extracanonico fino agli inizi del 1800, quando negli Stati Uniti sorge la religione di Mormon; e va da sé che chi accoglie questa o altre 'rivelazioni' automaticamente esce dal Cristianesimo (*lata sententia*, è il termine tecnico giuridico). Non bisogna confondere però questa forma di eresia con quelle che riguardano l'*interpretazione* del canone. Di queste, alcune sono totalmente incompatibili con il Cristianesimo, come quelle dei 'testimoni di Geova' (anche questa sorta negli Stati Uniti del 1800), altre meno, come quelle dei nostri fratelli riformati che, appunto, nonostante le grandi diversità sono nostri fratelli; altre infine sorgono dal dissenso su questioni più o meno secondarie nella 'gerarchia delle verità', come quelle che separano i cattolici dagli ortodossi. Le *interpretazioni eretiche* infatti non mutano il canone ma attaccano il Magiste-

(segue)

entrare più a far parte del canone), e nella Tradizione, che invece è un insieme di contenuti aperto, cioè in crescita numerica e modifica qualitativa, sia *a parte Dei* (perché lo Spirito può ispirare la definizione di molti altri dogmi) sia *a parte hominis* (perché non abbiamo idea di quanti dogmi saranno definiti da qui a, poniamo, cinquecento anni: uno, nessuno, centomila). Questa interpretazione si chiama Magistero.

La Chiesa *in statu purgationis* invece interpreta una rivelazione che è sì anch'essa un insieme di contenuti aperto, ma solo *a parte Dei*, poiché l'uomo, in ogni istante, riceve esattamente tutto ciò che è in grado di assimilare, niente di più e niente di meno, e quindi non ha in sé alcun margine di crescita numerica o modifica qualitativa che non gli venga previamente conferito dallo Spirito per mezzo della *dilatatio cordis*. Questa apertura *a parte Dei* si rivela così una chiusura *a parte hominis*. Ma, se la chiusura non si dà dal lato del contenuto (come nel caso della Scrittura) ma dal lato del soggetto, ne segue che, *in statu purgationis*, non si dà un vero e proprio 'oggetto di interpretazione'. Infatti, poiché lo stato di purificazione consiste nella progressiva deificazione dell'uomo da parte dello Spirito che gli dona Se stesso nella misura in cui lo può recepire, se il contenuto 'x' eccede tale misura è non-conoscibile dall'uomo U1, come i raggi infrarossi lo sono agli occhi umani ma non a quelli dell'ape: quindi non esiste interpretazione di 'x' da parte dell'uomo U1. Questo però non significa che, essendo inconoscibile all'uomo U1, allora lo è anche ad *ogni* uomo: come infatti l'ape vede i colori infrarossi, così può benissimo esistere un uomo U2 che sa interpretare il contenuto 'x'; anzi, poiché il contenuto 'x' esiste certamente, certamente esiste anche un uomo, non importa sapere chi, che è in grado di interpretarlo. Per questo è scritto (*Mt* 10,26):

> «Non v'è nulla di nascosto che non debba essere svelato, e di segreto che non debba essere manifestato».

Se invece il contenuto 'x' non eccede tale misura, tra il conferimento e la sua integrazione deificante nella natura umana non vi è alcuno stacco temporale: la interpretazione di 'x' esiste, certamente, perché altrimenti la deificazione lascerebbe nell'ignoranza, ma 'x' non passa attraverso lo stadio di 'oggetto', per così dire a metà strada tra lo Spirito che lo ha già donato e l'uomo che ancora non l'ha recepito[2].

La Chiesa *in patria*, dal canto suo, interpreta una rivelazione che si può definire anche essa una deificazione progressiva, che però non coinvolge solo l'anima ma anche il corpo. Ma, come si è visto, la progressività *in patria* non è la stessa che *in statu purgationis*. Questa infatti è determinata dalla natura imperfetta dell'uomo, imperfezione che è dovuta al permanere delle conseguenze del peccato anche dopo la morte; si può quindi definire una 'deificazione progressiva *a parte hominis*' perché è la natura umana a determinarne la misura e la scansione. La progressività *in patria* invece dipende ancora dalla imperfezione dell'uomo, ma questa non è più conseguenza di un peccato, bensì segue dalla di-

---

ro in quanto *interpretazione autentica* della Scrittura. È evidente, però, che queste note sono sufficienti solo in prima istanza; infatti è più che lecito chiedersi come sia possibile chiamare 'fratelli' chi respinge parte della Scrittura e non crede alla verità di molti sacramenti o alla successione apostolica, o come sia possibile considerare 'secondario' il rifiuto ortodosso del dogma del Purgatorio.

[2] In termini tecnici ma più precisi: tra la *gratia increata*, che è Dio, causa deificante in noi, e la *gratia creata*, che è l'effetto deificante in noi, *tertium non datur*, ossia non vi è una via di mezzo, quindi il contenuto 'x' o è *gratia increata* o è *gratia creata*.

stanza incolmabile che esiste tra la creatura ed il Creatore; per quanto la grazia deifichi la creatura, uomo o angelo che sia non fa differenza, questa *non sarà mai* davvero come Dio è per natura, quindi la deificazione *in patria* proseguirà senza fine[3]. La differenza tra progressività *in statu purgationis* e *in patria* si traduce così in una differenza qualitativa: la progressività *in statu purgationis* ha un termine finito, che consiste nel reintegrare metafisicamente e spiritualmente la natura umana 'ammalatasi' di peccato fino a portarla alla deificazione, quella *in patria* ha un termine infinito, poiché *a parte creaturae* la deificazione è un incessante appropinquarsi ad un limite che non raggiungerà mai. Ma, se termine della purificazione è comprensibile ed anche ben affermato anche nei documenti magisteriali[4], non altrettanto si può dire del termine della deificazione *in patria*; è quindi necessario fornire alcuni elementi in più.

Gregorio di Nissa descrive così il continuo avvicinarsi della natura creata e finita al suo Creatore ed infinito, ed anche la diversa progressività dell'anima *in statu purgationis*:

---

[3] Nell'angelo questo vale *a fortiori*. Essendo infatti la natura angelica già perfetta così com'è, ossia pienamente deificata sin dal momento della sua opzione per Dio, e non potendo di conseguenza rivelarsi o comunque aggiungere niente ad essa in modo da renderla più perfetta di come essa già sia, ne segue che la beatitudine e la misura di deità che l'angelo ha ricevuto per grazia al momento della sua opzione per Dio non potrà mai aumentare. Così, l'arcangelo Gabriele è già per grazia come è Dio è per natura, ma resterà sempre così: lo è in una misura tanto alta che noi qui ed ora non siamo neanche in grado di intuirla, ma che non muterà mai; invece san Francesco d'Assisi è anch'egli già per grazia come Dio è per natura, ma solo limitatamente all'anima, che comunque cresce continuamente in questa sua assimilazione alla natura divina: dopo il Giudizio Finale lo sarà anche nel corpo, e anche questi crescerà senza fine nell'assimilazione alla natura divina; a suo modo, è ovvio. Questa possibilità della natura umana di crescere all'infinito, di superare i limiti insiti alla sua creaturalità seppur solo per grazia, è la base metafisica della superiorità del beato sull'angelo, base che, come sempre, si traduce in superiorità spirituale, così dafar dire a Paolo (1*Cor* 6,2s): «Non sapete che i santi giudicheranno il mondo? E se è da voi che verrà giudicato il mondo, siete dunque indegni di giudizi di minima importanza? Non sapete che giudicheremo gli angeli? Quanto più le cose di questa vita!»

[4] Cf. p.es. BENEDETTO XII, cost. dogm. *Benedictus Deus* (DS n.1000; trad. it. CCC, n.954; rivista ed integrata): «Con la nostra apostolica autorità definiamo che, per disposizione generale di Dio, le anime di tutti i santi morti prima della passione di Cristo, nonché dei santi Apostoli, martiri, confessori vergini e quelle di tutti gli altri fedeli defunti morti dopo aver ricevuto il santo Battesimo di Cristo, nelle quali non vi fu niente da purificare o, per quelle che moriranno in futuro, non ci sarà (niente da purificare), oppure, se in esse ci sarà stato o ci sarà qualcosa da purificare, quando si saranno purificate dopo la morte, (...) anche prima della resurrezione dei loro corpi e del Giudizio Universale, dopo l'Ascensione di nostro Signore Gesù Cristo in cielo, sono state, sono e saranno in cielo, nel regno dei cieli e in paradiso celeste con Cristo, associate all'assemblea dei santi angeli, e che, dopo la passione e la morte del nostro Signore Gesù Cristo, esse hanno visto e vedono la divina essenza con una visione intuitiva e faccia a faccia, senza la mediazione di alcuna cosa creata come oggetto visto; la divina essenza si mostra loro immediatamente, nudamente, chiaramente ed apertamente. E le anime di quelli che ormai sono morti, avendo tale visione, godono della medesima divina essenza e, in virtù di tale visione e godimento, sono veramente beate ed hanno la vita e la pace eterna. Ed anche le anime di quelli che moriranno in seguito vedranno la medesima divina essenza e godranno della stessa prima del Giudizio Universale. La visione di tale natura, della essenza divina ed il suo godimento, fanno cessare in loro l'atto della fede e della speranza, in quanto la fede e la speranza sono virtù propriamente teologali. Dal momento in cui, in loro, tale visione intuitiva e faccia a faccia ed il suo godimento sono iniziati, la medesima visione ed il godimento esistono senza alcuna interruzione o diminuzione (*sine aliqua intercisione seu evacuatione*), e continuerà fino al giudizio finale e da allora in sempiterno».

> «La natura beata ed eterna e superiore ad ogni intelletto, che comprende in sé tutto quello che esiste, non è racchiusa da nessun confine. Niente infatti può essere considerato relativamente ad essa: né tempo né luogo né colore né figura né forma né peso né quantità né distanza né alcun altro nome che serva a definire, o sostanza concreta o pensiero che sia, ma ogni cosa buona che possa essere pensata relativamente a tale natura procede verso l'infinito e l'incircoscritto. Dove infatti non ha luogo il vizio, lì non vi è alcun limite al bene. Nel caso della natura mutevole, poichè in essa è a disposizione del libro arbitrio una uguale capacità di volgersi verso l'uno o l'altro dei due campi opposti, il bene ed il male che sono in noi cessano, ciascuno al proprio turno, in seguito al reciproco succedersi l'uno all'altro. In tal modo il sopraggiungere del vizio diviene termine del bene e tutti i comportamenti delle nostre anime, quelli che esistono in reciproca opposizione, vanno a terminare nei comportamenti opposti e sono delimitati l'uno dall'altro. Invece la natura semplice e pura ed uniforme e immobile e immutabile, che è sempre uguale a se stessa e non abbandona mai se stessa, siccome non ammette alcun contatto con il male è sempre illimitata nel bene e non vede niente che sia suo confine, in quanto non vede attorno a sé nessun contrario. Quando dunque essa attrae l'anima dell'uomo a partecipare di lei, con misura sempre uguale essa sovrasta l'anima che ne partecipa, in proporzione alla sua superiorità nel bene. L'anima infatti diviene sempre più grande perché partecipa all'essere che è superiore e non si arresta nella sua crescita, mentre il bene la quale essa partecipa rimane sempre uguale e viene trovato da colei che sempre più partecipa di esso in una grandezza sempre maggiore»[5].

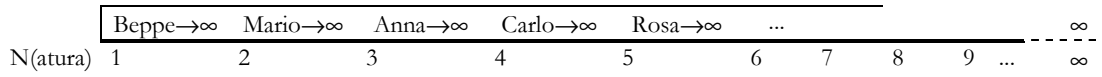
Per la verità qui Gregorio pone in alternativa l'anima beata, che appunto progredisce all'infinito, non con l'anima *in statu purgationis* ma con quella *in statu viae*, che progredisce in misura determinata; ciò perché, come sappiamo, tra i Padri greci non riscuote molto interesse l'idea di purificazione *post mortem*, che invece trova più attenti i Padri latini. Tuttavia la nostra lettura non ci sembra travisare la prospettiva e la intenzione di Gregorio: infatti egli attribuisce l'insufficienza della contemplazione *in statu viae* alla vicinanza dell'anima al male ed al peccato, ciò che vale anche *in statu purgationis*. Così, avendo questa ancora un certo contatto con il male, come dice Gregorio, la sua deificazione non può essere completa per lo stesso motivo per cui non lo è quella *in statu viae*.

Un matematico esprimerebbe questa visione servendosi del concetto di 'limite', ma un grafico ci aiutarà più di molte parole a capire questo punto. Costruiamolo insieme.

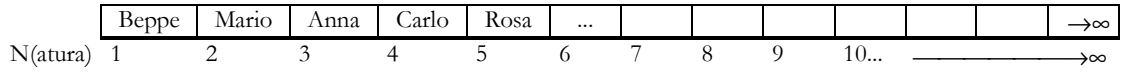
Si prenda l'insieme N dei numeri naturali: 1, 2, 3, 4, 5, ecc., e si immagini che l'insieme delle infinite componenti della personalità di ognuno di noi, storia, cultura, carattere, affettività, relazioni, in una parola, la nostra 'natura', corrisponda all'intervallo tra un numero e l'altro: così, la 'natura' di Beppe può essere rappresentata dall'intervallo tra 1 e 2 (1→2), quella di Mario dall'intervallo tra 2 e 3 (2→3), quella di Anna da quello tra 3 e 4 (3→4) e così via. L'intervallo è sempre identico, perché Beppe, Mario e Anna sono tutti esseri umani, quindi hanno identica costituzione o 'narura' (la natura umana); l'intervallo tra 2 e 3 invece contiene elementi diversi da quelli esistenti tra 3 e 4 o tra 1 e 2 perché Beppe non è Mario né Anna e viceversa (differenza personale). In questo modo si salva sia l'identità di natura che la distinzione personale. Ora, si sa che tra 1 e 2 vi sono infiniti numeri di diversi tipi: infiniti numeri razionali, come ½, ¼, infiniti numeri reali, come la radice quadrata di 2, infiniti numeri complessi, come la radice quadrata di -2. Quindi l'intervallo tra 1 e 2 è tutt'altro che vuoto, e se per ipotesi volessimo arrivare al 2 partendo dall'1 dovremmo attraversare un'infinità di passaggi. Per questo motivo il 2 è descrivibile come il limite di '1 che tende a 2' (matematicamente espresso con '1→2'),

[5] GREGORIO DI NISSA, *In Canticum canticorum homiliae*, hom.5 (PG 44, 874s; CTP 72, 141s).

perché questi passaggi tendono tutti a 2 e vi si avvicinano sempre di più, ma non lo potranno mai raggiungere. Così, adattando queste nozioni al nostro discorso, il 'limite' della 'natura' di Beppe è 2, quello della 'natura' di Mario è 3, quello di Anna 4, ecc.; ognuno di essi è, matematicamente parlando, un 'infinito del primo ordine', mentre l'infinito dei numeri naturali N è un 'infinito di secondo ordine'[6]. Indicando con 'N(atura)' la natura umana e rappresentando ogni atto di purificazione con un rettangolino aperto, con una freccia per indicarne la tendenza all'infinito, otteniamo perciò questo schema:

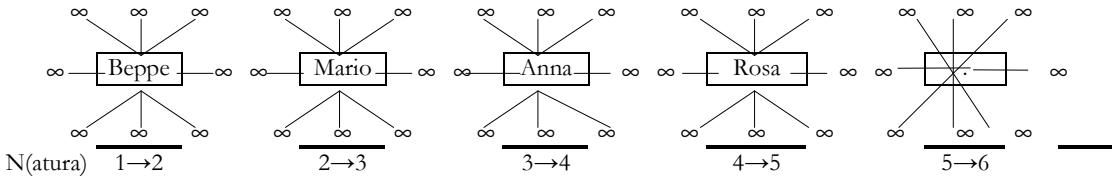


Però, a differenza delle funzioni matematiche e come visto nel capitolo ottavo, la azione deificante dello Spirito *in statu purgationis* purifica la 'natura' di Beppe fino a riportarla a somiglianza della immagine di Dio con la quale è stato creato (nel grafico, *raggiunge* il 2); così fa anche con Mario (fino a 3), Anna (fino a 4), Carlo, Rosa ecc., e nello stesso tempo. Quando tutti gli uomini passati, presenti e futuri, saranno purificati ripristinando l'immagine di Dio nella quale furono creati (nel grafico, quando l'insieme N sarà esaurito), allora verrà il Giudizio finale e riavremo i nostri corpi. Schematicamente ciò si potrebbe rappresentare così:



[6] Naturalmente qualcuno avrà il dubbio che si stiano applicando indebitamente le categorie e la metodologia di una scienza (la matematica) ai contenuti di un'altra (la teologia). È impressione fallace. Infatti qui ci limitiamo a seguire l'esempio di Bonaventura da Bagnoregio, santo e Dottore della Chiesa, come dimostra lo schema delle *Quaestiones disputate de scientia Christi*, le quali prima affrontano la conoscenza *a parte Dei* (qq.1-3) e poi quella *a parte hominis* (qq.5-7); la *quaestio* IV funge da cerniera di importanza cruciale, e all'interno di essa il perno è proprio il concetto di infinito: cf. P. VIGNAUX, «Note sur la consideration de l'infini dans l*es Quaestiones disputatae de scientia Christi*», in AAVV, *Bonaventura 1274-1974. Volumina commemorativa anni septies centenarii a morte Bonaventurae Doctoris Seraphici*, Roma 1974, III, 107-130. Vella *quaestio* IV il *Doctor seraphicus* ricorre alla distinzione tra infinito di primo ordine (che spetta alla conoscenza di Cristo *a parte hominis*) e di secondo ordine (che spetta al Verbo di Dio), molto vicina a quelle adoperate da Grossatesta nel *De luce*: cf. l'elenco in P. ROSSI, *Roberto Grossatesta. Metafisica della luce*, Milano 1986, 110. Lungi dall'essere nota accessoria, questa 'matematicità' ridimensiona l'influsso dionisiano (*via* Tommaso Gallo e la scuola di san Vittore) sulla teologia della luce bonaventuriana (in contrario però cf. R. JAVELET, «Reflexions sur l'exemplarisme bonaventurien», in *Bonaventura 1274-1974*, *op. cit.*, IV, 349-370) ed è in assoluta sintonia con l'opzione *pro materialitate* angelica del *Doctor seraphicus*. Né conviene credere che sia una peculiarità di Bonaventura: cf. C.J. ERMANTINGER-L. SWEENEY, «Divine infinity according to Richard Fishacre», *The modern schoolman* 35 (1958) 191-212. In realtà il *Doctor seraphicus*, e con lui l'intera prima Scuola francescana, è profondamente influenzato dalla teologia inglese di Oxford, in particolare quella di Roberto Grossatesta, Richard Fishacre e di Richard Rufus of Cornwall: cf. p.es. R.C. DALES, «The influence of Grosseteste's *Hexaemeron* on the Sentences commentaries of Richard Fishacre and Richard Rufus of Corwall», *Viator. Medieval and Renaissance studies* 2 (1971) 271-300. Il *Commento alle Sentenze* di Rufo di Cornovaglia servì da bozza a quello di Bonaventura. Vero è però che l'impostazione francescana della teologia è poco nota e studiata: p.es., quasi persa è la nozione di *cointuitio*, spesso fraintesa quella di *exemplum*, praticamente di norma rilette in chiave tomista (non tommasiana, si badi) gran parte delle altre. La perdita della importanza della matematica come *exemplum* dell'*ordo creationis* voluto da Dio è uno dei frutti di questa situazione.

La chiusura del rettangolino in corrispondenza dei rispettivi valori-limiti evidenzia graficamente il raggiungimento della massima potenzialità insita nella 'natura' umana di Beppe, di Mario, di Anna ecc. Ma, a partire dal Giudizio Universale, e mettendo tra parentesi per semplicità il contributo del corpo (su cui torneremo a suo tempo), Beppe, Mario, Anna e ogni altro uomo si troveranno a *superare* le loro stesse 'nature' perché *sono loro* ad essere chiamati a diventare per grazia come Dio è per natura, e non Dio come loro. Ciò significa che l'intervallo tra 1 e 2 non basta più ad esprimere la 'natura deificata di Beppe', quello tra 2 e 3 non esemplifica più quella di Mario e così via; lo Spirito li dilata ponendo in essi una tensione verso un 'al di là della propria natura' che non ha fine. Questo però è inesprimibile servendosi dei concetti della matematica, e così, pur mantendo la stessa grafica, il primo schema diventa questo:



Non solo le 'nature' umane di Beppe, Mario, Anna, seppur sempre limitate in quanto create, tendono comunque ad 'esplodere' verso ulteriori e più profonde assimilazioni a Dio, ma la conseguente impossibilità di mantenere, in basso, l'unità e la continuità della linea che rappresenta l'insieme N delle nature umane significa che esse ormai, propriamente, sono delle 'iper-nature' umane, e che tra i loro costituenti naturali (facoltà del corpo, facoltà dell'anima, facoltà dello spirito) il rapporto non è più quello che vediamo esistere tra di esse qui, *in statu viae*, espresso prima dal progresso lineare dei numeri in N.

Questo ulteriore nuovo rapporto vicendevole, è intuibile, non potrà essere misurato o proporzionato alle 'iper-nature' di Beppe, Mario e Anna, poiché esse mutano continuamente, in senso positivo e incrementando la rispettiva diversa assimilazione a Dio; questo continuo cambiare, deificandosi sempre più, fa sì che non si possa parlare di *una* 'iper-natura' ma, con molta più ragione, di *molte* 'iper-nature', tante quanti sono gli uomini deificati e una diversa dall'altra, appunto perché ognuno di essi è deificato in modo diverso. Se dovessimo indicare graficamente questo rapporto dovremmo racchiudere 'iper-Mario', 'iper-Beppe' e 'iper-Anna' (ci si perdonino i neologismi ridicoli) in un rettangolo che dovrebbe esemplificare la natura divina: ma per far ciò si dovrebbe ammettere che, almeno in un certo istante, in Dio vi sia un qualcosa di assimilabile ad un limite, ciò che è assolutamente impossibile. Di conseguenza, non si può rappresentare graficamente il rapporto tra le varie 'iper-nature'; e del resto, se avessimo potuto farlo, allora con ciò avremmo anche espresso il rapporto tra Creatore e creatura, che invece resterà indefinibile anche *in patria*, come si vede.

Questa situazione dei beati è estremamente vicina a quella degli angeli, che sono da sempre in questa condizione di deificazione progressiva; ed ognuno di loro è così diverso dall'altro che, come ci insegna Tommaso d'Aquino, costituisce una vera e propria specie a se stante. Su questa vicinanza ontologica *in patria* tra angeli e beati avremo modo di tornare sopra con agio nei prossimi capitoli[7]. Qui la anticipiamo soltanto per deli-

[7] Non è accostamento arbitrario. Per rendere ragione di esso, anche se solo in prima battuta, ricor-
(segue)

mitare quello che, nella dinamica della interpretazione della rivelazione *in patria*, funziona da 'oggetto'.

Ora, dal quadro così descritto è evidente, ci pare, che nemmeno la Chiesa *in patria* abbia un vero 'oggetto di interpretazione'. Per un verso ciò segue da un ragionamento analogo a quello già compiuto a proposito della Chiesa *in statu purgationis*, ma dall'altro se ne scosta per una radicalità incomparabilmente maggiore. Infatti, sia *in statu purgationis* che *in patria*, se un contenuto non è donato all'uomo dallo Spirito, questi è incapace di farne un 'oggetto di interpretazione' perché rimane totalmente al di là della sua capacità di comprendere. Ora, *in statu purgationis* questa capacità conserva pure una qualche possibilità di afferrare, di agganciare ciò che lo Spirito pone in lei, come si è visto: è per questa specie di collaborazione *a posteriori* offerta alla azione dello Spirito che si può dire che la purificazione è *anche* opera della Chiesa *in statu viae* che intercede, ed è anche il motivo per cui Padri non considerano quella *in statu purgationis* una vera e propria deificazione, insieme la fatto che non coinvolge il corpo. Ma, e qui sta la radicalizzazione, *in patria* questa capacità di afferrare viene completamente meno, poiché là l'uomo ha una natura per così dire 'iper-naturale', nella quale la attuale capacità di afferrare è del tutto inabile a svolgere non il compito che ha qui per natura ma neanche qualcosa di lontanamente paragonabile; e non è possibile nemmeno pensare ad una qualche forma di collaborazione *a posteriori*, perché il beato *in patria* la deificazione la subisce, non contribuisce a farla. Come insegna Massimo il Confessore:

> «La natura è incapace di cogliere il soprannaturale. Nessuna creatura pertanto è per natura capace di operare la sua deificazione, proprio perché non è capace di concepire Dio. Unicamente alla grazia divina compete attribuire la deificazione per grazia secondo la misura propria di ogni essere, illuminare la natura di luce soprannaturale ed elevarla al di sopra dei suoi limiti con l'esuberare della gloria»[8];

ed anche, poche righe dopo:

> «La trasformazione della deificazione per grazia non la facciamo, piuttosto la subiamo»[9]

Per questo la conoscenza di angeli e beati si può anche dire *gnófos*, che significa 'tenebra' ma non in senso negativo come *skótos*, e della quale scrive Gregorio di Nissa:

> «Dopo aver lasciato tutto ciò che è apparenza, non solo ciò che coglie la sensazione ma anche quanto crede di vedere l'intelligenza, va sempre più addentro finchè con la intensa ri-

diamo che è scritto (*Lc* 20,35s): «Quelli che sono giudicati degni dell'altro mondo e della resurrezione dei morti non prendono moglie né marito, e nemmeno possono più morire, perché sono uguali agli angeli (*isoángeloi*)», passo sul quale cf. GIOVANNI PAOLO II, *Catechesi sul "Credo"*, cat.III, n.2; in *Osservatore Romano* del 7/8/86 (cors. orig.): «La fede della Chiesa, assieme all'esistenza, riconosce certi tratti distintivi della natura degli angeli. Il loro essere puramente spirituale implica prima di tutto la *non materialità* e la loro *immortalità*. Gli angeli non hanno "corpo" (anche se in determinate circostanze si manifestano sotto forme visibili in ragione della loro missione in favore degli uomini) e quindi non sono sottoposti alla legge della corruttibilità che accomuna tutto il mondo materiale. Gesù stesso, riferendosi alla condizione angelica, dirà che nella vita futura i risorti "(non) potranno più morire perché sono uguali agli angeli" (*Lc* 20,36)». Questo commento richiederebbe precisazioni che non possiamo fornire: ci si accontenti dell'affermazione di una 'vicinanza ontologica' e non metaforica.

[8] MASSIMO IL CONFESSORE, *Quaestiones ad Thalassium*, q.22 (CGS 7, 141; trad. nostra).

[9] MASSIMO IL CONFESSORE, *Quaestiones ad Thalassium*, q.22 (CGS 7, 141; trad. nostra).

> cerca intellettuale penetra ciò che è invisibile e incomprensibile, e qui vede Dio. In questo infatti è la vera conoscenza di ciò che ricerchiamo, in questo vedere nel non vedere, perché ciò che cerchiamo supera ogni conoscenza, circondato da ogni parte dalla incomprensibilità come da tenebre (*gnófos*). Per questo anche il profondo Giovanni, che si è trovato in questa tenebra (*gnófos*) luminosa, dice che (*Gv* 1,18) "nessuno ha mai visto Dio", affermando con queste parole che la conoscenza della essenza divina è irraggiungibile non solo dagli uomini ma anche da ogni natura intellettuale [*gli angeli*]»[10].

Quindi, non esiste alcun 'oggetto di rivelazione' interpretabile dalla Chiesa *in patria*.

In conseguenza di queste osservazioni, dobbiamo concludere che i soggetti che interpretano la rivelazione sono sì tre, la Chiesa *in statu viae*, quella *in statu purgationis* e quella *in patria*, ma esiste un solo 'oggetto di rivelazione', e spetta alla Chiesa *in statu viae*. Ma, lo si è detto anche all'inizio del capitolo, questo 'oggetto di rivelazione' è bifido (non duplice, si badi bene), e consiste nella Scrittura e nella Tradizione; di conseguenza, la interpretazione da parte della Chiesa *in statu viae* di questo bifido 'oggetto di rivelazione', il Magistero, significa interpretazione della Scrittura e interpretazione della Tradizione. Ora, nei capitoli precedenti spesso ci siamo imbattuti in interpretazioni della Tradizione da parte del Magistero, e ne abbiamo già fornito disamine più o meno ampie: nel capitolo primo, ad esempio, attraverso la vicenda del card. Feeney abbiamo ricostruito la percezione del nesso tra sacramenti e salvezza, nel capitolo quarto la visione antropologica, nel settimo il progresso della dottrina sulla ispirazione biblica, la evoluzione degli Ordini minori nell'ottavo, più molte altre vicende esposte in nota. Conosciamo già molto bene, perciò, le modalità di tale rilettura, del resto elementari, e non è il caso quindi di ripeterci.

Non altrettanto invece si può dire sull'interpretazione della Scrittura, anzi, è doveroso riconoscere che molti passaggi proposti nelle pagine precedenti, anche cruciali, poggiano su un uso del testo biblico che sicuramente lascerebbe perplessi moltissimi esegeti. Come minimo è necessario fornire delle spiegazioni, ed è bene che siano robuste ed esaurienti, poiché la questione non è da sottovalutare. Accingiamoci dunque a tale compito.

9.1. *La Scrittura 'oggetto' di interpretazione*

Abbiamo dedicato una buona metà del capitolo settimo a descrivere la nascita e la ispirazione della Scrittura: qui dovremo far tesoro di quanto esposto là. In conseguenza, diamo per già dimostrato che la Scrittura, ispirata dallo Spirito in un settuplice modo, viene anche interpretata in un modo ugualmente ispirato da quello stesso Spirito: è ciò che si è visto a proposito della Tradizione. Questo vale per la Scrittura come fonte della rivelazione. Però la Scrittura può essere considerata anche da un punto di vista che, pur essendo certamente più banale, tuttavia ci sembra influire nella vita quotidiana di tanti nostri fratelli in misura forse anche più importante. Se non andiamo errati, infatti, per molti di essi la Scrittura è prima di tutto un insieme di pagine, stampate a caratteri più o meno grandi, con o senza colori ed illustrazioni, rilegate... insomma, è un libro. Contiene la parola di Dio, sicuro, ma è pur sempre un libro.

Ora, prima del Concilio Vaticano II leggere la Scrittura non era facile. Innanzitutto perché non erano molti a saper leggere; poi perché era scritta e, nelle liturgie, letta in latino, una lingua che, a partire dal V secolo d.C., è nota solamente a chi compie studi di

[10] GREGORIO DI NISSA, *Vita Moysi*, II, 163 (Naldini, 155).

un certo genere ed ad un certo livello; quindi, perché a partire dal secolo XVI è addirittura sconsigliato ai semplici fedeli di leggerla, a meno che non si sia affiancati da un prete; infine, perché anche le poche persone che sono in grado di leggere il latino e hanno la fortuna di incontrare un prete disponibile e competente, priam a poi si trovano di fronte a passi o a interi libri il cui significato è totalmente misterioso: si pensi, per esempio, alle tante genealogie nel libro del *Genesi* o delle *Cronache*, o alle prescrizioni del *Levitico*, o ancora al *Qoelet* (*Ecclesiaste*). Se pensiamo, ciliegina sulla torta, che prima del Concilio Vaticano II la Liturgia della Parola era sempre identica a se stessa, nel senso che i brani biblici di una certa domenica(letti in latino...) erano sempre gli stessi tutti gli anni e che non di rado le prediche avevano poco a che fare con essi[11], non fa alcuna meraviglia che la Scrittura sia così poco conosciuta ai nostri giorni.

Ora, abitualmente ci si accosta alla Scrittura o da un punto di vista più dottrinale, come in un corso di teologia, o da una prospettiva più pastorale, per esempio in un incontro parrocchiale o di tipo non 'scientifico'; questa distinzione non solo è ovvia ma anche raccomandabile: tuttavia, come in ogni distinzione che non si vuole far divenire separazione, è necessario cercare la sintesi fra i due approcci. In altri termini, ci sembra opportuno dare qualche spunto su come scorgere il lato dottrinale in un approccio pastorale e quello pastorale in un approccio dogmatico; e questo perché sia la dottrina che la pastorale hanno un unico scopo, edificare l'animo di chi ascolta ed aiutarlo a meglio servire il suo e nostro Signore. Ma se lo scopo è uno, anche se sfaccettato, allora anche l'approccio dovrebbe essere unico, pur rispettando la sfaccettatura: in altri termini, la interpretazione della Scrittura dovrebbe avvenire per mezzo di un metodo unitariamente molteplice, o che permetta di giungere ad una certa unità pur partendo da punti diversi.

Tale situazione, per quanto auspicabile sembri, è invece assai lontana dalla realtà. Basta dare una semplice scorsa all'indice del documento emesso il 15 aprile 1993 dalla Pontificia Commissione Biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, per rendersi con-

[11] Per ovviare alla grande ignoranza dei preti (che però parevano pozzi di scienza agli occhi delle infinite masse di analfabeti dei secoli precedenti il XX), sin dal sec.XVI sono pubblicate raccolte di omelie, che il prete non doveva far altro che leggere (o meglio tradurre) ai parrocchiani. Ora, se togliamo le omelie dedicate alle solennità (Natale, Pasqua, Epifania, Pentecoste e così via), ai tempi forti, alle feste della Madonna e dei santi, più quelle dedicate ad occasioni speciali (p.es. le feste patronali di parrocchia, diocesi, città, o 'dei 4 tempi' in occasione della mietitura), su 54 omelie all'anno ben poche possono essere dedicate ad una catechesi biblica. Senza contare poi che, giustamente, ci sono anche altri temi da affrontare. Di fatto la spiegazione di questo o quel passo biblico è rara: nel migliore dei casi ci si limita a trarne qualche insegnamento di comportamento sociale o personale. La 'vita di pietà' è demandata a pratiche come l'adorazione Eucaristica o la recita del Rosario, raccomandata persino durante la Messa per evitare di distrarsi ascoltando parole e parole in una lingua sconosciuta. Come si vede, prima del Concilio Vaticano II la 'vita di fede' non è poi tutto quello splendore di virtù, pietà e devozione che certi nostalgici del 'bel tempo che fu' (quando?) amano far credere che fosse: la rapidità con cui quel mondo svanisce completamente, negli anni '60, ne lascia intuire la consistenza spirituale. È vero però che a partire dal sec.XX, specie nelle città, si registrano cambiamenti di rilievo: vengono pubblicate le prime (non ufficiali) traduzioni della Bibbia in lingua moderna, gli oratori parrocchiali diventano luogo di incontro e formazione della gioventù, nascono organizzazioni come la Azione Cattolica, che prepara la via al ritorno dei cattolici nella vita politica intorno agli anni '20... Ma si è ormai ad una quarantina d'anni dal Concilio Vaticano II. La situazione precedente invece si è protratta per secoli, a partire dal Concilio di Trento; e prima di quel Concilio le cose erano di gran lunga peggiori.

to non solo che tale unità di esegesi è agli antipodi della situazione attuale, ma anche che le tante 'chiavi di lettura' con le quali si interpreta la Scrittura non sono compossibili. La situazione è resa ancor più delicata e complessa se si tiene conto che il Magistero stesso, con tutta evidenza, non riesce a valutare bene se ed in cosa consista la positività o la negatività di questo stato di cose, o almeno ciò che si legge non va in una direzione unica o omogenea. Ad esempio, così si esprimeva in un suo scritto del 1991 l'allora cardinale Joseph Ratzinger:

> «Oggi è quasi una ovvietà parlare della crisi del metodo storico-critico: esso però aveva preso inizio in un clima di immenso ottimismo. All'interno della nuova libertà di pensiero verso cui l'Illuminismo si era spinto, il dogma appariva come il vero ostacolo ad una comprensione esatta della Bibbia considerata in se stessa. Liberati da questo presupposto inadeguato e armati di una metodologia che prometteva rigorosa obiettività, si era finalmente in grado, così sembrava, di poter udire di nuovo la voce pura ed inalterata dell'origine. [...]Poiché nella esposizione biblica della storia tutto è penetrato dalla azione divina, deve cominciare una complicata anatomia della parola biblica: si deve cercare di disfare l'ordito in modo tale da avere in mano, alla fine, il 'propriamente storico', cioè il puramente umano dell'avvenimento, e spiegare anche come è accaduto che successivamente l'idea di Dio sia stata reintrodotta ovunque nella trama. Si deve così, contro la storia esposta, costruirne un'altra, reale; si devono trovare dietro le fonti esistenti - i libri della Bibbia - delle fonti più primitive, che diventino la forma referenziale della interpretazione. Nessuno può essere sorpreso che un tale metodo di procedere conduca a una abbondanza di ipotesi sempre più numerosa, sino al formarsi, alla fine, di una giungla di contraddizioni. In conclusione si studia non più ciò che il testo dice ma ciò che dovrebbe dire, e quali sono le componenti alle quali lo si può ricondurre. Un tale stato di cose non poteva che suscitare delle reazioni contrarie. I più prudenti tra i teologi sistematici cercano di produrre una teologia per quanto è possibile indipendente dalla esegesi. Ma quale valore può avere una teologia che si separa dalle proprie fondamenta? È questo il motivo per cui ha cominciato a guadagnare adepti un approccio radicale, detto 'fondamentalismo': i suoi fautori stigmatizzano come falsa in se stessa ed assurda ogni applicazione del metodo storico alla Parola di Dio. Costoro vogliono tornare alla purezza letterale della Bibbia, prenderla come si presenta e come la comprende il lettore comune: proprio come Parola di Dio. [...] Ma come mi è possibile giungere ad una comprensione che non sia fondata sull'arbitrio dei miei presupposti, una comprensione che mi permetta veramente di intendere il messaggio del testo, restituendomi qualcosa che non mi viene da me stesso? Una volta che la metodologia, attraverso la sua anatomia, ha ucciso la storia, chi potrà ancora resuscitarla in modo che ancora possa parlarmi veramente, come una realtà vivente? In altri termini, se la 'ermeneutica' deve diventare convincente, occorre innanzitutto che scopra una armnia tra la analisi storica e la sintesi ermeneutica»[12].

Queste parole non fanno altro che confermare quanto esposto al capitolo settimo; resta invece da vedere se ed in che modo sia possibile evitare di cadere in tutti gli errori qui descritti, da un lato il criticismo filologista, dall'altro il fondamentalismo letteralista. In realtà il saggio di Ratzinger (Benedetto XVI) va oltre questa semplice opposizione e coglie la radice ultima, spirituale e dogmatica, di questa deriva della esegesi biblica. Ma a noi ora preme mettere a fuoco la difficoltà del Magistero a prendere una posizione netta di fronte a questa situazione, a prescindere da quale essa sia. Ora, formalmente, il saggio citato non è un documento del Magistero; però l'autore è il cardinale Prefetto della Con-

[12] J. RATZINGER, «L'interpretazione biblica in conflitto. Problemi del fondamento e orientamento della esegesi contemporanea», in AAVV, *L'esegesi cristiana oggi*, Casale Monferrato 2000³, 93-125, 93-96. L'originale è del 1991.

gregazione della Dottrina della Fede (mettiamo tra parentesi il fatto che ora sia papa: all'epoca nessuno poteva prevederlo), quindi queste valutazioni sono quelle del Prefetto della Congregazione. Non bisogna però scambiare le opinioni del Prefetto per quelle della Congregazione: infatti, quando questa emette un parere con valore Magisteriale tiene conto di molti elementi: l'opinione del Prefetto è solo uno dei tanti.

La difficoltà del Magistero, a nostro avviso, si rivela se affianchiamo queste parole, piuttosto dure sì ma non vincolanti in coscienza, a ciò che afferma Giovanni Paolo II il 23 aprile 1993, accettando il già ricordato documento della Pontificia Commissione Biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* e presentatogli proprio dal Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede; scrive infatti il papa:

> «Ciò che colpirà a prima vista di questo documento è la apertura di spirito con il quale è concepito. I metodi, gli approcci e le letture adoperati oggi nella esegesi sono esaminati e, malgrado alcune riserve a volte gravi che è necessario esprimere, si ammette in quasi tutti la presenza di elementi validi per una interpretazione integrazione del testo biblico. Poiché la esegesi cattolica non ha un metodo di interpretazione proprio ed esclusivo ma, partendo dalla base storico-critica, svincolata dai presupposti filosofici o altri contrari alla verità della nostra fede, essa beneficia di tutti i metodi attuali, cercando in ciascuno di essi il "seme del Verbo"»[13].

Nella prima parte del secondo periodo è abbastanza evidente, ci sembra, l'opzione a favore del metodo storico-critico, seppur purificato da presupposti ed eccessi contrari alla fede; non è dato sapere se e come sia possibile farlo ed in che cosa consista questa 'versione corretta', ma non è questa la sede per dare indicazioni simili. Tuttavia, nella seconda parte del periodo il papa affianca al metodo storico-critico 'corretto' anche 'quasi tutti' gli altri metodi esegetici, e così non si capisce più se e come quello possa godere di un certo privilegio, tanto più che neanche l'intero primo periodo va in quella direzione. Nel saggio del 1991, poi, ci pare che il cardinale Ratzinger si ponesse su una linea meno possibilista nei confronti del metodo storico-critico.

Questa posizione non molto chiara ci sembra espressa anche dalla Pontificia Commissione, almeno al momento in cui, tratteggiando le conclusioni di un percorso lungo e complesso, prima respinge (giustamente) l'esegesi fondamentalista e quindi afferma:

> «La natura stessa dei testi biblici esige che, per interpretarli, si continui ad usare il metodo storico-critico, almeno nelle sue operazioni principali. La Bibbia infatti non si presenta come una rivelazione diretta di verità atemporali, bensì come la attestazione scritta di una serie di interventi attraverso i quali Dio si rivela nella storia umana. [...] Ma, una volta adempiuta questa condizione, gli approcci sincronici (retorico, narrativo, semiotico ed altri) possono rinnovare in parte l'esegesi e fornire un contributo molto utile. Il metodo storico-critico, infatti, non può pretendere di avere il monopolio, ma deve prendere coscienza dei suoi limiti, come pure dei pericoli cui può andare incontro. I recenti sviluppi delle ermeneutiche filosofiche e, d'altra parte, le osservazioni che abbiamo potuto fare sulla interpretazione nella tradizione biblica e nella tradizione della Chiesa hanno messo in luce vari aspetti del problema della interpretazione che il metodo storico-critico tendeva ad ignorare. Preoccupato infatti di fissare bene il significato dei testi situandoli nel loro contesto storico di origine, questo metodo si mostra talvolta insufficientemente attento all'aspetto dinamico del significato e alle sue possibilità di sviluppo. Quando non arriva fino allo studio della reda-

[13] GIOVANNI PAOLO II, *Discorso su l'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, n.13, in *Osservatore Romano* del 25/04/1993, 8s, 9.

> zione, ma si concentra unicamente sui problemi delle fonti e della stratificazione dei testi, esso non adempie completamente al compito esegetico»[14].

In sè queste sono osservazioni pienamente condivisibili, specie le ultime, ma come si conciliano con la prima parte del passo e con il discorso di Giovanni Paolo II? E questo senza considerare che, comunque, è difficile tenere in piedi una storia delle redazioni senza lavorare sulle fonti; e se questo è sconsigliato, di fatto si sconsiglia anche la storia delle redazioni. Si è poi di fronte ad una certa attenuazione dei limiti del metodo storico-critico, che dal 1993 ad oggi (2016) si sono acuiti ancor più: non ci pare di esagerare affermando che la coerenza interna del metodo storico-critico in pratica è svanita.

Tuttavia, *La interpretazione della Bibbia nella Chiesa* è documento molto più complesso e sfumato di quanto appaia da questi pochi stralci. Ce ne serviremo con larghezza nelle prossime pagine, dove cercheremo di suggerire un possibile modo di conciliazione tra i due versanti interpretativi della Scrittura (quello fondamentalista e quello storico-critico). Prima però è necessario anteporre due note alla esposizione tecnica vera e propria, che possono servire a delineare meglio il quadro effettivo entro il quale abitualmente avviene l'interpretazione della Scrittura.

9.1.01. *La Scrittura 'oggetto' difficile di interpretazione*

Per facilitare l'incontro con la Scrittura, le moderne edizioni a stampa forniscono di solito una serie di apparati volti ad aiutare il lettore a comprendere 'il senso' dei passi biblici che legge; ecco quindi le note a piè di pagina con commenti, spiegazioni, osservazioni dotte; i titoletti che separano una pericope dall'altra e ne presentano il contenuto; le introduzioni più o meno ampie, con nomi, date, luohi, vicende storiche; e poi cartine, piantine, illustrazioni... Ciò ha senza dubbio una notevole importanza, e ha aiutato certamente molte persone ad accostarsi alla Scrittura senza doversi arrendere subito di fronte alla prima oscurità o difficoltà. In questo senso il lavoro delle varie Società Bibliche è stato, è e sarà sempre inestimabile e prezioso.

Tuttavia, e senza alcuna responsabilità da parte di chi li pensa e li offre, questi stessi aiuti possono rivelarsi anche un'arma a doppio taglio poiché, come già sapeva Platone,

> «una volta che un discorso sia scritto, rotola da per tutto, nelle mani di coloro che se ne intendono e così pure nelle mani di coloro ai quali non importa nulla, e non sa a chi debba parlare e a chi no. E se gli recano offesa e a torto lo oltraggiano, ha sempre bisogno dell'aiuto del padre [*cioè dell'autore*], perché non è capace di difendersi e di aiutarsi da solo»[15].

In realtà, senza nulla togliere ai meriti grandissimi, davanti a Dio ed agli uomini, che ha il lavoro di diffusione compiuto dalle Società Bibliche, l'oscurità della Scrittura ha una valenza positiva, della quale era consapevole il nostro Padre Agostino, che scrive:

> «Quanti leggono la Parola di Dio in modo avventato sono ingannati da molti e svariati passi oscuri e ambigui, scambiando un senso per l'altro; in taluni passi poi costoro non riescono ad avanzare nemmeno una supposizione falsa, finendo quindi per avvolgere espressioni così oscure in una nebbia impenetrabile. Io sono certo che tutto ciò risponde ad un disegno

[14] PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, conclusione (EV 13, 3147s).

[15] PLATONE, *Fedro*, 275E 1-5; trad. it. G. Reale, Milano 1993, 163.

> provvidenziale, per domare con lo sforzo la superbia e recuperare la repulsione della intelligenza quando scopre per lo più insignificante affrontare ricerche facili»[16].

Considerare l'oscurità biblica solo come ostacolo e non anche come una certa grazia va contro la dottrina dell'ispirazione della Scrittura, perché è un po' come dire che Dio si rivela sì, ma solo in parte, e per alcuni addirittura per niente. Ma come si può pensare che Colui che, pur essendo Dio, non ha disdegnato di farsi uomo e di morire per noi, in croce per giunta, poi non si riveli completamente per iscritto, ossia in modo decisamente meno indolore e tragico? La percezione dell'oscurità biblica come sempre e comunque negativa, come ostacolo, nasce dal pensare che l'essere chiaro e distinto agli occhi della ragione sia *l'unico* modo possibile di essere chiaro e distinto, dal confondere ciò che è afferrabile dalla ragione con ciò che comprensibile *tout court*. Ma già un sentimento è un esempio della fallibilità di queste equiparazioni: chiunque ami un'altra persona sa che prova tale sentimento, non si sbaglia al riguardo e ne percepisce perfettamente forza e singolarità. Ha una conoscenza chiara e distinta del suo sentire eppure, se tenta di spiegare perché ama proprio quella persona, o di descrivere ciò che prova per lei, riuscirà a dire solo frasi banali, scontate. Non perché il suo sentimento sia superficiale o banale, ma perché, tanto per ricorrere ad una di esse,

> «Il cuore ha le sue ragioni, che la ragione non conosce affatto»[17].

Ma qui non interessa impostare una sterile e mal posta opposizione tra ragione e sentimento[18], quanto scoprire la motivazione ultima della oscurità di certi passi biblici. Nel capitolo ottavo si sono già poste le premesse per questo lavoro citando alcuni passi di Gregorio Magno:

> «È di grande utilità l'oscurità stessa delle parole di Dio, perché esercita la mente costringendola ad aprirsi, e così comprenda ciò che non capirebbe restando oziosa. E c'è un'altra cosa ancor più importante. Se la sacra Scrittura fosse compresa in ciascun passo sarebbe meno apprezzata; quando invece si scopre il significato di qualche passo più oscuro, la dolcezza che ristora l'animo per tale scoperta è tanto maggiore quanto maggiore è stata la fatica della ricerca. Ecco infatti che adesso per bocca del santo Ezechiele si dice (*Ez* 1,15): "Mentre osservavo gli esseri viventi apparve una ruota sopra la terra". Che significa la ruota se non la Sacra Scrittura che gira da ogni parte per la comprensione degli uditori e lungo la via della sua predicazione non è trattenuta da nessun ostacolo dell'errore? Gira tutto attorno perché procede diritta e umile in mezzo alla prosperità e alla avversità. Il movimento circolare dei suoi precetti ora va in su e ora in giù: le cose che vengono dette ai più maturi

---

[16] AGOSTINO, *De doctrina christiana*, II, 6, 7 (CCsl 32, 35; trad. it. 154).

[17] B. PASCAL, *Penseés*, 477 (ed. J. Chevalier, Paris 1954, 280; trad. it. A. Bausola, Milano 1993, 263, corretta).

[18] L'idea che la conoscenza piena e perfetta consista nell'avere concetti chiari e distinti è di origine cartesiana. Tuttavia Descartes sa benissimo che l'ambito razionale ha regole e scopi diversi da quello sentimentale: basta leggere la sua ultima opera, *Le passioni*, per rendersi conto di quanta importanza egli attribuisca loro, e come sia attento a cercare di disciplinarle senza snaturarle. La assolutizzazione razionalista è da imputare a C. Wolff, un filosofo che appartiene ad una epoca, il '700, nella quale ogni manifestazione di sentimenti è ideologicamente considerata debolezza e la separazione tra ragione e morale raggiunge un tale livello di ipocrisia da ammettere tranquillamente vicende come quelle narrate da Ch. De Laclos ne *Le relazioni pericolose*, o le prodezze di M^me^ de Pompadour, assolutamente note a tutti fin nei particolari, a condizione che non se ne parli mai pubblicamente.

> in senso spirituale secondo la lettera si adattano ai più deboli, e quelle cose che i deboli comprendono alla lettera gli uomini colti le interpretano in senso spirituale»[19];

e poco più avanti, nella stessa opera, Gregorio aggiunge:

> «Siccome nella misura in cui ciascun santo progredisce personalmente, in quella misura la Sacra Scrittura stessa progredisce con lui, a ragione si dice (*Ez* 1,19): "Quando gli esseri viventi si muovevano le ruote si muovevavno accanto a loro e, quando gli esseri si alzavano da terra, anche le ruote si alzavano da terra", perché gli oracoli divini crescono insieme a chi li legge»[20].

Forse l'immagine delle ruote che si innalzano può sembrare un po' ostica agli occhi di chi, come noi, non è abituato a pensare per immagini ma per concetti. L'idea di Gregorio è però espressa altrettanto bene, anche se tre secoli prima, dal nostro Origene:

> «Ecco quel che a noi sembra il criterio secondo il quale ci si deve dedicare alle Scritture e comprenderne il significato, un criterio derivato dalle stesse parole della Scrittura. Nei *Proverbi* di Salomone troviamo questo precetto sui pensieri divini affidati allo scritto (*Prv* 22,20 LXX): "Nota questi concetti tre volte nel tuo animo e nella tua mente, per rispondere parole di verità a quelli che ti pongono questioni". Perciò tre volte bisogna notare nella propria a-

[19] GREGORIO MAGNO, *In Ezechielem homiliae*, I, 6, 1s (CCsl 142, 67s; CTP 17, 107s). Cf. anche ORIGENE, *In Genesim homiliae*, II, 6 (SCh 7bis, 108; CTP 14, 79): «Se c'è qualcuno che, fra il crescere del male e l'inondare dei vizi, può convertirsi dalle cose passeggere, periture e caduche all'ascolto della parola di Dio e dei comandamenti celesti, costui edifica nel suo cuore l'arca della salvezza e consacra in sé, per così dire, la biblioteca della parola divina, collocandovi come lunghezza, larghezza e altezza (*Ef* 3,18) la fede, la carità e la speranza»; ISACCO DI NINIVE, *Discorsi ascetici*, I (CTP 44, 46): «Coloro che nelle loro osservanze sono guidati dalla grazia ad essere illuminati percepiscono continuamente come una specie di raggio intelligibile che passa attraverso le parole. Questo raggio distingue davanti al pensiero la parola ordinaria da ciò che è stato detto con sublimità di pensiero per il progresso della anima»; GIOVANNI CRISOSTOMO, *Tractatus in psalmos*, su *Sal* 6,1 (PG 55, 71; trad. nostra): «Quando ascoltate, riferite a Dio, le parole 'collera' o 'corruccio', guardatevi dal prenderle nell'accezione umana e materiale: non è che linguaggio di condiscendenza. Anche noi se parliamo con i barbari adottiamo il loro linguaggio per farci capire; anche noi balbettiamo con i bambini e, nonostante la nostra sapienza, scendiamo al loro livello. Niente di strano se, per correggere i bambini, ci mordiamo le mani e simuliamo la collera in tutte le sue forme: ugualmente Dio adotta il linguaggio che gli presta Davide per colpire gli uomini grossolani. Parlando in noi, considera meno la sua dignità che l'interesse di coloro ai quali si rivolge. Quantunque inaccessibile alla collera, lo dichiara per mezzo del profeta: 'Forse mi irritano? Non si feriscono forse da se stessi?' (*Ger* 7,19). Come pensate che Dio parlasse ai Giudei? Si può dire: 'Dio non si agita, non odia i malvagi, poiché collera e odio sono passioni dell'anima'. Allora si dovrebbe anche dire: 'Dio non vede le cose umane perché vedere è l'atto di un organo; non ascolta perché intendere appartiene alla carne'. Ma [un linguaggio più spirituale] avrebbe reso oscuro il dogma della divina provvidenza. [...] Quanti spiriti avrebbero completamente ignorato Dio!»; IDEM, *In Iohannis evangelium homiliae*, hom.39, 1 (PG 59, 221; trad. nostra): «Vedi come [il Cristo] varia il suo discorso, mescolando parole sublimi ad altre umili perché siano comprese più facilmente da quelli che erano presenti e non arrechino danno a chi lo farà in futuro, ma si possa avere una opinione comune sia da queste che da quelle? Se infatti le cose non stessero così e queste parole non fossero dette per causa di un certo qual adattamento (*synkatabasis*), perché sarebbero state mescolate a cose assai più alte di esse? Infatti, se colui che dovrebbe dire di sé cose grandi pronunzia invece qualcosa di più umile, dà occasione di credere che gli agisca così a causa di un qualche progetto superiore ma chi dovrebbe dire di sé cose vili, e invece pronunzia cose grandi, perché parla di cose che superano la sua stessa natura? Certo non per un qualunque progetto superiore (*oikonomía*) ma a causa della sua somma empietà!».

[20] GREGORIO MAGNO, *In Ezechielem homiliae*, I, hom.7, 8 (CCsl 142, 87; CTP 17, 132).

> nima i concetti delle sacre Scritture: così il semplice trova edificazione, per così dire, nella carne della Scrittura - indichiamo così il senso che è più alla mano - ; colui che ha un poco progredito trova edificazione nell'anima della Scrittura; il perfetto e chi è simile a quelli di cui l'apostolo dice (1*Cor* 2,6s): "Parliamo della sapienza fra i perfetti, la sapienza non di questo mondo né dei principi di questo mondo destinati alla distruzione, ma parliamo della sapienza di Dio nascosta nel mistero, che Dio ha prestabilito prima dei secoli per nostra gloria", trovano edificazione nella legge spirituale, che contiene l'ombra dei beni futuri (cf. *Rm* 7,14; *Eb* 10,1). Come infatti l'uomo è formato da corpo, anima e spirito, lo stesso dobbiamo pensare della Scrittura che Dio ha stabilito di dare per salvezza degli uomini»[21].

Quindi il movimento spirituale descritto da Gregorio è in realtà scandito nelle e dalle tre fasi individuate da Origene; in ognuna di queste fasi la Scrittura rivela solo la quantità e qualità di contenuti pertinente ad essa e non altro; il 'quando' ed il 'come' del passaggio da una all'altra fase sono decisi dallo Spirito. È importante ribadire che, per i cristiani, la Scrittura si rivela in proporzione al progresso spirituale del singolo, perché tutti i movimenti gnosticheggianti, passati come presenti, insegnano l'opposto: è il conoscere significati nascosti che porta al progresso spirituale. La differenza è fondamentale, perché nel primo caso, la dinamica cristiana, è lo Spirito che guida il percorso dell'uomo; nel secondo, la dinamica gnostica, invece è l'uomo a guidare se stesso: ed a questo proposito è giusto chiedersi (*Lc* 6,39):

> «Può forse un cieco guidare un altro cieco? Non cadranno tutt'e due in una buca?»

Ciò detto, è chiaro che la Scrittura ha tre generi generalissimi di interpretazioni: una semplice o, per seguire Origene, secondo la carne; una più progredita, secondo l'anima; una terza, perfetta, secondo lo spirito. Questa è la struttura spirituale della Scrittura così come la Scrittura stessa ci insegna, ed è anche la scansione del percorso spirituale di ognuno. Conosciamo già questa dinamica dello Spirito: è la *dilatatio cordis*, che si è sviscerata da tanti punti di vista ed il cui dettagli rendono meno 'semplicistica' la scansione origeniana. Non possiamo qui riprendere il percorso già compiuto: ci limitiamo a ricordare che la Scrittura dice, di se stessa, di essere ispirata con quattro scopi; per suo mezzo infatti lo Spirito intende fornire dei 'contenuti' all'uomo in base ai quali egli, forgiando la sua 'pratica', possa acquistare con il tempo e la fedeltà un abito 'morale' interno che lo renda capace di 'separare' in se stesso, spiritualmente e con l'aiuto della grazia, ciò che è secondo natura da ciò che contro natura, per ritenere il primo e gettare via il secondo e così giungere alla meta: prima del giudizio finale salvarsi l'anima, poi divenire per grazia come Dio è per natura. Questo quadruplice senso della Scrittura ricorda quello classico, anche se i nomi non sono gli stessi; torneremo sulla cosa nel prossimo punto. Per ora è necessario chiedersi: siamo certi che ogni oscurità biblica sia provvidenziale?

Oggi rispondere non è semplice come ai tempi di Gregorio o Agostino. Non che nel IV o nel VII secolo d.C. bastasse mettere insieme due parole per rispondere a domande come queste, sia chiaro: sono tempi nei quali la rovina del mondo romano, repentina e violenta oltre ogni dire, generano sgomento ed incertezza assoluti, che rendono sì aperti a tutte le risposte ma anche estremamente scettici nei confronti di ognuna di loro. I nostri santi Padri, per prima cosa, chiarirono cosa si deve intendere per 'oscurità', o meglio,

---

[21] ORIGENE, *De principiis*, IV, 2, 4 (SCh 268, 310ss; Simonetti, 501s), con lievi modifiche). Questa stessa tripartizione si legge anche in *In Genesim homiliae*, hom.2, 6; *In Leviticum homiliae*, hom.5, 1; *In Numeros homiliae*, hom.9, 7; *Commentarius in Iohannis evangelium*, I, 6, 8.

che tipo di relazione esiste tra un testo, il cui andamento e stile può essere più o meno chiaro, ed il significato che ci sembra esso abbia, che può essere anch'esso più o meno chiaro. Riferendosi al fatto che la bellissima prosa di Platone non è riuscita utile a tanti uomini quanti invece si sono giovati dello stile non certo curato e limpido della LXX o del Nuovo Testamento, ecco cosa scrive Origene l'Adamantino:

> «Noi diciamo questo non per accusare Platone - infatti la grande massa degli uomini ha tratto dei vantaggi anche da lui - ma per rivelare l'intento di coloro che hanno detto (1*Cor* 2,4s): "La mia dottrina e la mia predicazione non sono contenute in discorsi persuasivi di saggezza, ma in dimostrazioni dello spirito e della potenza, affinchè la nostra fede si fondasse non sulla saggezza degli uomini ma sulla potenza di Dio". La Scrittura divina dice che un'affermazione, anche nel caso che sia di per se stessa vera e assai degna di fede di fede, non è sufficiente a raggiungere l'anima umana, a meno che una potenza proveniente da Dio non sia concessa a colui che parla ed una grazia non fiorisca nella sue parole, e questa grazia non giunge senza l'aiuto di Dio in coloro che parlano in maniera efficace. Pertanto, il profeta nel *Salmo* 67 dice (*Sal* 67, 12 LXX): "Il Signore donerà la parola a coloro che predicano con grande potenza". Quindi, anche ammettendo che in certi punti le dottrine dei Greci e quelle di chi professa il nostro vangelo siano le stesse, queste dottrine non producono gli stessi effetti, (non riescono entrambe) a trascinare le anime dei degli uomini ed a disporle a vivere secondo esse. Per questo motivo i discepoli di Gesù, che sono ignoranti in confronto alla filosofia greca, hanno visitato molti popoli della terra abitata, disponendo ciascun ascoltatore secondo i suoi meriti, come desiderava il *Logos*. Ed essi, a seconda della inclinazione del loro libero arbitrio ad accettare il bene, divennero molto migliori»[22].

Quindi l'oscurità o meno di un passo biblico dipende *in primis* dal nostro personale cammino spirituale, come si era già scoperto; *in secundis*, questo stesso cammino spirituale è la fonte della nostra certezza al riguardo della verità di ciò che la Scrittura ci rivela. Per spiegare meglio questo punto delicato, e se ci si consente un'espressione un po' ambigua, potremmo dire la Scrittura *conferma* quel che lo Spirito ci ha rivelato nell'intimo della nostra coscienza: quello Spirito che l'ha ispirata è lo stesso Spirito che ha posto in noi determinate luci, e si serve della Scrittura per farci comprendere che tali illuminazioni vengono da Lui e non dal nemico. Se invece tale conferma non cè, allora è bene mettere da parte certe 'luci' perché in realtà sono miraggi che possono costare cari a noi e a chi ci desse ascolto. Ora, è evidente che chi si trovasse nella situazione appena descritta, quella di trovarsi dentro l'animo delle 'luci' che la Scrittura non conferma, sente di trovarsi di fronte ad oscurità che percepisce non essere positive. In effetti, a fianco delle oscurità sicuramente funzionali ad un disegno divino cui si riferiscono i nostri Padri, ve ne sono anche altre con origini meno nobili e talvolta quasi banali. Vediamone alcune.

La prima e più importante fonte di oscurità è difficoltà è proprio lo strumento che permette a moltissimi nostri fratelli di leggere la Scrittura, ossia la traduzione in lingua moderna. Il problema della traduzione, come abbiamo imparato dalle parole di Agostino, all'epoca dei Padri esiste ma è poco rilevante. La grandissima parte delle persone, fino al secolo V, parla il greco e quindi legge la Scrittura in originale; chi parla solo latino può andare incontro a difficoltà simili a quelle odierne ma più ridotte: infatti non è difficile trovare chi conosca il greco, e poi le due lingue tra loro sono più simili che non, poniamo, il greco e l'inglese. Ciò avviene perché è inevitabile che vi siano forti differenze tra un testo scritto in una lingua di secoli e secoli fa e la sua versione in un'altra, del tutto

[22] ORIGENE, *Contra Celsum*, VI, 2 (SCh 147, 180ss; Ressa, 428, ritoccata).

diversa per grammatica, sintassi e vocaboli. Però è anche vero che in molti, troppi casi, questa inevitabile distanza viene ampiamente incrementata dai traduttori; abbiamo fornito molti esempi in nota e non è il caso di darne altri. Limitando queste osservazioni alla versione italiana approvata ufficialmente dalla Conferenza Episcopale Italiana, alla base di molti di questi che sono veri e propri *errori* ci sembrano essere tre elementi.

Da un lato, ci si perdoni l'ardire, a nostro avviso talvolta essi nascono dalla ignoranza delle dinamiche spirituali, ragion per cui il testo originale, non fa differenza se greco, latino o ebraico, è chiaro alla lettera ma risulta avere un senso incomprensibile. Ad esempio, *Sal* 4,1 TM, da «In/con la mia tribolazione mi hai allargato», nonostante l'accordo con LXX e *Vulgata*, diventa «Dalle angosce mi hai liberato» perché si ignora la dinamica della *dilatatio cordis*; così facendo però la si occulta anche al lettore[23].

Da un altro lato, ci si perdoni ancora la durezza delle espressioni ma così a noi pare, in alcuni casi ci sembra vi sia una certa sufficienza nei confronti del testo biblico, ragion per cui si traduce nella presunzione di aver capito 'il significato' del passo e di avere solo il problema di esprimerlo; è il caso di *Giobbe* 19,25ss: pur di fornire una versione che ab-

[23] Cf. PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione*, *op. cit.*, 73s.75 (EV 13, nn.3002.3006): «L'evento pasquale, morte e resurrezione di Gesù, ha fissat un contesto storico radicalmente nuovo, che illumina in modo nuovo i testi antichi e fa subire loro un cambiamento di significato. In particolare, alcuni testi che, nelle circostanze antiche, dovevano essere considerati come delle iperboli (p.es. l'oracolo in cui Dio, parlando di un figlio di Davide, prometteva di rendere stabile per sempre il suo trono: 2*Sam* 7,12s; 1*Cr* 17,11.14), questi testi devono ora essere presi alla lettera, perché (*Rm* 6,9) "il Cristo, essendo risorto dai morti, non muore più". Gli esegeti che hanno una nozione limitata, "storicistica", del senso letterale riterranno che ci sia eterogeneità (di significato). Quelli che sono aperti all'aspetto dinamico dei testi riconosceranno una continuità profonda e nello stesso tempo il passaggioa d un livello differente: il Cristo regna per sempre, ma non sul trono terreno di Davide (cf. anche *Sal* 2,7s; 110,1.4). In casi di questo genere si parla di "senso spirituale". [...] Il senso spirituale non è da confondere con le interpretazioni soggettive dettate dalla immaginazione o dalla speculazione intellettuale. Esso scaturisce dalla relazione del testo concerti dati reali che non gli sono estranei, l'evento pasquale e la sua inesauribile fecondità, che costituiscono il vertice dell'intervento divino nella storia di Israele a vantaggio di tutta la umanità». Stesso equilibrio in ORIGENE, *De principiis*, IV, 3, 5 (SCh 268, 362; Simonetti, 520s): «Il lettore attento in alcuni punti si trova in imbarazzo perché senza accurato esame non può mettere in chiaro se un fatto che sembra storico sia avvenuto secondo il senso letterale oppure no, e se il senso letterale di una data legge debba essere osservato o no. Perciò egli attentamente, attenendosi al comando del Salvatore (*Gv* 5,39): "Scrutate le Scritture", deve accuratamente esaminare dove il senso letterale è veritiero e dove non lo è, e per quanto gli è possibile deve ricercare sulla base dei termini simili il senso di ciò che secondo la lettera è impossibile, cercando in tutta la Scrittura. E allorchè, come risulterà evidente al lettore, non è possibile la connessione delle varie parti secondo il senso letterale e invece non solo è possibile ma è anche reale la connessione secondo il senso suddetto, bisogna cercare di comprendere questo nella sua interezza, connettendo accortamente il significato di ciò che è impossibile secondo la lettera con i fatti che non solo non sono impossibili ma sono veritieri secondo la lettera, interpretati allegoricamente insieme con quelli che, secondo la letera, non si sono verificati. Infatti riguardo a tutta la Scrittura divina ci troviamo nella condizione che essa nella sua totalità ha significato spirituale ma non tutta ha significato letterale, poiché in più punti si dimostra che il senso letterale è impossibile». E poco più avanti aggiunge (*De principiis*, IV, 3, 14; SCh 268, 392; Simonetti, 537): «Su tutte queste questioni sia sufficiente adattare il nostro pensiero alla regola di pietà, e riguardo alle parole dello Spirito santo tenere per certo che in esse non risplende discorso composto secondo l'eloquio della umana fragilità ma che, secondo quanto è scritto (2*Cor* 4,7): "Tutta la gloria del re è all'interno", anche il tesoro dei pensieri divini è rinchiuso nel fragile involucro del senso letterale di poco valore».

bia un senso compiuto *ai suoi occhi*, il traduttore piega i significati dei termini e le regole della grammatica a quello che *a lui* sembra il senso del passo[24]. Inutile dire che tutto ciò rimane completamente invisibile al lettore che conosce la sola lingua italiana[25].

Infine, ed anche qui spiace dirlo ma l'evidenza è sotto gli occhi di tutti, talvolta la versione non è fatta con la necessaria acribia e rispetto, anzi. È il caso di *Giacomo* 1,13s: come è stato possibile non rendersi conto che 'Deus intemptator malorum est' (*theòs apeirastón estin kakôn*) non significa 'Dio non è tentato dal male'? Possibile che il traduttore non si sia insospettito neanche davanti al fatto che questa sua 'perla' suggerisce una consistenza ontologica del male tipica di gnostici e manichei. Il lettore scopre qui Dio non è tentato dal male, ricorda che altrove sono raccontate le 'tentazioni' di Gesù nel deserto e finisce così con il credere che Dio ed il male siano due entità ontologicamente alla pari. Di conseguenza non capisce più perché gnostici e manichei siano stati condannati: non affermano forse quel che legge in *Giacomo* 1,13ss? ? E non si tratta certo di far rinascere eresie secondarie, da 'addetti ai lavori'.

Vi sono poi altre interferenze, più oscure. Ad esempio, la versione del *Cantico dei cantici* è distorta da una 'pudicizia' fuori luogo e più forte di quella di Gerolamo. Infatti questi, nonostante una sessuofobia e un antifemminismo così forti da far specie anche al suo tempo, correttamente traduce l'ebraico *shâdday* con *ubera*, cioè 'mammelle, seni floridi', come già fa la LXX (*mastoi*); il nostro invece ricorre ad un ineffabile 'tenerezze', che somma la presunzione del correggere il testo ispirato all'ignoranza della dottrina spirituale. Distorto così il testo biblico, al lettore moderno che ignori le lingue originali non solo è impossibile capire su cosa si fondano le esegesi di Origene e Gregorio di Nissa (che leggono la LXX), o di Bernardo di Chiaravalle e Guglielmo di Saint-Thierry

[24] Ci siamo già soffermati a lungo in una nota a piè di pagina, nel punto 8.3. del cap.VIII, sulle sue maldestre versioni italiane *Gb* 19,25ss, e le ancor più infelici conseguenze sulla dottrina anticotestamentaria della resurrezione della carne.

[25] Cf. PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione*, *op. cit.*, 70s (EV 13, nn.2992ss): «Il contributo moderno delle ermeneutiche filosofiche e gli sviluppi recenti dello studio scientifico delle letterature permettono alla esegesi biblica di approfondire la comprensione del suo compito, la cui complessità è diventata più evidente. L'esegesi antica, che non poteva evidentemente prendere in considerazione le esigenze scientifiche moderne, attribuiva ad ogni testo della Scrittura diversi livelli di significato. La distinzione più corrente era tra quella tra senso letterale e senso spirituale. L'esegesi medievale distinse nel senso medievale tre aspetti differenti, in rapporto, rispettivamente, con la verità rivelata, con il comportamento da seguire e con il compimento finale. Da lì il celebre distico di Agostino di Danimarca (sec. XIII): "Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quid speres anagogia". Come reazione contro questa molteplicità di significati, l'esegesi storico-critica ha adottato, più o meno apertamente, la tesi della unicità di significato, secondo la quale un testo non può avere simultaneamente diversi significati. Tutto lo sforzo della esegesi storico-critica è quello di definire "il" significato preciso di un dato testo biblico nelle circostanze in cui fu composto. Ma questa tesi si scontra ora con le conclusioni delle scienze del linguaggio e delle ermeneutiche filosofiche, che affermano la polisemia dei testi scritti». Francamente ci sfugge perché, per rifiutare il riduzionismo storico-critico, fosse necessario attendere il beneplacito ed il supporto della filosofia e della letteratura, tanto più che anche i Padri hanno una nozione di 'lettera' molto vicina a quella moderna; cf. p.es. ORIGENE, *De principiis*, IV, 3, 15 (SCh 268, 396; Simonetti, 539): «Ognuno che cerca la verità non si deve curare delle parole e dei discorsi (cf. 1*Tim* 1,4), perché ogni popolo ha un suo diverso modo di parlare, ma deve stare attento a ciò che viene significato piuttosto che alle parole con cui viene significato, soprattutto riguardo a problemi così importanti e difficili». Ma l'insegnamento dei Padri troppe volte è ignorato per partito preso o piegato ai propri scopi, come avremo modo di leggere più volte in queste pagine.

(che leggono la LXX), o di Bernardo di Chiaravalle e Guglielmo di Saint-Thierry (che leggono una versione latina della LXX), ma molti passi della letteratura mistica, di Teresa d'Avila o Giovanni della Croce per esempio, parranno solo esagerazioni letterarie dovute alla cultura dell'epoca, mentre si limitano a riprendere la lettera della *Vulgata*[26].

Con tutto ciò, lo si ribadisce ancora una volta a scanso di equivoci, la traduzione della Scrittura è uno strumento di importanza eccezionale nella diffusione della Parola di Dio tra i nostri fratelli, ed i tanti problemi esposti sopra non sono sufficienti a farci cambiare idea. Tanto più che, dopo aver indagato il ruolo ispirante dello Spirito nell'agire della Tradizione, è necessario compiere anche valutazioni di altro genere. Le moderne traduzioni della Scrittura infatti si dividono in due categorie: quelle ufficiali, autorizzate dalle Conferenze Episcopali ed adoperate nelle Liturgie e nei Messali di un certo territorio, e le altre. Ogni versione, essendo opera di uomini, presenta certamente i limiti intrinseci al tradurre stesso ed in più altri inevitabili difetti individuali. Tuttavia, e qui sta la differenza, quando una Conferenza Episcopale sceglie una versione e la propone come riferimento a chi non ha accesso alle lingue originali, specie nella Liturgia, allora quella traduzione, per quanto difettosa, assurge di fatto e di diritto ad un rilievo spirituale che supera di gran lunga le pecche illustrate. Ciò non può avvenire invece per le altre versioni, al di là della maggiore o minore fedeltà ai 'testi originali' o 'alla lingua corrente'.

Infatti, chi ignora le lingue originali non ha altro modo di accostarsi alla Parola di Dio che non sia una traduzione. Al momento in cui i vescovi di una certa regione ne adotta-

[26] Non è casuale che proprio nei commenti al *Cantico dei cantici* sia espresso, di solito, il vertice teologico di un autore. Le omelie ed il commento di Origene sono fra le pagine più belle della letteratura patristica, eguagliate forse dalle omelie su *Genesi* e su *Numeri*; per fortuna le edizioni moderne non adattano più le citazioni bibliche alle versioni ufficiali ma rendono *ad ilteram* LXX o TM, e così il lettore può intuire che vi è una discrepanza tra i testi. Le omelie di Gregorio di Nissa sul *Cantico dei cantici* rappresentano forse il vertice mistico della patristica di lingua greca, eguagliato solo da quello in lingua siriaca (Isacco di Ninive su tutti). Quanto al *Commento al cantico dei Cantici* di san Bernardo ed a quello di Guglielmo di saint-Thierry, essi sono i vertici della mistica medievale: la loro letteralità può creare persino sconcerto, a maggior ragione se si considera che sono scritti da monaci e per monaci, in secoli nei quali, per di più, il rapporto con la sessualità ed in genere con il corpo è piuttosto difficile. Nonostante questo, nella mistica medievali le immagini nuziali hanno vividezza molto forte: cf. p.es. MECHTHILD VON MAGDEBURG, *Lux divinitatis semper fluens*, trad. it. a cura di P. Schulze Belli, Firenze 1991, *passim*. Non meraviglia, quindi, che le descrizioni che Teresa d'Avila fa delle proprie estasi d'amore siano tanto intime: quello del cristiano con il suo Dio non è un rapporto d'affari e nemmeno di bisbocce ma di amore; e quando si ama davvero non ci si nasconde dietro puerili giochetti di parole. L'unica remora è il timore di mancare di rispetto al proprio amato raccontando la propria intimità a chi non ne è degno; per questa ragione ORIGENE, *In Mattheum commentarii*, XIV, 12 (PG 13, 1213; CTP 151, 134s, ritoccata) scrive: «Qualcuno obietterà: potremo commettere una empietà se, a motivo del carattere segreto e misterioso di alcune realtà, intendiamo che questo testo [*Mt* 18,23: "Il re volle fare i conti i suoi servi"] indichi le cose superiori al senso letterale e poi ci proviamo a spiegarlo, anche se, per ipotesi, ci sembrasse di averne esattamente conosciuto l'intenzione. Alla obiezione è da rispondere: coloro che hanno ricevuto la capacità di capire esattamente ciò, sanno che cosa fare; quanto a noi, riconosciamo di essere ben lungi dal poter giungere al senso profondo di questi testi, anche se, in certa misura, otteniamo una conoscenza globale più modesta del senso di questo passo; asseriremo che non osiamo consegnare allo scritto alcune di quelle cose che, a mezzo di molta indagine e ricerca, ci sembra di scoprire sia per grazia di Dio sia per virtù del nostro intelletto; le altre invece le proporremo in qualche misura, per esercitazione nostra e dei nostri lettori. E ciò sia detto a nostra giustificazione, a motivo della profondità della parabola».

no una come ufficiale, servendosi di essa nella Liturgia delle Ore, nelle celebrazioni dei Sacramenti, in ogni Liturgia della Parola, essi esercitano il loro ruolo di pastori e di dottori della fede, se vogliamo anche quel carisma certo di verità che viene loro dall'essere successori degli apostoli. Ciò significa che i pregi ed i difetti di quella traduzione restano quel che sono, e gli errori non si trasformano in perle di saggezza. Però, in virtù della assistenza conferita ai vescovi da quello stesso Spirito che ha ispirato la Scrittura, possiamo stare certi che le distorsioni contenute in quella versione, per quanto gravi, non si riveleranno mai esiziali per la crescita nella fede di coloro che hanno solo essa come contatto con la Parola di Dio. Nelle sue vie misteriose ed infinite, il Signore non farà mancare ai suoi piccoli il modo per divenire ugualmente santi, nonostante le mancanze dei traduttori. Invece tale assistenza non coprirà gli errori delle altre traduzioni, non perché peggiori di quelle ufficiali e neanche nel caso siano qualitativamente superiori a quelle, ma per il solo e decisivo elemento di *non essere state scelte a far da guida* nella fede.

Anche se le traduzioni sono il maggiore veicolo di oscurità non funzionali ad un disegno provvidenziale (o forse lo sono anch'esse, ci sfugge la risposta definitiva), bisogna dire che vi sono altre fonti di difficoltà (forse) non organiche al disegno divino.

In precedenza notavamo che gli aiuti forniti ai lettori della Scrittura dalle edizioni moderne possono essere armi a doppio taglio. La loro positività si è già delineata. La negatività sta nel fatto che, da un lato, questi aiuti sono spesso opinioni o interpretazioni dei curatori, sicuramente valide e ben argomentate ma, dall'altro lato, come tutte le indicazioni o i suggerimenti inevitabilmente tendono ad indirizzare il lettore verso un certo significato piuttosto che un altro, ed in definitiva finiscono con il favorire la sua pigrizia, intellettuale prima ancora che spirituale. Di fatto, è indiscutibile che la Scrittura è conosciuta molto più oggi, dopo il Concilio Vaticano II, che non prima (e di questo sia lode all'Altissimo!), però è anche vero che troppo spesso ci si ferma al significato più immediato e semplice dei passi, il che può essere pericoloso se non viene congiunto ad una preparazione teologica in grado di riconoscere le conseguenze accettabili da quelle da respingere. Senza dubbio è necessaria una educazione alla lettura biblica, e ciò richiede tempo, pazienza e impegno. Ma, e questo ci sembra il cuore della negatività di questi 'aiuti', anche l'attenzione dei biblisti si è focalizzata sul senso letterale o 'contenutistico', perdendo di vista quelli 'morale', 'pratico' e di 'separazione'. In conseguenza di questa situazione, ci permettiamo alcune osservazioni che hanno valore dogmatico piuttosto ridotto ma non completamente nullo.

In ogni edizione moderna della Scrittura vi sono elementi che *non appartengono* al testo biblico e quindi *non debbono essere considerati* nel far esegesi; introdotti per aiutare il lettore, spesso è bene guardarsene. Sono i titoletti, la divisione in pericopi e la punteggiatura.

I titoletti separano le pericopi nei testi in prosa e, nelle composizioni poetiche e nei salmi, fungono da titolo; poiché 'anticipano' il testo che segue, il lettore li legge prima del brano biblico e così tende a leggerlo nella direzione che essi suggeriscono: quasi sempre però è anche il senso più piatto, immediato. Il risultato di questo incessante frapporsi tra il lettore ed il testo della Scrittura è un condizionamento al ribasso, nascosto ma continuo, totalmente al di là delle intenzioni di chi ha composto i titoletti ma oggettivo. Ignorarli ci sembra decisamente consigliabile[27].

[27] Esempio classico è la cosiddetta 'parabola del figlio prodigo': la pericope è così indicata in molte tra-
(segue)

La divisione in pericopi è un altro potenziale elemento distorcente. Essa infatti spezza la continuità del testo, facendone come un 'puzzle' di tante piccole unità letterarie la cui delimitazione però, specie nei libri profetici e sapienziali, è spesso discutibile. Poiché si ha poca confidenza con il testo della Scrittura, spesso neanche ci viene in mente di legare l'ultimo versetto della pericope al primo della successiva, o di anticipare l'inizio di due o tre versetti. In alcuni casi, se si vuole anche i più, fare questo non è possibile (ma bisognerebbe provare sugli originali e non su una traduzione); ma in altri invece sì, e non ha conseguenze di poco conto: non di rado gli episodi mutano profondamente[28]. A questo proposito è bene sapere che la divisione dei libri della Scrittura in capitoli e versetti risale agli inizi del secolo XIII, grazie all'opera di Stephen Langton e Ugo di saint-Cher; prima le citazioni venivano fatte riportando l'inizio della frase che interessava e, nel caso di passi più lunghi, quello della frase che lo chiudeva: non ci si sbagliava perché all'epoca i dotti conoscevano a memoria, come minimo, tutto il Nuovo Testamento ed il Salterio[29]. A riprova di quanto andiamo dicendo, le edizioni critiche di TM, LXX, *Vulgata* e Nuovo Testamento greco, hanno soltanto capitoli e versetti: niente titoletti, ed una divisione in pericopi appena appena accennata. Sentirsi liberi nei confronti della divisione in pericopi perciò è auspicabile, anche se non necessario.

Un terzo elemento di distorsione, cui però è difficile sfuggire, è costituito dalla punteggiatura. Nei codici antichi, quando esiste, è limitata al minimo indispensabile. Il problema è che ogni lingua moderna ha le sue esigenze: il tedesco usa le virgole in modo di-

---

duzioni moderne, ma leggendola si capisce che invece è la 'parabola del padre non amato'.

[28] Cf. p.es. *Qo* 12,1-8 («Ricordati del tuo creatore nei giorni della tua giovinezza| prima che vengano i giorni tristi e giungano gli anni di cui dovrai dire:| "Non ci provo alcun gusto"», ecc.), passo bellissimo che, secondo il commento di CEI[08], «evoca la vecchiaia in modo più o meno metaforico», si trasforma completamente se ignoriamo la divisione in pericopi e si fa iniziare il brano qualche versetto prima, come CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catecheses*, cat.15, 20 (PG 23, 896s; CTP 103, 334s): «L'*Ecclesiaste*, prevedendo questa venuta del Signore e gli ultimi eventi cosmici, disse (*Qo* 11,9s): "Stà lieto, o giovane, nella tua giovinezza, ecc."; caccia il corruccio dal tuo cuore ed allontana dal tuo corpo ogni patema; ricordati del tuo creatore prima che vengano i giorni tristi, quando il sole e la luce della luna e delle stelle si oscureranno, e le pupille che guardavano dalle finestre - cioè le facoltà visive - si offuscheranno quando il cordone d'argento - cioè la struttura degli astri fulgenti come argento - si romperà, ed il filo d'oro del sole - o della pianta chiamata filo d'oro dai molti polloni e dai petali simili a raggi di sole fulgente come oro - si infrangerà; quando al cinguettìo dei passeri gli uomini risorgeranno e guarderanno la via percorsa dalle alture senza alcuna paura. Cosa guarderanno? Sta scritto (*Mt* 24,30): "Allora vedranno il Figlio dell'uomo venire sulle nubi del cielo, e si batteranno il petto" "le tribù famiglia per famiglia" (*Zac* 12,12). E che cosa avverrà alla venuta del Signore? Lo dice l'*Ecclesiaste* (*Qo* 12,5): "Fiorirà il mandorlo, la locusta s'ingrasserà ed il cappero disperderà i suoi semi". Secondo gli interpreti, il mandorlo in fiore che annunzia la fine dell'inverno significa che allora, dopo questo inverno, il nostro corpo rifiorirà nel cielo; la locusta che acquista un corpo pesante è figura dell'anima che riacquisterà il corpo rivestendone il suo essere alato; il cappero che disperde i suoi semi è segno di colui le cui iniquità saranno disperse come spine». Come si vede, se si amplia il contesto il senso di *Qo* 12,1-8 è tutt'atro che un triste lamento sulla vecchiaia. E se qui potessimo sondare l'appoggio testuale di un simile ampliamento scopriremmo note spirituale ancor più stimolanti: cf. cap.XIV, punto 14.

[29] Questa infatti è il livello minimo di preparazione che san Benedetto esige dai suoi monaci, e nei secoli successivi è stato ampliato. Nel secolo XIII, i Domenicani giunsero ad imporre come obbligatorio ai loro novizi il raggiungimento del grado di Maestro in teologia, in una epoca dove era praticamente il massimo raggiungibile.

verso dall'italiano, e l'inglese è abbastanza lontano da entrambe. Ora, anche la punteggiatura ha un certo valore di divisione e accentazione del testo, ragion per cui contribuice ad influenzare il lettore. Tuttavia, solo il ricorso alle edizioni critiche dei testi originali permette di espungerla quando è il caso, senza tradire a nostra volta il testo della Scrittura. Diffidare di essa comunque è prudente[30].

Come si vede, si tratta di oscurità imposte sì al testo della Scrittura ma di gravità decisamente minore rispetto a quelle causate dalla leggerezza nel tradurre. Ma, mentre per tranquillizzarci nei confronti dei rischi indotti da quelle dobbiamo far leva sulla nostra fede nella ispirazione della Scrittura e della Tradizione da parte dello Spirito, sforzandoci di vedere ogni cosa *in conspectu aeternitatis* (cioè guardando all'eternità), per ovviare a queste ultime è sufficiente mettere in moto alcune cautele: ignorare i titoletti, sentirci liberi nei confronti delle pericopi, fare attenzione ad altre possibili punteggiature.

Con queste note possiamo considerare chiusa la prima nota preliminare. La seconda riguarda ancora le oscurità del testo, stavolta però non in quanto tradotto o edito, ma riguardo a ciò che afferma.

---

[30] Poiché la pericolosità della punteggiatura è certo meno evidente di quella dei titoletti e della divisione in pericopi, leggiamo ciò che a questo proposito scrivono K. ALAND - B. ALAND, *Il testo del Nuovo Testamento*, Genova 1987, 316s (orig. 1982): «La *scriptio continua* originaria [*il modo in cui venivano scritti i codici più antichi*] era priva non solo di separazione tra le parole ma anche di qualsiasi interpunzione. La poesiola infantile tedesca (ve ne sono, probabilmente, di analoghe in tutte le altre lingue) che, con interpunzione erronea dice: "Zehn Finger hab ich an jeder Hand, fünf und zwanzig an Händen und Füssen (Ho dieci dita per ciascuna mano, venticinque in tutto tra mani e piedi)", e che invece ovviamente deve essere: "Zehn finger hab ich, an jeder Hand fünf, und zwanzig an Händen und Füssen (Ho dieci dita, cinque per ogni mano, e venti tra mani e piedi)", mostra quali alterazioni di significato possano prodursi in seguito ad un cambiamento di interpunzione. Nell'apparato del Nestle-Aland[26] [*è l'edizione critica del Nuovo Testamento greco, precedente a quella curata dai due autori*] sono indicati non certo tutti ma i più importanti mutamenti di interpunzione che hanno influito sul testo. Per esempio, in *Mc* 2,15s, a seconda che nel v.15 si segni un punto dopo πολλοί (a torto) o dopo αὐτῷ (a ragione), il lettore intenderà che anche i γραμματεῖς τῶν Φαρισάων seguirono Gesù oppure no [*cf. Mc 15s gr.: "...Molti pubblicani e peccatori si misero a mensa insieme con Gesù ed i suoi discepoli; quelli che lo seguivano erano infatti molti* (πολλοι). *Gli scribi della setta dei farisei, allora..."*]. In *Mt* 25,15, dal punto collocato prima di εὐθέως (a ragione) o dopo (a torto) dipende l'intendere a chi va riferito il discorso di Gesù [*cf. Mt 25,15 gr.: "A uno diede cinque talenti, a un altro due, a un altro uno, a ciascuno secondo secondo le sue capacità, e partì. Subito* (εὐθέως) *colui che aveva ricevuto cinque talenti..."*]. In *Mt* 11,7s, nella domanda di Giovanni, dalla collocazione del punto interrogativo dipende l'interpretazione di tutto il contesto. Ciò può essere molto importante dal punto di vista esegetico e teologico. Se in *Gv* 1,3s, si legge χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν. ὅ γέγονεν ἐν αὐτοῦ ζωὴ ην [*Senza di lui niente avvenne di ciò che è. Ciò che avvenne in lui era la vita*], che è l'interpunzione giusta, il senso è ben diverso che se si leggesse χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν ὅ γέγονεν. ἐν αὐτοῦ ζωὴ ην [*Senza di lui niente avvenne di ciò che avvenne in lui. In lui era la vita*]; così nelle precedenti edizioni [*la trad. it. naturalmente segue l'interpunzione errata*]. [...] Niente, a rigore, può essere così 'secondario' e 'privo di importanza' come un punto ortografico, eppure da esso dipendono scelte testuali ed esegetiche essenziali. Anche la discussione su una vocale breve o lunga sembra non molto rilevante ad una considerazione superficiale; ma quanti problemi possano scaturire da una simile discussione si è visto or ora! E accade sempre così: da cose che, considerate a se stanti, sono 'minuzie', dipendono decisioni estremamemte importanti non solo per il testo ma anche per la interpretazione». Queste osservazioni valgono per il testo greco originale: ai nostri lettori immaginare se ed in che misura possano valere anche per le versioni (ne abbiamo già visto un esempio!).

9.1.02. *La Scrittura 'oggetto' di interpretazione difficile*

Sin dalle prime polemiche anti-cristiane si obiettò che la Scrittura si contraddice e non era affidabile: prima Celso, poi Porfirio scrissero molte cose non proprio tenere al riguardo, in opere che allora, i secoli II-III, ebbero eco notevole. Ora, nel capitolo settimo, esponendo la complessa storia dell'ispirazione biblica, come formazione e come interpretazione del testo, abbiamo fornito tutti gli elementi necessari a rispondere a questa obiezione. Qui ci limitiamo solamente a ricordare che sta scritto (*Is* 9b LXX):

> «Se non crederete, non comprenderete»;

sperare di capire cosa afferma la Scrittura senza crederle è come voler fare un tuffo in mare senza buttarsi dallo scoglio. Tuttavia, poiché è anche detto (1*Pt* 3,15):

> «Siate sempre pronti a rispondere a chiunque vi domandi ragione della speranza che è in voi»,

abbiamo l'obbligo di fornire qualche elemento in più. Ora, questo aspetto della ispirazione e interpretazione biblica è affrontato nei trattati di introduzione alla Scrittura nel capitolo dedicato alla 'inerranza', ossia alla esclusione che nella Scrittura sia contenuto un errore; ma, come ogni argomento affrontato fin qui, anche l'inerranza biblica può essere esposta dal punto di vista apologetico, cioè rivolgendosi a chi contesta la verità della Scrittura e la accusa di contraddirsi e di contenere delle menzogne, o dal punto di vista della teologia della rivelazione, rivolgendosi cioè a chi già crede che nella Scrittura non esiste errore ma ha bisogno di aiuto per fortificare questa certezza e costruirsi gli strumenti per risolvere le oscurità del testo ispirato. Nella misura in cui ciò è possibile.

Coerentemente con l'impostazione metodologica che abbiamo scelto di dare a queste pagine, e soprattutto per non sostituirci indebitamente al docente di Sacra Scrittura, qui trascureremo il lato apologetico; se qualcuno non crede che la Scrittura è immune da errore è perché non crede che sia ispirata dallo Spirito santo, e non saranno certamente le nostre parole a fargli cambiare idea. Il nostro Padre Ambrogio non dice forse:

> «Dio chiama chi si degna di chiamare, e fa religioso chi vuole che lo sia»[31]?

Solo Dio converte i cuori. Per questo, nella prefazione al suo *Contro Celso*, come dimostra il titolo opera con chiaro intento apologetico, Origene scrive al suo mentore e amico Ambrogio (non è il vescovo di Milano):

> «Quando dei falsi testimoni recavano testimonianza contro il nostro Signore e Salvatore Gesù Cristo, egli restava in silenzio. Alle accuse non dava nessuna risposta. Riteneva che l'intera sua vita e le sue azioni in mezzo agli Ebrei costituissero confutazione molto più efficace di qualsiasi replica alla falsa testimonianza e di qualsiasi difesa contro le accuse. Non so, mio pio Ambrogio, perché tu desideri che io scriva una risposta alle mendaci accuse di Celso contro i cristiani e gli attacchi che nel suo trattato egli muove contro la fede delle Chiese. Non forniscono i fatti stessi una confutazione evidente, e la dottrina una risposta superiore a qualunque scritto? Questa replica trionfa sui propositi menzogneri e non lascia credibilità o validità alle accuse»[32].

---

[31] AMBROGIO, *Expositio in evangelium Lucae*, 7, 27 (SAEMO XII, 114s).

[32] ORIGENE, *Contra Celsum*, *praefatio*, 1 (SCh 132, 64ss; trad. nostra).

Per lo stesso motivo non affronteremo nemmeno la questione dei generi letterari, che pure ci interessa più da vicino, poiché dal nostro punto di vista essa si può considerare posta ed esaurita nel capitolo settimo, al momento in cui si è descritta la settuplice modalità di ispirazione dell'agiografo da parte dello Spirito. Ci limitiamo a dire, in più, che la loro esistenza non è una scoperta moderna, dato che già Basilio Magno scrive:

> «I profeti insegnano una cosa, i libri storici un'altra; un'altra ancora è insegnata nella Legge ed altra nei Libri sapienziali. Il libro dei *Salmi* riunisce quanto c'è di più utile in tutti gli altri: predice l'avvenire, ricorda il passato, pone le leggi della vita, ci insegna i nostri doveri; in una parola, costituisce un tesoro generale di eccellenti istruzioni»[33].

La particolare predilezione per il libro dei *Salmi* caratterizza non solo i Padri ma tutta la tradizione monastica, ma adesso non è importante soffermarcisi. Più interessante ci pare notare che gli studiosi ormai sanno che, per gli antichi, la scelta del genere letterario non è affatto banale, anzi; per esempio distinguono tra *expositio*, elaborazione scritta in bliblioteca ed a tavolino come i nostri saggi, e *tractatus*, collazione di esposizioni orali, come omelie, la cui stesura definitiva passa attraverso un numero di stadi ben preciso. Così, dalle note prese stenograficamente durante l'omelia (o la visione, ad esempio quelle di Geremia riferite da Baruch) si trae una prima versione in chiaro, poi una seconda corretta seguendo le osservazioni mosse alla prima dall'autore, che infine rivede personalmente il tutto: è la versione definitiva, il testo per così dire 'ufficiale'. Ora, che gli agiografi biblici abbiano seguito questa prassi non è sicuro: in alcuni casi è assai probabile, in altri molto meno, in altri ancora si è seguita una procedura più semplice; certo però si tratta della gestione usuale, e risale molto indietro nel tempo. Ora, se l'umanità antica è avvezza a curare così a fondo la 'pubblicazione' di un'opera, quanto è ragionevole supporre che lo Spirito non dia peso al dire questo in prosa e quello in versi? Evidentemente molto poco. Dunque, oltre a distinguere tra linguaggio poetico e liungaggio in prosa, sarebbe almeno opportuno chiedersi anche *perché* tale passo sia stato redatto in quella forma. Ma sarebbe indagine davvero eccedente gli scopi di questo capitolo, ragion per cui, se ci si ripresenterà l'occasione, diremo qualcosa altrove.

Quello che a noi qui preme indagare è quale possa essere l'atteggiamento corretto e responsabile di un *credente* di fronte alle oscurità della Scrittura, più e soprattutto in vista della propria ed altrui crescita nella fede, che non per reperire astratte e fantomatiche 'dimostrazioni' della infallibilità biblica (se mai ne esiste una: noi crediamo di no[34]). Sappiamo già che queste oscurità hanno un significato provvidenziale, ed i Padri ci hanno

---

[33] BASILIO MAGNO, *Homiliae in psalmos*, hom.1, 3, su *Sal* 1,1 (PG 29, 213-216; trad. nostra).

[34] E questo per un motivo molto semplice: se fosse possibile 'dimostrare', cioè fornire argomenti logici incontrovertibili, che la Scrittura è vera, allora la fede non sarebbe più un dono di Dio ma un semplice ragionamento; accettare o rifiutare la fede sarebbe questione di cultura o ignoranza ma non di libero arbitrio; inferno e paradiso sarebbero i frutti non di una scelta spirituale ma di una maggiore o minore acculturazione, e così via. Con ciò non si intende negare la possibilità di fornire argomenti ragionevoli riguardo alla non contradditorietà della verità della Scrittura: ma il valore di verità così ottenuto non ha la stessa cogenza di quello, p.es., di una 'dimostrazione' matematica, e quindi rislutano poco o nulla efficaci per un non credente. Per il credente, invece, tali argomenti sono superflui: si crede a nostro Signore non in virtù di ragionamenti o 'scommesse' ma per un incontro personale, esistenziale, decisivo, il cui valore di verità è assoluto ed incontrovertibile ma del tutto personale, e non invece oggettivo come, appunto, quello di una 'dimostrazione' matematica.

anche spiegato in che modo queste ci aiutano a crescere nelle fede: stimolando l'intelligenza, ci portano a conoscere più a fondo chi è il nostro Dio e come agisce, e quindi ad amarlo di più. Ma, questo è il primo punto da acquisire, ciò non avviene quasi mai in maniera facile o indolore, come se capire il senso della Scrittura fosse come risolvere una specie di sciarada. Ricordiamoci che è scritto (1*Pt* 1,6s):

> «Perciò siete ricolmi di gioia, anche se ora dovete essere un po' afflitti da varie prove, perché il valore della vostra fede, molto più preziosa dell'oro che, pur destinato a perire, tuttavia si prova con il fuoco, torni a vostra lode, gloria ed onore nella manifestazione di Gesù Cristo».

Quindi la dottrina dell'inerranza biblica non può essere interpretata come se la Scrittura fosse una raccolta di oracoli magici, una specie di "I Ching" in grande, un libro che basta aprire per trovare la soluzione alle nostre domande, anche le più spicciole: devo fare questo o quello? La tal cosa è nel volere di Dio oppure no? Ci si perdoni il tono, ma questo fondamentalismo biblico, che prende la Sacra Scrittura per una specie di 'Smorfia', ha un po' dell'idiota; eppure, di fronte ai Testimoni di Geova che sciorinano versetti su versetti a proposito di tutto, restiamo affascinati e diciamo: "Magari sapessimo fare altrettanto"... Ma se fosse così, allora non ci sarebbe bisogno di nessuna prova, di nessuna sofferenza, di nessun crogiolo: basta imparare a memoria un centinaio di versetti e siamo a posto. Che importa poi se è detto (*Eb* 2,9ss):

> «Quel Gesù, che fu fatto di poco inferiore agli angeli, lo vediamo ora coronato di gloria e di onore a causa della morte che ha sofferto, perché per la grazia di Dio egli provasse la morte a vantaggio di tutti. Ed era ben giusto che Colui per il quale e dal quale sono tutte le cose, volendo portare molti figli alla gloria, rendesse perfetto mediante la sofferenza il capo che li ha guidati alla salvezza. Infatti, Colui che santifica e coloro che sono santificati provengono tutti da una stessa origine; per questo non si vergogna di chiamarli fratelli»?

Del resto, i testimoni di Geova mica credono che Gesù fosse un uomo, quindi questo passo per loro vuol dire poco o niente: non sono cristiani, sono dei docetisti, e neanche dei più acuti... Ma se noi siamo cristiani nel cuore oltre che nella mente, il passo della lettera agli *Ebrei* ci dice che perfezione e sofferenza sono due facce della stessa medaglia, dell'essere ancora *in statu viae*; ci dice che è necessario sperimentare sulla propria pelle la verità di ciò che è detto (*Qo* 1,18b LXX):

> «Chi cresce nella conoscenza cresce nel dolore»;

e che per riuscire in questo bisogna conservare la pazienza, come è scritto (*Sir* 2,4s):

> «Accetta quanto ti capita, sii paziente nelle vicende dolorose, perché con il fuoco si prova l'oro e gli uomini ben accetti nel crogiolo del dolore»[35].

Questo non significa che il dolore insegni *necessariamente* a capire il senso della Scrittura, come in una specie di perversa equazione: più soffri, più sai; al contrario, il dolore mal vissuto può portare al peccato ed anche alla bestemmia. Si può trarre un aumento di conoscenza dalle vicende dolorose solo mettendo in pratica ciò che il salmista suggerisce di fare in simili occasioni (*Sal* 55,23):

---

[35] In realtà LXX e *vulg.* hanno lezioni molto diverse da CEI[73,08] e anche tra loro; per semplicità qui seguiamo CEI.

> «Getta nel Signore il tuo affanno, ed egli ti darà sostegno; mai permetterà che il giusto vacilli»,

in modo da permettere che avvenga quel che è scritto (*Sal* 4,2a TM, LXX e *vulgata*):

> «Per mezzo degli affanni mi hai dilatato»;

così, attraverso la *dilatatio cordis* operata dallo Spirito, anche noi si può dire (*Sal* 119,32):

> «Corro per la via dei tuoi comandamenti perché hai dilatato il mio cuore»,

e si realizza quel che è detto (*Sal* 138,3):

> «Nel giorno in cui t'ho invocato mi hai risposto, hai accresciuto in me la forza»,

perché il nostro Dio non ci ha creati per il dolore ma per la gioia (*Sal* 84,12):

> «Sole e scudo è il Signore Dio; il Signore concede grazia e gloria, non rifiuta il bene a chi cammina con rettitudine».

Tenendo presente questo atteggiamento di umile attesa della *dilatatio cordis* che lo Spirito vorrà concederci, possiamo leggere con gli occhi giusti e capire davvero quel che scrive Giustino il Martire:

> «Trifone, se così, senza malizia, nel citare queste parole (*i.e. Is 42,8*) hai tralasciato di premettere quelle che le precedono e di aggiungere quelle che le seguono, allora sei scusabile; ma se l'hai fatto pensando di portare la discussione in un vicolo cieco per farmi dire che le Scritture sono in contraddizione tra loro, ti sei sbagliato. Mai infatti oserò pensare o dire una cosa del genere, ed anche se mi trovassi davanti ad un passo che tale sembrasse, che avesse cioè una parvenza di contraddizione, io, nella assoluta convinzione che nessuna Scrittura si contrappone ad una altra, riconoscerò piuttosto di non capire ciò che viene detto e cercherò di convincere a pensarla come me coloro che ritengono le Scritture in contraddizione»[36].

Quella di Giustino è, come direbbe Paolo (*Rm* 4,18):

> «Una fede che spera contro ogni speranza»,

bella e ammirevole, ma che conviene coniugare con una certa prudenza. Si badi: coniugare non significa annacquare e tantomeno sostituire, ma affiancare, unire. Ad esempio, ci si può mettere nello stato d'animo del nostro santo Padre Agostino, che confessa:

> «Se in quegli scritti chiamati canonici mi imbatto in qualcosa che sembra contrario alla verità, non ho altra incertezza se non sapere se il codice è difettoso, o il traduttore non è stato capace di rendere il pensiero fedelmente, o se io non ho capito un bel nulla»[37].

Una serie ampia e notevole di esempi di questa prudenza lo si può trovare nell'opera *Sul consenso degli evangelisti*, che Agostino dedicò all'esame delle tante apparenti contraddizioni che esistono tra le narrazioni dei quattro vangeli. Prima di lui anche altri se ne occuparono; ad esempio, Eusebio di Cesarea, nella sua *Storia ecclesiastica*, riporta la spiegazione che Giulio Africano, amico di Origene, dava delle discordanze tra la genealogia di

---

[36] GIUSTINO, *Dialogus cum Triphone iudaeo*, 65, 2 (PG 6, 625; trad. it. 227s).

[37] AGOSTINO, *Epistulae*, ep.82, 1, 3 (PL 33, 277; trad. nostra).

Gesù riportata da Matteo e quella di Luca[38]. Il brano è troppo lungo e tecnico per essere riportato, ma la sua lettura evidenzia come, per risolvere difficoltà di questo genere, sia necessario in primo luogo credere che esse non nascano dalla falsità di ciò che si intende dimostrare, e che quindi non si tratta di contraddizioni ma di modi diversi di esprimere la stessa cosa, vera[39]. Poi, che si abbia davvero il desiderio di venire a capo di questa oscurità per trovarsi, dopo, più sicuri nella propria fede e non per il gusto di aver risolto un enigma ingarbugliato (il che sarebbe amore per la gloria). Quindi, che è necessario disporre di una serie di conoscenze storiche, culturali e letterarie sempre disponibili (*on line*, si direbbe oggi), da applicare oculatamente nelle varie situazioni: ciò è possibile solamente se, oltre ad acquisire tali nozioni con lo studio, si nutre una vera passione per il saperle, un gusto per il conoscere quelle vicende, quelle usanze, una stima profonda per quelle opere ed i loro contenuti. Infine, che è bene avere grande fiducia nella lettera del testo, lasciarsi guidare da essa nella ricerca della soluzione, e passare alle interpretazioni più o meno allegoriche solo come ultima spiaggia, e obbligata: meglio è infatti confessare la propria ignoranza, come si è letto, che osare spiegazioni fasulle.

Ma tutto ciò può non essere ancora sufficiente: verificata la correttezza del testo e della traduzione, cercato e ricercato un senso plausibile, la Scrittura può ancora decidere di restare chiusa ai nostri occhi. In questo caso, è bene ricordare quanto dice Ireneo:

> «Anche se non possiamo trovare la soluzione di tutte le questioni bibliche non andiamo a cercare un altro Dio oltre l'unico vero: sarebbe una enorme empietà. Dobbiamo lasciare tutto a Dio che ci creò, ben sapendo che le Scritture sono perfette perché dettate dal Verbo di Dio e dal suo Spirito, mentre noi piccoli e ultimi rispetto al Verbo di Dio e del suo Spirito abbiamo bisogno della sua scienza dei suoi misteri. E non è strano che questo ci avvenga nelle cose spirituali, celesti, che devono essere rivelate, poiché ci sfugge la conoscenza - che lasciamo a Dio - anche di molte cose che stanno tra i piedi, dico di cose di questo mondo, che possiamo toccare, vedere, accanto a noi. È necessario che Egli sia al di sopra di tutti»[40].

Se ora noi non riusciamo a comprendere qualcosa, forse è perché non ne siamo ancora alla altezza, come ci insegna Gregorio Magno in un passo ormai a noi familiare:

---

[38] Cf. EUSEBIO DI CESAREA, *Historia ecclesiastica*, I, 7 (SCh 31, 25-29; CTP 158, 69-74).

[39] A questo proposito ci piace ricordare ciò che scrive EUSEBIO DI CESAREA, *Historia ecclesiastica*, III, 24, 7.11ss (SCh 31, 130ss; CTP 158, 168ss) a riguardo dei vangeli: «Si dice che, quando Marco e Luca avevano ormai redatto i loro vangeli, Giovanni, che aveva sempre predicato oralmente, decise di scrivere il suo vangelo per il seguente motivo. Si dice che egli approvò i primi tre vangeli scritti e noti a tutti ed anche a lui, testimoniandone così la veridicità; decise poi di affidare alla scrittura soltanto il racconto delle azioni compiute da Cristo all'inizio della sua predicazione. [....] Si dice perciò che l'apostolo Giovanni fu pregato di far conoscere col suo vangelo il periodo omesso nel racconto dei precedenti evangelisti e le azioni compiute dal Salvatore in questo tempo (in quello cioè anteriore all'arresto del Battista). [...] Dunque Giovanni, nel suo vangelo, riferisce le azioni di Cristo anteriori all'arresto del Battista, mentre gli altri tre evangelisti riportano gli avvenimenti successivi alla sua detenzione in carcere. A chi conosce queste cose non sembrerà più che i vangeli discordino tra di loro, perché quello di Giovanni riferisce le prime azioni compiute da Cristo, gli altri quelle che egli fece negli ultimi anni della sua vita terrena. Pertanto Giovanni ha omesso di riportare la genealogia secondo la carne del nostro Salvatore perché già riferita da Matteo e da Luca, ma cominciò dalla sua teologia, quasi fosse stata riservata a lui, come al migliore, dallo Spirito di Dio».

[40] IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses*, II, 28, 2 (SCh 294, 270ss; trad. it. I, 197s).

> «Siccome nella misura in cui ciascun santo progredisce personalmente, in quella misura la Sacra Scrittura stessa progredisce con lui, a ragione si dice (*Ez* 1,19): "Quando gli esseri viventi si muovevano le ruote si muovevano accanto a loro e, quando gli esseri si alzavano da terra, anche le ruote si alzavano da terra", perché gli oracoli divini crescono insieme a chi li legge»[41].

In definitiva, possiamo dire che la dottrina dell'inerranza della Scrittura è inaccessibile a chi non crede per lo stesso motivo per cui al credente oggi è chiaro il significato di alcuni passi ma non quello di altri, e per cui ieri quel testo diceva cose che oggi non dice più. Poiché è lo Spirito che guida l'animo di chi legge la Scrittura che Lui ha ispirato, a chi rifiuta il Suo aiuto essa resterà chiusa; a chi invece lo accetta, essa gli si aprirà nella misura in cui gli sarà dilatato il cuore.

Con tutto ciò, come si diceva, è opportuno adottare alcuni atteggiamenti prudenziali nei confronti delle possibili soluzioni di passi oscuri della Scrittura.

In generale si deve ritenere come regola d'oro, *da non violare mai*, il criterio ultimo ed imprescindibile di valutazione di ogni dottrina e non solo dell'esegesi biblica, ciò che Origene scrive nella prefazione ad una delle sue opere più importanti, *De principiis*:

> «Poiché vi sono molti che credono di avere gli stessi sentimenti di Cristo ma poi pensano differentemente gli uni dagli altri, si dovrà tutelare la predicazione della Chiesa, trasmessa per ordine di successione a partire dagli apostoli e conservata fino al giorno d'oggi nelle Chiese; si dovrà credere solamente a quella verità che in niente discorda dalla Tradizione apostolica e della Chiesa»[42].

Quindi, deve essere rifiutata interiormente prima ancora che esteriormente ogni interpretazione che contraddica un dogma o una dottrina che segue logicamente da un dogma, o che in qualche misura ratifichi o faccia sembrare ragionevole una tesi definitivamente condannata come eretica.

In secondo luogo, si deve tenere sempre presente, in ogni dottrina e non solo in esegesi, quel principio di economia nella rivelazione che Agostino ben sintetizza così:

> «Lo Spirito di Dio che parlava attraverso gli autori sacri non ha voluto insegnare agli uomini cose che non sarebbero state di nessuna utilità per la loro salvezza»[43].

E con ciò possiamo considerare bandite definitivamente dalla autentica e vera interpretazione della Scrittura tutte quelle curiosità puerili e pettegole che, come scrive Paolo (2*Tim* 3,62), fanno la gioia di

> «certi tali che entrano nelle case ed accalappiano donnicciole cariche di peccati, mosse da passioni di ogni genere, che stanno sempre lì ad imparare senza riuscire mai a raggiungere la conoscenza della verità».

Esempi di queste 'curiosità contro natura' potrebbero essere la ricerca di quando avverrà il Giudizio Finale, o di quanti saranno i beati, oppure di quel che pensava Gesù prima di iniziare a predicare e così via. Di solito questo genere di 'ricerche bibliche' costituiscono il piatto forte di olte sette e settucole più o meno fondamentaliste. Ed immancabilmente si rivelano tutte bufale incredibili.

---

41 GREGORIO MAGNO, *In Ezechielem homiliae*, I, hom.7, 8 (CCsl 142, 87; CTP 17, 132).

42 ORIGENE, *De principiis*, *praefatio*, 2 (SCh 152, 78; trad. nostra).

43 AGOSTINO, *De Genesi ad litteram*, II, 9, 20 (CSEL 28/II, 45s; trad. nostra).

In terzo luogo, conviene far accuratamente tesoro di quel che ci insegna ancora Agostino nella polemica con il 'vescovo' manicheo Felice:

> «Giacchè hai detto che Mani vi avrebbe insegnato l'inizio, il mezzo e la fine, ed in che modo o per quale motivo sia stato creato il mondo, riguardo al corso del sole e della luna e delle altre cose che hai ricordato, ti faccio notare che non si legge nel vangelo che il Signore abbia detto: "Vi manderò il Paracleto che vi insegni il corso del sole e della luna". Infatti voleva formare cristiani, non astronomi (lett. matematici). Per le loro necessità è sufficiente che gli uomini sappiano di queste cose quanto hanno imparato a scuola. Cristo invece ha detto che sarebbe venuto il Paracleto, che avrebbe condotto alla veroità tutta intera; ma lì non ha parlato de 'l'inizio, il mezzo e la fine'; non ha detto: 'il corso del sole e della luna'. Ma se ritieni che questa dottrina sia attinente a quella verità che Cristo ha promesso per mezzo dello Spirito santo, ti chiedo quante siano le stelle. Se hai ricevuto quello spirito di cui parli, al quale spetta insegnare queste cose, che io affermo non essere pertinenti alla disciplina ed alla dottrina cristiana, è necessario che tu parli e mi rispondi. Infatti ti sei reso debitore: per cui quando ti chiederò qualcosa riguardo a quegli elementi, se non avrai risposto non apparirà in te quello Spirito del quale è detto (*Gv* 16,13): "Egli vi guiderà alla verità tutta intera", se è quella la verità cui questi sono pertinenti. Così scegli se preferisci e sei pronto a rispondermi su tali cose, come uomo che ha ricevuto lo Spirito che conduce alla verità tutta intera e afferma sia pertinnete alla stessa verità sapere queste cose terrene. Io ti posso parlare di quelle cose che sono pertinenti alla dottrina cristiana; tu invece che stimi sia pertinente ad essa spiegare in che modo sia stato fatto il mondo e gli eventi che si svolgono nel mondo, è necessario che tu mi risponda su tutti gli argomenti. Ma chiaramente, una volta che hai risposto, dovrai provarlo. Prima che io cominci a parlare, o se per caso sai ciò che ha inventato colui che hai seguito, io per primo insegnerò ciò che ho promesso, cioè per quale motivo l'Apostolo diceva (*ubi?*): "Parzialmente conosciamo, parzialmente profetiamo"»[44].

Con ciò, crediamo, si dovrebbero considerare bandite definitivamente anche le tante *querelle* sul rapporto tra scienza e Scrittura. Non che, allora, si debba ritenere che tutto fili via liscio come l'olio: come tutti gli altri doni di Dio, ragione e fede si possono usare secondo natura o contro natura. Come molti razionalisti (in buona ma talvolta anche in mala fede) attaccano la fede in nome di una ragione onnipotente che non esiste, così molti credenti (in buona ma talvolta anche in mala fede) attaccano la ragione in nome di una fede stupida ed ignorante che i nostri Padri hanno deriso ed il Concilio Vaticano I ha sconfessato. I tanti scienziati credenti, dai premi Nobel a quelli di chiara fama per arrivare ai tanti, semplici ricercatori, cristiani ma anche ebrei e musulmani, testimoniano che quel che diciamo è vero.

Infine, un principio di buon senso: quando si dànno più interpretazioni possibili e ortodosse di un passo, conviene scegliere quella che risolve le oscurità nel modo più semplice. Perché la semplicità è la veste preferita della verità, e la verità è la prima forma della carità. E con questo possiamo chiudere la seconda serie di osservazioni preliminari.

È il momento di affrontare direttamente la Scrittura come 'oggetto di rivelazione' da interpretare; e lo faremo distinguendo le interpretazioni del Magistero da quelle di un qualunque altro soggetto appartenente alla Chiesa *in statu viae*, il singolo, un gruppo bi-

[44] AGOSTINO, *De actis cum Felice manichaeo*, I, 10 (PL 42, 525; trad. it. NBA 13/2, 433ss). Anche il passo di *De Genesi ad litteram*, II, 9, 20, va nella medesima direzione, ed è ancora più significativo non solo per la maggiore chiarezza ma anche perché fa parte di una opera dedicata esplicitamente alla interpretazione letterale del *Genesi*.

blico, e così via. E questo per un motivo che, dopo il capitolo settimo, sarà del tutto ovvio: le seconde vincolano poco o punto, le prime possono anche diventare dei dogmi.

9.2. *La Scrittura 'oggetto' di interpretazione da parte del singolo: i significati della Scrittura*

In tutte queste pagine dedicate alla interpretazione della Scrittura volutamente si è ragionato come se il credente fosse solo davanti ad essa. Anche qui assumeremo tale condizione, ma da quanto emerso dovrebbe essere chiaro che tale situazione non può essere considerata ottimale, ma semplicemente il risvolto personale di una dinamica che ha anche un forte e assai influente versante comunitario.

In primo luogo bisogna chiarire cosa si intenda per 'singolo', perché ve ne sono generi diversi e le loro esegesi ovviamente non vincolano allo stesso modo.

L'interpretazione data dal nostro fratello ricco di buona volontà può essere senza dubbio interessante e stimolante, tuttavia vincola poco o niente: se non la si condivide, poco male; lo stesso accade se invece di un singolo fratello si tratta di un gruppo biblico. Un gradino al di sopra viene quella data dal parroco, ma, attenzione: se parla in una omelia si tratta di un atto di magisterio ordinario, e quindi ha un peso, se si tratta di una osservazione compiuta in un gruppo biblico ne ha un altro. Nel primo caso infatti esercita la sua funzione ministeriale, della quale è stato incaricato dal vescovo, successore degli apostoli; nel secondo invece si esprime come una persona che ha compiuto un certo genere di studi (teologici) e quindi è più competente di altri. Nel primo caso si esprime *in persona Christi*, perché sta presiedendo una celebrazione eucaristica; nel secondo è semplicemente una persona istruita, anche se ha ricevuto dal vescovo l'incarico di edificare la comunità a lui affidata. Da queste osservazioni è facile comprendere come l'interpretazione di un passo data da uno studioso di esegesi, per quanto singolo, è più vincolante di quella del parroco, sempre che l'esegeta ed il parroco non siano la stessa persona. Un po' più delicata è la valutazione degli altri 'singoli'.

Infatti, anche il vescovo è un 'singolo', ma è un successore degli apostoli. Quindi, allo stesso modo che per il parroco, quando egli interpreta un passo biblico in una omelia compie un atto di magistero ordinario, ma il suo non è dello stesso genere di quello del parroco, perché questi riceve la sua potestà dal vescovo con il decreto di nomina a parroco nella parrocchia tal dei tali, invece il vescovo, nella sua diocesi, non riceve niente da nessuno. E poi, in quanto successore degli apostoli, il suo ministero è di una qualità diversa da quella del parroco, il quale non può mai vantare quel 'carisma certo di verità' e quel dono del discernimento che caratterizzano il vescovo: anche se, questo dovrebbe essere ovvio ma è bene dirlo, il vescovo non è infallibile. La sua esegesi, quindi, pur recata da un singolo, è di gran lunga la più vincolante tra quelle viste fin qui. Solo il papa, in quanto Sommo Pontefice e massimo teologo della Chiesa cattolica, gode di una autorevolezza maggiore nel suo interpretare la Scrittura. Tuttavia, al fianco di questi singoli il Magistero ne pone altri, i singoli Padri della Chiesa; scrive infatti Leone XIII:

> «Il pensiero dei Padri è pure da tenersi in gran conto quando essi esercitino il loro ufficio di dottori quasi in forma privata, poiché non è solo la scienza delle cose rivelate e la cognizione di molte cose utili alla conoscenza dei libri apostolici che li rende fidati, ma certamente Dio stesso aiutò con più valido soccorso della sua luce questi uomini insigni per santità di

> vita e per la diligente ricerca della verità. Sappia quindi l'interprete [*cioè l'esegeta*] che è suo dovere il seguire riverentemente i loro passi e l'usufruire delle loro fatiche con intelligente scelta»[45].

Da questo passo è evidente che, per Leone XIII, l'esegeta 'professionista' gode sì di una autonomia di ricerca notevole, ma non certo di un'autorevolezza paragonabile e tantomeno superiore a quella di un singolo Padre. La cosa è ancor più chiara se leggiamo le parole con le quali Giovanni Paolo II apre la lettera *Patres Ecclesiae* promulgata nel XVI centenario della morte del nostro santo Padre Basilio:

> «Padri della Chiesa sono giustamente chiamati quei santi che, con la forza di fede, la profondità e la ricchezza dei loro insegnamenti, nel corso dei primi secoli l'hanno rigenerata e grandemente incrementata[46]. In verità (sono) "Padri" della Chiesa, perché da loro, mediante il Vangelo, essa ha ricevuto la vita (cf. 1*Cor* 4,15). E anche suoi costruttori, perché da loro - sul fondamento unico posto dagli apostoli, che è il Cristo (cf. 1*Cor* 3,11) - la Chiesa di Dio è stata edificata nelle sue strutture portanti. Della vita attinta dai suoi Padri la Chiesa ancora oggi vive; e sulle strutture poste dai suoi primi costruttori ancora oggi viene edificata, nella gioia e nella pena del suo cammino e del suo travaglio quotidiano.
>
> Padri dunque sono stati, e Padri restano per sempre: essi stessi, infatti, sono una struttura stabile della Chiesa, e per la Chiesa di tutti i secoli adempiono a una funzione perenne. Cosicché ogni annuncio e magistero successivo, se vuole essere autentico, deve confrontarsi con il loro annuncio e il loro magistero; ogni carisma e ogni ministero deve attingere alla sorgente vitale della loro paternità; e ogni pietra nuova, aggiunta all'edificio santo che ogni giorno cresce e si amplifica (cf. *Ef* 2,21), deve collocarsi nelle strutture già da loro poste, e con esse saldarsi e connettersi.
>
> Guidata da queste certezze, la Chiesa non si stanca di ritornare ai loro scritti - pieni di sapienza e incapaci di invecchiare - e di rinnovarne continuamente il ricordo. È quindi con grande gioia che nel corso dell'anno liturgico sempre di nuovo incontriamo i nostri Padri: e ogni volta ne siamo confermati nella fede e incoraggiati nella speranza»[47].

Nessuno oserebbe mai applicare ad un qualunque teologo contemporaneo queste parole, quindi è fuor di dubbio che l'autorevolezza del singolo Padre è superiore a quella di un singolo teologo. Nei fatti purtroppo non è raro invece constatare l'atteggiamento opposto, e senza che nessuno ne sia scandalizzato più di tanto: ma è questione sulla quale ci siamo già soffermati altrove e che dovremo riprendere più avanti, ragion per cui qui ci fermiamo. Che quanto vale per il singolo teologo (o anche l'insieme dei teologi) valga poi anche per il singolo vescovo è invece da vedersi. In linea generale, se il vescovo parla in quanto tale, ad esempio in una omelia, essendo successore degli apostoli è più prudente dargli il primato, ciò che ci pare quasi evidente a proposito di quel particolare vescovo che è il papa. Se non altro perché, nella stragrande maggioranza dei casi, se mai si dà divergenza è a proprosito di questioni attuali che i Padri certo non possono aver frontaggiato. Ma è necessario a sottolineare anche che i Padri hanno scritto numerosissime opere, quanto mai varie per stile e argomento, ragion per cui si troverà sempre un brano che contrasta con questa o quella affermazione, del singolo esegeta come anche del singolo vescovo. Da questo non si può certo dedurre l'obbligo di verificare ogni singola frase per evitare un contrasto materiale con questo o quell'inciso di questo o quel

---

[45] LEONE XIII, litt. enc. *Providentissimus Deus*, n.23 (AAS 13 [1894] 326-364, 347; EB, n.111).

[46] "Cfr. *Gal* 4, 19; Vincentii Lirinensis «Commonitorium», I,3: PL 50, 641". (NdA).

[47] GIOVANNI PAOLO II, litt. ap. *Patres Ecclesiae*, 1 (EV 7, n.1). La lettera è stata promulgata il 2/1/1980.

Padre. Si tratta invece, come nota Leone XIII, di "usufruire delle loro fatiche con intelligente scelta", ricordando quel che scrisse Agostino al pelagiano Giuliano d'Eclano:

> «Non è il numero delle sentenze che conta ma il loro peso»[48].

Cogliamo dunque lo spirito dell'insegnamento della santa Tradizione (Padri e Magistero) senza tentare inutili *dossier pro aut contra* questa o quella affermazione[49].

La differenza 'qualitativa' tra questi singoli (l'aggettivo non va bene, ma per il momento lo si prenda per buono) rivela la sua importanza quando si passa a esaminare gruppi più ampi. Per ciò che riguarda laici, diaconi e presbiteri il numero non comporta molta differenza a livello di cogenza. Lo stesso vale per il numero degli esegeti che sostengono una certa interpretazione: naturalmente, dal punto di vista scientifico si tratta di un consenso più 'pesante' del precedente, ma non siamo tenuti a tributare ad esso una adesione di fede e di ragione. Invece, il numero dei vescovi che propongono una certa esegesi è importante al fine di stabilirne il vincolo, insieme alla motivazione per la quale sono riuniti: si ricorderà infatti che questo è uno di criteri per stabilire la qualifica teologica di un documento magisteriale. È evidente infatti che, se i vescovi di una certa nazione, riuniti in sinodo, leggono un certo passo in una certa maniera, che gli esegeti concordino o meno con quella interpretazione non è poi così importante agli occhi di chi intenda per prima cosa cercare il proprio progresso nella fede. Ancora più delicato, anzi delicatissimo, è il caso in cui a concordare su una certa esegesi sia un gruppo di Padri della Chiesa, in particolare se si tratta di nomi molto autorevoli come ad esempio quelli dei Cappadoci, Agostino, Crisostomo, Ambrogio, Atanasio, Cirillo; a questo proposito, come si è già letto in parte nel capitolo settimo, Leone XIII è molto chiaro:

> «Sant'Agostino, giustamente rammaricandosi, diceva (*De utilitate credendi*, 17, 35): "Se qualsiasi disciplina, per quanto da poco e facile, richiede, per essere compresa, un dottore o un maestro, che vi è di più temerario e di orgoglioso quanto il ricusare l'aiuto degli interpreti nello studio dei libri dei divini misteri!" Questo ritennero e confermarono con l'esempio gli altri Padri, i quali "ricercavano l'intelligenza delle Sacre Scritture non basandosi sulla propria presunzione ma sugli scritti e sull'autorità di quei grandi, dei quali constasse che avevano ricevuto e accettato le norme di interpretazione indicate dalla successione apostolica"[50]. Somma è invero la autorità dei Santi Padri, per mezzo dei quali la Chiesa "dopo gli Apostoli ebbe incremento, come da piantatori, irrigatori, edificatori, pastori ed educatori" (AGO-

---

[48] cf. AGOSTINO, *Contra Iulianum*, II, 10, 35 (PL 44, 698; trad. it. NBA 18, 559). In verità Agostino scrive: «Siccome pensi che "non è il numero delle sentenze che conta, ma il loro peso", e che - su questo anch'io sono d'accordo! - "a nulla giova una moltitudine di ciechi per trovare qualche cosa"...». Quindi, propriamente, l'inciso riportato è di Giuliano ed Agostino condivide esplicitamente solo la seconda parte della sua affermazione, non la prima. Per di più la seconda pone una qualità negativa nei 'sentenziari' che non si può ammettere altrettanto facilmente nella prima. Tuttavia, poiché il passo di Agostino qui ci interessa solo come invito a non considerare il numero come espressione della qualità e niente di più, le due parti possono essere considerate equivalenti.

[49] A nostra conoscenza, solo papa Giovanni XXII tentò di fare qualcosa del genere nel 1331, per affermare che i santi non avrebbero visto Dio prima del Giudizio universale. Ma, dei duecento e più passi patristici che addusse a suo favore, nessuno è realmente afferente, come già i suoi contemporanei gli fecero notare. Ed infatti il suo successore, Benedetto XII, con la bolla *Benedictus Deus* definì la dottrina esattamente opposta: già subito dopo la morte, oppure dopo la purificazione, i santi vedono Dio anche prima del Giudizio universale. E questo con l'appoggio di altrettanti testi patristici.

[50] «RUFINO DI AQUILEIA, *Historia ecclesiastica*, II, 9 (GCS 92, 1014).» (NdA).

> STINO, *Contra Iulianum*, II, 10, 37), ogni volta che all'unanimità interpretano con uguale senso una qualche testimonianza biblica riguardante la fede o i costumi. Dal loro unanime consenso infatti appare chiaramente che così sia stato tramandato dagli Apostoli secondo la fede cattolica»[51].

Ma la differenza si mostra assoluta quando consideriamo, per ipotesi, di paragonare l'accordo di tutti gli esegeti con quello di tutti i vescovi o quello di tutti i Padri. L'accordo di tutti i vescovi su una certa esegesi ne fa una *doctrina proxima fidei*, perché è molto più di una dottrina comune ma meno legata al dogma di una *theologice certa*. A proposito dell'unanime consenso dei Padri, invece, il Concilio Vaticano I si esprime così:

> «Poiché alcuni hanno esposto in modo errato il decreto formulato dal santo Concilio di Trento sulla interpretazione della sacra Scrittura, per frenare gli spiriti indocili, rinnovando questo stesso decreto, noi dichiariamo che la sua intenzione era che, in materia di quella fede e di quei costumi che fanno parte dell'edificio della dottrina cristiana, deve considerarsi come vero senso della sacra Scrittura quello che ha creduto e crede la santa madre Chiesa, alla quale appartiene giudicare del senso e della interpretazione autentica delle sacre Scritture; e che di conseguenza non è lecito a nessuno interpretare la sacra Scrittura contro questo senso e contro l'unanime consenso dei Padri»[52].

Se affianchiamo questo rinvio al 'consensus Patrum' all'esegesi che, qualche anno dopo, ne dà Leone XIII, si deve concludere che l'esistenza di un accordo unanime dei Padri su una certa dottrina ne fa un vero e proprio dogma. Ciò potrà accadere anche alla dottrina unanimemente sostenuta da tutti i vescovi, ma solamente al momento in cui decidessero di definirla come tale. Ciò invece non si verificherà mai a proposito del consenso degli esegeti, neppure se lo volessero.

Questo per ciò che i riguarda i vari tipi di 'singoli' che interpretano la Scrittura. Va da sé che i limiti e gli ostacoli descritti nei due punti precedenti li coinvolgono in maniera assai diversa. Per la verità quando noi abbiamo scritto quelle pagine si sono tenuti presenti soprattutto i nostri fratelli non provvisti di una grande formazione teologica né di cultura classica, i quali certamente sono di gran lunga la maggior parte di noi credenti. Tuttavia, a meno di non sbagliarci di molto, ci sembra che anche fra i presbiteri non sia poi così diffusa la padronanza delle lingue bibliche originali, e che nella gran parte dei casi essi si servano delle traduzioni; è vero che la loro preparazione teologica li mette al riparo da molti dei rischi descritti, però non proprio da tutti. Gli esegeti invece possiedono una formazione tecnica tale per cui non hanno difficoltà con le lingue; non altrettanto sembra di poter dire riguardi ai rischi dogmatici.

Messi dunque in qualche misura in chiaro quali possano essere gli ostacoli ad una interpretazione della Scrittura fruttuosa, chi ne sia più esposto e perché, oltre che alla diversa cogenza delle loro interpretazioni, è il momento di vedere che genere di risultati questa esegesi può recare a chi vi si dedica.

* * *

Come abbiamo già detto in precedenza, nel capitolo settimo abbiamo scoperto che la Scrittura dice, di se stessa, di essere ispirata con quattro scopi; infatti, per suo mezzo lo Spirito intende fornire dei 'contenuti' all'uomo in base ai quali egli, forgiando la sua 'pra-

---

[51] LEONE XIII, litt. enc. *Providentissimus Deus*, n.22 (AAS 13 [1894] 326-364, 346s; EB, n.110s).

[52] CONCILIUM VATICANUM I, cost. dogm. *Dei Filius*, c.2 (COD, 806; DS n.3007; con lievi modifiche).

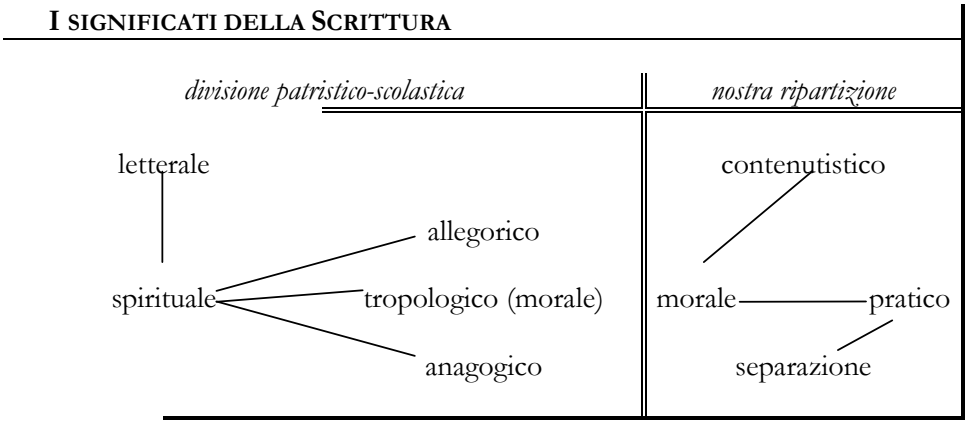
tica', possa acquistare con il tempo e la fedeltà un abito 'morale' interno che lo renda capace di 'separare' in se stesso, spiritualmente e con l'aiuto della grazia, ciò che è secondo natura da ciò che contro natura, per ritenere il primo e gettare via il secondo e così giungere alla meta: prima del giudizio finale salvarsi l'anima per poi divenire per grazia come Dio è per natura. Origene testimonia che anche i Padri avevano percepito qualcosa di assai simile quando descrive il complesso di 'intenzioni' dello Spirito nell'ispirare la Scrittura con queste parole:

> «Lo scopo cui mirava lo Spirito quando illuminava, per volere della Provvidenza divina e per opera della Parola che era in principio presso Dio (*Gv* 1,1), i ministri della verità, profeti e apostoli, riguardava primariamente gli ineffabili misteri della condizione umana [...]. Tali misteri, che lo Spirito aveva loro rivelato e fatto conoscere, profeti ed apostoli li descrivevano simbolicamente sotto forma sia di imprese di uomini sia di prescrizioni e norme legali, perché non avvenisse che qualunque persona li avesse come esposti dinanzi ai suoi piedi per calpestarli, ma affinchè colui che fosse in condizioni di ricevere l'insegnamento, esaminando ed applicandosi alle profondità del senso delle parole (cf. 1*Cor* 2,10), potesse divenire partecipe di tutto l'insegnamento riguardante la volontà divina. [...] Poiché queste ed altre simili verità propone lo Spirito che illumina le anime dei ministri della verità, a causa di coloro che non possono sostenere lo sforzo necessario per scoprirle, Suo secondo scopo è stato quello di celarne il senso in parole che presentano racconti sulle opere visibili di Dio e sulla creazione dell'uomo, e sugli avvenimenti accaduti via via dal tempo dal tempo dei progenitori fino a che gli uomini si sono moltiplicati. E lo Spirito si è servito anche di altre storie, che raccontano sia le imprese dei giusti e anche i peccati da loro talvolta commessi, in quanto uomini, sia le azioni cattive, turpi e ambiziose di uomini malvagi ed empi. Cosa straordinaria: per mezzo dei racconti di guerre, di vincitori e vinti vengono rivelati alcuni misteri a coloro che sono in grado di investigarli; e, cosa ancor più meravigliosa, per mezzo della legge scritta vengono preannunciati i precetti della verità. E tutti questi argomenti sono esposti in modo da essere tra loro connessi con abilità veramente degna della sapienza di Dio. Infatti anche il rivestimento delle verità spirituali - parlo del senso corporeo [*cioè letterale*] delle Scritture - era in molti casi non privo di utilità, perché atto a rendere migliori i più, per quanto avevano possibilità. Ma se l'utilità della legge ci si rivelasse chiaramente da sé in tutti i particolari, e così anche la coerenza e la compiutezza della storia, noi non crederemmo che le Scritture possano avere anche altro significato oltre quello accessibile a tutti: perciò la Parola di Dio ha fatto in modo che sia nella Legge sia nei racconti storici venissero inseriti passi di argomento inverosimile o atto a suscitare scandalo e difficoltà. Con ciò ha voluto evitare che noi, tutti tratti da un testo che presentasse solo allettamenti e non imparando nulla degno di Dio, alla fine ci allontanassimo dalla vera dottrina; ovvero, non stimolati dal testo non apprendessimo nulla di più divino. Occorre anche sapere, infatti, che lo scopo principiale che la Parola si proponeva era quello di far conoscere la corrispondenza, nelle verità spirituali, fra ciò che è accaduto e ciò che si deve fare. Perciò, dove ha trovato che gli avvenimenti storici potevano adattarsi alle verità più nascoste, se ne è servito per celare ai più il senso più profondo; la dove invece non c'era corrispondenza fra la esposizione del senso spirituale del senso spirituale e lo svolgimento di alcuni fatti, preordinati in funzione delle verità più nascoste, qui la Scrittura ha inserito fra i fatti storici particolari non reali, sia nel senso che non ptevano verificarsi, sia nel senso che potevano verificarsi ma non si sono verificati. [...] Lo Spirito non solo ha stabilito in questo modo riguardo agli scritti anteriori alla venuta del Salvatore, ma si è comportato nello stesso modo anche riguardo ai vangeli ed alle lettere degli apostoli, poiché si tratta sempre dello stesso Spirito proveniente dall'unico Dio»[53].

[53] ORIGENE, *De principiis*, IV, 2, 7ss (SCh 268, 326-334; Simonetti, 507-512, con lievi modifiche).

Questa descrizione del modo e scopo in cui lo Spirito ispira la Scrittura riassume ed integra bene ciò che abbiamo esposto nel capitolo settimo. Soprattutto sottolinea la necessità di interpretarla per poterne scoprire i molteplici significati, progressivamente e secondo la propria condizione spirituale.

Questo quadruplice senso della Scrittura ricorda quello classico, ma non è proprio lo stesso. Gli antichi e i medievali infatti prima distinguevano tra significato 'letterale' e 'spirituale', poi all'interno di questo distinguevano la *allegoria* (lettura cristologica), la *tropologia* (l'agire morale del singolo o della comunità) e la *anagogia* (essenzialmente escatologico)[54]. Come si vede, vi sono analogie ma anche differenze di non poco conto; uno schema evidenzierà ciò al meglio:



Per la verità, nonostante quel che fin troppo spesso si legge, bisogna guardarci dal credere che i Padri abbiano un unico schema interpretativo, o anche che semplicemente siano d'accordo nel distinguere gli stessi sensi della Scrittura: ad esempio, la nostra ripartizione segue la dottrina di Massimo il Confessore. In realtà quella che frequentemente è presentata come 'la dottrina dei Padri' o 'l'esegesi patristica' è l'insegnamento o la interpretazione dei 'soliti noti', per così dire: Agostino, Basilio, il Crisostomo, i due Gregori, e neanche sempre tutti quanti. Già il rinvio ad Origene, per quanto non raro, è sotto la

[54] Cf., un autore per tutti, quel che scrive TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q.1, a.10, *resp.* (Paoline, 10; trad. nostra): «Autore della sacra Scrittura è Dio, nella cui potestà è di adattare a ciò che deve essere significato non solo i termini (*vox*) (cosa che anche l'uomo può fare) ma anche le cose stesse. Ora, in ogni scienza, quando i termini significano, tale scienza ha come proprio il fatto che anche le stesse cose significate dai termini significano qualcosa (*Tommaso vuol dire che gni scienza si serve di termini che indicano cose le quali, a loro volta, indicano altre cose*). Dunque (*nella Scrittura*) la prima significazione, nella quale i termini significano le cose, appartiene al primo senso, che è il senso storico o letterale. Invece la seconda significazione, nella quale le cose significate per mezzo dei termini significano altre cose, è detta senso spirituale, che si fonda sopra il senso letterale e lo suppone. Tuttavia questo senso spirituale si divide in tre. Come infatti dice l'Apostolo (*Eb* 7,19), la Legge antica è figura della Legge nuova, e la stessa Legge nuova, come dice Dionigi nella *Gerarchia ecclesiastica* (5, 2), è figura della gloria futura; nella Legge nuova, anche, quelle che sono le azioni nel Capo (*i.e. di Cristo*) sono segni di quelle che noi dobbiamo compiere. Poiché dunque le cose che appartengono alla Legge antica significano quelle che appartengono alla Legge nuova, (*nella Scrittura*) vi è il senso allegorico. Dato che poi le cose che sono state fatte in Cristo, o che significano il Cristo, sono segni delle cose che noi dobbiamo fare, (*nella Scrittura*) vi è il senso morale. Infine, nella misura in cui significano le cose che sono nella gloria eterna, (*nella Scrittura*) vi è il senso anagogico».

spada di Damocle in ragione della sua pretesa non ortodossia, nonostante gli studi critici ed addirittura il Concilio Vaticano II abbiano fatto giustizia di questa calunnia. Ma vi è di più. Poco prima del passo riportato, in un testo esemplare per chiarezza e sinteticità e del quale ci siamo già serviti, l'Adamantino scrive:

> «Ecco quel che a noi sembra il criterio secondo il quale ci si deve dedicare alle Scritture e comprenderne il significato, un criterio derivato dalle stesse parole della Scrittura. Nei *Proverbi* di Salomone troviamo questo precetto sui pensieri divini affidati allo scritto (*Prv* 22,20 LXX): "Nota questi concetti tre volte nel tuo animo e nella tua mente, per rispondere parole di verità a quelli che ti pongono questioni". Perciò tre volte bisogna notare nella propria anima i concetti delle sacre Scritture: così il semplice trova edificazione, per così dire, nella carne della Scrittura - indichiamo così il senso che è più alla mano - ; colui che ha un poco progredito trova edificazione nell'anima della Scrittura; il perfetto e chi è simile a quelli di cui l'apostolo dice (1*Cor* 2,6s): "Parliamo della sapienza fra i perfetti, la sapienza non di questo mondo né dei principi di questo mondo destinati alla distruzione, ma parliamo della sapienza di Dio nascosta nel mistero, che Dio ha prestabilito prima dei secoli per nostra gloria", trovano edificazione nella legge spirituale, che contiene l'ombra dei beni futuri (cf. *Rm* 7,14; *Eb* 10,1). Come infatti l'uomo è formato da corpo, anima e spirito, lo stesso dobbiamo pensare della Scrittura che Dio ha stabilito di dare per salvezza degli uomini»[55].

Questa tripartizione interpretativa della Scrittura è legata alla concezione origeniana della vita spirituale, che per l'Adamantino prevede tre stadi, appunto quello iniziale, di progrediente e infine di perfetto, anche se quest'ultimo non esaurisce mai il genere di conoscenza che gli compete. A dire il vero questa distinzione non ha avuto grande fortuna; Origene stesso quasi mai fornisce tutti e tre i significati di un passo biblico. Soprattutto, i Padri posteriori ad Origene hanno preferito distinguere la 'legge spirituale' dai 'beni futuri', identificando la prima con l'insieme delle dinamiche della vita spirituale ed i secondi con quella che noi oggi chiamiamo 'escatologia'. Così facendo però i significati della Scrittura diventano quattro, uno letterale e tre spirituali.

Il significato esatto dei tre sensi spirituali, e soprattutto il loro rapporto con quello letterale ed in generale con quello della Scrittura è esposto in una magistrale pagina di Giovanni Cassiano (ricordiamo che Cassiano è discepolo di Giovanni Crisostomo):

> «Come in precedenza abbiamo rilevato, la vita attiva [*cioè quella non monastica*] riguarda molte professioni e impegni, invece la vita contemplativa si suddivide in due parti, una perché si interessa della interpretazione storica delle Scritture, l'altra dell'intelligenza spirituale. Anche Salomone, volendo dichiarare la multiforme grazia della Chiesa, così si esprime (*Prv* 31,21 LXX): "Tutti i suoi di casa hanno doppia veste". Tre sono i generi della scienza spirituale: la *tropologia*, l'*allegoria* e l'*anagogia*. Di essi nei *Proverbi* così è detto (*Prv* 22,20 LXX): "Scrivi queste cose in tre modi sulla estensione del tuo cuore". Pertanto la *storia* abbraccia la conoscenza delle cose passate e visibili, e così viene chiamata dall'Apostolo (*Gal* 4,22s): "Sta scritto infatti che Abramo ebbe due figli, uno dalla schiava e uno dalla donna libera. Ma quello dalla schiava è nato secondo la carne, quello dalla donna libera, in virtù della promessa". Appartengono alla *allegoria* le parole di Paolo che fanno seguito, perché le cose che realmente erano accadute sono espresse in modo da prefigurare la forma di un ulteriore mistero. Così infatti egli dichiara (*Gal* 4,24s): "Le due donne rappresentano le due Alleanze; una, quella del monte Sinai, che genera nella schiavitù, è rappresentata da Agar; il Sinai è un monte

[55] ORIGENE, *De principiis*, IV, 2, 4 (SCh 268, 310ss; Simonetti, 501s), con lievi modifiche). Questa stessa tripartizione si legge anche in *In Genesim homiliae*, hom.2, 6; *In Leviticum homiliae*, hom.5, 1; *In Numeros homiliae*, hom.9, 7; *Commentarius in Iohannis evangelium*, I, 6, 8.

dell'Arabia e corrisponde alla Gerusalemme attuale che di fatto è schiava inseme ai suoi figli". L'*anagogia* è quella che, partendo dai misteri spirituali, ascende ai segreti del cielo più alti e più sacri, ed è chiamata così dall'Apostolo (*Gal* 4,26s): "La Gerusalemme di lassù invece è libera, ed è nostra madre. Sta scritto infatti (*Is* 54,1): 'Rallegrati, o sterile, che non partorisci; grida nell'allegria, tu che non partorisci, perché molti sono i figli dell'abbandonata, più di quelli della donna che ha marito'". La *tropologia* è la spiegazione morale che ha per fine l'emendazione della vita e l'insegnamento pratico, come se intendessimo le due Alleanze, rispettivamente, l'una come espressione della vita attiva, l'altra come scienza contemplativa, o anche se noi volessimo interpretare Gerusalemme e Sion come figure dell'anima umana, secondo la sentenza (*Sal* 147,12): "Loda Gerusalemme, il Signore; loda il tuo Dio, Sion". Ne deriva dunque che, volendo, le quattro figurazioni predette confluiscono in una sola configurazione, in modo che l'unica e medesima Gerusalemme possa essere intesa in quattro forme: secondo la *storia*, essa sarà la città dei Giudei; secondo l'*allegoria*, sarà la Chiesa di Cristo; secondo l'*anagogia*, sarà la Chiesa celeste di Dio, la "madre di tutti noi" (*Gal* 4,26), secondo la *tropologia*, sarà l'anima umana che di frequente, con questo nome, ora è biasimata ora è lodata dal Signore. Di questi quattro generi di interpretazione il beato Apostolo così parla (1*Cor* 14,6): "Ed ora, fratelli, supponiamo che io venga da voi parlando con il dono delle lingue; in che cosa potrei esservi utile, se non parlassi a voi in rivelazione o in scienza o in profezia o in dottrina?" La *rivelazione* infatti appartiene all'allegoria; per mezzo di essa le cose che restano coperte dalla narrazione storica vengono rivelate dal senso e dalla esposizione spirituale, ed è, ad esempio, come se volessimo chiarire quel passo della Scrittura (1*Cor* 10,1-4): "I nostri padri furono tutti sotto la nuvola e tutti furono battezzati in rapporto a Mosè nella nuvola e nel mare, tutti mangiarono lo stesso cibo spirituale, tutti bevvero la stessa bevanda <spirituale> che scaturiva da una roccia; e quella roccia era il Cristo". Questo richiamo, confrontato con la prefigurazione del Corpo e del Sangue che noi assumiamo ogni giorno, contiene il motivo tutto proprio dell'allegoria[56]. La *scienza*, similmente richiamata dall'Apostolo, fa parte della tropologia; per essa noi riusciamo a distinguere con criterio prudente tutte le cose in riferimento alla vita attiva, se esse sono utili ed oneste, come comporta il precetto del giudizio, la cui decisione è lasciata a noi stessi, di giudicare (1*Cor* 11,13) "se è conveniente che una donna faccia preghiera a Dio col capo coperto". Questa forma di interpretazione, come ho già osservato, implica un'applicazione di valore morale. Parimenti la *profezia*, collocata dall'Apostolo al terzo posto, comporta la anagogia, per effetto della quale il discorso viene trasferito alle cose invisibili e future, così come suona il passo seguente (1*Ts* 4,13-16): "Non[57] vogliamo lasciarvi nella ignoranza, fratelli, circa quelli che sono morti perché non continuiate ad affliggervi come gli altri che non hanno speranza. Noi crediamo infatti che Gesù è morto e resuscitato; così anche quelli che sono morti, Dio li radunerà per mezzo di Gesù insieme con Lui. Questo vi diciamo sulla parola del Signore: noi che viviamo e saremo ancora in vita per la venuta del Signore, non precederemo quelli che sono morti. Perché il Signore stesso, ad un ordine, alla voce dell'arcangelo ed al suono della tromba di Dio, discenderà dal cielo. E prima risorgeranno i morti in Cristo". In questa forma di esortazione appare la figura dell'anagogia. La *dottrina* invece riferisce il semplice ordine dell'esposizione storica, nella quale non è inteso nessun occulto riferimento al di fuori di quello che risulta dalle parole stesse, come appare nel passo seguente (1*Cor* 15,3ss) "Vi ho trasmesso anzitutto quel che anch'io ho ricevuto, che cioè Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture, e fu sepolto ed è resuscitato il terzo giorno, e apparve a Cefa", ed ancora (*Gal* 4,4s): "Dio mandò il suo Figlio, nato da donna, nato sotto la Legge, per riscattare coloro che erano sotto la Legge"; come pure (*Dt* 6,4): "Ascolta Israele: il Signore, tuo Dio, è l'unico Signore"»[58].

[56] La trad. it. ha 'anagogia', evidente *lapsus calami*.

[57] La trad. it. omette, anche qui per un evidente *lapsus calami*.

[58] GIOVANNI CASSIANO, *Conlationes*, II, conl.14, 8 (SCh 54, 189-192; CTP 156, 111-114, ritoccata).

Questo lungo ma fondamentale brano spinge a fare un confronto con ciò che è emerso nel capitolo settimo a proposito dell'ispirazione della Scrittura, perché è ovvio che, se l'interpretazione della Scrittura non coglie lo o gli scopi per la quale è stata ispirata, è del tutto inutile se non fuorviante. Né è pacifico che 'senso' e 'scopo' di un passo siano comunque sempre sinonimi; il 'senso' è il significato (più o meno) immediato di un passo, lo 'scopo' è ciò che lo Spirito ha in mente di insegnarci qui ed ora per mezzo di quel passo. E se il primo richiede un po' di tempo e di studio, per capire il secondo come minimo bisogna rifletterci a fondo ed anche pregarci sopra un bel po', se non vogliamo fare dell'esegesi una mera pratica cerebrale[59]. Infine, si sarà notato che Cassiano dispone i sensi biblici in un ordine un po' diverso dal nostro; anche questo incide sul rapporto senso-scopo, perché certamente più scopi sono organizzati in un ordine preciso.

Ora, quella che al capitolo settimo abbiamo indicata come 'ispirazione contenutistica' corrisponde bene al tradizionale *senso letterale* e che Cassiano indica con 'storia', perchè in effetti i contenuti sono esplicitabili solo esaminando le *parole* (possibilmente in lingua originale), il *racconto* (nel senso di unità testuale ma anche di genere letterario) e appunto la *storia* (cioè il più ampio contesto socio-fattuale) che costituiscono, insieme, una determinata pericope scritturistica[60]. Invece il tradizionale *senso tropologico* unifica quelle che si so-

[59] A questo proposito cf. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, *ep. fratri Leandro*, 2 (CCsl 143, 4; trad. it. in A. MONTANARI [a cura], *Gregorio Magno. Commento al Cantico dei Cantici*, Milano 2012, XLIX): «È necessario che chi parla di Dio si preoccupi di rendere migliori quelli che lo ascoltano, e quindi può ritenere di condurre bene il suo discorso se, qaundo l'opportunità di edificare lo spirito lo richiede, si allontana utilmente dal suo punto di partenza. Il commentatore della Parola di Dio deve comportarsi come un fiume. Un fiume, quando lungo il suo corso viene a trovarsi in valli profonde, subito vi si precipita con impeto e non rientra nel suo alveo se non dopo averle sufficientemente riempite. Proprio così deve comportarsi il commentatore della Parola di Dio: qualnque sia il tema che tratta, se lungo il suo cammino incontra una buona occasione di edificare rivolga verso questa valle l'onda della sua parola e non rientri nell'alveo del suo discorso se non dopo aver sufficientemente riversato nel campo dell'argomento sopraggiunto». Siamo certi che questo passo susciterà perplessità in più di un lettore, convinto dalla prassi unanime che l'esegesi di un passo consista nell'esporre il 'senso' del brano, uguale per tutti, e non offrire i modi per capire lo 'scopo' in vista del quale lo Spirito ce lo dona qui ed ora, che ovviamente sarà diverso da persona a persona. Eppure (p.es.) la Liturgia invita caldamente ad adattare riti, formule ed omelie alle situazioni concrete delle comunità che li celebra, per dare loro uno 'scopo' e non solo un 'senso'. E in questo consiste la differenza tra un'omelia 'morale', che senza fondamenti spirituali scade a 'moralistica', ed un'omelia 'spirituale', la quale d'altro canto, lo si deve ricordare sempre, senza ricadute pratiche si riduce a sterile 'spiritualismo'.

[60] Cf. la descrizione di 'senso letterale' in PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione*, *op. cit.*, 71ss (EV 13, 2995-2999): «Non è solo legittimo ma indispensabile cercare di definire il significato preciso dei testi come sono stati composti dai loro autori, significato che è chiamato "letterale". Già san Tommaso d'Aquino ne affermava la importanza fondamentale (*S. Th.*, I, q.1, a.10, ad 1 [NdA]). Il senso letterale non è da confondere col senso letteralistico sul quale si basano i fondamentalisti. Non è sufficiente tradurre il testo parola per parola per ottenere il suo senso letterale. È necessario comprenderlo secondo le convenzioni letterarie del tempo. Quando un testo è metaforico, il suo senso letterale non è quello che risulta dal significato immediato delle parole [...]. Quando si tratta di un racconto, il senso letterale non comporta necessariamente l'affermazione che i fatti raccontati siano effettivamente accaduti; infatti un racconto può non appartenere al genere storico ma essere frutto di immaginazione. Il senso letterale della Scrittura è quello espresso direttamente dagli autori umani ispirati. Essendo frutto della ispirazione, questo senso è voluto anche da Dio, autore principale. Lo si discerne grazie ad una analisi precisa del testo, situato nel suo contesto letterario e storico. Il compito principale della esegesi è proprio quello di condurre a questa analisi, utilizzando tutte le

(segue)

no chiamate ispirazioni 'morale' e 'pratica', e ciò solleva qualche difficoltà; infatti, nella nostra analisi la 'morale' precede la 'pratica' (in virtù dell'assioma 'l'agire segue l'essere'), e perciò non si possono fondere: però, se si parte dalla prospettiva unitaria di Cassiano, la distinzione non fa problema perché specifica lo schema, non ne cosituisce uno alternativo. Più delicato è il rapporto tra ciò che nel capitolo settimo si è descritta come 'separazione' (tra ciò che è secondo natura da ciò che è contro natura) e il tradizionale *senso anagogico*: da un lato infatti entrambi hanno valenza escatologica molto forte, tuttavia non possiamo nascondere il fatto che, d'altro canto, ciò che si intende per 'escatologico' non è la stessa cosa. Noi abbiamo privilegiata la prospettiva patristica, che è sposata anche dai più grandi Dottori della Scolastica (Tommaso, Alberto Magno, Bonaventura), ma nel medioevo latino e soprattutto nei secoli successivi la prospettiva dominante è tutt'altra. È vero che, se restiamo ancorati alla lettera del Concilio Vaticano II (OT 16), il problema si può risolvere alla radice facendo notare che il dogma si deve esporre seguendo la dottrina dei Padri con l'appoggio di Tommaso, ciò che si è appunto fatto; quindi, *a rigori* del resto potremmo anche non curarcene, o molto poco. Però non si può tacere il fatto che per interi secoli si è insegnato tutt'altro, se non altro perché lo iato tra l'escatologia e le altre discipline teologiche nasce proprio dalla separazione inculcata da cinquecento anni in qua, non certo dalla prospettiva da noi adottata, come crediamo sia sotto gli occhi di tutti. Infinitamente più semplice invece è il rapporto tra il tradizionale *senso allegorico* e la nostra ripartizione, perché questa non offre niente di simile; dal punto di vista classico questa è una lacuna decisamente grave, vista la sua acuta sensibilità per l'escatologia di cui si parlava sopra. Anzi, nella prospettiva di Cassiano ciò significa perdere la *rivelazione* stessa della Scrittura.

---

possibilità delle ricerche letterarie e storiche al fine di definire il senso letterale dei testi biblici con la maggior esattezza possbile (*Divino afflante Spiritu*, EB 550 [NdA]). Per tale scopo lo studio dei generi letterari antichi è particolarmente necessario (*ibid.* 560 [NdA]). Il senso letterale è unico? In generale sì; ma non si tratta di un principio assoluto, e questo per due ragioni. Da una parte, un autore umano può riferirsi nello stesso tempo a più livelli di realtà. Il caso è corrente in poesia. L'ispirazioone biblica non disdegna questa possibilità della psicologia e del linguaggio umani; il quarto vangelo ne offre numerosi esempi. D'altra parte, anche quando una espressione umana sembra avere un solo significato, l'ispirazione divina può guidare l'espressione in modo da produrre una ambivalenza. Tale è il caso dell'espressione di Caifa in *Gv* 11,50: essa esprime al tempo stesso un calcolo politico immorale ed una rivelazione divina. Questi due aspetti appartengono l'uno e l'altro al senso letterale, perché sono entrambi messi in evidenza dal contesto. Anche se estremo, questo caso è significativo e deve mettere in guardia contro una concezione troppo ristretta del senso letterale dei testi ispirati. Conviene, in particolare, essere attenti all'aspetto dinamico di molti testi. [...] L'esegesi storico-critica ha avuto troppo spesso la tendenza a limitare il senso dei tetsi, collegandolo esclusivamente a precise circostanze storiche. Essa deve piuttosto cercare di precisare la direzione di pensiero espressa dal tetso, direzione che, invece di invitare l'esegeta a limitarne il senso, gli suggerisce al contrario di percepirne i prolungamenti più o meno prevedibili».

Il testo è assai stimolante ed anche esauriente per più versi. A nostro avviso, però, non mancano alcune ombre: p.es., non è specificato come distinguere un testo metaforico da uno non metaforico, o un racconto storico da uno non storico, o una ambivalenza 'ispirata' da una non ispirata. Almeno infelice ci sembra poi definire 'frutto di immaginazione' il senso non storico dei racconti: chiaramente si intende riferirsi alla dinamica che porta alla *dictatio* del testo biblico, e non disponendo della nostra settuplice distinzione della modalità di ispirazione la Pontificia Commissione si esprime come può, ma l'idea che la Scrittura contenga dei 'frutti di immaginazione' sembra ridurla ad una specie di *fiction* o di *thriller*.

Ora, come si ricorderà, nel capitolo settimo la disamina che portò alla individuazione di queste quattro 'ispirazioni' era finalizzata a mettere a fuoco ciò che la Scrittura diceva della sua stessa origine; non intendeva indicare i sensi della Scrittura ma solamente individuare gli scopi dello Spirito nello ispirarla. È vero che tra scopi e sensi della Scrittura non vi può essere molta distanza (e in effetti tra le due ripartizioni non vi è poi uno iato incolmabile), però non possono coincidere: gli scopi infatti sono pertinenti allo Spirito, i sensi invece agli uomini; e non si tratta certamente di soggetti equivalenti. Il punto delicato, che cercheremo di esporre qui, consiste perciò nel vedere se e in che misura le interpretazioni della Scrittura che l'uomo può trovare rispecchino gli scopi in vista dei quali lo Spirito ha ispirato questo o quel passo. Ora, in virtù del fatto che, come sappiamo, il movimento di ispirazione della Scrittura viene prolungato dallo Spirito anche in chi la legge con cuore retto ed intenzione pura, possiamo escludere dall'indagine il 'se', e affermare subito che esiste certamente un nesso tra 'senso biblico' e 'scopo della ispirazione'; e poiché la quadripartizione classica si è rilevata più duttile e onnicomprensiva di quella reperita nel capitolo settimo, la adotteremo come schema per esporre i sensi biblici patristici. Tra questi, il più semplice e piano, a detta di Cassiano, è la *storia* o *senso letterale*; iniziamo perciò con esso.

9.2.1. *Il senso letterale della Scrittura*

In primis cerchiamo di capire cosa intendono i Padri ed i medievali quando parlano di *senso letterale* e di *senso spirituale*. Per questo conviene rileggere, completandolo, un passo di Gregorio Magno già riportato nel capitolo ottavo per aiutarci a descrivere la fisionomia spirituale della Chiesa perfetta. Commentando la visione di *Ez* 40,5-16 (la costruzione sul monte che sembra una città), Gregorio scrive:

> «Non si può assolutamente prendere alla lettera la costruzione di questa città. Infatti poco dopo (*Ez* 40,5-16) aggiunge che questa medesima costruzione fu misurata con una canna di sei cubiti ed un palmo e riferisce che la porta dell'edificio misurava quattordici cubiti e i pilastri delle porte sessanta cubiti. Tutte queste cose non si possono prendere alla lettera. Come è possibile infatti che l'edificio nel suo insieme misuri una canna, cioè sei cubiti e un palmo, e le porte dell'edificio arrivino a quattordici cubiti ed i pilastri a sessanta cubiti? La porta è inclusa nella città ed i pilastri sono inclusi nella porta, perciò è impossibile che l'edificio che contiene tutto sia inferiore a ciò che in esso è contenuto. Nella sacra Scrittura, di solito, anche le cose che si possono predere alla lettera vanno intese in senso spirituale, onde attingere la fede nella verità storica e cogliere l'intelligenza spirituale dalle figure allegoriche. Tutti conoscono la frase del salmsta che dice (*Sal* 8,4): "Io guardo i tuoi cieli, opera delle tue dita, la luna e le stelle che tu hai fissate". Come si vede, l'argomento probante è fondato sulla descrizione esteriore, perché i cieli sono opera di Dio, la luna e le stelle da lui sono state create e fissate. Ma se il salmista affermasse questo limitandosi alle opere esteriori e prescindendo dalla interpretazione mistica, lui che ha affermato che i cieli sono opera di Dio menzionando poi la luna e le stelle, perché non ha menzionato anche il sole che è sicuramente opera di Dio? Se avesse parlato unicamente secondo la lettera, prima di parlare della luce minore avrebbe dovuto menzionare la luce maggiore, il sole, e poi riferire che sono state fissate la luna e le stelle. Ma egli si esprimeva secondo la interpretazione mistica, volendoci mostrare nella luna la santa Chiesa e nelle stelle tutti i santi; perciò non ha voluto nominare il sole, perché si rivolgeva allo stesso sole eterno, di cui è scritto (*Mal* 3,20): "Per voi che temete il Signore sorgerà il sole di giustizia". Di questo sole i reprobi alla fine del mondo diranno (*Sap* 5,9): "Il sole di giustizia non è sorto per noi". Dicendo dunque 'La lu-

> na e le stelle che tu hai fissate', senza accennare al sole che è stato creato, dimostra di essersi rivolto a quel Sole che non ha fatto solamente il sole e la luna in senso materiale, ma in senso spirituale ha fatto la luna che è la Chiesa e le stelle che sono tutti i santi. Se dunque, quando alla storia manca qualcosa, siamo costretti a ricorrere alla interpretazione allegorica, tanto più si devono prendere in senso spirituale quei fatti che, presi alla lettera, non hanno alcun fondamento storico»[61].

L'esegesi del *Salmo* 8,4 risente di categorie ed identificazioni del tutto pacifiche all'epoca dei Padri, come quelle del Sole al Padre oppure a Cristo, della luna alla Chiesa, delle stelle ai santi e del cielo al paradiso; si tratta di passaggi che, a differenza di quelli che li precedono, sono piuttosto ostici per noi, ma del tutto chiari e condivisibili per i destinatari d'origine[62]. Per rendere in qualche misura l'idea della argomentazione di Gregorio, possiamo pensare ad una affermazione della potenza di Dio che rechi a dimostrazione, o come esempio, l'esistenza dei virus o dei batteri: certo anche queste piccole creature hanno in sé dei *vestigia Trinitatis*, ma, con ogni probabilità, l'effetto voluto sarebbe stato raggiunto prima e meglio se si fosse indicata una costellazione, una catena montuosa, il mare, insomma qualcosa di ben più grande e visibile. Il fatto che lo scrittore sacro non lo faccia, dice Gregorio, è un indizio che a lui, e cioè allo Spirito che lo ispira, sta a cuore qualcos'altro, più profondo rispetto all'oggetto apparente del discorso, e perciò un qualcosa che va scoperto con l'indagine.

Sciolta questa difficoltà tecnica, è evidente che Gregorio qui invoca due ragioni per motivare il ricorso al senso spirituale: o la insostenibilità di quel che la lettera afferma oppure la sua incompletezza o incongruenza. È quindi evidente che non si potrà comprendere che cosa sia 'spirituale' se prima non si sa cosa sia 'letterale'; perciò conviene iniziare la nostra indagine da questo.

Ora, nonostante quel che spesso si dice e legge, non si deve credere che ogni Padre della Chiesa o scrittore spirituale sia necessariamente un esegeta 'allegorico' o 'spirituale'; tantomeno ci pare il caso di pensare ad un prevalere indiscriminato della degenerazione 'allegorista'. In realtà, se è vero che è ampiamente diffusa la interpretazione 'spirituale' del testo, in primo luogo si deve ricordare che ne esiste sempre ed innanzitutto anche una che si ferma davvero al solo senso letterale, e poi che tale esegesi non prescinde ma, al contrario, si fonda e prende ogni spunto proprio dal senso letterale[63].

---

[61] GREGORIO MAGNO, *In Ezechielem homiliae*, II, hom.1, 3 (CCsl 142, 208s; CTP 18, 27.28).

[62] A proposito di queste assimilazioni, tanto importanti per la comprensione delle esegesi patristiche quanto, ci pare, spesso ignorate, è preziosa la lettura di H. RAHNER (fratello di K. Rahner), *Simboli della Chiesa. L'ecclesiologia dei Padri*, Cinisello Balsamo 1994² (orig. 1964).

[63] Abitualmente si contrappone 'letteralismo' ed 'allegoresi'. Ora, ad onor del vero ci pare necessario distinguere almeno tre tipi di allegoresi, pur tenendo presente che in moltissimi Padri si ritrovano tutte: la prima e più conosciuta è quella 'spirituale', di Origene, dei Padri neptici e che in genere prevale nella Scuola di Alessandria; la seconda è quello 'morale', di Giovanni Crisostomo ma non solo, e che in genere prevale nella Scuola di Antiochia; la terza è quello 'dogmatica', praticata trasversalmente da quasi tutti i Padri, eccetto forse i neptici, naturalmente con accenti, modalità e intensità diverse da autore ad autore e da secolo a secolo.

A proposito della prima, la allegoresi spirituale, è impossibile sostenere che trascuri la lettera della Scrittura: le *Exaplae* e il *corpus* origeniano dimostrano inequivocabilmente l'opposto; i Padri neptici poi sono assolutamente dei letteralisti, anzi, in qualche caso si può pensare perfino che lo siano in modo eccessivo per la sensibilità di oggi. Si deve tenere presente che, in molti casi, le allegoresi spirituali non nascono autonomamente nel pensiero dei singoli autori, ma a questi sono dettate da modi

(segue)

di vedere e pensare comuni al suo tempo, dei quali si può avere una buona silloge nel saggio di H. Rahner già citato. Eccezione di rilievo a questo quadro è il Nisseno.

A proposito della seconda, la allegoresi morale, è necessario distinguere caso per caso: p.es., se Crisostomo si sente abbastanza libero nei confronti del testo, Cirillo di Gerusalemme è più aderente alla lettera mentre Massimo il Confessore tiene una via di mezzo. Inoltre, forse più che nella 'spirituale', nella allegoresi morale è determinante la prospettiva ascetica del singolo autore: così, un monaco come Massimo tende a dare interpretazioni che ad un vescovo tutto d'un pezzo come Cirillo non vengono in mente e che in un Crisostomo, vescovo anch'egli ma con una vena morale assai più marcata di Cirillo, se vi sono, hanno peso e sapore molto diversi.

A proposito della terza, invece, quella più 'dogmatica' e che interessa da vicino il nostro studio, si devono distinguere due periodi, quello antecedente al Concilio di Nicea (325) e quello successivo. Prima di Nicea, vale a dire prima di Ario, il dogma nasce, si sviluppa e si afferma esclusivamente in base alla forza della interpretazione di questo o quel passo biblico, congiuntamente alla tradizione esegetica ricevuta dalla età apostolica, del resto non molto lontana. In questa fase prevale largamente l'allegoresi come metodo esegetico per dare fondamento biblico al dogma (allegoresi dogmatica). Dopo il Concilio di Nicea, che evidenzia l'enorme rischio che questo metodo comporta per la integrità del *depositum fidei*, esemplificato al massimo da Ario e dalle sue interpretazioni, inizia un processo di de-allegoresi della fondamento biblico del dogma. Inizia in Oriente con Basilio Magno, che rigetta la esegesi origeniana di *Gen* 1, prosegue con gli altri Cappadoci e con gli autori che si ispirano a loro; in Occidente invece inizia con l'Ambrosiaster, continua con Ambrogio, che segue da vicino Basilio (ma non disdegna affatto il lavoro di Filone...), si sviluppa con Gregorio Magno e diviene quanto mai evidente in Beda. Tuttavia il processo di de-allegoresi non è generalizzato e non nasce da una precisa e consapevole opzione esegetica. In Oriente, dopo i Cappadoci si assiste come ad una specie di 'stasi' teoretica: non è un caso che gli *Ambigua* di Massimo il Confessore siano un commento delle *Omelie* di Gregorio Nazianzeno o che Giovanni Damasceno († 750), l'ultimo Padre Orientale, scriva il suo *De fide orthodoxa* attingendo quasi esclusivamente da essi. In Occidente invece il processo di de-allegoresi riferito al dogma è dovuto soprattutto alla scarsa e sempre decrescente acculturazione di quei secoli, e va a scapito degli scritti dei Padri greci. A riprova di ciò, se spariscono le esegesi 'spirituali' di Origene e quelle 'dogmatiche' al modo di Agostino, proliferano invece a dismisura quelle 'morali', tra le quali spiccano quelle di Gregorio Magno (i *Moralia in Iob* ne sono l'esempio più fulgido e riuscito) e di Beda il Venerabile: sono questi gli eccessi 'allegorici' che vengono sempre più presi di mira, a partire dal secolo IX fino al secolo XII. Dal punto di vista filologico questa conclusione è inoppugnabile, poichè la sistematica riscoperta delle opere patristiche greche inizia soltanto nella seconda metà del secolo XII: gli autori dei secoli X-XI non potevano respingere ciò di cui semplicemente ignoravano l'esistenza. P.es., nel sec. IX RABANO MAURO, *Commentariorum in Genesim libri quattruor* (830 c/a) è così vicino ai commenti anteriori che è difficile trovare passi originali: le sue fonti sono innanzitutto Alcuino (*Quaestiones et responsiones in Genesim*), poi Isidoro di Siviglia (*Quaestiones in Vetus Testamentum*), quindi Girolamo (*Hebraicae quaestiones*), e solo dopo costoro vengono Agostino (*Quaestiones in Heptateuchum*) e Gregorio Magno (*via* Paterio). Il disprezzo di Rabano per le *novitates* (cf. *Commentaria in Ezechielem*, *praefatio*, PL 110, 497s) va di pari passo con il disinteresse per l'esegesi agostiniana. Per di più, a partire dai carolingi l'autore conta meno di ciò che scrive: l'opera di REMIGIO DI AUXERRE è esemplare. Pur posteriore alla traduzione latina della *Caelestis hierachia* di Dionigi fatta da Alcuino, niente ne trapela nella sua *Expositio super Genesim*; il commento in sé non è rilevante ma, posto sotto il nome di Rabano, si diffonde nei secoli XI-XII al punto da divenire il riferimento delle esegesi del *Genesi*. L'ignoranza dei Padri *greci* che domina fino alla prima metà del secolo XII non stupisce se si pensa all'uso delle fonti *latine*: Remigio cita Alcuino 4 volte, Beda 2, Adrevaldo di Fleury 30, Angelom di Luxeuil 60, mai Gregorio Magno; Angelom è più importante anche di Agostino, citato 45 volte, 25 dal *De civitate Dei* e 20 dal *De Genesi ad litteram* (cf. CCcm 136, XIII-LV): del pensiero dell'Ipponate rimane l'idea del cielo spirituale come dimora degli angeli (*ibidem*, 5s), della *materia informis et primordialis* come primo effetto della creazione (*ibidem*, 8) e la connotazione trinitaria dell'esegesi di *Gen* 1,1-8 (*ibidem*, 9). È davvero poco: per di più Remigio copia i testi di Agostino da Rabano, che viene citato addirittura 400 volte.

Per capire quanto la percezione diffusa non rispecchi a fondo la realtà del contesto patristico in cui nasce la esegesi 'spirituale' ascoltiamo Origene, che ebbe a patire non poco al riguardo:

> «Poi Isacco scavò un pozzo e (*Gen* 26,22) "chiamò quel luogo con il nome di Ampiezza dicendo: Ora il Signore ci ha dilatati e ci ha fatti crescere sopra la terra". Davvero ora si è dilatato Isacco e il suo nome è cresciuto su tutta la terra, poiché ha portato a compimento per noi la conoscenza della Trinità. [...] Ma anche ognuno di noi che amministra la parola di Dio scava un pozzo e cerca la "acqua viva" (cf. *Gen* 26,19; *Gv* 4,10) mediante la quale ristorare gli ascoltatori. Se dunque incomincerò anch'io a esaminare le parole degli antichi e a cercare in esse il senso spirituale, se mi sforzerò di rimuovere il velo della Legge e di mostrare che le cose sono state scritte sono allegorie (cf. *Gal* 4,24), certo io scavo dei pozzi ma subito gli amici della lettera mi muoveranno contro calunnie e mi tenderanno insidie, immediatamente predisporranno ostilità e persecuzioni affermando che la verità non può sussistere se non sulla terra. ma noi, se siamo servi di Isacco, amiamo i pozzi di acqua viva (*Gen* 26,19) e le fonti, allontaniamoci dai litigiosi e dai calunniatori e lasciamoli alla terra che amano»[64].

E perché non si pensi che abbiamo in qualche misura giocato sporco citando proprio Origene, il campione tanto discusso e criticato dell'allegorismo (come non è difficile leggere e sentire spesso), ecco come si esprime al riguardo un Padre che non si potrà certo definire tenero nei suoi confronti e del suo modo di interpretare la Scrittura; scrive dunque il nostro santo Padre Girolamo:

> «Se tu infatti, come i Giudei, vai dietro solo al senso letterale, cosa ne ricavi a leggere che Giuda sia andato a letto con Tamar sua nuora? A cosa ti serve sapere che Noè è stato trovato ubriaco e nudo? Che giovamento ne ricavi dal fatto che Onan figlio di Giuda ha commesso una oscenità che non oso pronunziare? A cosa ti serve, dico io? Ma se tu cerchi di capire questi fatti spiritualmente, ti accorgi tu stesso come i vestiti di Mosè diventano bianchi [*Girolamo sta commentando il racconto della Trasfigurazione*]. È proprio per questo dunque che Pietro e Giacomo e Giovanni, che dapprima avevano visto Mosè ed Elia senza Gesù, per il fatto di averli poi visti a colloquio con Gesù e vestiti di bianco si accorgono di essere sul monte. Ci troviamo infatti veramente sulla montagna quando capiamo le cose spiritualmente. Posso leggere la *Genesi*, posso leggere l'*Esodo*, il *Levitico*, i *Numeri*, il *Deuteronomio*, ma finchè li prendo in senso materiale ho la impressione di trovarmi in basso; ma se li interpreto spiritualmente salgo in cima alla montagna. Prendi nota dunque: Pietro, Giacomo e Giovanni, accorgendosi di essere sulla montagna, avendo cioè una comprensione spirituale, non danno più valore alle cose basse e puramente umane, ma la loro a8spirazione è rivolta alle cose alte e divine; rifiutano di ridiscendere sulla terra per restare immersi totalmente nelle realtà spirituali»[65].

Questo brano rivela un altro aspetto in genere poco preso in considerazione, cioè che non esiste *un'unica* esegesi spirituale ma che autori diversi leggono spiritualmente lo stesso passo in diversi modi. Di più: difficilmente Origene o Isacco di Ninive avrebbero sottoscritto questo tono di Gerolamo, troppo altisonante e battagliero per l'umile e dolce Isacco, troppo secco e senza sfumature per il sottile e preciso Adamantino[66].

---

[64] ORIGENE, *In Genesim homiliae*, hom.13, 3 (SCh 7 bis, 318; CTP 14, 202).

[65] GEROLAMO, *Tractatus in Marci evangelium*, tr.VI su *Mc* 8,1-7 (CCsl 78, 482; CTP 88, 85).

[66] Facciamo perciò fatica a capire la motivazione di ciò che scrive la PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione*, *op. cit.*, 75 (EV 13, 3008): «L'esegesi antica, persuasa che il mistero del Cristo costituisca la chiave interpretativa di tutte le Scritture, si è sforzata di trovare un senso spirituale

(segue)

In ogni caso, come si è visto, Gerolamo ed Origene impostano la ricerca del senso spirituale a partire dalla lettera dei passi, il primo sull'aggettivo 'bianco', detto delle vesti di Mosè, il secondo sullo 'scavare pozzi' da parte di Isacco. A questo punto conviene leggere un passo, il più utile al nostro scopo, da quello che si può considerare un vero trattato di metodologia esegetica, la lettera che Gregorio di Nissa scrisse ad Olimpiade dedicandole le sue *Omelie sul Cantico dei cantici*:

> «Ho accettato, perché si addiceva alla tua santa vita ed alla tua pura anima, di studiare il *Cantico dei cantici*, come tu mi avevi imposto sia parlandomene a voce sia per lettera, di modo che attraverso una adeguata interpretazione spirituale venisse manifestata la filosofia che si cela nelle parole, purificata del significato più immediato secondo la lettera, colta nei suoi concetti incorrotti. Per questo motivo ho accolto con piacere l'idea di dedicarmi a tale soggetto, non tanto perché pensassi di arrecare qualche vantaggio al tuo carattere (sono convinto infatti che l'occhio della tua anima è puro da ogni pensiero che proviene dalla passione, che insozza, e guarda senza impedimenti, proprio attraverso queste divine parole, alla grazia incorruttibile), quanto perché ci fosse una guida, per così dire, per coloro che sono

nei più piccoli dettagli dei testi biblici - per esempio in ogni prescrizione delle leggi rituali - servendosi di metodi rabbinici o ispirandosi all'allegorismo ellenistico. L'esegesi moderna non può accordare un vero valore di interpretazione a questo genere di tentativi, qualunque possa essere stata nel passato la loro utilità pastorale (cf. *Divino afflante Spiritu*, EB 553 [NdA])». Il passo contiene diversi elementi discutibili. In primo luogo, riduce la 'esegesi antica' a quella origeniana (l'inciso si riferisce alle sue *Homiliae in Exodus*), ma Padri come Crisostomo o Agostino si muovono su altre coordinate. Poi, non distingue tra 'metodo' e 'uso del metodo': che Origene spesso abbia ignorato le regole prudenziali da lui stesso individuate è un fatto, però non si capisce perché a proposito del metodo storico-critico questo sia peccato veniale mentre per la 'esegesi antica' porta a negare 'un vero valore di interpretazione a questo genere di interpretazioni'. In terzo luogo, è tutto da dimostrare che dare giudizi simili spetti agli esegesi: fino a prova contraria, è compito dei vescovi dare valutazioni del genere. Ancora. Al contrario di quanto afferma l'anonimo estensore del documento, quando Benedetto XV rimanda a Leone XIII insegna che gli esegeti ed i predicatori «non devono trascurare le trasposizioni allegoriche o altre dello stesso genere fatte dagli stessi Padri in alcuni passi, soprattutto se esse si allontanano dal senso letterale e sono sostenute dalla autorità di un Padre di gran nome» (*Spiritus Paraclitus*, 38; AAS 412), ed ignora che Leone XIII va ben oltre (*Providentissimus Deus*, 23; AAS 347): «La sentenza dei Padri è pure da tenersi in gran conto anche quando essi esercitino il loro ufficio di dottore quasi in forma privata, poiché non è solo la scienza delle cose rivelate e la cognizione di molte notizie utili alla conoscenza dei libri apostolici che li rende fidati, ma certamente perché Iddio stesso aiutò con più valido soccorso del suo lume questi uomini, insigni per santità di vita e la diligente ricerca della verità». A questo proposito spiace infine dover rilevare una duplice parzialità del rinvio alla *Divino afflante Spiritu*. La prima parzialità consiste nel modo di rinviare all'enciclica: non riportando nenache un inciso, l'anonimo estensore obbliga il lettore ad un atto di fede in ciò che lui afferma. La seconda consiste nel tacere quel che pensa Pio XII a riguardo dell'esegesi dei Padri, p.es. in *Divino afflante Spiritu*, n.13, che leggeremo per intero tra poco: se si va a leggere quel passo, infatti, scopriamo che il papa attribuisce loro «un certo soave intuito delle cose celesti», e si dispiace «che sì preziosi tesori della cristiana antichità a non pochi scrittori dei nostri tempi siano mal noti e che i cultori della storia dell'esegesi non abbiano ancora tutto fatto per meglio approfondire e giustamente apprezzare un punto di tanta importanza». Così, il rinvio dell'estensore del documento, già metodologicamente difettivo, si rivela anche contenutisticamente deviante. Ora, anche senza verificare il rimando, un teologo intuisce subito che pretendere che un papa neghi il valore della tradizione esegetica patristica è una sciocchezza (ma è accettabile in un documento magisteriale?), ma il fratello meno esperto o che, per fiducia o pigrizia, non verifica il rimando, prenderà per buono il rinvio e crederà che davvero Pio XII contesti il valore dell'esegesi patristica. Quanto a noi, va da sé, vista la 'qualità' di questi rinvii ci prenderemo la briga di verificarli tutti uno per uno, e sui testi originali.

> più carnali, per dirigersi verso la condizione spirituale e immateriale dell'anima, a cui mena questo testo per mezzo della sapienza in esso riposta. Ma siccome ad alcuni che appartengono alla Chiesa sembra opportuno seguire in tutto la lettera della sacra Scrittura e non concedono che essa abbia detto qualcosa che serva alla nostra edificazione per mezzo di simboli e significati nascosti, allora io penso che in primo luogo sia necessario difendermi a questo proposito da coloro che ci muovono tali rimproveri, nel senso che non facciamo niente di sconveniente se cerchiamo con ogni mezzo di scovare il nostro utile nella Scrittura divinamente ispirata, cosicchè, se potesse giovare anche la parola intesa così come è stata detta, essi avrebbero subito a loro disposizione quello che vanno cercando. Se invece qualche realtà, che è nascosta, espressa in pensieri oscuri ed in simboli, mal si presta a procurare l'edificazione nel caso che venga interpretata secondo il suo significato immediato, allora si dovranno meditare certi ragionamenti, come ci insegna la Parola di Dio, che ci educa nei *Proverbi* a vedere quanto si dice o delle parabole o un discorso oscuro o un parlare di sapienti o un simbolo (cf. *Prv* 1,6). Non staremo a discutere se si tratti di interpretazione spirituale ottenuta per mezzo della anagogia o della tropoogia o della allegoria o comunque la si voglia chiamare, purchè essa si tenga da presso ai ragionamenti che tornano utili. E infatti il grande Apostolo, che disse che la Legge è spirituale (cf. *Rm* 7,14), racchiude nel termine 'Legge' anche le narrazioni storiche, nel senso che tutta la Scrittura divinamente ispirata è una legge per coloro che la leggono; essa educa coloro che la ascoltano non solo per mezzo di aperti comandamenti ma anche per mezzo delle narrazioni storiche, perché possano raggiungere non solo la conoscenza dei misteri ma anche una pura condotta di vita»[67].

Perché poi non si cada nella trappola che spesso cattura gli esegeti, ossia scambiare questa impostazione per una pura, semplice (e quindi discutibile) opzione metodologica, è bene leggere cosa insegna Gregorio il Grande nel suo *Commento al Cantico dei Cantici*:

> «Ciò che è la pittura nei colori e nelle immagini, lo è anche la sacra Scrittura nelle parole e nei sensi; ed è veramente stolto colui che fissa a tal punto lo sguardo sui colori del dipinto da ignorare ciò che vi è raffigurato. Ciò accade anche a noi se, fermandoci al senso esteriore delle parole, ne ignoriamo il significato, proprio come se ci fermassimo ad osservare i colori senza mai giungere a percepire le immagini dipinte. È scritto infatti (2*Cor* 3,6): "La lettera uccide, mentre lo spirito dà vita". La lettera infatti ricopre lo spirito come la paglia riveste il frumento. Le bestie si nutrono di paglia, mentre gli uomini si nutrono di frumento. Chi dunque fa uso della ragione tralasci la paglia delle bestie per affrettarsi a mangiare il frumento dello spirito. È scritto infatti (*Prv* 10,4 LXX): "I sapienti nascondono la intelligenza", perché l'intelligenza spirituale è coperta dall'ombra della lettera. Ancora nello stesso libro si legge (*Prv* 25,2a LXX): "È gloria di Dio nascondere la parola". Infatti, alla mente che lo cerca Dio appare tanto più glorioso quanto più sottile ed interiore è l'investigazione. Forse che allora non dobbiamo cercare ciò che Dio nasconde nei misteri? Certo che lo dobbiamo, poiché segue (25,2b): "È gloria dei re investigare la parola". E sono re coloro che sanno già governare ed investigare il proprio corpo ed i moti della carne. È dunque gloria dei re investigare la parola, perché è vanto di chi vive bene scrutare i segreti dei comandamenti divini»[68].

---

[67] GREGORIO DI NISSA, *In Canticum canticorum homiliae*, *prologus* (PG 44,755ss; CTP 72, 31s; ritoccata).

[68] GREGORIO MAGNO, *Expositio in Canticis Canticorum*, *proemium*, 4 (SCh 314, 70; trad. it. A. Montanari, Milano 2012, 8-11). Cf. anche AGOSTINO, *De doctrina christiana*, III, 5, 9 (CCsl 32, 82s; trad. it. 230s): «Le ambiguità dovute ai termini usati in senso traslato (...) esigono un'attenzione ed un'applicazione non irilevante. Anzitutto bisogna fare attenzione a non prendere alla lettera un'espressione figurata. È questo il senso delle parole dell'Apostolo (2*Cor* 3,6): "La lettera uccide mentre lo spirito vivifica". Inatti assumere un'espressione figurata come se fosse stata detta in senso proprio è un modo carnale di intendere. Il sottomettere alla carne, seguendo la lettera, proprio quella facoltà che in essa è superiore agli animali, vale a dire l'intelligenza, non si potrebbe denominare altrimenti che 'morte della

(segue)

Il testo è chiarissimo, ragion per cui non v'è bisogno di commenti. Facciamo solo notare due cose. La prima è che le citazioni dei *Proverbi*, che Gregorio mutua dalla LXX, riflettono la duplicità di significato dell'ebraico sottostante: infatti quel che il nostro santo Padre legge come 'parola' (in greco *lògos*) traduce l'ebraico *dabar*, che significa sia 'parola discorso', che 'fatto, cosa'; per questo è reso in italiano con 'cose'. Si può naturalmente discutere sulla maggiore o minore convenienza di questa o quella traduzione, ma qualunque sia la scelta resta il fatto che questa duplicità di significato esiste solo in ebraico, perciò si deve concludere che *Proverbi* 25,2a, ci dice che la gloria di Dio sta nel nascondere sia le parole che i fatti. È sufficiente leggere le vite dei santi per constatare la verità spirituale di questo insegnamento, il che conferma la nostra spiegazione dell'ispirazione biblica in più lingue. Inoltre illumina ciò che insegna il Concilio Vaticano II nella Costituzione dogmatica *Dei Verbum*, al punto 2:

> «L'economia della rivelazione si rivela attraverso gesti e parole intrinsecamente connessi tra loro, così che le *opere*, compiute da Dio nella storia della salvezza, manifestino e rafforzino la dottrina e le *cose* significate dalle *parole*, e le *parole* invece proclamino le *opere* e illuminino il mistero in esse contenuto. Attraverso questa rivelazione, l'intima verità sia di Dio che della salvezza dell'uomo risplende per noi in Cristo, il quale è allo stesso tempo mediatore e pienezza di tutta la rivelazione»[69].

Sed de hoc satis. La seconda cosa che ci piace notare è il senso che Gregorio dà della regalità dei battezzati. È noto (o dovrebbe esserlo) che il battesimo conferisce tre doni: regalità, sacerdozio e profezia; qui scopriamo che il modo di regnare comune a tutti noi cristiani non è tanto dominare le proprie passioni (interiori come esteriori) quanto investigare i segreti della rivelazione divina, perché solo così sappiamo perché dobbiamo fare questo invece di quello, ed in questo modo invece che in quest'altro. Il che ci rinvia a quanto si è già detto riguardo all'ispirazione della Scrittura e della Tradizione.

Integrando queste osservazioni con ciò che già ci forniva Gregorio il Grande, il *senso letterale* in definitiva risulta composto da tre elementi, distinti ma non separati, che sono:

1. le *parole*, che costituiscono materialmente un passo; esse vanno però considerate soprattutto nelle lingue originali, perché sono quei termini ad essere stati ispirati, non le loro traduzioni;
2. il *racconto*, poiché le parole non stanno insieme a caso ma seguendo un certo ordine; il racconto è in grado di evidenziare quelle incongruenze o insostenibilità cui si riferisce Gregorio; corrisponde alle moderne unità letterarie;
3. la *storia*, poiché i racconti sono a loro volta inseriti in una cornice che fa da sfondo; questo può essere duplice: è letterario, quando i racconti fanno parte di cicli narrativi come quelli dei Patriarchi, è letterario e storico insieme, quando i racconti pos-

anima'. Chi segue la lettera infatti considera i termini traslati come se fossero usati in senso proprio, non riuscendo a riferire il significato di questi ultimi ad un significato ulteriore: sentendo parlare di 'sabato', ad esempio, costui comprende soltanto uno dei sette giorni che si susseguono contiuamente; sentendo parlare di 'sacrificio' egli, con il pensiero, non va oltre quel che ordinariamente si fa con la immolazione di animali o con i frutti della terra. Insomma è una miserabile forma di schiavitù spirituale assumere i segni al posto delle cose e non essere in grado di sollevare l'occhio della mente oltre le creature corporee per attingere la luce eterna». Naturalmente, il problema è capire quando un termine viene usato in senso letterale invece che traslato.

[69] CONCILIUM VATICANUM II, cost. dogm. *Dei Verbum*, 2 (EV 1, n.873).

sono essere inquadrati anche nel globale susseguirsi dei fatti, come ad esempio le profezie contro Assiri o Egiziani.

Ora, sul *senso letterale* abbiamo già detto molte cose, specie nelle due note previe a questa trattazione, ragion per cui non è il caso di ripeterci; ricordiamo solo che, nella prospettiva tradizionale, le altre letture sorgono dalla lettera del passo, o riflettendo riguardo ad un termine preciso, o intorno ad una incongruenza del racconto, o su una apparente contraddizione nella storia narrata. A questo proposito ci piace riportare un passo di Agostino che interpreta un brano biblico non dei più facili a leggersi dal punto di vista letterale, ossia la collocazione geografica dell'Eden tra i fiumi Tigri, Eufrate, Gihon e Piso; scrive dunque l'Ipponate:

> «Dobbiamo ammonire di prendere ogni cosa innazitutto secondo la proprietà della lettera, e di non credere che in essa vi sia un discorso figurato ma che le cose siano così come sono nattare, e poi cercare anche qualcosa di figurato. Non perché il racconto della parabola non possa assumere qualcosa che propriamente non appartiene al senso dei fatti, come quando il Signore racconta (*Lc* 10,30): "Scendeva un uomo da Gerusalemme a Gerico, e si imbattè nei ladroni"; chi infatti non comprende e non vede chiaramente che si tratta di una parabola, e che tutto il suo racconto è figurato? In realtà qui sono nominate le due città [...]. Ora, prenderemmo in questo modo anche questi quattro fiumi se una qualche necessità ci obbligasse a interpretare non alla lettera ma figuratamente le altre cose che ci sono raccontate del paradiso: ma poiché nessun motivo ci proibisce di comprendere quelle cose innanzitutto in senso letterale, perché, e a maggior ragione, non dovremmo semplicemente seguire la autorità della Scrittura, vedendo nella narrazione delle gesta per prima cosa dei veri fatti e solo dopo cercare se significhino anche qualcosa d'altro?»[70].

Tuttavia dobbiamo rilevare che la espressione 'senso letterale' non significa la stessa cosa per noi e per i Padri o i medievali. Infatti, come abbiamo già avuto modo di rilevare nel capitolo settimo, per ovvie ragioni storiche, i Padri (ma non i medievali) hanno molta più facilità di accesso ai testi originali di noi; Origene non faticò molto a collezionare i manoscritti che gli servirono a comporre le *Exaplae*, noi non possediamo completamente neanche quelle. Però, questo è il rovescio della medaglia, le conoscenze storiche, geografiche e critico-filologiche dei Padri sono incomparabilmente più limitate rispetto alle nostre, per di più accostate con un atteggiamento che, se rivela grande consapevolezza della fragilità del sistema di riproduzione manoscritta, della pericolosa tendenza alla pseudoepigrafia o alla invenzione fantastica e così via, una volta accantonati questi dubbi si trasforma in una fiducia quasi sconfinata nei confronti di quelle affermazioni. Ora, è chiaro che questa oscillazione, unita alla mancanza di informazioni, non può lasciare tranquilli. Nonostante la stima e la fiducia che dobbiamo loro in quanto Padri della Chiesa, tuttavia le loro interpretazioni non possono essere riproposte di peso, tali e quali, ai nostri giorni: come minimo, se ne deve controllare il fondamento, storico, filologico o scientifico(contenente); e laddove questo non si rivelasse affidabile, bisognerà distinguerlo dalla dottrina che con essa si vuole veicolare (contenuto), per ritenere questa ed abbandonare serenamente quello.

---

[70] AGOSTINO, *De Genesi ad litteram*, VIII, 7, 13 (CSEL 28/II, 241; trad. nostra). Ecco uno dei passi patristici nei quali la lettera è difesa contro l'allegorismo. E ciò senza sottolineare che di solito si ragiona ignorando sia la distinzione tra allegoria e allegorismo che quella tra allegoria cristiana e allegorismo pagano (p.es. Filone).

Dal canto nostro, dobbiamo rilevare che, se in genere ai nostri giorni disponiamo di informazioni storiche, geografiche e critico-filologiche diverse da quelle dei Padri[71], tuttavia siamo molto più fiduciosi di loro nel testo biblico che leggiamo, specie quello tradotto. Certamente ciò si deve in primo luogo alla fiducia riposta in chi ce lo indica come il testo di riferimento, nelle Liturgie, nei documenti magisteriali e pastorali, in ogni altra occasione; noi facciamo bene a ritenerlo come tale, perché crediamo nella continua assistenza dello Spirito ai vescovi, in quanto successori degli apostoli, ed ai fratelli, che da loro si attendono insegnamenti e che dalla insufficienza delle versioni non riceveranno danni esiziali. Una volta però messo in chiaro questo atteggiamento spirituale, da cui non si può prescindere nel *fare* teologia (per studiarla invece basta imparare quel che è scritto nei manuali), per noi i problemi iniziano già al momento in cui dobbiamo scegliere *quale* testo originale adottare, nella ragionevole ipotesi che non si leggano insieme greco, latino ed ebraico. Ci pare di non venir meno alla Tradizione ed al Magistero dando la preminenza al greco: per il Nuovo Testamento è ovvio, per l'Antico meno, ma abbiamo già risolto la cosa nel capitolo settimo. Il secondo posto lo riserveremmo, per il Nuovo Testamento, al latino, ed anche questo è ovvio; per l'Antico all'ebraico, dato che la *vulgata* traduce il TM, quando non segue la LXX. È poi evidente che la versione di Gerolamo viene per ultima nelle esegesi dei passi dell'Antico Testamento. Ma questa non deve essere presa come una 'gerarchia di valore' dei testi, bensì come la riproduzione della successione temporale con cui lo Spirito ha ispirato quel certo passo; in questo modo possiamo ricostruire le varie 'ri-edizioni' della stessa rivelazione. Niente vieta però di seguire una o l'altra versione nella esegesi, specie se non si hanno a disposizione altre lingue originali. È invece evidente che chi può servirsi solo di una versione moderna avrà qualche problema in più: tuttavia, chi guida il gruppo biblico potrà essergli d'aiuto.

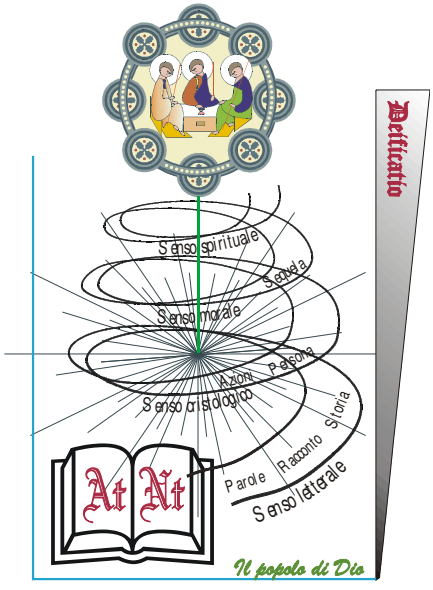
---

[71] Non diciamo 'superiori' perché l'uso di questo termine, a nostro sommesso giudizio, richiede una serie di precisazioni importanti, e non solo per la teologia. In primo luogo, la distanza culturale tra la tarda-antichità, il Medioevo ed i nostri giorni è tale che un paragone è impossibile: sono davvero tre mondi diversi. Parlare di 'superiorità' sarebbe un po' come dire che una automobile è superiore ad una bicicletta: bisogna vedere da che punto di vista ci si pone; un boscimane ha certamente grossi problemi con cellulari e satelliti, ma noi non sopravviveremmo una settimana nel suo mondo. In secondo luogo, la cultura non consiste nel numero più o meno ampio di informazioni in possesso ma nella capacità di usarle: un computer possiede una quantità di informazioni infinitamente più grande di quante un uomo possa immaginare (stiamo adoperando un *software* composto da milioni e milioni di pagine compilate in C++), ma per lui sono semplici cariche elettriche poste qui o là; i giovani passano molto tempo davanti ad una tastiera ma spesso non sanno neanche adoperare i pacchetti-base di *Office*... Una cultura che usa al meglio le sue poche informazioni è 'superiore' a quella che usa poco o male le sue tante informazioni; i risultati sono ovviamente proporzonali alla quantità di informazioni, ma la loro durata e sostenibilità è funzione della capacità di uso: i secoli VII-XII sono lì a testimoniare questa tragica verità. Così, se consideriamo i Padri come gli intellettuali dell'epoca e li paragoniamo ai nostri, è indiscutibile che un odierno professore universitario dispone e usa correttamente una quantità di informazioni di gran lunga 'superiore' alla loro. Se invece li consideriamo come pastori, che scrivono e parlano ad un popolo tutt'altro che erudito, ciò diventa più opinabile: se, cambiando quel che è da cambiare, le nostre omelie fossero fatte con lo stesso modello, risulterebbero troppo difficili da seguire e comprendere, per lo stesso motivo per cui lo sarebbe una lezione universitaria. Conviene perciò accantonare l'ambigua categoria di 'superiorità' e servirci di quella di 'diversità', univoca e indiscutibile, la quale implica anche una certa superiorità ma senza compromettersi sul versante dal quale la si giudica.

Stabilito dove e come è opportuno cercare la *lettera* del testo, per ricostruire il *racconto*, o unità letteraria, possiamo basarci su due elementi. Il più affidabile è la esperienza; se la Scrittura viene letta in maniera sistematica, ad ampi passi, si acquisita familiarità con il testo e, come avviene con qualunque testo scritto, con il tempo si diventa perfettamente in grado di percepire dove finisce una pericope e dove inizia l'altra. Questa strada permette di personalizzare l'approccio alla Scrittura secondo il proprio livello spirituale, ma richiede tempo, pazienza e la collaborazione dei fratelli per imparare. Il secondo elemento è la divisione offerta dalle moderne edizioni; certamente è il più immediato e disponibile a chiunque, ma abbiamo evidenziato i rischi insiti nell'uso dei titoletti: tuttavia la distinzione è graficamente percepibile senza doverli necessariamente leggere.

Per quel che riguarda la *storia* invece non ci sono molte alternative: bisogna studiarsi dei saggi dedicati alle vicende politiche e alla storia delle istituzioni. In particolare si dovrà fare attenzione al fatto che, mentre il periodo anticotestamentario è ben noto, quello che precede e guida l'inizio del Nuovo lo è molto meno, e le pubblicazioni divulgative su Esseni, Qumran *et similia* sono ancora inquinate da sensazionalismi o pettegolezzi. Tuttavia non mancano eccellenti storie di Israele e delle sue istituzioni, così come esistono ottime introduzioni alla cultura ed alla letteratura intertestamentaria.

Il *senso letterale* quindi deve essere ricostruito a più livelli, distinti ma non separati. In questo il lettore odierno può contare sull'appoggio della esegesi critica moderna, che gli fornisce edizioni affidabilissime dei testi in lingua originale, costose ma veri gioielli di acribia, minuziosità, accuratezza, documentazione: chi imparasse ad usarle bene possiederebbe uno strumento di valore incalcolabile, infinitamente superiore alle *Exaplae* di Origene, un vero sogno per i Padri. Né è da sottovalutare la enorme massa di informazioni che è possibile reperire nei commentari sistematici; specie quelli dedicati all'Antico Testamento sono miniere utilissime per reperire spunti testuali. Al fianco di questo triplice *senso letterale* di un passo, che amplia di molto la prospettiva dei Padri, dobbiamo porre il *senso spirituale*. Per prima cosa però riuniamo quanto emerso in uno schema:



«Negli ultimi giorni il Verbo di Dio, rivestito di carne tramite Maria, uscì in questo mondo, e altro era quello che di Lui si vedeva ed altro quello che si comprendeva - giacchè la vista della carne in Lui si manifestava a tutti, ma a pochi eletti era concesso il riconoscimento della divinità; così anche quando il Verbo di Dio è proferito agli uomini mediante i profeti o il Legislatore [*cioè Cristo*], non è proferito senza vesti convenienti. E come là è ricoperto dal velo della carne, qui lo è dal velo della lettera, di modo che si scorge la lettera come la carne, ma si percepisce nascosto al di dentro il senso spirituale come la divinità»[72].

[72] ORIGENE, *In Leviticum homiliae*, hom.1, 1 (SCh 286, 66; CTP 51, 33).

Nella sua ingenuità, questo diagramma vorrebbe mostrare che si arriva alla contemplazione della Santissima Trinità (*anagogia*) elevandoci dal triplice *senso letterale* della Scrittura e passando prima per la interpretazione cristologica (*allegoria*), poi per quella morale o esistenziale (*tropologia*)[73]. Ma è evidente che questo innalzamento non sarà pacifico come stabilire il *senso letterale*. Ed infatti le note dolenti iniziano immediatamente, a partire dal senso cristologico o allegorico.

9.2.2. *Il senso cristologico della Scrittura o allegoria*

Commentando la visione che si legge in *Ezechiele* 2,9,

> «Io guardai, ed ecco una mano tesa verso di me teneva un rotolo. Lo spiegò davanti a me: era scritto all'interno ed all'esterno»,

il nostro santo Padre Gregorio il Grande scrive:

> «La Verità svolse questo rotolo quando compì in mezzo ai discepoli ciò che fu scritto (*Lc* 24,27): "Allora aprì loro la mente perché comprendessero le Scritture". Di questo libro si dice che era scritto dentro e fuori. Il libro della Sacra Scrittura infatti è scritto dentro a motivo dell'allegoria, fuori a motivo della storia. Dentro a motivo dell'intelligenza spirituale, fuori a motivo del semplice senso letterale, adatto a chi è ancora debole. Dentro, perché promette le realtà invisibili; fuori, perché con la giustezza dei suoi precetti dispone le realtà visibili. Dentro, perché annuncia cose celesti; fuori, perché prescrive quali siano le cose terrene da disprezzare, quelle da usare e quelle da fuggire con il desiderio. Dice alcune cose sui segreti celesti, altre ne ordina nelle azioni esteriori. Quelle che prescrive esteriormente sono chiare, ma quelle che racconta interiormente non si possono pienamente comprendere»[74].

Quindi il *senso spirituale* della Scrittura non sarà così facile a trovarsi come quello letterale, né il suo fondamento sarà altrettanto evidente. Il che, è ovvio, solleverà dubbi, contestazioni, anche accuse più o meno fondate. Le vedremo tra poco. Per ora ricordiamo che il senso spirituale, come quello letterale, è tripartito: consta infatti di *allegoria*, *tropologia* e *anagogia*. Cominciamo dal primo, che è anche forse il più delicato a tratteggiare.

Il *senso cristologico*, o allegorico, se si preferisce la denominazione patristica, consiste nel trovare indizi utili a rivelare aspetti o caratteristiche dell'uomo-Dio Gesù Cristo, sia a proposito delle sue azioni che a riguardo della sua stessa persona, per apprendere da essi modi di comportarsi o di sentire, oppure indizi su questa o quella dinamica spirituale. Per ciò che riguarda il Nuovo Testamento questo può apparire banale (in realtà lo è molto meno di quanto sembri), ma chiunque intuisce che non è altrettanto agevole leggere così l'Antico Testamento. Eppure l'unità della Scrittura, intesa come realizzazione dell'unico disegno ispiratore dello Spirito, non è riconducibile né attribuibile a nessun altro elemento che non sia la nascita, la vita e la morte di nostro Signore Gesù Cristo. Così enuncia questo principio fondamentale il nostro santo Padre Ilario di Poitiers, in un suo scritto poco conosciuto, il *Tractatus mysteriorum* (364-366):

> «Tutta l'opera contenuta nei libri sacri annuncia con parole, rivela mediante fatti, conferma per mezzo di figure tipiche la venuta di nostro Signore Gesù Cristo, il quale, inviato dal Pa-

[73] Le coordinate teoriche della visione patristica sono riassunte in P.C. BORI, *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni*, Bologna 1987.

[74] GREGORIO MAGNO, *In Ezechielem homiliae*, I, hom.9, 29s (CCsl 142, 139s; trad. it. CTP 17, 199).

> dre, è nato come uomo da una Vergine per opera dello Spirito. È lui infatti che, per tutta la durata di questo mondo creato, attraverso prefigurazioni vere e chiare, genera, purifica, santifica, sceglie, separa o riscatta la Chiesa nei patriarchi: nel sonno di Adamo, nel diluvio di Noè, nella benedizione di Melchisedek, nella giustificazione di Abramo, nella nascita di Isacco, nella servitù di Giacobbe. Insomma, lungo tutto lo svolgersi del tempo, l'insieme delle profezie, predisposte dal disegno misterioso (di Dio) ci è stato benevolmente donato per farci conoscere la sua futura incarnazione»[75].

Al lettore attento non sarà certo sfuggito che l'inizio di questo passo riecheggia nella Costituzione *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II, là dove essa afferma (numero 2):

> «L'economia della rivelazione si rivela attraverso gesti e parole intrinsecamente connessi tra loro, così che le opere, compiute da Dio nella storia della salvezza, manifestino e rafforzino la dottrina e le cose significate dalle parole, e le parole invece proclamino le opere e illuminino il mistero in esse contenuto. Attraverso questa rivelazione, l'intima verità sia di Dio che della salvezza dell'uomo risplende per noi in Cristo, il quale è allo stesso tempo mediatore e pienezza di tutta la rivelazione»[76].

Poco più avanti Ilario ci rivela che questo principio non solo lui ma tutti i nostri santi Padri l'hanno appreso da Paolo:

> «Se confrontiamo realtà spirituali con realtà spirituali, noi comprenderemo perfettamente ed in tutta sicurezza l'Apostolo, quando dichiara che ormai egli riferisce a Cristo ed alla Chiesa il grande mistero compiutosi in Adamo ed Eva. E noi dobbiamo ritenere queste cose egli le abbia dette certamente in un senso spirituale, ma il suo discorso va riferito anche all'insegnamento nell'immediato ed alla formazione di coloro che ammaestrava»[77].

Tutto il breve trattato di Ilario consiste proprio nella illustrazione di queste prefigurazioni in molti passi dell'AT. E la necessità di avere una comprensione la più esatta possibile dei dettagli di tale prefigurazione ci viene insegnata dal grande Agostino:

> «La sacra Scrittura non ci eleva se non abbassandosi fino a noi, così come il Verbo fatto carne è disceso per sollevarci non è caduto per restare a terra. Se abbiamo riconosciuto Colui che è disceso, leviamoci in alto con Colui che ci innalza»[78].

Questa ripresentazione della dottrina della *condiscendentia* che già conosciamo vede tutta la fruttuosità spirituale dello studio della Scrittura nell'imparare come ripresentare in noi quel moto di discesa che il nostro Signore Gesù Cristo scelse come via per la salvezza e deificazione di tutto il genere umano. Nel NT la cosa è (relativamente) semplice; ecco un esempio di tale lettura offertoci dal grande Padre neptico Isaia di Gaza (o Scete, morto nel 491 c/a) a proposito del racconto della Passione:

> «Ecco le cose che accaddero per noi al nostro amato Signore Gesù, modello nostro in tutto, come dice l'Apostolo, perché conoscessimo Lui e la potenza della Sua resurrezione e la partecipazione alle sue sofferenze, configurandoci alla sua morte per giungere alla resurrezione dai morti (cf. *Gv* 13,15; 1*Pt* 2,21).
> Il fiele assaggiato per noi (cf. *Mt* 27,34) è nostro, perché estiguiamo in noi ogni desiderio di

---

[75] ILARIO DI POITIERS, *Tractatus mysteriorum*, I, *prologus* (SCh 19bis, 72s; trad. it. L. Longobardo, CTP 227, Roma 2013, 43s).

[76] CONCILIUM VATICANUM II, cost. dogm. *Dei Verbum*, 2 (EV 1, n.873).

[77] ILARIO DI POITIERS, *Tractatus mysteriorum*, I, 4 (SCh 19bis, 80ss; CTP 227, 49).

[78] AGOSTINO, *In Iohannis evangelium tractatus*, hom.107, 6 (CCsl 36, 615; trad. it. 1088).

cose malvagie, chiudiamo loro la bocca, senza permettergli di uscire da noi e di realizzarsi.
L'aceto assaggiato per noi (cf. *Mt* 27,48) è nostro, perché estirpiamo ogni presunzione e vana agitazione.
Nostri sono gli sputi di cui soffrì (cf. *Mt* 26,67-27,30) per noi, perché spegniamo in noi ogni preoccupazione di piacere agli uomini ed ogni gloria mondana.
La corona di spine intrecciata e posta sul suo capo per noi (cf. *Mt* 27,30) è un modello per noi, perché in ogni occasione sopportiamo il vituperio e l'ingiuria contro di noi senza turbamento.
La canna con la quale colpirono il suo capo (cf. *Mt* 27,30) è un modello per noi, perché in ogni momento siamo coperti con l'elmo dell'umiltà ed estinguiamo ogni orgoglio del Nemico.
Che Gesù fosse slegato per essere flagellato prima di essere crocefisso (cf. *Mt* 27,26) è un modello per noi, per disprezzare ogni obbrobrio ed oltraggio umano.
Che si siano divise le sue vesti e le abbiano tirate a sorte è un esempio per noi. Egli non si turba perché anche noi disprezziamo qualunque cosa del mondo prima di salire sulla croce, secondo le parole dell'Apostolo (*Eb* 10,34): "Avete accettato con gioia di essere spogliati delle vostre sostanze sapendo di possedere beni migliori e più duraturi". Questo è ciò che l'uomo deve fare per poter salire con Gesù sulla croce. Infatti, se tu non fai, secondo le tue forze umane, ciò che Egli fece, non puoi salire sulla croce.
Che fosse l'ora sesta quando fu crocefisso (cf. *Gv* 19,14), con cuore risoluto per la nostra salvezza (cf. 1*Cor* 1,13), è un esempio per noi, in modo che ci rafforziamo contro ogni scoraggiamento e pusillanimità, finchè muoia il peccato, come è scritto (*Ef* 2,16): "Per mezzo della croce distrusse in se stesso l'inimicizia".
Che fosse l'ora nona quando Gesù gridò con voce potente (*Mt* 27,46): "Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?" è per mostrarci che dopo aver sopportato la tribolazione delle passioni finchè si estinguano, abbiamo fiducia ed invochiamo Dio.
Che all'eclissarsi del sole consegnasse lo spirito (cf. *Lc* 23,44s) è un esempio per noi. Se lo spirito si libera da ogni esperienza nel mondo visibile è segno che il peccato è morto in lui.
Che il velo del tempio si squarciasse in due da cima a fondo (cf. *Mt* 27,51) è un esempio per noi.
Che le rocce si spezzassero ed i sepolcri si aprissero (cf. *Mt* 27,51ss) è un esempio per noi: se la morte ci giunge con tutto il suo peso (cf. *Eb* 12,1) e la sua cecità (cf. 2*Pt* 1,9), tuttociò che è posto nell'anima si rompe ed i sensi che erano morti e davano frutti di morte (cf. *Rm* 7,5) diventano sani e si sollevano invincibili.
Che sia stato avvolto in un lenzuolo candido (cf. *Mt* 27,59) e con olii aromatici (cf. *Gv* 19,40) ci mostra che, dopo questa morte, l'uomo che era avvolto nella santità dà il riposo all'anima incorruttibile (cf. 1*Pt* 3,4).
Che sia stato posto in una tomba nuova, dove nessuno era stato posto prima (cf. *Lc* 23,53), e che si rotolasse una grande pietra sull'ingresso (cf. *Mt* 27,60) è un esempio per noi: se lo spirito è libero da tutto e celebra lo *shabbath* (cf. *Eb* 4,9) sta in un mondo nuovo (cf. 2*Pt* 3,13; *Apoc* 21,1), meditando cose nuove, dove non c'è corruzione (cf. 1*Cor* 15,42), cioè meditando cose incorruttibili (cf. *Col* 3,1-3)»[79].

Abbiamo riportato solo uno stralcio della bella lettura di Isaia per mostrare come le azioni ed il sentire di nostro Signore debbano essere imitati da noi se vogliamo essere con Lui assunti in cielo. Ma, con tutta la cautela che conviene adottare nel dir così, questo è relativamente semplice da capire. Qui preme cercare di scoprire come riuscire ad intravedere il Cristo nelle pagine dell'AT, perché più delicate di quelle del NT. Riguardo a questo scrive Gerolamo, poco dopo l'ultimo suo passo letto:

[79] ISAIA DI GAZA, *Asceticon*, *logos* 13 (PG 40, 1138s; trad. it. G. Giaccio, Napoli 2009, 72ss).

> «(*Mc* 9,5): "Ed essi videro Elia assieme a Mosè che stavano parlando con Gesù". Se non avessero visto Gesù cambiare aspetto aspetto ed i suoi vestiti diventare bianchi, non avrebbero potuto vedere Mosè ed Elia. Essi stavano parlando con Gesù. Finchè restiamo nella mentalità dei Giudei ed andiamo dietro alla lettera che uccide, Mosè ed Elia non parlano con Gesù, non conoscono il vangelo. Solo nel caso che seguissero Gesù e meritassero di vedere il Signore trasfigurato e vestito di bianco, e di penetrare spiritualmente così tutta la Scrittura, subito si accorgerebbero della presenza di Mosè ed Elia, vale a dire della Legge e dei Profeti in colloquio con il Vangelo. Ed essi videro Elia con Mosè che parlavano con Gesù. Nel vangelo di *Luca* c'è questa aggiunta (*Lc* 9,31): "I quali gli facevano conoscere la passione cui sarebbe andato incontro a Gerusalemme". Di questo parlano Mosè ed Elia, e ne parlano con Gesù, vale a dire con il Vangelo. E gli preannunciano quale passione avrebbe dovuto subire a Gerusalemme. La Legge ed i Profeti infatti predicono la passione di Cristo. Vedete quale utilità porti al nostro spirito la comprensione spirituale? Ma essi vedono anche Mosè ed Elia vestiti di bianco. Quando non sono con Gesù non portano vesti bianche. Prova a scorrere la Legge, vale a dire Mosè; prova a leggere i Profeti, vale a dire Elia: se non li comprendi alla luce di Cristo, se non capisci come Mosè parla con Gesù, come Elia parla con Gesù, ma vuoi capire Mosè senza Gesù ed Elia senza Gesù, e neghi che essi gli preannuncino la passione, vuol dire che né Mosè né Elia sono saliti sul monte, e che le loro vesti non sono bianche ma totalmente sudice»[80].

Come spesso gli accade, Gerolamo afferma con forza che l'Antico Testamento ('Legge e Profeti' li chiama, con denominazione ebraica) preannuncia il Nuovo, ma non fornisce argomenti a prova di questo. In parte possiamo rimediare ricordando che Cristo dice (*Gv* 8,56):

> «Abramo, vostro padre, esultò nella speranza di vedere il mio giorno, lo vide e se ne rallegrò»,

ma più utile ci pare ricostruire il contesto metodologico cui Gerolamo si ispira, in questo suo periodo ancora filo-origeniano. Scrive dunque l'Adamantino:

> «Incominciando a trattare dell'arca, che fu costruita da Noè secondo l'ordine di Dio, per prima cosa vediamo quanto si dice di essa secondo la lettera e, nel presentare i problemi che molti sono soliti proporre, ricerchiamone anche le soluzioni da quello che ci hanno tramandato gli antichi, di modo che, gettate tali fondamenta, possiamo risalire dal racconto storico al senso mistico ed allegorico e, se in queste cose è racchiuso un mistero, scoprirlo, rivelandoci il Signore la scienza della sua parola»[81].

Origene è chiarissimo: dalla lettera del racconto della costruzione dell'arca possiamo risalire al suo senso mistico o allegorico, vale a dire ciò che di Gesù Cristo è anticipato in esso. È invece *sub iudice*, ed è cosa da sottolineare con la massima forza, se si possa proseguire oltre, verso il 'mistero', quello che Gregorio di Nissa chiama anagogia e noi, più modestamente, *senso spirituale*. È da sottolineare con forza perché per i Padri non tutta la Scrittura si può leggere a quattro livelli, ma di norma solo in due o tre. Vi sono casi, Gerolamo ne indica alcuni, nei quali il senso letterale è praticamente inutile; altri nei quali invece deve essere proprio escluso, come ad esempio in 1*Cor* 15,27s, dove è detto:

> «(*Sal* 8,7): "Ogni cosa [Dio Padre] ha posto sotto i suoi piedi". Però quando dice che ogni cosa è stata sottoposta, è chiaro che si deve ecettuare Colui che gli ha sottomesso ogni co-

[80] GEROLAMO, *Tractatus in Marci evangelium*, tr.VI su *Mc* 8,1-7 (CCsl 78, 481s; CTP 88, 84s).
[81] ORIGENE, *In Genesim homiliae*, hom.2,1 (SCh 7 bis, 76; CTP 14, 63).

> sa. E quando tutto gli sarà stato sottomesso, anche lui, il Figlio, sarà sottomeso a Colui che gli ha sottomesso ogni cosa, perché Dio sia tutto in tutti»;

se così non fosse, infatti, dovremmo dar ragione ad Ario, che sosteneva l'inferiorità del Figlio rispetto al Padre anche in base al senso letterale di questi versetti.

Nella stessa opera citata sopra, Origene spiega che questo senso mistico, allegorico, è legato alla venuta di Cristo, e che l'oggettiva somiglianza con il metodo esegetico pagano non è che il segno di una 'inculturazione', diremmo oggi; commentando il racconto di Isacco che scava pozzi a Gerar, nel territorio dei Filistei, scrive infatti l'Adamantino:

> «Se fra quelli che ora mi ascoltano disputare c'è chi conosce le lettere profane, forse dirà: "Le cose che dici sono nostre, ed è la dottrina della nostra arte; questa stessa eloquenza, con cui tu discuti ed insegni, è cosa nostra". E mi muoverà lite come un Filisteo dicendo: "Hai scavato un pozzo nel mio terreno", e sembrerà rivendicare a buon diritto per sé le terre che sono sue proprie. In verità, risponderò a queste cose che ogni terra ha delle acque, ma chi è Filisteo e (*Fil* 3,19) "sente in maniera terrestre" non sa trovare l'acqua in ogni terra, non sa trovare in ogni anima il desiderio spirituale e l'immagine di Dio; non sa che in tutti può trovarsi la fede, la pietà, la religione. Che ti giova avere la dottrina e non saperne usare, o avere l'arte della parola e non saper parlare? È questa propriamente l'opera dei servi di Isacco, i quali in ogni terra scavano pozzi di acqua viva, ossia parlano ad ogni anima la parola di Dio e ne raccolgono il frutto. Vuoi vedere quanto grandi pozzi ha scavato in terra straniera uno solo dei servi di Isacco? Considera Paolo, che (*Rm* 15,19) "da Gerusalemme all'Illirico ha diffuso l'evangelo di Dio". Ma per ciascuno di questi pozzi ha subito le persecuzioni dei Filistei. Ascoltalo dire (2*Tim* 3,11): "Quante cose mi sono accadute a Iconio, a Listri", quante ad Efeso? Quante volte è stato battuto, quante lapidate? Quante volte ha combattuto con le belve? Ma ha perseverato fino a che (2*Sam* 22,20) "è uscito al largo", cioè fino a che ha stabilito la Chiese in tutta l'estensione del mondo. Così dunque i pozzi che scavò Abrahamo, cioè le Scritture dell'Antico Testamento, sono stati riempiti di terra dai Filistei (cf. *Gen* 26,15), sia dai cattivi maestri, scribi e Farisei, sia anche dalle potenze avverse; e sono state otturate le loro vene affinchè non offrano da bere a quelli che sono da Abrahamo. Infatti quel popolo non può bere dalle Scritture ma patisce (*Am* 8,11) "la sete della parola di Dio" fino a che non venga Isacco e apra i pozzi, e i suoi servi bevano. Siano dunque rese grazie al figlio di Abrahamo, al Cristo, del quale è scritto (*Mt* 1,1): "Libro della generazione di Gesù Cristo, figlio di David, figlio di Abrahamo", il quale è venuto e ci ha aperto i pozzi. Proprio quelli, infatti, egli apriva a coloro che dicevano (*Lc* 24,32): "Non ardeva in noi il nostro cuore, mentre ci apriva le Scritture?" Aprì dunque questi pozzi e (*Gen* 26,18) "li chiamò - dce - come li aveva chiamati Abrahamo suo padre". Infatti non mutò i nomi dei pozzi. Ci si potrebbe stupire che Mosè sia chiamato Mosè anche da noi e che i profeti siano chiamati ciascuno con il proprio nome. Infatti il Cristo non ha mutato in loro i nomi ma il senso[82]. E lo muta in questo, che non prestiamo più attenzione alle "favole

[82] Si tenga presente che, dall'antichità fino al medioevo, si pone un legame molto stretto tra il nome di una cosa e ciò che essa è, con la sua essenza; la Liturgia conserva questo nesso nel rito del battesimo, con la imposizione del nome al battezzando: al giorno d'oggi però se ne è perso totalmente il valore. Quando qui Origene rileva che Cristo non ha cambiato nome ai profeti intende dire perciò che la profezia anticotestamentaria non viene stravolta dall'avvento di Cristo ma resta identica a sé, e questo perché i patriarchi ed i profeti già Lo conoscevano. Cf. p.es. ORIGENE, *In Iohannis evangelium commentarii*, I, 9, 37s (PG 14, 36; Corsini, 127s): «Non bisogna ignorare che, prima della venuta di Cristo secondo il corpo, ci fu quella intelligibile per i più perfetti, i quali non erano più bambini né sottoposti a pedagoghi o tutori al punto che raggiunsero la pienezza intelligibile dei tempi (cf. *Gal* 4,4): ad esempio ciò avvenne per i patriarchi, per il servo Mosè, per i profeti, che videro la gloria di Cristo»; II, 28, 208 (PG 14, 176; Corsini, 266): «Anche i profeti hanno compreso Cristo, e hanno ricevuto da Dio il dono di annunciarlo in precedenza [...] Infatti, come ancora oggi chi non conosce il Figlio non

(segue)

> giudaiche" (cf. *Tito* 1,14) e alle "interrminabili genealogie" (cf. 1*Tim* 1,4), poiché distolgono l'ascolto dalla verità e lo rivolgono alle favole (cf. 2*Tim* 4,4). Aprì dunque i pozzi e ci insegnò a cercare Dio non in qualche luogo ma a riconoscere che (*Mal* 1,11) "in tutta la terra è offerto un sacrificio al suo nome". È ora, in effetti, il tempo (*Gv* 4,20-23) "in cui i veri adoratori adorano il Padre" non a Gerusalemme né sul monte Garizim [*come i Samaritani*] ma "in spirito e verità". Giacchè Dio non abita in un luogo né sulla terra, ma nel cuore; e se cerchi il luogo di Dio, il suo luogo è nel cuore puro. Egli dice che abiterà in questo luogo quando afferma per mezzo del profeta (*Lv* 26,12; 2*Cor* 6,16): "Abiterò con loro e fra loro cammnerò; essi saranno per me popolo, ed io sarò Dio per loro, dice il Signore" . Considera dunque che forse anche nell'anima di ciascuno c'è (*Gen* 26,19) "un pozzo di acqua viva", c'è come nascosto un certo senso celeste e l'immagine di Dio, e questo pozzo i Filistei, cioè le potenze avverse, lo hanno riempito di terra. Di quale terra? Di sentimenti carnali e di pensieri terrestri, e per questo (1*Cor* 15,49) "abbiamo portato l'immagine del terrestre"; allora appunto, mentre portavamo l'immagine del terrestre, i Filistei hanno riempito i nostri pozzi. Ma, poiché ora è venuto il nostro Isacco, accogliamo la sua venuta e scaviamo i nostri pozzi, svuotiamoli dalla terra, purifichiamoli da ogni bruttura e da tutti i pensieri fangosi e terrestri, e troveremo in essi l'*acqua viva*, quella della quale il Signore dice (*Gv* 7,38): "Chi crede in me, dal suo ventre scaturiranno fiumi d'acqua viva". Considera dunque come è grande la generosità del Signore: i Filistei riempirono i pozzi e ci invidiarono vene d'acqua scarne e povere; e al posto di esse ci sono restituiti fonti e fiumi»[83].

Questo passo mostra l'affascinante profondità cui può portare il metodo esegetico dei Padri e insieme la sua più grande fragilità, la discrezionalità dell'accostamento di versetti a versetti; tale metodo si accetta in loro perché sono Padri della Chiesa, ma per noi è rischioso imitarli senza avere come minimo una profonda conoscenza della dogmatica, in modo da evitare almeno le eresie già note. Con tutto ciò, ci si deve anche guardare dal credere che la *allegoria* patristica sia in buona sostanza una lettura 'comoda' della Scrittura, nella quale il testo viene un po' seguito ed un po' no, al fine di trarne quel che sembra più opportuno. Certamente è questa la percezione diffusa, ma è radicalmente errata: mai un Padre della Chiesa osa rapportarsi alla Scrittura con questo atteggiamento interiore, anzi, non è affatto raro vedere che il rimprovero più radicale rivolto agli eretici è esattamente quello di 'pervertire' il senso della Scrittura facendole dire quel che vogliono.

Per capire con quale spirito i Padri cerchino il senso allegorico o cristologico della Scrittura, la cosa più semplice da fare è lasciarselo spiegare dall'autore di una delle poche collezioni di *testimonia* che ci sono giunte. Parliamo di Eusebio di Cesarea, che nella sua *Dimostrazione evangelica* spiega:

> «È stato chiaramente assodato, nella trattazione contenuta nel libro precedente della *Dimostrazione evangelica* [*il quarto*], che il Signore nostro Gesù Cristo sussiste in una duplice modalità. Da un lato Egli esiste in una dimensione soprannaturale ed ultraterrena, secondo la definizione che di Lui abbiamo dato come unigenito Figlio di Dio, ovvero Logos sostanziale di Dio, seconda Causa dell'universo, Sostanza intelligibile, Natura perfetta e primogenita di Dio, Potenza divina e santissima precedente alle cose create e Immagine intelligibile della natura ingenerata. Dall'altro invece Egli è come uno simile a noi e del tutto a noi vicino, anche secondo l'altra definizione che abbiamo dato dello stsso *Logos* divino come annuncia-

possiede il Padre (cf. *Gv* 8,19), così bisogna pensare che avvenisse anche in passato. Per questo (*Gv* 8,56) "Abramo esultò nella speranza di vedere" il giorno di Cristo, "lo vide e ne gioì". In definitiva, chi non ammette la necessità delle testimonianze profetiche intorno a Cristo priva la schiera dei profeti della loro grazia più grande».

[83] ORIGENE, *In Genesim homiliae*, hom.13, 3 (SCh 7 bis, 319-326; CTP 14, 203ss).

> tore nella umanità della religione del Padre, quale apparve molto tempo prima in forma umana ad Abramo, il celebrato capostipite del popolo, ed ai suoi pii discendenti. Di Lui fu predetto poi che sarebbe apparso fra gli uomini per mezzo di una nascita umana e di carne come la nostra, e che avrebbe subìto una sorte infamante. Il nostro discorso ci spinge a procedere con metodo nell'intento di esporre le testimonianze profetiche su di lui, per vedere se possiamo indagare, per prima cosa, l'argomento principale, secondo le promesse fatte, e vedere se possiamo confermare, sulla base delle testimonianze degli antichi profeti, quanto i vangeli ci dicono teologicamente su di Lui [*'teologicamente' qui significa 'vero discorso intorno alla divinità in quanto tale': cf. p.es. Demonstratio evangelica, II, 4, 178*]»[84].

Da queste parole ricaviamo la descrizione dell'opera che lo contiene: si tratta di una raccolta di passi dell'Antico Testamento dei quali Eusebio mostra il significato cristologico; e ciò non a caso ma seguendo un ordine ben preciso. Così, per esempio, commentando uno dopo l'altro numerosi passi tratti da *Genesi* (4), *Deuteronomio* (1), *Salmi* (7), *Isaia* (26), *Geremia* (4), *Ezechiele* (5), *Amos* (1), *Michea* (3), *Zaccaria* (4), *Sofonia* (3) e *Malachia* (1), nel libro secondo Eusebio dimostra la predizione della estensione delle promesse dal popolo di Israele alle altre genti e che a tale chiamata sarebbe corrisposto il rifiuto di Israele, tranne poche eccezioni. Negli altri libri (ne possediamo dieci dei venti originali, più frammenti consistenti di un altro) i passi sono tanto numerosi che non è possibile elencarli, ma nel terzo sono centrati sulla dimostrazione che le profezie dell'AT si attagliano solo a Cristo, nel quarto ruotano tutti intorno alla descrizione della economia salvifica che porta alle Incarnazione, nel quinto a provare attraverso di esse che Gesù Cristo è vero Dio e vero uomo e così via. E perché non si creda che il lavoro di Eusebio riguardi la sola persona di Gesù Cristo, ecco come lui stesso presenta la propria opera al vescovo Teodoto di Laodicea:

> «Se prendi in mano questa opera, hai la possibilità di avere davanti agli occhi, nelle predizioni profetiche che abbiamo citato, tutti del pari contenuti gli incredibili prodigi operati dal Salvatore nostro e Signore Gesù Cristo, che gli evangelisti hanno comprovato, e i suoi insegnamenti, divini e colmi di stimoli alla virtù, tutti miranti alla vera religione»[85].

Quindi non solo la persona di Cristo, ma anche le sue opere e la sua dottrina sono anticipati, con termine tecnico, 'prefigurati' nelle profezie dell'Antico Testamento. Non si può perciò pensare ad una lettura estemporanea; è invece evidente una prospettiva organica e sistematica, che parte dalla scelta e raccolta di passi biblici e, passando da una interpretazione in base a criteri ben individuati, costruisce il *senso cristologico* in un modo che si può dire 'scientifico', anche se non secondo i canoni moderni. E non si creda che solo Eusebio abbia avuto questa percezione: abbiamo notizia di raccolte di *testimonia* sin dai primi secoli, e il *Dialogo con Trifone* di Giustino è un altra ampia raccolta di passi scelti anticotestamentari con finalità apologetica e allegorica[86].

A questo punto è necessario portare qualche esempio. Alcune di queste interpretazioni sono già note ai nostri lettori, e non faranno problema; eccone una famosa:

---

[84] EUSEBIO DI CESAREA, *Demonstratio evangelica*, V, 1s (PG 22, 350; trad. it. P. Carrara, Milano 2000, 413s).

[85] EUSEBIO DI CESAREA, *Demonstratio evangelica*, I, 1, 3 (PG 22, 17; trad. it. 125).

[86] Per chi intendesse approfondire ulteriormente gli aspetti di fondo di questa prospettiva esegetica consigliamo la lettura della Introduzione alla edizione italiana citata della *Demonstratio evangelica*.

> «È tempo ora di comprendere che la Scrittura ebraica dice che il vero Cristo di Dio possiede una potenza divina superiore a quella della natura umana. Ascolta ancora davide, che proclama di aver conosciuto un sacerdote eterno di Dio e lo chiama suo Signore, riconoscendo, nel salmo 109, che condivide il trono con l'Altissimo; dice così (*Sal* 109,1-4 LXX): "Il Signore ha detto al mio Signore: Siedi alla mia destra, finchè io ponga i tuoi nemici a sgabello dei tuoi piedi. Il Signore ti darà lo scettro della potestà da Sion e tu dominerai in mezzo ai tuoi nemici. Con te il comando nel giorno della tua potenza, nello splendore dei tuoi santi. Dal grembo prima dell'aurora ti ho generato. Ha giurato il Signore e non si pentirà: Tu sei sacerdote in eterno secondo l'ordine di Melchisedek". Osserva, in questi versetti, come Davide, che era re di tutto il popolo ebraico e che era nobilitato, oltre che dalla regalità, anche dallo Spirito divino, abbia conosciuto colui che egli indicava e che contemplava nello Spirito come un personaggio grande e starordinario, tanto da chiamarlo suo Signore. Dice infatti: "Il Signore ha detto al mio Signore". Lo conobbe anche come eterno sommo sacerdote, sacerdote dell'Altissimo, partecipe del trono del Dio dell'universo e suo Figlio. Ma senza l'unzione era impossbile per gli ebrei consacrare qualcuno a Dio, perciò usavano chiamare tutti costoro 'cristi' ["*kristós" infatti in greco significa 'unto'; in ebraico si dice "mashîah"*]. Colui di cui parla il salmo dunque deve essere un 'cristo'. Come sarebbe possibile infatti ricevere l'attestato di sacerdote senza prima essere divenuto 'cristo'? Ma dice anche che è stato consacrato "in eterno", e questo non potrebbe adattarsi in alcun modo alla natura umana. Non è prorpio dell'uomo durare in eterno, perché la nostra stirpe è mortale e caduca. Dunque il sacerdote di Dio di cui si parla in questo passo era superiore alla natura umana, dal momento che aveva ricevuto da Dio in forza di un giuramento di assicurazione il sacerdozio eterno ed infinito: "Ha giurato il Signore e non si pentirà: Tu sei sacerdote per sempre al modo di Melchisedek". Mosè narra infatti che Melchisedek era sacerdote del Dio altissimo, pur non essendo stato unto (*kristós*) con un balsamo appositamente confezionato in quanto era sacerdote del Dio Altissimo molto tempo prima che venisse data la legislazione sul balsamo, e narra anche che era superiore al pur tanto celebrato Abramo. Dice infatti (*Gen* 14,18s): "E Melchisedek re di Salem, sacerdote del Dio Altissimo, benedì Abramo", e l'Apostolo (*Eb* 7,7): "Senza dubbio l'inferiore riceve la benedizione dal superiore". Poiché dunque Melchisedek, chiunque egli fosse, viene presentato in questo modo, non unto (*kristós*) da un balsamo confezionato ma consacrato sacerdote del Dio Altissimo, è chiaro che anche colui che viene profetato da Davide "secondo l'ordine di Melchisedek" si qualifica come un gran personaggio, superiore a tutti quanto a natura, poiché sacerdote del Dio dell'universo, compagno della Potenza ingenerata, Signore del re profeta e sacerdote del Padre, e non sacerdote comune ma eterno»[87].

L'interpretazione in senso messianico sia del *Salmo* 109 che dell'episodio di Melchisedek è uno dei vertici della *allegoria* pattristica e, si dovrà ammettere, non si scosta molto dal senso letterale di quei passi. Nella *Demonstratio evangelica* Eusebio offre molti esempi di esegesi come questa, non sempre così ben riuscite, talvolta più letterali, altre meno. Ma a noi preme che i nostri lettori abbiano modo di entrare in contatto con la vera esegesi patristica e non con una sua versione addomesticata; è perciò utile scegliere qualche esempio anche tra quelli non chiari e pacifici, tra i non pochi che sollevano perplessità.

A questo proposito, una delle convinzioni di Eusebio tra le più lontane da ciò che di solito si pensa ai nostri giorni è che, a suo parere, il nome stesso di Gesù era già onorato in modo speciale dai personaggi dell'Antico Testamento. Ora, da un lato la curiosità di questa idea deriva dal fatto che spesso, non avendo contatto con le lingue originali, si ignora che il nome ebraico di Gesù è *Yehoshua*, lo stesso nome che poi, non si sa bene

[87] EUSEBIO DI CESAREA, *Demonstratio evangelica*, IV, 15, 33-39 (PG 22, 293-296; trad. it. 380ss).

perché, diventa 'Giosuè' per il protagonista dell'omonimo libro. Dall'altro però Eusebio va oltre al semplice rilievo onomastico:

> «Fu ancora Mosè che, per primo, cambiò il nome al suo successore, usando un diverso appellativo. È scritto infatti (*Nm* 13,16s LXX): "Questi sono i nomi degli uomini che Mosè inviò ad esplorare la terra. Mosè chiamo Nausé figlio di Navé, Gesù, e li inviò". Vedi dunque in che modo, dato che il profeta non attribuiva poca importanza alla natura dei nomi, anzi ricavava grandi considerazioni di sapienza riflettendo su quegli uomini divini che nel suo libro ricevono un altro nome e sul perché ricevono un altro nome, presenta Abram che riceve, da parte di Dio e come premio della sua virtù, il nome definitivo di Abramo, 'padre di molti popoli' (cf. *Gen* 17,5), del cui significato non è il caso qui di stare a discutere. Egli riferì poi il cambiamento del nome di Sarra in quello di Sara (cf. *Gen* 17,15), che Isacco fu chiamato 'Riso' prima della nascita [*cf. Gen 21,6: Eusebio ricorda il significato in ebraico*] e che fu dato a Giacobbe il premio della lotta con il nome di Israele (cf. *Gen* 32,28); spiegò anche moltissime altre cose, in realzione più al divino che all'umano, circa la potenza e la natura dei nomi, con sapienza e scienza divine. Analogamente, pur non avendo mai nessuno usato il nome di Gesù fra quelli che vissero prima di lui, per primo Mosè, trasportato dallo Spirito santo a costituire quel suo futuro successore al comando del popolo, il quale prima si chiamava diversamente, gli cambiò nome e lo chiamò Gesù. Infatti non riteneva adeguato il nome avito che alla nascita gli era stato imposto: i genitori lo avevano chiamato Nausé. Il profeta di Dio però, mutato il nome che quell'uomo aveva dalla nascita, lo chiama per ispirazione divina 'Gesù': infatti sapeva, unicamente in virtù delo Spirito di Dio, che egli avrebbe guidato tutto il popolo dopo la sua morte, ma sapeva anche che la legislazione da lui stabilita sarebbe stata un giorno cambiata, sarebbe giunta alla fine e, in maniera in qualche modo analoga a lui, Mosè, sarebbe per così dire morta: pertanto nessun altro che il solo Gesù, il Cristo di Dio, sarebbe stato a capo di un ordinamento superiore alla prima legislazione. Così Mosè, il più stupefacente tra i profeti, essendo venuto a conoscenza, per virtù dello Spirito santo, di entrambi i nomi del nostro salvatore Gesù Crsito, onorò di questi, come di diademi regali, governanti scelti tra tutti, eccettuato se stesso, assegnando ai due capi e condottieri del popolo, il sommo sacerdote ed il proprio successore, il nome di 'Cristo' e di 'Gesù', secondo la loro dignità: ad Aronne quello di 'Cristo' [*cf. Demonstratio evangelica, IV, 16, 53*], a Nausé, che gli sarebbe succeduto dopo la morte, quello di Gesù. Così la sacra Scrittura di Mosè è stata adornata dai nomi del salvatore nostro Gesù Cristo»[88].

Ora, in questo passo vi sono certamente elementi con un fondamento solido nel senso letterale. È vero, ad esempio, che l'Antico Testamento attribuisce grande importanza al nome delle persone, e che il suo cambiamento indica sempre il mutamento della realtà significata; non si può contestare niente dei rimandi alla vicende di Abramo e Sara, e sul nuovo nome di Nausé figlio di Nave, che è appunto Yehoshua, Eusebio ha anzi ben più ragione del traduttore italiano[89]. Tuttavia è altrettanto evidente che il modo con il quale Eusebio collega questi indiscutibili dati filologici, la maniera con la quale li interpreta ed il senso che ne trae non ci appartengono. Ad esempio, non è più così facile per noi ammettere che l'intero Pentateuco sia stato scritto da Mosè, anzi, non lo crediamo più; ma, se questo presupposto cade, gran parte della argomentazione di Eusebio viene meno. Anche a proposito della 'cristicità' di Aronne si potrebbero sollevare obiezioni, ma che si derivi il nome di 'Gesù Cristo', cioè Yehoshua *kristós*, dal fatto che i soli membri della

---

[88] EUSEBIO DI CESAREA, *Demonstratio evangelica*, IV, 17, 1-6 (PG 22, 325ss; trad. it. 403s).

[89] Tutt'al più si può solo rilevare che la LXX porta *Ausés*, 'Osea' e non Nausés: ma è lezione che Eusebio ripete con fedeltà assoluta, quindi la si può imputare al manoscritto della LXX che consulta; cf. trad. it., 403, n.87.

generazione israelitica uscita dall'Egitto, Aronne e il figlio di Nun, siano uno 'unto' sacerdote, appunto *kristós*, e l'altro invece riceva il nome di Yehoshua, è un accostamento chiaramente forzato. Se Eusebio avesse lavorato solo sui nomi, Aronne e Yehoshua, o solo sui titoli, *kristós* e capo del popolo, forse avremmo anche potuto tentare una difesa; ma in questo modo è piuttosto arduo. È vero che la paternità mosaica del Pentateuco è stata messa in dubbio seriamente solo nel '800 e che certi accostamenti si fanno anche oggi, spacciandoli per 'meditazioni'; tuttavia è innegabile che passi come questi, e nei Padri non mancano, dipendono in maniera decisiva da assunzioni e metodi interpretativi proprie dell'epoca ma non più riproponibili tali e quali.

Che significa dunque, ai nostri giorni, cercare il *senso cristologico*? È ancora possiile leggere così la Scrittura? Forse più di tante parole sarà istruttivo portare un esempio, che però, è bene dirlo subito, come tutti gli esempi e particolarmente a riguardo di esegesi delicate come queste, non potrà essere incontestabile in assoluto ma, nel migliore dei casi, soltanto più provabile di altri.

L'inizio del libro del profeta *Sofonia*, 1,1, nella versione italiana è tradotto così:

> «Parola del Signore che fu rivolta a Sofonia, figlio dell'Etiope, figlio di Godolia, figlio di Amaria, figlio di Ezechia, al tempo di Giosia figlio di Amon, re di Giuda»;

sennonchè, nella LXX lo stesso versetto suona un po' diversamente:

> «Verbo di Dio, che avvenne per Sofonia (*egenéthê pròs Sofonian*) figlio di Cusi figlio di Godolia di Amaria di Ezechia nei giorni di Giosia figlio di Amon re di Giuda»,

il che è molto vicino a quanto simile a quanto si legge nella *vulgata*:

> «Verbo di Dio che fu fatto (*factum est*) a Sofonia figlio di Cusi figlio di Godolia figlio di Amaria figlio di Ezechia nei giorni di Amon re di Giuda»;

a loro volta, LXX e *vulgata* sono due calchi letterali del TM, ragion per cui l'accordo tra gli originali è pacifico; al solito, non si capisce su cosa il traduttore italiano basi le sue scelte, ma esse non ci interessano perché si deve lavorare sugli originali e non sulle copie.

Ora, probabilmente la locuzione 'Verbo di Dio', già da sola, forse avrà fatto venire in mente a qualcuno il Verbo per eccellenza, cioè il Cristo; ma se notiamo che questo 'Verbo di Dio avviene, o 'fu fatto', il richiamo al prologo di *Giovanni* diventa consistente; là infatti si legge(*Gv* 1,14):

> «E il Verbo si fece carne (*sarx egéneto*; *caro factum est*)».

In *Gv* 1,14 abbiamo un 'Verbo di Dio che si fece' *uomo*[90], in *Sof* 1,1 un 'Verbo di Dio che si fece' *pròs*, cioè *per*, *a, vicino un uomo*, vale a dire al profeta Sofonia; i due eventi descritti non sembrano poi così lontani: in entrambi i casi il 'Verbo di dio si fa uomo', solo che in *Sof* 1,1 si descrive un 'farsi' particolare, 'per', 'vicino', 'a' *un solo* uomo, mentre in *Gv* 1,14 il 'farsi' è universale, *per ogni* uomo. Se poi notiamo che, nella LXX, tra 'Verbo di Dio' e 'che avvenne' (*egenéthê*) vi è una virgola, si potrebbe pensare che il Verbo di Dio si sia fatto a, vicino, *proprio per* Sofonia, come se l'intero libro delle sue profezie fosse cioè

[90] Consideriamo *sarx* sinonimo di 'uomo' in base a ciò che stabilisce in Concilio di Nicea (COD, 5), per il quale il Verbo *sarkôthénta*, *incarnatus est*, è incarnato, ed *enanthrôpésanta*, *homo facuts est*, è fatto uomo (lett: inuomato).

una specie di 'incarnazione' del Verbo, che è il Figlio di Dio, anteriore alla sua inumanazione. Come sappiamo, non conviene spingere troppo le considerazioni basate sulla punteggiatura, ma a sollevare ulteriori dubbi in questo senso vi è anche il fatto che ciò che viene reso da LXX e *vulgata* con 'figlio di Cusi', si potrebbe leggere anche come 'figlio dell'Etiopie' (in ciò la versione italiana dimostra una autonomia lodevole), poiché *Cûs* in ebraico significa 'Etiopia'; come dire: le rivelazioni di questo libro non sono rivolte solo o innanzitutto ad Israele ma ai figli di altre genti, come gli Etiopi, molti dei quali sono ancor oggi ebrei pur non essendo israeliti: il che richiama quella valenza universalistica che pareva caratterizzare il 'farsi' di *Gv* 1,14 rispetto a quello di *Sof* 1,1. L'analogia tra l'Incarnazione e la rivelazione profetica a Sofonia si rivela così piuttosto serrata, e conferisce forza nuova alla dottrina dell'adempimento in Cristo Gesù di tutte le profezie dell'Antico Testamento.

Naturalmente l'idea che il Figlio di Dio si sia fatto Verbo all'etiope Sofonia suona un po' strana alle nostre orecchie, però a ben vedere si tratta di conclusioni meno ardite di quel che sembri a prima vista. Da un lato infatti la idea della Scrittura come seconda incarnazione del Verbo è sicura, attestata da Massimo il Confessore: se si sceglie di leggere *Sof* 1,1 in questo senso possiamo appoggiarci alla sua autorità. D'altro lato, la critica letteraria vede nel libro di *Sofonia* molti strati, almeno tre, ed il v.1,1 viene attribuito da tutti gli esegeti a quello più recente, scritto al massimo nel 538 a.C.; in quel tempo l'ebraismo già conosce la esistenza dell'Etiopia, come dimostra la sua menzione abbastanza frequente negli scritti del post-esilio: non è perciò impossibile *a priori* che il redattore finale di Sofonia, scrivendo nel 538 d.C. *ben cûsy*, intendesse non solo 'figlio dell'Etiope', che è il senso più facile dell'espressione (*lectio facilior*) ma addirittura 'figlio dell'Etiopia' (*lectio difficilior*) per sottolineare l'universalità del messaggio profetico[91].

Come si vede, il senso cristologico o allegorico esige un contatto molto forte con la lettera del testo biblico, e nelle lingue originali: la versione italiana rende almeno difficile ricevere sollecitazioni simili. Francamente non riusciamo a capire l'accusa di 'fantasia' o i tanti '-ismi' con i quali spesso si apostrofa questo procedimento. Forse ciò avviene perché, a causa della diffusa ed ostinata ignoranza della esegesi patristica, lo si confonde con le tante 'esegesi spirituali' che si leggono un po' ovunque nelle pubblicista religiosa divulgativa, ma che spesso in realtà sono accostamenti, 'tipologie' più o meno arbitrarie o banali o 'edificanti' a seconda del gusto di chi scrive e di chi legge, ma che non nascono dalle lingue originali né dalla dottrina spirituale dei Padri né dalla teologia dogmatica; per di più raramente interpretano la Scrittura con la Scrittura.

[91] Non è infatti il caso di sottolineare troppo il fatto che *cûsy*, etiope, e *Cûs*, Etiopia, non sono la stessa cosa. È vero che le parole sono diverse, ma che cosa è un 'figlio dell'etiope' se non un etiope a sua volta, e quindi un figlio della Etiopia? Come minimo lo è allo stesso modo in cui Paolo è cittadino romano. A differenza dei Padri della Chiesa e dei medievali, per i quali il conformismo è una virtù e quella che noi chiamiamo originalità pare piuttosto una pericolosa autonomia di giudizio, la critica filologica ha una attenzione particolare per il senso più difficile di una locuzione o di un termine. In generale, invece di scartarla in ragione della sua improbabilità, una *lectio difficilior* gode del favore del critico perché, si nota, se quel concetto non è stato espresso in termini più semplici significa che l'autore aveva le sue ragioni per preferire quella forma, che quindi non è un errore della penna (*lapsus calami*) né una trascuratezza stilistica ma una oscurità pensata e voluta. Naturalmente però non è sempre così: bisogna vedere caso per caso, compreso qui.

In ogni caso, con l'esempio di *Sof* 1,1 non si pretende di aver individuato 'il senso' di un passo, perché come sappiamo di tali 'sensi' ne esistono almeno quattro generi, ognuno dei quali, in teoria, potrebbe esplicarsi in più di una interpretazione. In realtà, all'opposto di quanto accade spesso oggi, per i Padri ed i medievali la polisemia di un brano scritturistico non solo non fa problema, ma è motivo di lode a Dio per la grandezza dello strumento con il quale si rivela a noi.

La sostenibilità o meno delle conclusioni qui addotte a titolo esemplificativo invece interessa solo fino ad un certo punto: a noi infatti preme soprattutto far vedere che la rilettura cristologica dei testi dell'Antico Testamento non è ideologica, *a priori*, ma ha appoggi filologici di un certo peso. Un altro di questi, ad esempio, è l'ambiguità semantica del termine greco *pais*, che può voler dire 'figlio' o 'servetto' (da cui l'italiano 'paggio'): quando in *Is* 42,1 LXX leggiamo: «Giacobbe è il mio *pais*, lo contraccambierò», come lo traduciamo? È vero che TM e *vulgata* non parlano di Giacobbe, ma il primo soltanto di un '*abad* (servo), ed il latino di un *servus*; ma il rimando al *pais* greco originale ci sembra chiaro[92], tanto più che al versetto precedente si legge *doulos*, questo sì con senso inequivocabile di 'servo' (come 'schiavo'). La ambiguità è incontestabile in *Is* 49,6 LXX, che suona: «E disse a me (il Signore): "Grande sarà per te essere chiamato mio *pais*, per rafforzare le tribù di Giacobbe», passo che, profondamente modificato, in TM, *vulgata* e italiano diventa: «È troppo poco che tu sia mio *servo* per restaurare le tribù di Giacobbe»; per quanto il versetto sia rovesciato ('poco' invece che 'grande', 'servo' invece di *pais*, più altre varianti), è chiaro che il Signore vuole restaurare le sue tribù disperse non attraverso un *pais*-servo ma attraverso un *pais*-figlio; il passaggio opposto, dal *pais*-figlio al *pais*-servo, evidentemente è illogico. E comunque la interpretazione cristologica del termine *pais* non è nostra, ma si legge in *Matteo* 12,15-18 (CEI[73]; CEI[08] non è molto diverso):

> «Gesù, saputolo [*delle trame dei farisei*], si allontanò di là. Molti lo seguirono ed egli guarì tutti, ordinando loro di non divulgarlo, perché si adempisse ciò che era stato detto dal profeta Isaia (*Is* 42,1 LXX): "Ecco il mio servo (*pais*; vulg.: *puer*) che io ho scelto; il mio prediletto, nel quale mi sono compiaciuto. Porrò il mio spirito sopra di lui e annunzierà la giustizia alle genti"».

Quindi non noi dobbiamo giustificare l'applicazione cristologica del termine *pais* ma chi la contesta spiegare perché lo faccia; e devono essere anche spiegazioni robuste, poiché va contro ciò che scrive *Matteo*. Naturalmente ciò è del tutto invisibile a chi si serve solo dell'italiano, e che per di più in nota legge solamente delle osservazioni sul 'diritto' e la 'giustizia' a dir poco marginali; l'esegeta che le ha curate tace completamente il fatto che, se controlliamo il rimando ad *Isaia*, troveremo un testo molto diverso da quello che riporta *Matteo*; ecco infatti *Isaia* 42,1 (CEI[73]):

> «Ecco il mio servo che sostengo, il mio eletto di cui mi compiaccio. Ho posto il mio spirito su di lui; egli porterà il diritto alle nazioni».

E tutto ciò senza dire che accostare così, senza precauzioni, il passo di *Matteo* a questa versione conduce diritto filato all'adozionismo: non si legge infatti che Cristo è un servo di Dio che Lui, ad un certo momento, sceglie ed a cui Lui conferisce lo Spirito? Non è

---

[92] Si ricordi che la LXX è completata nel 100 a.C, che il TM risale al sec.II d.C. e che la *vulgata* (V sec.) in genere segue il TM.

forse ciò che si legge nei racconti del battesimo di Gesù, con la discesa dello Spirito in forma di colomba? E se per caso qualcuno non ci avesse pensato, la nota al v.42,1 di CEI[73,08] si incarica di guidarlo sulla 'retta' via: "L'elezione del servo è accompagnata da una effusione dello spirito, come per i capi carismatici dei tempi antichi, i Giudici...». La nota è corretta se la si limita ad *Isaia* 42,1, ma, al momento in cui il versetto è accostato a *Matteo* 12,15-18, bisognerebbe avvisare che il Cristo non è stato 'adottato' dal Padre ma è Dio da sempre, per natura. Invece non una parola sull'interpretazione cristologica, eppure è *Matteo* a farla. I Padri avranno anche un modo tutto loro di seguire il senso letterale della Scrittura, ma certo non è senza pecca nemmeno chi tralascia elementi filologici di questo peso, lasciando nell'ignoranza chi si affida a loro proprio per questo[93].

Poiché il *senso cristologico* o allegorico tocca uno dei punti più delicati e sensibili della esegesi odierna, quello del rapporto tra Antico e Nuovo Testamento, che coinvolge pure le relazioni tra Ebraismo e Cristianesimo, leggiamo come lo tratteggia la Pontificia Commissione Biblica in un documento già consultato nel capitolo precedente:

> «Nel Nuovo Testamento si trova una sola menzione delle "cose dette per allegoria' (*allegoroumena*; *Gal* 4,24), ma in realtà si tratta in questo caso di tipologia; cioè i personaggi menzionati nel testo antico sono presentati come evocatori di realtà future, senza che venga minimamente messa in dubbio la loro esistenza nella storia. Un altro testo di Paolo pratica la allegoria per interpretare un dettaglio della Legge (1*Cor* 9,9), ma questo metodo non viene mai adottato da lui come orientamento generale. I Padri della Chiesa e gli autori medievali ne faranno, al contrario, un uso sistematico nei loro sforzi per offrire una interpretazione attualizzante, ricca di applicazioni alla vita cristiana, di tutta la Bibbia, fin nei minimi dettagli - sia, del resto, per il Nuovo Testamento che per l'Antico. Origene, ad esempio, vede nel pezzo di legno di cui si serve Mosè per rendere dolci le acque amare (*Es* 15,22-25) una allusione al legno della croce; nella cordicella di filo scarlatto con la quale Raab fa riconoscere la sua casa (*Gs* 2,18) una allusione al sangue del Salvatore. Venivano sfruttati tutti i dettagli che si prestavano a fornire un punto di contatto tra l'episodio veterotestamentario e le realtà cristiane. In ogni pagina dell'Antico Testamento si trovavano una moltitudine di allusioni dirette e specifiche a Cristo ed alla vita cristiana, ma si correva il rischio di staccare

[93] A questo proposito dobbiamo sottolineare che, se in qualche misura CEI[73] può essere scusata per la velocità con la quale furono approntate le traduzioni (ma, dopo secoli e secoli di latino, la Chiesa poteva attendere un altro paio d'anni per avere un lavoro ben fatto), questo non vale per CEI[08], che non solo giunge 35 anni dopo ma poteva contare sull'infinita mole di critiche che CEI[73] aveva ricevuto. Vedere invece riproposti di peso gli stessi gratuiti macroscopici errori è avvilente.

A questo proposito ci permettiamo di notare che, a nostro personale e discutibilissimo giudizio, le tante note riguardanti la diversità di vocalizzazione o di divisione del testo ebraico sono ridondanti: chi conosce la lingua non ne ha bisogno, chi la ignora non sa che farsene; lo stesso vale per le osservazioni sul greco e i paragoni con l'ebraico. Capiamo le intenzioni di chi le ha redatte, cioè mettere in qualche modo il lettore in contatto con il testo originale: noi stessi lo facciamo. Ma poiché di originali ve ne sono almeno due (cosa però *negata di fatto* dagli esegeti ed al massimo livello, come leggeremo), la cosa migliore da fare ci pare innanzitutto lo *scegliere una versione*, che sia TM, LXX o *vulgata* non importa (cioè no, importa eccome, ma si lasci perdere...) e poi *seguirla fino in fondo*, senza fare pasticci. A piè di pagina si potrebbero riportare *le altre versioni*, ove si scostino dal testo; poi *i passi del Magistero* che fanno un uso importante di questo o quel versetto; quindi *le esegesi di qualche Padre*, quando sia utile a capire al meglio questo o quel senso scritturisticio infine, ma questo già esiste, quelle *informazioni generali* storiche, culturali e religiose utili per capire il senso letterale. Certo, con questa specie di *Masorah* cristiana la Scrittura diventerebbe assai voluminosa, ma niente vieta di mantenere edizioni snelle. I lettori possono trasformare questi *desiderata* (che certo tali resteranno) in un indice delle informazioni da cercare per fare esegesi.

> ogni dettaglio dal suo contesto e di ridurre a nulla i rapporti tra il testo biblico e la realtà concreta della storia della salvezza. L'interpretazione diventava arbitraria. Certo, l'insegnamento proposto aveva un valore, perché animato dalla fede e guidato da una conoscenza d'insieme della Scrittura letta nella Tradizione. Ma non era un insegnamento basato sul testo commentato; veniva sovrapposto ad esso. Era quindi inevitabile che nel momento stesso in cui questo approccio riscuoteva i migliori successi, entrasse in una crisi irreversibile.
> Tommaso d'Aquino percepì in modo chiaro il pregiudizio inconscio che sosteneva l'esegesi allegorica: il commentatore poteva scoprire in un testo solo quello che egli già conosceva in precedenza, e per conoscerlo aveva dovuto trovarlo nel senso letterale di un altro testo. Da qui la conclusione tratta da Tommaso d'Aquino: non è possibile argomentare in modo valido a aprtire dal senso allegorico, ma solo a partire dal senso letterale. Iniziata nel Medioevo, la valorizzazione del senso letterale non ha poi cessato di imporsi. Lo studio critico dell'Antico Testamento è andato sempre più in questa direzione, arrivando alla supremazia del metodo storico-critico. Si è così messo in moto un processo inverso: il rapporto tra l'Antico Testamento e le realtà cristiane è stato ristretto a un numero limitato di testi. Il rischio oggi è quello di cadere nell'eccesso opposto, che consiste nel rinnegare globalmente, insieme agli eccessi del metodo allegorico, tutta l'esegesi patristica e l'idea stessa di una lettura cristiana e cristologica dei testi dell'Antico Testamento. Da qui lo sforzo avviato nella teologia contemporanea, per strade differenti che ancora non sono confluite in un consenso, di rifondare una interpretazione cristiana dell'Antico Testamento esente da arbitrarietà e rispettosa del senso originale»[94].

Questa lettura sintetizza molto bene l'atteggiamento prevalente in questo periodo storico tra gli esegeti, riguardo al metodo patristico e medievale, e l'autorevolezza di chi la propone esige che sia preso sul serio. Lasciamo stabilire ai nostri lettori la qualifica teologica di questo passo, come una specie di esercizio; a proposito del contenuto, dal nostro osservatorio parziale di non addetti ai lavori pare che esso condensi alcuni tra gli equivoci più diffusi e, insieme, promettenti sprazzi di luce. Vediamo entrambi i lati.

Per quel che riguarda gli equivoci, pur non avendo intenzione di insegnare niente a nessuno e tantomeno alla Pontificia Commissione Biblica, ci permettiamo tuttavia di notare che, in primo luogo, l'esegesi 'tipologica' non corrisponde al *senso letterale* dei Padri ma, tutt'al più, a quello *allegorico*; gli esempi addotti poi convengono più a certa 'esegesi divulgativa', ben lontana da essa per scientificità e profondità. In ogni caso la tipologia/allegoria non è che uno dei quattro sensi patristici della Scrittura: ma che i Padri ne conoscessero altri tre, ed in particolare quello letterale, non si legge mai nel testo. Poi, sia detto senza alcuna disistima per quegli autori, dal punto di vista dogmatico la cogenza dell'esegesi medievale non è pari a quella patristica; sarebbe stato opportuno distinguere, se non altro perché la qualità scientifica e letteraria è molto diversa.

Ancora. Possiamo certamente sbagliarci, ma crediamo di poter dire con sufficiente sicurezza che i Padri non hanno alcun 'intento attualizzante' nel fare le loro esegesi, tanto meno in quelle 'allegoriche'. Quella di 'attualizzare' i passi biblici è una esigenza moderna, nasce nella seconda metà del secolo XX ed esprime il bisogno di colmare una perdita di contatto esperienziale con la Scrittura, che non affliggeva né i Padri né i loro contemporanei ma che inizia dal secolo VII, con il crollo dell'Impero Romano d'Occidente e la crisi di quello d'Oriente. Che poi l'insegnamento dei Padri non provenga dal testo ma si sovrapponga ad esso, causando alla fine il declino del tipo stesso di esegesi, ebbene, for-

[94] PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Il popolo ebraico e le sue Scritture nella Bibbia cristiana*, n.20, Città del Vaticano 2001, 49ss (EV 20, nn.807-811).

se non si è capito il senso della frase ma, *in primis*, abbiamo visto che tale insegnamento non è arbitrario né slegato dalla lettera del testo; *in secundis* la Commissione Biblica non pare tenga in alcun conto le vicende storiche e culturali di secoli e secoli[95].

Infine, forse ingannati da quella eccessiva sensibilità indotta dall'affetto, le descrizioni degli atteggiamenti di Origene e di Tommaso ci sembrano un po' troppo stereotipate. Del primo si riportano esempi di esegesi in effetti un po' discutibili, ma si tace del tutto l'immane lavoro delle *Exaplae*[96]; è inevitabile sentire un po' di tristezza nel veder ignorato un tal frutto di amore per la lettera della Scrittura da parte di chi si atteggia a suo paladino. Tommaso invece da un lato sembra un Gunkel *ante litteram*, dall'altro si tace che per lui, per Alberto Magno o per Bonaventura, il buon Adamo è esistito davvero, come Noè e il diluvio universale, che il mondo ha poche migliaia di anni e così via. Ora, se si fosse degnata di uno sguardo la *Catena Aurea*, che Tommaso scrive a Orvieto nel 1262-63, ci si sarebbe guardati dal presentarlo come contraltare dei Padri: l'Aquinate costruisce il suo

---

[95] In effetti non si può sostenere ragionevolmente che il modello esegetico dei Padri viene meno per sua colpa. Che degli eccessi ci siano stati è tpacifico, anche se prima bisognerebbe definire cosa si intende per 'eccesso' e dare un minimo di conteso storico alla affermazione (autori, date, luoghi, generi). Tuttavia, crediamo che per i lettori sia utile avere un quadro storico che dimostri, seppur in sintesi, come l'affermazione della Commissione biblica sia come minimo da leggere con cautela.

In Occidente l'esegesi patristica scompare semplicemente perché dopo la caduta dell'Impero romano (sec.V) non esiste più nessuna struttura né ordine sociale: vi sono solo guerre, carestie ed epidemie, per cinque secoli interi; l'Europa, tutta, non è altro che un territorio di missione, e delle più dure: cf. il bellissimo saggio di R. FLETCHER, *La conversione dell'Europa dal paganesimo al cristianesimo 371-1386 d.C.*, Roma 2000 (orig. 1997). Comunque, l'edizione critica delle opere di Beda il Venerabile (p.es.) rivela che nel sec.VIII i Padri greci sono ancora citati, seppur indirettamente: predica a monaci Irlandesi che, pur pieni di zelo missionari, spesso non sanno né leggere né scrivere, ed il latino lo capiscono appena. Non si tratta di rifiuto quindi, ma di ignoranza; tant'è che, quando nel secolo XII si ha finalmente un po' di pace e si ricomincia a studiare, seppur solo nei chiostri, si fa esegesi secondo lo schema ereditato dai Padri, compresi quelli greci, riscoperti appunto all'inizio del sec.XII: cf. il classico saggio di C.H. HASKINS, *La rinascita del XII secolo*, Bologna 1972 (orig. 1927!) e le tantissime pubblicazioni analoghe più recenti. E ci piace notare che la riscoperta della esegesi quadripartita avviene grazie ad un saggio di H. de Lubac che si intitola *Esegesi medievale*: medievale, si noti.

In Oriente le cose sono ancora più drammatiche. Mettiamo da parte lo scisma nestoriano, che pure separa intere Chiese dalla comunione con la *catholica*, o la *querelle* iconoclasta, estremamente violenta e che costa al patrimonio culturale della umanità centinaia e centinaia di opere, bruciate da furori che non per niente da allora furono detti 'iconoclasti'. Se questi disastri non bastassero a spiegare il declino storico, non teorico, della esegesi patristica, non si potrà negare il fatto che, nel sec. VIII, nel giro di pochissimo tempo l'invasione musulmana determina la sparizione di tutta la Chiesa orientale, eccetto la Grecia e piccole comunità sparse qua e là. Non si tratta di rifiuto, qundi, ma di apostasia. Comunque Giovanni Damasceno, l'ultimo dei Padri greci e fratello di latte del Califfo Yussuf, vive, scrive e disputa nella Siria musulmana. In conclusione, ci pare che i fondamenti storici e letterari della affermazione della Pontificia Commissione Biblica siano almeno fragili.

[96] Nel merito del metodo esegetico, poi, con grande tristezza rileviamo che nel 2001 ancora si dà spazio alle calunnie sparse da Epifanio di Salamina. Questi però, alla fine della sua vita (403 d.C.), riconosce di essere stato usato dal patriarca Teofilo di Alessandria e rinnega le sue parole. Invece, ai nostri giorni, dobbiamo riconoscere che invano fu scritto H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'aprés Origène*, Paris 1950; invano si tengono convegni annuali sulla sua figura (gli *Origeniana*) ed inutilmente si moltiplicano le traduzioni dei suoi commenti. Basta consultare il primo volume della *Patrologia* del Quasten per scoprire quante siano le pubblicazioni scientifiche che evidenziano gli innegabili limiti della esegesi origeniana accanto ai suoi grandi meriti. Ma tutto ciò passa come acqua sulla pietra: Origene non è un Padre, è un povero allegorista che incolla pezzi di versetti...

commento ai quattro vangeli solo sulle loro opere, citando ventidue Padri latini e ben cinquantasette Padri greci, alcuni dei quali sconosciuti in Occidente prima del loro inserimento nella *Catena*. In più Tommaso collaziona anche i testi dei concili Ecumenici, una novità nella metodologia teologica poiché fino ad allora il loro peso dogmatico era nullo; solo il diritto ricorreva ai Concili, peraltro non distinguendo sempre tra universali o particolari, sinodi locali e così via, e ponendo attenzione più ai canoni emanati che non ai risvolti teologici: da qui il nome di 'diritto canonico' dato alla disciplina[97].

Quanto alla supremazia del metodo storico-critico, niente da dire: è un dato di fatto; solo ci piacerebbe sapere un po' meglio quel che insegna. Trenta anni fa vi erano fior di manuali che attribuivano persino i mezzi versetti a questa o quella fonte[98], ora si insegna che non esiste l'Elohista, che lo Jahvista è sul punto di spirare anch'egli, che si è perso il

---

[97] Poiché questo del rapporto tra Tommaso ed i Padri è uno dei tanti *gap* che circondano l'Aquinate ed il suo pensiero (un altro è quello sulla dottrina della deificazione), ci permettiamo di fare uno strappo alla regola e fornire qualche indicazione bibliografica, poiché non è agevole reperirle. Per ciò che riguarda la *Catena Aurea* in generale, cf. p.es. J. WEISHEIPL, *Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere*, Milano 1994², 177ss; J.P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo*, Casale Monferrato 1994, 161-165; nel dettaglio, cf. J. VAN BANNING, «Saint Thomas et l'*Opus imperfectum in Mattheum*», *Studi tomistici* 17 (1982) 73-85 (sul rapporto tra Tommaso e il Crisostomo); C.G. CONTICELLO, «San Tommaso e i Padri: la *Catena aurea super Ioannem*», AHDLMA 65 (1990) 31-92. Per ciò che riguarda l'interesse di Tommaso per i Padri, cf. p.es. H.F. DONDAINE, «Les scolastiques citent-ils les Peres de première main?», *Revue de sciences philosophiques et théologiques* 36 (1952) 231-243 (si limita al *corpus aeropagiticum*): 'conoscenza di prima mano' non significa ovviamente che Tommaso abbia letto integralmente *tutte* le opere che cita: tuttavia in più di un caso ciò è successo; IDEM, «Note sur la documentation patristique de saint Thomas à Paris en 1270», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 47 (1963) 403-406 (Tommaso si procura sempre l'ultima traduzione uscita). A questo proposito, è nota la storiella di quel frate che disse a Tommaso che si stava pensando di farlo cardinale, al che l'Aquinate rispose: "Preferirei avere le opere di Giovanni (Crisostomo)!". Per ciò che riguarda l'introduzione dei testi conciliari in esegesi cf. C.G. GEENEN, «Saint Thomas et les Péres», s.v. *Thomas d'Aquin (saint)*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, XV/I, Paris 1946, 738-761; IDEM, «En marge du concilie de Chalcédoine. Les textes du quatrième Concile dans les oeuvres de saint Thomas», *Angelicum* 29 (1952) 43-59; IDEM, «Le fonti patristiche come "autorità" nella teologia di san Tommaso», *Sacra doctrina* 20 (1975) 7-17. Tommaso è il primo teologo latino a citare alla lettera i primi cinque Concili ecumenici, il cui testo conobbe attraverso gli archivi papali: cf. i curatori di ALESSANDRO DI HALES, *Summa theologica*, IV, *prolegomena*, xc. Come si vede, il Tommaso *dei fatti* non è davvero quello dipinto dalla Pontificia Commissione Biblica; ma ci si consoli, persino molti tomisti odierni ne ignorano i commenti biblici, nonostante Pio XII dicesse che era impossibile conoscere l'Aquinate senza averli letti.

[98] Pensiamo qui ad AAVV, *Il messaggio della salvezza*, Torino 1980, benemerita introduzione alla Scrittura in più volumi redatta con la collaborazione dei più valenti biblisti italiani, la quale, specie per l'Antico Testamento, arrivava al punto di indicare, versetto per versetto e con diversa evidenziazione tipografica, le singole fonti dei vari libri; per tutto l'AT! Ma vi era chi andava persino oltre, come O. EISSFELDT, *Introduzione all'Antico Testamento*, Brescia 1984, che addirittura spezzava i versetti in 4, e per ben quattro volumi. Né si pensi che siano cose molto lontane dai nostri giorni: l'Eissfeldt scrive la sua introduzione nel 1964, ma viene tradotto in Italia dopo venti anni, a riprova che il mercato è ancora in grado di assorbire lavori di quel tipo; il *Messaggio della salvezza* conosce una seconda edizione nel 1985, ma la *Teologia dell'Antico Testamento* di G. von Rad, due corposi volumi scritti nel 1962 e basati completamente sulla teoria delle fonti e della *Redaktiongeschichte*, è stata ristampa anche ultimamente ed è tuttora in vendita, cosa che invece, ad onor del vero, non accade più con le altre opere. Tutta questa ebollizione, invece, quasi non tocca il Nuovo Testamento, anche se qualche *perfomance* analoga non è difficile reperirla a proposito degli *Atti* e delle lettere di Paolo, specie *Filippesi*, *Efesini* e *Colossesi*; ma è niente al confronto delle vere e proprie vivisezioni riservate al *Genesi* o a *Geremia*.

conto delle redazioni di *Geremia* ma in cambio si è certi che di *Isaia* ne esistono solo tre (o quattro?) e così via. Facciamo notare che un altro metodo storico-critico, fratello gemello di quello biblico però riguardante la filosofia antica, cioè l'interpretazione genetica del pensiero di Aristotele, ha imperato per decenni grazie al genio di W. Jaeger, insieme a Wilamowitz forse il più grande filologo del sec.XIX e uomo di una erudizione inarrivabile. Ma è ormai del tutto abbandonato da almeno quarant'anni, ucciso dal suo frammentare ogni opera in unità tanto piccole da diventare in pratica semplici parole, dal suo generare ogni opinione possibile ed il suo opposto. Cose, queste, che gli esegeti ben conoscono. E Dio solo sa se il *corpus* di Aristotele non sia infinitamente più chiaro e semplice da maneggiare che non la Scrittura. Quindi, porre tanta enfasi sul metodo storico-critico è un po' ingenuo da parte della Commissione Biblica; almeno, avrebbe dovuto dar credito ai lavori di esegeti contemporanei di primo piano nei quali si nega l'esistenza di intere 'fonti' bibliche (Ska, Blenkinsopp) o addirittura l'opportunità per l'esegesi anticotestamentaria di frammentare i vari libri per ricavarne la teologia (Brevard Childs).

In definitiva, il quadro tracciato dalla Commissione Biblica non è dei più precisi né, ci pare di poterlo dire *cum cognitione causae*, tra i più equilibrati. Con ciò, ha in sé anche degli spunti positivi che è bene evidenziare almeno con altrettanto risalto delle debolezze.

Per prima cosa, si riconosce che l'interpretazione dei Padri non è frutto di una sudditanza culturale di quegli uomini alle usanze del tempo, ma è il tentativo di dare ai contemporanei una via per vivere la Scrittura nel quotidiano. Se pensiamo che fino a qualche decennio fa i Padri erano considerati autori così poco rilevanti da non avere posto né tra i letterati, che li consideravano epigoni di quarta categoria dei modelli classici, né fra i filosofi, che privilegiavano i contemporanei pagani, è ammissione notevole.

Poi, e soprattutto, la Pontificia Commissione Biblica riconosce che l'esegesi patristica, liberata da eccessi, deve essere recuperata perché ha in sé un elemento centrale, vale a dire la capacità di rileggere cristianamente l'Antico Testamento. Sapere che si stanno tentando strade che permettano di conciliare la prospettiva dei Padri con le conquiste moderne è motivo di grande gioia, anche se per la verità li vorremmo un po' più visibili, questi tentativi, un po' più incisivi, ed anche più seguiti. Almeno dopo quindici anni. Ma c'è un tempo per ogni cosa, e la fretta è un volgersi in avanti contro natura[99].

---

[99] Ci preme però evidenziare che quest'affermazione della Commissione Biblica non deve essere considerata di maniera. Infatti, uno dei pochi commentari all'epistolario giovanneo, R.E. BROWN, *Le lettere di Giovanni*, Assisi 1986 (orig. 1982) va proprio nella direzione auspicata; nell'indice analitico infatti troviamo corposi rimandi ad Agostino, che dedicò 10 omelie alla 1*Gv*, Clemente Alessandrino, Clemente Romano, Ignazio di Antiochia, Ireneo, Origene ed altri ancora. È vero che l'inserimento del loro pensiero nel commentario è scarso e difficoltoso, ma già la semplice menzione dei Padri ci pare un notevole passo in avanti. Si deve poi tenere conto che il volume di Brown rientra nel progetto della "Anchor Bible", le cui finalità sono espresse dagli editori americani con queste parole (*op.cit.*, 4): «"The Anchor Bible" è un nuovo, agile approccio al più grande classico del mondo. Il suo intento è rendere la Bibbia accessibile al lettore moderno; il suo metodo è di pervenire al significato della letteratura biblica attraverso un'esatta traduzione e un'ampia esposizione, e di ricostruire l'antico ambiente del racconto biblico, come pure le circostanze della sua trascrizione e le caratteristiche dei suoi trascrittori. "The Anchor Bible" è un progetto con intento internazionale ed interconfessionale: studiosi protestanti, cattolici ed ebrei collaborano ai singoli volumi. Il progetto non è sponsorizzato da nessuna organizzazione ecclesiastica e non intende riflettere nessuna particolare dottrina teologica. Preparato sotto la nostra congiunta supervisione, "The Anchor Bible" è uno sforzo per rendere disponibile tutta l'importante conoscenza storica e linguistica che riguarda la interpretazione del do-

(segue)

Infine, e questo è decisamente l'elemento più positivo, la Pontificia Commissione Biblica accenna ad un'autocritica nei confronti del modo più diffuso di fare esegesi. Per il timore di cadere negli eccessi del passato (ma un passato ben lontano, in verità: almeno sette secoli), afferma, ai nostri giorni si evita di interpretare la Scrittura, in specie l'Antico Testamento, secondo la tradizionale quadripartizione, o meglio, di essa si recepisce e sviluppa soltanto l'attenzione per il senso letterale. Questo determina oggettivamente una ipertrofia chiaramente riconosciuta dal Magistero come patologica; lo afferma senza mezzi termini, nel 1989, la Congregazione per la Educazione Cattolica (che è responsabile della vigilanza sull'insegnamento nelle Facoltà Teologiche):

> «Si riflette negativamente sugli studi patristici anche una certa unilateralità che si avverte oggi in vari casi nei metodi esegetici. L'esegesi moderna, che si avvale degli aiuti della critica storica e letteraria, getta una ombra sui contributi esegetici dei Padri, che vengono ritenuti semplicistici e, in sostanza, inutili per una conoscenza approfondita della sacra Scrittura. Tali orientamenti, mentre impoveriscono e snaturano la stessa esegesi rompendone la naturale unità con la Tradizione, diminuiscono indubbiamente la stima e l'interesse per le opere patristiche. L'esegesi dei Padri invece potrebbe aprirci gli occhi ad altre dimensioni della esegesi spirituale e della ermeneutica che completerebbero quella storico-critica, arricchendola di intuizioni profondamente teologiche»[100].

L'ultimo periodo echeggia l'equilibrio invocato da Pio XII nella *Divino afflante Spiritu*:

> «Una siffatta interpretazione [letterale della Scrittura], principalmente teologica, come abbiamo detto, sarà mezzo efficace per ridurre al silenzio coloro che, asserendo di non trovare nei commenti biblici nulla che innalzi la mente a Dio, nutra l'anima e fomenti la vita interiore, mettono innanzi quale unico scampo un genere di interpretazione spirituale e, com'essi dicono, mistica. [...] Certo non va escluso dalla Sacra Scrittura ogni senso spirituale, poiché quello che nel Vecchio Testamento fu detto o fatto venne da Dio con somma sapienza ordinato e disposto in tal modo che le cose passate prefigurassero le future da avverarsi nel nuovo patto di grazia [*lettura tipologica dell'AT*]. Perciò l'esegeta, come è tenuto a ricercare ed esporre il significato proprio o letterale delle parole inteso ed espresso dal sacro autore, così la stessa cura deve avere nella ricerca del significato spirituale, purchè risulti che Dio ve l'ha posto. [...] Per far questo l'esegeta cattolico potrà valersi del solerte studio di quegli scritti nei quali i Santi Padri, i Dottori della Chiesa e gli illustri interpreti delle età passate hanno commentato i sacri libri. Costoro, benchè fossero meno forniti di istruzione profana e di scienza delle lingue che [non] gli scritturisti dei nostri giorni, però per l'ufficio da Dio loro dato nella Chiesa spiccano per un certo soave intuito delle cose celesti e per un meraviglioso acume di mente, con i quali penetrano sino all'intimo le profondità della divina parola e traggono alla luce quanto può giovare ad illuminare la dottrina di Cristo e a promuovere la santità della vita. Fa dispiacere che sì preziosi tesori della cristiana antichità a non pochi scrittori dei nostri tempi siano mal noti e che i cultori della storia dell'esegesi non abbiano ancora tutto fatto per meglio approfondire e giustamente apprezzare un punto di tanta importanza. Piacesse a Dio che molti si dessero a ricercare gli autori e le opere di interpretazione cattolica delle Scritture e, cavandone le ricchezze quasi immense ivi accu-

---

cumento biblico. Questo progetto segna l'inizio di una nuova èra di cooperazione tra studiosi della ricerca biblica, formando così un corpo comune di conoscenza da condividere con tutti. David Noel Freedmann - William Foxwell Albright Editori Generali». Probabilmente sbagliamo, ma questo mito di una 'oggettività non-ecclesiale' della Scrittura non permetterà di andare molto avanti nel dialogo interreligioso, né nell'esegesi biblica.

[100] CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, istr. *Lo studio dei Padri della Chiesa nella formazione sacerdotale*, n.8 (EV 11 n.2839); cf. anche i nn.14.26-27. E, si noti, questo è documento del 1989.

> mulate, efficacemente concorressero a far sì che sempre più manifesto si renda quanto quaesti antichi hanno penetrata e delucidata la divina dottrina dei Libri Sacri, di modo che gli odierni interpreti ne prendano esempio e ne derivino gli opportuni argomenti. Così finalmente si attuerà la felice e feconda fusione della dottrina e soave unzione degli antichi con la più vasta erudizione e progredita arte dei moderni, il che certo produrrà nuovi frutti nel campo non mai abbastanza coltivato né mai esausto delle Divine Lettere»[101].

Il brano esprime la nostra visione molto più serenamente di quanto riesca a noi.

D'altro canto, l'attuale ipertrofia del *senso letterale* si può rivelare un grande elemento di rilancio per la prospettiva tradizionale. Infatti, i limiti dell'esegesi dei Padri, che non si possono e non intendiamo affatto negare, sono proporzionali al loro approccio alla lettera del testo, che spesso si concentra sulla singola parola o versetto ma trascura il contesto pù ampio. Al momento in cui l'esegeta supera questi confini inserendo parole e versetti in una prospettiva letteraria e storica più ampia, il senso letterale diventa più solido e con esso il fondamento dei sensi spirituali patristici, *allegoria*, *tropologia* e *anagogia*. Tuttavia, lo vedremo, non è solo ampliando il senso letterale che si risolvono i problemi di rapporto tra l'esegesi moderna e quella patristica: è questione anche di cosa si cerca, in tale letteralità, e di cosa si intenda per 'raggiungimento' del senso letterale.

Con queste osservazioni chiudiamo la disamina del *senso cristologico* o allegorico, e passiamo al *senso morale* o tropologico.

9.2.3. *Il senso morale della Scrittura o tropologia*

Per prima cosa conviene sbarazzarci dell'idea che i Padri passino da un senso all'altro in modo arbitrario; è vero che spesso accostano versetti lontani da loro, ma lo fanno seguendo uno schema di fondo preciso. Ce lo illustra in sintesi ancora una volta Origene:

> «Non si deve credere che i fatti storici siano tipo di altri fatti storici e le cose corporee di altre cose corporee, ma che le cose corporee siano tipo di realtà spirituale e i fatti storici di avvenimenti intelligibili»[102].

Quindi, se le cose corporee corrispondono a cose spirituali e i fatti storici ad avvenimenti spirituali, allora per capire il *senso morale* o tropologico dovremo rivolgerci ad un racconto intero, ad una unità letteraria, non a singoli termini come nel *senso letterale*; e anche qui dovremo cercare incongruenze che richiamino la nostra attenzione ed intelligenza. Ancora il racconto dell'arca di Noè, già sfruttato in precedenza, ci permette di fare questo passo in avanti; scrive Origene:

> «Invero, poiché l'arca che ci sforziamo di descrivere è costruita per comando di Dio non solo a due scompartimenti ma anche a tre, sforziamoci anche noi di aggiungere alla duplice spiegazione precedente una terza, secondo l'ordine di Dio. La prima interpretazione precedente, quella storica, è come il fondamento posto alla base; la seconda, qualla mistica, è superiore e più elevata; se possiamo, tentiamo di aggiungervene una terza, quella morale. Il fatto stesso che non abbia detto soltanto 'a due scompartimenti' e poi abbia taciuto, né soltanto 'a tre scompartimenti' e poi abbia smesso, ma abbia detto 'a due scompartimenti' e poi abbia aggiunto 'a tre scompartimenti', sembra non essere privo di mistero per quella esposizione cui ci stiamo cimentando. Infatti i tre scompartimenti indicano questa triplice

[101] PIO XII, litt. enc. *Divino afflante Spiritu*, n.13 (AAS 35 [1943] 311ss).

[102] ORIGENE, *In Iohannis evangelium commentarii*, X, 13, 110 (PG 14, 340; Corsini, 405).

> interpretazione; ma non sempre nelle Scritture divine può sussistere la logica storica, a volte viene meno, come ad esempio quando si dice (*Prv* 26,9 LXX): "Nascono spine in mano all'ubriaco", o si dice del tempio costruito da Salomone (1*Re* 6,7): "Non si è udita nel tempio di Dio la voce del martello e della scure", ed ancora nel *Levitico*, quando si comanda che (*Lv* 14,34): "I sacerdoti esaminino e purifichino la lebbra dei muri, delle pelli, delle tessiture". Per questi ed altri esempi simili, l'arca è composta non solo 'a tre scompartimenti' ma anche 'a due scompartimenti', affinchè sappiamo che nelle divine Scritture non è sempre inserito un triplice significato esegetico, poiché non sempre ci accompagna la storia ma a-volte troviamo soltanto un senso duplice. Sforziamoci dunque di trattare anche della terza possibilità di interpretazione, secondo il genere morale»[103].

In questo passo troviamo quello che è senza dubbio il limite più serio ed importante del metodo esegetico patristico, cioè l'eccessiva facilità con la quale spesso ci si sbarazza del senso letterale di un versetto o un brano per passare a quelli superiori. Ad esempio, il passo di *Proverbi* può essere preso per una metafora, e quello del *Levitico* ci pare ammetta il senso letterale: basta supporre che il termine 'lebbra' indichi per traslato quella che noi chiamiamo 'muffa'. In questi casi l'esegesi moderna ha ragione nell'essere molto più restìa dei Padri ad abbandonare la lettera del testo; la prudenza non è mai troppa. Però, a parte questa doverosa osservazione, è evidente che per Origene, e con lui tutti i Padri, il senso morale si innalza *sopra* quello cristologico, e ciò significa che *si basa* su di esso. In altri termini, la tropologia consiste nel riversare sul singolo credente e sulla Chiesa, adattandolo, quel che si impara sulle azioni o sulla persona di Cristo attraverso l'allegoria, in un intento 'cristificatore' della vita personale e comunitaria. A questo punto è chiaro che, *in primis*, più si approfondisce il senso letterale di un passo più spunti utili si hanno per il senso tropologico; *in secundis*, che per descrivere adeguatamente il senso morale si devono conoscere bene i percorsi già compiuti nei capitolo terzo, quinto e sesto, il che ovviamente ci guarderemo bene dal fare qui, ma che daremo per scontato nel seguito.

Continuiamo la lettura dell'omelia origeniana, che prosegue così:

> «Se c'è qualcuno che, fra il crescere del male e l'inondare dei vizi, può convertirsi dalle cose passeggere, periture e caduche all'ascolto della parola di Dio e dei comandamenti celesti, costui edifica nel suo cuore l'arca della salvezza e consacra in sé, per così dire, la biblioteca della parola divina, collocandovi come lunghezza, larghezza e altezza (*Ef* 3,18) la fede, la carità e la speranza. Estende la fede nella Trinità alla lunghezza e immortalità della vita, fonda la larghezza della carità nel sentimento del perdono e della benevolenza, innalza la altezza della speranza alle cose celesti ed eccelse; infatti, camminando sulla terra "ha la sua vita nei cieli" (*Fil* 3,20); riferisce all'uno la somma delle sue azioni. Infatti sa che (1*Cor* 9,24) "tutti corrono, ma uno solo riceve la palma", cioè chi non è stato molteplice per la mutevolezza dei pensieri e la instabilità dell'animo. Però costruisce questa biblioteca non con legni rozzi e grossolani, bensì con legni quadrati e diritti secondo le linee della giustizia, cioè non con gli autori del mondo ma con i libri dei profeti e degli apostoli. Giacchè sono essi che, sgrossati da diverse prove, tagliati via e recisi tutti i vizi, portano in sé la vita quadrata e bilanciata da ogni parte»[104].

La descrizione della vita virtuosa come una vita 'quadrata', per di più in base al versetto di *Efesini* 3,18, rammenta il quadro generale della fisionomia spirituale della Chiesa perfetta già letto nel commento di Gregorio Magno alla visione di *Ezechiele* 40,47a:

---

[103] ORIGENE, *In Genesim homiliae*, hom,2, 6 (SCh 7 bis, 106s; trad. it. CTP 14, 78s, ritoccata).

[104] ORIGENE, *In Genesim homiliae*, hom.2, 6 (SCh 7 bis, 107s; trad. it. CTP 14, 79).

«Misurò l'atrio: era un quadrato di cento cubiti di larghezza per cento di lunghezza»,

al quale rimandiamo anche per il rapporto tra senso morale della Scrittura e virtù. Ci piace però far vedere in che modo queste vengano descritte sinteticamente da un Padre sul quale e contro il quale si è detto e scritto molto, ma spesso a torto. Ci riferiamo ad Evagrio Pontico, uno dei maestri della vita spirituale del IV secolo, che nel *Trattato pratico* descrive così le singole virtù:

> «L'anima razionale, secondo il saggio nostro maestro [*Gregorio di Nazianzo*], risulta di tre parti. E allora, quando la virtù viene a trovarsi nella parte razionale dell'anima, prende il nome di prudenza, di intelligenza e di sapienza; se viene a trovarsi nella parte concupiscibile, prende il nome di continenza, di carità e di astinenza; se viene a trovarsi nella parte irascibile, prende il nome di fortezza e sapienza; qualora venga a trovarsi nell'anima intera, prende il nome di giustizia. Il compito della prudenza è quello di dirigere le lotte contro le forze nemiche, difendere le virtù, impugnare i vizi e disporre quello che è in mezzo, secondo le esigenze dei vari momenti. Compito della intelligenza è quello di regolare armoniosamente tutto quello che conduce al nostro fine; compito della sapienza è quello di contemplare le ragioni (*logoi*) dei corpi e degli esseri immateriali (*ayloi*) [*sono gli angeli*]; compito della temperanza è quello di guardare con tutta indifferenza le cose che in noi eccitano immagini sconsiderate. Fine della carità è quello di adattare se stessa davanti ad ogni immagine di Dio, in linea di massima, come di fronte all'Archetipo della perfezione, anche se i demoni cercassero di offuscarla. Compito della astinenza è quello di escludere gioiosamente ogni piacere della gola. Compito della perseveranza e della fortezza è quello di non temere i nemici e di saper resistere validamente e risolutamente davanti alle avversità. Fine della giustizia è quello di attuare accordi tra le varie parti dell'anima.
> Il frutto delle sementi è nei manipoli di grano; il frutto delle virtù è la conoscenza. Come le lacrime accompagnano la semina, così la gioia accompagna la raccolta dei manipoli»[105].

[105] EVAGRIO PONTICO, *Capita practica*, 89s (SCh 171, 680-690; trad. it. L. Dattrino, CTP 100, Roma 1992, 105s). Nel cap.III, in nota, si è avuto modo di esaminare sia la opinione diffusa a riguardo di Evagrio sia la sua infondatezza. Ora, questa valutazione negativa del pensiero evagriano ci obbliga, per certi versi, ad approfondire un minimo alcuni punti fondamentali della concezione patristica della vita spirituale, poiché essa ha rilevanti conseguenze sulla loro esegesi biblica, e quindi è almeno in parte anche alla base del rifiuto di essa da parte della impostazione moderna, rapporto questo che interessa direttamente questo capitolo.

Per prima cosa, conviene descrivere le linee fondamentali della antropologia spirituale patristica. Pochi *capita* prima di quelli citati scrive EVAGRIO PONTICO, *Capita practica*, 86 (SCh 171, 676; CTP 100, 104): «L'anima razionale opera secondo la sua natura quando la parte concupiscibile propende verso la virtù, come pure allorchè la sua parte irascibile combatte in virtù della virtù stessa, e intanto la sua parte razionale attende alla contemplazione degli esseri creati». Questa tripartizione dell'anima umana in concupiscibile, irascibile e razionale, che risale a Platone ma che i Padri accettano senza esitazione, viene invece respinta (o meglio ignorata *sic et simpliciter*) dagli autori moderni, i quali perciò su questa strada non possono seguire non soltanto Evagrio, della ortodossia del quale si ama dubitare pur senza alcuna prova, ma neanche i Cappadoci, o il Crisostomo, o gli Alessandrini. Ora, se a questo rifiuto si affiancasse una proposta antropologica alternativa, sarebbe mal di poco; tuttavia, tale alternativa non si dà. Infatti, l'antropologia teologica è giustamente perplessa di fronte alla psicologia 'sperimentale', perché di sperimentalmente sicuro in realtà non offre niente; però non osa, o non ritiene più possibile riproporre la ripartizione patristica. Dal canto suo, come vedremo, la esegesi biblica moderna ha sviluppato come una vera e propria 'allergia' di fronte ad accostamenti come quelli da noi qui compiuti, in parte perché spesso si contrabbandano per 'esegesi spirituali' delle banalità se non dei veri e propri errori, dall'altro perché non si osa, o non si ritiene opportuno, andare oltre la interpretazione letterale di un passo. Ma su questo punto dobbiamo ancora vedere molte al-

(segue)

tre cose, prima di trarre delle conclusioni.

Un secondo elemento di importanza fondamentale nella concezione della vita spirituale dei Padri, e che trova a dir poco scettici gli esegeti moderni, e non soltanto loro, si trova ben espresso da EVAGRIO PONTICO, *Capita practica*, 80.83 (SCh 171, 668.672; CTP 100, 102.103): «A noi non è possibile opporre resistenza a tutti i pensieri suscitati in noi da parte degli angeli, mentre ci è possibile reprimere tutte le suggestioni suscitate dai demoni. A quei primi pensieri [*cioè quegli degli angeli*] fa seguito uno stato di pace; agli altri, succede uno stato di turbamento. [...] La mente, quando combatte la guerra provocata dalle pasioni, non può avvertire le ragioni (*logoi*) della guerra. La stessa cosa infati suole accadere a chi combatte di notte. Non appena però essa avrà raggiunto la impassibilità (*apátheia*, lett. il non subire), facilmente riconoscerà le astuzie dei suoi nemici». Ora, in un periodo storico nel quale la stessa esistenza degli angeli e dei demoni è posta in dubbio, è chiaro che pensare ad un loro ruolo così importante nella vita spirituale e quotidiana di un credente risulta come minimo poco accettabile, se non proprio il frutto di ingenuità o ignoranza; in effetti, mettendo da parte le opinioni di chi non crede alla esistenza di angeli e demoni, perché chiaramente eretiche (è *doctrina de fide definita*: cf. CCC, nn.328ss; 391ss), tuttavia anche chi crede alla loro esistenza li immagina, o comunque di fatto li confina gli uni 'in cielo' e gli altri 'all'inferno', senza attribuire loro alcun ruolo o influenza sulla Chiesa *in statu viae*. È evidente che questo atteggiamento, a prescindere dalla sua correttezza dogmatica o meno, crea difficoltà alla esegesi moderna dei brani evangelici che parlano delle guarigioni di indemoniati; per ridurre almeno in parte questi ostacoli, che obbligherebbero gli esegeti ad abbandonare quel letteralismo del quale si fanno forti (talvolta a ragione), di solito si afferma che tali 'indemoniati' in realtà altro non sarebbero che epilettici, o malati di mente, o isterici, insomma, tutto meno che veri e propri 'posseduti' dal demonio. Ora, è assolutamente vero che, nella esperienza *contemporanea* di chi opera in tale delicatissimo ambito, le persone realmente possedute dal demonio sono veramente poche, qualche unità su cento; ma è tutto da dimostrare che, *all'epoca di Gesù Cristo*, le cose stessero in questi stessi termini, perché non si tratta di un tempo qualsiasi, nel quale non avviene niente di straordinario, ma è il momento nel quale il demonio viene definitivamente sconfitto. Il fatto che oggi, seppur in misura assai ridotta, tali possessioni esistano, che ogni vescovo sia tenuto a nominare un esorcista, che vi siano rituali ufficiali per esercitare tale funzione e che l'esorcismo sia addirittura parte integrante del rito del battesimo, sono tutti elementi che, a nostro avviso, consigliano di avere una cautela maggiore di fronte a certi passi della Scrittura, la quale, è bene ricordarlo, è ispirata dallo Spirito santo, non contiene errori né cose superflue, ed insegna tutto ciò che è utile alla vita spirituale. Ma, e questo ci sembra l'argomento definitivo, i Padri sono perfettamente consci della differenza che esiste tra disagio psicologico, pazzia naturale e possessione demoniaca. Ovviamente non li chiamano con i nostri nomi e non li individuano in modo clinicamente testato e sperimentalmente provato, ma se non vogliamo fare dell'anacronismo e questioni di parole, il che è sempre l'ultima spiaggia di chi non ha argomenti teorici, ciò apparirà con tutta chiarezza leggendo ciò che i Padri scrivono al riguardo. P.es. afferma GREGORIO DI NISSA, *De hominis opificio*, 12 (PG 44, 157; trad. it. B. Salmonà, CTP 32, 56, rivista): «Io credo che spesso la parte razionale è turbata dalla forza delle passioni, e che il movimento razionale della attività secondo natura può essere reso ottuso dalle vicende del corpo. [...] Sappiamo infatti che le alienazioni mentali non derivano soltanto dalla pesantezza del capo ma, trovandosi in sofferenza le membrane che circondano le costole, i periti dell'arte medica affermano che si indebolisce pure il pensiero, e chiamano questa malattia 'frenite', poiché 'frene' è il nome di queste membrane»; ora, la eziologia patologica è del tutto e chiaramente fuori luogo, si dovrà però ammettere che Gregorio conosce e distingue, in base alla medicina della sua epoca, almeno due forme di 'alienazione mentale', e di queste una ha cause solo fisiologiche, non fisiche (come il possesso da parte del demone) e tantomeno spirituali (dove nessuno possiede nessun altro). Se gli esegeti (ma non solo loro) si prendessero la briga di leggere il Crisostomo o Origene scoprirebbero che, quando i Padri parlano di indemoniati, lo fanno sapendo bene che differenza c'è con la pazzia o la depressione, restando per di più fedeli a quel senso letterale della Scrittura dal quale invece spesso li si accusa di allontanarsi arbitrariamente. Scrive p.es. GIOVANNI CRISOSTOMO, *Ad Stagirium a daemone vexatum*, II, 1 (PG 47, 447s; trad. it. L. Coco, CTP 163, Roma 2002, 86): «Dici [o Stagirio] di soffrire assai anche per una altra ragione, in quanto spesso il demone, sostieni, ti ha spin-

(segue)

Questi agganci mostrano come l'esegesi dei Padri sia tutt'uno con la loro dottrina spirituale e, per altri versi, con la loro dogmatica, ecclesiologia, sacramentaria; sollevano però altri problemi quando si cerchi un rapporto tra la tropologia e la esegesi moderna.

---

to a voler distruggere te stesso in mare o da un precipizio o a terminare la vita attuale in un qualsiasi altro modo, voglio discutere un po' con te anche su questi pensieri. Non si tratta infatti di un consiglio solo del demone, ma anche della tua depressione (*atymía*, in lat. *tristitia*, *mereor* o anche *anxietas*), anzi più di questa che di quello, e forse solo di questa, il che si evince dal fatto che molti di quelli che non sono tormentati dal demone, solo per il trovarsi in una condizione di afflizione, desiderano per sé cose simili. Scaccia dunque e allontana la depressione dal tuo animo e il demone non ce la farà né a persuaderti in quei disegni né prima di tutto a suggerirteli». La lettura di questa opera è di somma utilità al fine di chiarire la posizione patristica al riguardo senza pre-giudizi; dopo, se si vorrà continuare a sostenere l'opinione diffusa, si potrà farlo più a 'ragion veduta' e con argomenti più solidi.

Ancora. Scrive GIOVANNI CASSIANO, *Conlationes*, I, conl.7, 12 (SCh 42, 256s; CTP 155, 285): «La esperienza dimostra con evidente ragione che ciò avviene non per qualche deterioramento dell'anima ma per soltanto per l'ndebolimento del corpo, allorchè lo spirito immondo, infiltrandosi in quelle membra nella quali risiede il vigore della anima e imponendo su di esse un peso eccessivo ed insopportabile, atrraverso una teterrima oscurità ricopre ed annula le facoltà intellettuali ed i sensi di quella anima. E tutto questo noi lo vediamo accadere per effetto del vino, e della febbre, oppure del freddo o di altri mali, i quali però provengono dal di fuori»; quindi Cassiano (che, si ricorderà, è discepolo sia del Crisostomo che di Evagrio Ponrico), afferma che la possessione demoniaca esige un previo indebolimento corporeo, il che non avviene non solo per la pazzia o la epilessia, ma nemmeno per la profezia mantica. Ma vi è di più; poco più avanti GIOVANNI CASSIANO, *Conlationes*, I, conl.7,24s (SCh 42, 266s; CTP 155, 298s), spiega in che cosa consista realmente la 'possessione' diabolica: «Risulta dunque che gli spiriti immondi non possono entrare nel corpo di coloro di cui essi intendono impadronirsi se prima non invadono la loro mente ed i loro pensieri. E così, non appena sono riusciti a privarli del timore e della memoria di Dio e della meditazione spirituale, una volta che li hanno disarmati di ogni aiuto e protezione divina, audacemente li invadono, ritenendoli una facile preda: da allora essi presumono di porre in loro la loro dimora come in un possesso ad essi riservato. Nei loro confronti però risulta che sono colpiti più gravemente proprio coloro che, pur non sembrando invasi corporalmente dai demoni, tuttavia si lasciano possedere nella loro anima in maniera più dannosa: parlo di coloro che sono vittime dei vizi e dei piaceri. È questa la sentenza dell'Apostolo (2*Pt* 2,19): "Ognuno è schiavo di colui dal quale si lascia dominare". Ne deriva così che essi sono colpiti dal loro male in forma ben più disperata in quanto, pur risultando schiavi di quegli spiriti, non avvertono di costituire un loro bersaglio e neppure di essere oggetto del loro dominio. Del resto, noi leggiamo anche che uomini santi sono stati affidati con il loro corpo al potere di satana per certe minutissime colpe, poiché la divina clemenza, in vista del giorno del giudizio, non lascia che in essi sia trovato neppure un difetto molto leggero o anche una sola piccola macchia, tesa come è Essa a togliere fin d'ora ogni scoria della loro debolezza, secondo la sentenza del profeta o, meglio, di Dio stesso, con il fine preciso di inviarli, al pari dell'oro e del'argento, passati al fuoco, alla eternità beata senza più alcun bisogno di ulteriore purificazione penale. Ed ecco come Egli si esprime (*Is* 1,25s LXX): "Io purificherò interamente le tue scorie e toglierò via tutto il piombo. Dopo questo tu sarai chiamata Città della giustizia, Città fedele". Ed ancora (*Prv* 17,3 LXX): "Come l'argento e l'oro sono provati al fuoco, così pure il Signore elegge i cuori degli uomini", come pure (*Sir* 2,5): "Il fuoco prova l'oro e l'argento, l'uomo invece viene provato nella fornace della umiliazione". Ma c'è di più (*Eb* 12,6): "Il Signore castiga colui che ama, e flagella ogni figlio da Lui accolto"». Ci pare che vi sia poco da aggiungere alle parole di Cassiano; facciamo solo notare che, da un lato, 'possessione demoniaca' di norma per i Padri significa ben altro che esagitazione esteriore, dall'altro che che equiparare 'possessione' e pazzia significa affermare che vi sono dei santi che in realtà sono pazzi. E i passi patristici che si pongono sulla falsariga di questi di Cassiano sono ancora più numerosi di quelli che mostrano la loro consapevolezza della differenza tra possessione diabolica e pazzia o disturbo mentale.

Questa infatti non ha alcun problema ad ammettere il valore morale di alcuni versetti, cioè che da essi si possa ricavare un insegnamento utile su come gestire i propri rapporti con i fratelli o anche la propria vita di fede, a condizione però che esso *coincida* con il senso letterale; non vi è invece nessuna possibilità che vengano ammesse esegesi compiute in modo analogo a quella di Gregorio appena letta. In alcuni casi ciò non fa problema, come nel caso del comandamento «non uccidere». A noi però interessa evidenziare i pregi ed i limiti di entrambe le impostazioni; possiamo riuscirci nel caso del comandamento di *Esodo* 20,14, che in italiano suona:

> «Non commettere adulterio»,

in modo assolutamente fedele alla LXX, che ha il verbo *moikeúô*, 'commetto adulterio', alla *vulgata*, che rende il versetto con «non moechaberis» (lett. "non adultererai"), ed anche al TM, che ha il verbo *na'af*, 'commettere adulterio'. Persino l'esegesi moderna non ha difficoltà ad ammettere che *Es* 20,14 è un versetto con indiscutibile significato morale, poiché esclude senza ambiguità la liceità dell'azione 'commettere adulterio'. Ecco invece come lo stesso versetto viene interpretato, nei quattro sensi biblici, da Cassiano:

> «Così è scritto nella Legge (*Es* 20,14): "Non fornicare" [*sic*!]. Questo precetto viene osservato salutarmente, secondo il semplice suono delle lettere, dall'uomo ancora in preda alle passioni vergognose [*senso letterale*]. Ma, da colui che già svincolato da questa condotta limacciosa e dalle affezioni impure, questo precetto sarà osservato con criterio spirituale, in modo da astenersi non solo dal culto degli idoli ma anche dalle superstizioni praticate dai gentili, quindi dagli àuguri, dalle divinazioni, dalla osservanza di tutti i segni, dei giorni e dei tempi; e questo in modo che egli non si lasci compromettere dalle congetture derivate da certe parole e da certi nomi, aventi per fine di guastare la sincerità della nostra fede. Si dice infatti che anche Gerusalemme si è macchiata per tale fornicazione, essendosi prostituita (*Ger* 3,6) "in ogni luogo elevato e sotto ogni albero verde". Anche il Signore le rinfaccia questa colpa, dicendole per mezzo del profeta (*Is* 47,13); "Si presentino e ti salvino gli astrologi che osservavano le stelle e ti pronosticavano ogni mese, osservandole, quello ti sarebe accaduto". Anche altrove il Signore accusa il suo popolo di fornicazione, dicendo (*Os* 4,12): "Uno spirito di fornicazione li ha ingannati ed essi si sono prostituiti, allontanandosi dal loro Dio" [*tropologia I*]. Chiunque pertanto avrà evitato questa duplice fornicazione dovrà pure evitarne una terza, indicata nelle superstizioni della Legge tutte proprie del giudaismo. Di esse parla l'Apostolo (*Gal* 4,10): "Voi osservate giorni, mesi, stagioni ed anni", ed ancora (*Col* 2,2): "Così è prescritto: Non prendere, non gustare, non toccare". Senza dubbio queste parole sono state dette con riferimento alle superstizioni della Legge; se però qualcuno finisce per cadere in esse, certamente, una volta allontanatosi, così peccando, da Cristo, non meriterà di udire dall'Apostolo queste parole (2*Cor* 11,2): "Io vi ho promesso ad un unico sposo, per presentarvi quale vergina casta a Cristo", ed invece saranno dirette a lui, sempre dalla voce dell'Apostolo, le parole che seguono (2*Cor* 11,3): "Io temo che, come il serpente nella sua malizia sedusse Eva, così i vostri pensieri vengano travisati dalla loro semplicità, che è in Cristo Gesù" [*tropologia II*]. Chi poi riuscirà ad evitare anche la immondezza di questa fornicazione, potrebbe incorrere nella quarta, la qaule si contra perpetrando l'adulterio tutto proprio della professione ereticale. Di essa parla così lo stesso Apostolo (*At* 20,29s): "Io so che dopo la mia partenza entreranno fra voi lupi rapaci, che non risprmieranno il gregge; perfino in mezzo a voi sorgeranno alcun a insegnare dottrine perverse per attirare discepoli dietro di loro" [*allegoria*]. E se qualcuno riuscirà ad evitare anch questa colpa, si guardi bene dal cadee in un peccato più sottile, nel vizio cioè di quella fornicazione che consiste nella divagazione dei pensieri, proprio perché ogni pensiero, non so-

> lo turpe ma anche ozioso e, anche solo per poco, lontano da Dio, è considerato dall'uomo perfetto come una impudentissima fornicazione [*anagogia*]»[106].

Come i nostri lettori avranno notato, Cassiano afferma che in *Esodo* 20,14, è scritto 'non fornicare', il che è privo di fondamento; né si può pensare che non lo sappia, perché è uno dei pochi Padri che, nel sec.V, legge correntemente il greco. Si deve quindi concludere che Cassiano è perfettamente conscio del fatto che sta imbastendo il commento ad un testo che in realtà non c'è. In casi come questi, l'esegesi moderna smette di confrontarsi con il commento perché, venendo meno il senso letterale, manca il terreno comune. E non riusciamo davvero a dargli torto. Questo è un esempio della facilità, talvolta davvero eccessiva, con la quale i Padri abbandonano la lettera del testo per prendere le loro tangenti: belle ed edificanti quanto si vuole, ma pur sempre tangenti.

Tuttavia, se di fronte a questa evidentissima pecca non si chiude il discorso e si continua invece la lettura, scopriamo che queste tangenti, sia pur in modo un po' periglioso e certamente non tra i più affidabili, recuperano l'idea di 'adulterio', solo che la estendono dal rapporto matrimoniale tra uomo e donna a quello sponsale tra Dio e il suo popolo. E non senza appoggio testuale. Cassiano infatti cita *Geremia* 3,6, dove 'prostituirsi' rende il verbo *porneúô*; l'azione sostantivata di questo verbo è la *porneía*, resa famosa dai vani tentativi delle esegesi moderne di 1*Corinzi* 5, di identificarla con una azione più precisa (al solito, perché o il senso letterale è limpido e chiaro o il versetto pare non significare nulla). Ma, si deve ricordare, nella antichità e fino al secolo XIII, un rimando come questo può essere esteso anche ai versetti successivi: e se proviamo ad applicare questo criterio, il testo di riferimento diviene (*Ger* 3,6-9 LXX e *vulgata*):

> «[6] Il Signore mi disse al tempo del re Giosia: "Hai visto ciò che ha fatto Israele, la ribelle? Si è recata su ogni luogo elevato e sotto ogni albero verde per prostituirsi (*epórneusan ekeî*; *fornicata est ibi*). [7] Ed io pensavo: 'Dopo che avrà fatto tutto questo tornerà a me', ma essa non è ritornata. La perfida Giuda sua sorella ha visto ciò, [8] ha visto che ho ripudiato la ribelle Israele proprio per tutti i suoi adultèri (*en ois emoikâto*; *moechata esset*), consegnandole il documento del divorzio (*biblion apostasíou*; *libellum repudii*), ma la perfida Giuda sua sorella non ha avuto alcun timore. Anzi, anch'essa è andata a prostituirsi (*epórneusen*; *fornicata est*); [9] e con il clamore delle sue prostituzioni (*porneía*; *fornicatio*) ha contaminato il paese; ha commesso adulterio (*emoíkeusen*; *moechata est*) davanti alla pietra ed al legno».

Anche se il v.9 è molto più breve nella LXX rispetto alla *vulgata* (si è tralasciato il confronto con il TM perché per i Padri ha valore probante nullo, come sappiamo: ma non si scosta da Gerolamo), è evidente che nel passo vi è un nesso forte tra 'prostituzione', 'adulterio' e 'fornicazione' che va ben al di là della accezione matrimoniale, non negata ma certo almeno limitante. E se Cassiano rimanda proprio a questo brano, e non ad esempio a *Levitico*, 20,10 e dintorni, oppure ad *Isaia* 57,3, nei quali si parla di adulterio solo nel senso matrimoniale[107], significa che questa accezione gli interessa fino ad un certo punto. Non vi è quindi bisogno, come fanno alcuni, di rimandare all'Apostolo (1*Cor* 6,18):

> «Fuggite la fornicazione (*porneía*)! Qualsiasi peccato l'uomo commetta, è fuori del suo corpo; ma chi si dà alla fornicazione pecca contro il proprio corpo»,

---

[106] GIOVANNI CASSIANO, *Conlationes*, II, conl.14, 11 (SCh 54, 197; CTP 156, 120s).

[107] Si sono scelti questi rimandi perché anche in essi la LXX ha *moikeúô*, la *vulgata* ha *moecho* e il TM *na'af*.

per spiegare l'identifcazione tra 'fornicazione' ed 'adulterio', perché così facendo si cerca di dare al commento di Cassiano (ci pare anche senza riuscirci) una giustificazione 'fisicista', se ci si passa il termine, che si regge su un'identificazione che invece non gli interessa, e per due motivi. Innanzitutto proprio perché restringe il senso di *Es* 20,14 al solo lambito sessuale, del che gli importa poco o punto; anche Cassiano legge greco e latino: se il suo obiettivo avesse riguardato l'ambito sessuale o matrimoniale non avrebbe parlato di 'fornicazione' ma di 'adulterio', come è scritto in *Es* 20,14. Poi, perché il senso letterale di 'adulterio' che gli interessa è quello espresso da *Geremia* 3,6-9, cui rimanda esplicitamente e la cui complessa visione come 'fornicazione con gli idoli', in senso lato, si legge lungo tutto il passo e guida la scansione dei quattro sensi.

Di fronte a questo percorso è difficile negare che Cassiano sia aderente al senso letterale di *Esodo* 20,14. Ma non si può neppure affermare che là sia scritto «non fornicare», perché non è vero. Quindi, messi tra parentesi gli eccessi da una parte e dall'altra, il vero terreno di scontro tra l'esegesi tropologica dei Padri e quella moderna è, ancora una volta, il differente approccio al senso letterale. Meglio: la distanza tra le due impostazioni è tutta nella differenza di ciò che intendono per e chiedono al *senso letterale* di un passo.

L'esegesi moderna cerca, si sforza di trovare e si sente soddisfatta da un senso letterale chiaro e distinto, come quello che si ha per esempio consultando i testi originali di *Esodo* 20,14: il loro accordo totale permette di considerare chiusa, agli occhi del moderno commentatore, la questione dell'*interpretazione* del versetto. Magari si ingegnerà di trovare paralleli in altre culture, di capire chi e cosa distingue un 'adulterio' da una altra relazione extra matrimoniale, o altre cose simili, e questo costituirà il 'commento esegetico' ad *Es* 20,14; ma tutto ruoterà intorno all'accezione 'fisicista' di adulterio come violazione della fedeltà coniugale, accezione la quale, se ci si passa l'espressione forse un po' forte, finisce quasi con l'essere il 'senso appagante' dell'esegeta moderno. Quando ricorre ad altri versetti, più o meno simili, vale a dire quasi sempre, è perché tra i testi originali l'accordo non è pacifico, o il significato delle parole non è così piano come nell'esempio riportato. Ma tutto ciò che non è strettamente legato alla comprensione della lettera del testo o, più spesso, della singola parola, non pare interessare granchè i nostri esegeti.

L'esegesi patristica invece si pone in tutt'altro modo rispetto alla lettera dei passi. Ne abbiamo già visto un aspetto poco esaltante nel passo di Cassiano, ma ad onor del vero si deve dire che altri Padri, per esempio Gregorio di Nissa, nutrono per il senso letterale una ferma e costante sottovalutazione, spesso ridotto a semplice pretesto per le loro osservazioni. Si commetterebbe però un grave errore di prospettiva se scambiassimo questo per la norma. In realtà il vero e più profondo atteggiamento dei Padri nei confronti del testo biblico ci pare bene espresso in un passo di Dionigi d'Alessandria nel quale il patriarca esprime la sua opinione sull'*Apocalisse*, un libro la cui difficoltà di interpretazione aveva dato luogo a fraintendimenti e anche a vere e proprie eresie. Purtroppo l'opera di Dionigi è andata perduta, e quello che stiamo per leggere è uno dei pochi frammenti sopravvissuti, riportato da Eusebio di Cesarea:

> «Per quanto mi riguarda, io non oserei respingere questo libro che molti fratelli stimano degno di grande considerazione ma, poiché ritengo che le sue concezioni siano superiori alla mia intelligenza, credo che il significato di ogni singolo passo sia in certo modo nascosto e straordinario. Anche se non lo comprendo, infatti, ritengo nondimeno che nelle parole si trovi un senso più profondo; e non valuto né giudico queste cose con la mia intelligenza ma, attribuendo maggior importanza alla fede, le considero troppo profonde perché possa-

> no essere capite da me, e così non rifiuto le cose che non ho compreso, al contrario le apprezzo di più perché non sono stato in grado di intravederle»[108].

Non è esagerato dire che siamo quasi agli antipodi dell'atteggiamento odierno. Invece di nutrire quella specie di *horror misterii* (terrore del mistero) che affligge gli esegeti moderni, qui sembra che Dionigi apprezzi più proprio i passi che meno comprende. La tentazione di liquidare quest'idea come una ingenua manifestazione un po' fideista è forte. Purtroppo però è anche fuori luogo, perché si trova in un'opera, il *De promissionibus*, nella quale il vescovo Dionigi attacca e sconfessa sistematicamente l'eresia millenarista di Nepote e Coracione, ma che a suo tempo fu anche di Papia vescovo di Hierapolis; questa dottrina interpretava alla lettera passi come questo di *Apocalisse* 20,4b-6:

> «Essi [*i martiri*] ripresero vita e regnarono con Cristo per mille anni; gli altri morti invece non tornarono in vita fino al compimento dei mille anni. Questa è la prima resurrezione. Beati e santi coloro che prendono parte alla prima resurrezione. Su di loro non ha potere la seconda morte, ma saranno sacerdoti di Dio e del Cristo e regneranno con lui per mille anni»,

insegnando che ci sarebbero state due resurrezioni e che tra l'una e l'altra Cristo avrebbe regnato sulla terra per mille anni prima del Giudizio Finale. Ora, se Dionigi sconfessa la esegesi letterale di questi versetti, che, per quanto un po' troppo 'oracolare' (cioè poco storica), è però la più piana e semplice, significa che, come minimo, ne ha una alternativa: quindi non è un ingenuo amante dell'esoterismo (dottrine note a pochi) né appassionato di enigmistica *ante litteram*, ma, come dice Giustino, un uomo che prima crede e poi capisce. Come ribadisce spesso Agostino contro i pelagiani, citando *Isaia* (7,9b LXX):

> «Se non crederete, non comprenderete».

Ora, lasciando da parte il millenarismo e le esegesi apocalittiche, l'atteggiamento interiore di Dionigi nasce, come sappiamo da altri autori, dalla consapevolezza patristica che non esiste un 'senso appagante' della Scrittura, non importa se letterale o spirituale, né uno 'principale', ma, e nel migliore di casi, un sicuro senso letterale (perché è *storia*), un istruttivo senso tropologico (perché è *scienza*), un illuminante senso anagogico (perché è *profezia*) e un edificante senso allegorico (perché è *rivelazione*). Né è pensabile stabilire tra questi una vera 'gerarchia', perché si pongono, *de iure* e non solo *de facto*, su terreni diversi; ai loro occhi sarebbe un po' come voler dire che una bicicletta è 'più importante' di una barca a vela: è vero che sono entrambi mezzi di locomozione, ma non si possono paragonare in questi termini. Per scoprire il quadruplice significato di un versetto (se vi sono tutti, perché non è sempre così) l'esegesi patristica non si limita a consultare le lingue originali (che del resto, eccetto l'ebraico, per lei è la lingua di tutti i giorni) ma affianca ad esso altri passi, secondo una dottrina spirituale già nota nelle sue linee generalissime (qui esposte nei capitoli terzo, quinto e sesto) ma per il resto aperta, nei dettagli ma anche in questioni di rilievo; ad esempio, si paragoni la visione di corporeità di questo passo di Cassiano o dell'epistolario di Gerolamo con la descrizione della vita di Adamo ed Eva nell'Eden che Agostino ci offre nel libro XIV del *De civitate Dei*[109].

---

[108] DIONIGI ALESSANDRINO, *De promissionibus*, riportato da EUSEBIO DI CESAREA, *Historia ecclesiastica*, VII, 25, 4s (SCh 41, 205; CTP 159, 120).

[109] Cf. AGOSTINO, *De civitate Dei*, XIV, 26 (CCsl 48, 449s; trad. it. 803s), riportato nel cap.IV.

Di fronte ad una divergenza così radicale su cosa si intenda per 'senso letterale' e soprattutto sul modo in cui ricostruirlo, si ha che l'esegesi patristica e quella odierna possono avere contatti solo nei casi in cui la lettera di un passo risulti incontroversa e abbia in sé un chiaro messaggio. Ma non serve conoscere la Scrittura a memoria in greco, ebraico o latino per intuire che, di passi come questi, non ne troveremo tantissimi. E di fatti l'attuale rapporto tra esegesi moderna e tropologia patristica è in pratica nullo, ridotto a sporadici casi e sottoposti alla rigida convenzione di non spingere mai il discorso oltre il senso letterale: ossia, di amputare *a priori* la ricchezza dell'esegesi dei Padri[110].

Crediamo non vi sia chi non veda la pericolosità di questo non-rapporto. Non si tratta di voler stabilire la supremazia di una prospettiva sull'altra, o anche solo di esaltare i pregi più di questa che di quella. Il punto è che, da un lato, vi è una esegesi della Scrittura che, pur essendo tutt'altro che ineccepibile, ha però costruito la Chiesa per secoli ed ora è totalmente desueta; dall'altro vi è una metodologia nuova la quale si prefigge obiettivi sensati ma molto ristretti, e che per di più non pare in grado di raggiungere. Se si potesse metterle in dialogo, forse i pregi di una potrebbero compensare i limiti dell'altra. Invece la esegesi patristica, per ovvi motivi, resta identica a se stessa, ed i suoi cultori non fanno molto per 'esportarla'; quella moderna fa orecchie da mercante, e non senza le sue ragioni. La situazione non può lasciar tranquilli...

Rimandando ulteriori considerazioni a dopo, fermiamo la riflessione sul *senso morale* o tropologico della Scrittura e diciamo qualcosa sul significato più alto, l'ultimo, quello che abbiamo denominato *senso spirituale* e che i Padri invece chiamano anagogia.

9.2.4. *Il senso spirituale della Scrittura o anagogia*

Tra tutti i modi di interpretare la Scrittura dei Padri, la *anagogia* è senza alcun ombra di dubbio il più difficile da descrivere e da esemplificare. Se ricordiamo come Cassiano definisce la anagogia, troveremo che per lui essa esprime «la *profezia* che trasferisce il discorso dalle cose visibili a quelle future»; da questo punto di vista, chiamarla 'senso spiri-

[110] Poiché queste conclusioni sono di una ceta gravità, ci permettiamo di portare un esempio. Uno dei commentari a nostro avviso tra i più belli ed equilibrati al vangelo di *Giovanni*, quello di R.E. BROWN, *Giovanni*, Assisi 1999[5] (orig. 1982), ha, tra i suoi pregi, quello di indicare, per ogni pericope, una bibliografia di riferimento: ma invano vi cercheremmo rinvii ai commenti patristici, né ve ne sono in quella dedicata all'intero vangelo (CLXXVIIIs); gli unici rimandi a 'citazioni patristiche' (*sic*) sono una nota di J.N. Birsdall, del 1958 e di ben 2 pagine, e tre saggi di M.E. Boismard, del 1950, 1951 e 1953, rispettivamente di 27, 7 e 24 pagine (CLXVII). È vero che Brown qua e là fa menziona i Padri, ma solo per ciò che serve a stabilire la lezione dei passi e senza alcun rimando bibliografico. La riprova di questa assenza è che, nell'indice analitico di un volume di più di 1500 pagine, non vi è la voce 'Agostino', che pure dedica a *Giovanni* ben 124 discorsi, tutti conservati e tutti ignorati come le 88 omelie del Crisostomo o il gigantesco commentario di Cirillo; non vi è la voce 'Origene', il cui commento a *Giovanni*, seppur frammentario, è considerato il suo capolavoro; non figurano i Cappadoci né Ambrogio, Tertulliano, Cipriano, Didimo. A parte sporadiche citazioni di qualche Padre Apostolico, solo Ireneo è menzionato, 3 volte nell'Introduzione e 10 nel commentario. E ci limitiamo a questi dati esterno perché non possiamo entrare nei dettagli delle esegesi. Eppure il lavoro di Brown è, a nostro parere, un vero miracolo di equilibrio tra gli eccessi di una letteratura tanto sterminata quanto spesso fantasiosa nelle sue ipotesi, come Brown stesso ammette (XIXs). E bisogna anche ricordare che questo commentario è anteriore a quello a *Le lettere a Giovanni*, già citato, nel quale Brown prende invece una piega sensibilmente diversa, pur essendo entrambi parte del progetto della "Anchor Bible".

tuale', come abbiamo fatto noi, è almeno impreciso, se non altro perché anche la allegoria e la tropologia sono sensi spirituali.

Dal punto di vista della classificazione patristica dei sensi della Scrittura, questa obiezione non fa una piega. Dal punto di vista però dei nostri lettori, che sono abituati a distinguere la spiritualità dalla morale o da altri ambiti teologici, invece risulta sensata; in questo mutato contesto, descrivere la anagogia come senso spirituale della Scrittura ne coglie l'esatto significato. Ma, si obietterà, che cosa significa allora 'profezia' nel passo di Cassiano? Per prima cosa è bene distinguerla dalla profezia biblica, quella di un *Isaia* o un *Geremia*, per intenderci; se così non facessimo, incorreremmo in ciò che il profeta Ezechiele ebbe a dire (*Ez* 13,3 LXX):

> «Così dice il Signore: "Guai a coloro che profetizzano dai loro cuori e non guardano a ciò che è universale (*tò kathólou*)"»,

oppure, se preferiamo rifarci alla versione latina di Gerolamo,

> «Questo dice il Signore Dio: "Guai ai profeti insipienti, che seguono il loro spirito e non vedono niente"»,

la quale per la verità si scosta un po' dal TM, nel quale infatti si legge:

> «Così dice il Signore Dio: "Guai ai profeti stolti, che camminano dietro i loro spiriti e vedono (solo) i loro cuori»,

testo non rispettato a fondo neanche dalla versione italiana:

> «Così dice il Signore Dio: "Guai ai profeti stolti, che seguono il loro spirito senza avere avuto visioni"».

La questione filologica sarebbe interessante da approfondire, ma studiare la divergenza testuale riguarda il senso letterale; quel che preme evidenziare è che, in base questo passo di *Ezechiele*, si può parlare di 'profezia' vera e propria solo quando non si parli di propria iniziativa e si abbia una visione, lasciamo stare se universale, come vuole la LXX, o meno. È la ennesima prova che la profezia avviene per mezzo di una *dilatatio cordis* che ispira il profeta, ed è anche la dimostrazione che un esegeta non può recare profezie, a meno che non interpreti questo o quel passo biblico in visione, proprio l'eventualità alla quale si riferisce Cassiano, il quale argomenta in base al 'dono delle lingue' di cui parla Paolo in 1*Corinzi* 14,6, che cita. E poichè la grandissima parte delle esegesi mai è stata recata in visione, comprese quelle di Cassiano, non dovrebbe far problema interpretare la 'profezia' della *anagogia* in un senso meno forte; per la precisione, ricordando gli esempi di anagogie già letti non solo in Cassiano ma anche in Gregorio Magno o nel Nisseno, in quel complesso di dottrine esposte nei capitoli terzo, quinto e sesto.

Con ciò, il senso spirituale o anagogico della Scrittura rimane ancora oscuro; la definizione di Cassiano si è rivelata in realtà ben poco 'definitoria'. E questo è dovuto innanzitutto ad un motivo prudenziale, che il grande Origene esprime così:

> «Qualcuno obietterà: potremo commettere una empietà se, a motivo del carattere segreto e misterioso di alcune realtà, intendiamo che questo testo [*Mt* 18,23: "Il re volle fare i conti i suoi servi"] indichi le cose superiori al senso letterale e poi ci proviamo a spiegarlo, anche se, per ipotesi, ci sembrasse di averne esattamente conosciuto l'intenzione. Alla obiezione è da rispondere: coloro che hanno ricevuto la capacità di capire esattamente ciò, sanno che

> cosa fare; quanto a noi, riconosciamo di essere ben lungi dal poter giungere al senso profondo di questi testi, anche se, in certa misura, otteniamo una conoscenza globale più modesta del senso di questo passo; asseriremo che non osiamo consegnare allo scritto alcune di quelle cose che, a mezzo di molta indagine e ricerca, ci sembra di scoprire sia per grazia di Dio sia per virtù del nostro intelletto; le altre invece le proporremo in qualche misura, per esercitazione nostra e dei nostri lettori. E ciò sia detto a nostra giustificazione, a motivo della profondità della parabola»[111].

Ma Origene è spinto al silenzio non da un senso di superiorità spirituale nei confronti di altri che giudica meno 'progrediti', ma dalla Scrittura. È detto infatti (*Sir* 5,9):

> «Non ventilare il grano a qualsisi vento, e non camminare su qualsiasi sentiero»,

ed anche (*Sir* 8,19):

> «Con un uomo qualsiasi non aprire il tuo cuore, ed egli non abbia a portar via il tuo bene»,

ciò che sarebbe difficile da evitare se i sensi più riposti della Scrittura fossero messi per scritto (sempre ammesso poi che siano 'i' e non piuttosto 'dei' sensi riposti). Infatti, la incapacità di un scritto di guidare alla corretta comprensione di se stesso senza l'aiuto di una altra persona che lo interpreti è ben nota già a Platone, che scrive nel *Fedro*:

> «Una volta che un discorso sia scritto, rotola da per tutto, nelle mani di coloro che se ne intendono e così pure nelle mani di coloro ai quali non importa nulla, e non sa a chi debba parlare ed a chi no. E se gli recano offesa ed a torto lo oltraggiano, ha sempre bisogno dell'aiuto del padre (*dell'autore*), perché non è capace di difendersi e di aiutarsi da solo»[112].

Ma, se per capire bene i sensi pù riposti della Scrittura è necessario un interprete che li sveli, allora il libro è inutile, anzi, sarebbe controproducente perché rischierebbe di svelare cose le quali, se annunciate a persone non ancora sufficientemente mature nella fede, potrebbero recare loro scandalo e spingerle a dubitare o anche abbandonare la fede stessa. Oppure, se finissero in mano a malintenzionati, potrebbero essere causa di derisione o disprezzo per la Chiesa, la fede o anche per le persone che credono ad esse. Con il riserbo di Origene, in altri termini, tocchiamo qui con mano quel 'senso del mistero' che caratterizza la formazione cristiana dei primi secoli, ne guida la Liturgia battesimale e la prassi penitenziale, distingue i credenti in principianti, proficienti e perfetti. A questo riguardo spesso si è ironizzato sul termine 'perfetto', come se in Origene o in Isacco di Ninive potesse essere letto allo stesso modo che in Novaziano o un cataro del

---

[111] ORIGENE, *In Mattheum commentarii*, XIV, 12 (PG 13, 1213; trad. it. CTP 151, 134s, ritoccata).

[112] PLATONE, *Fedro*, 275E 1-5 (Reale, 163). Platone ha una consapevolezza così forte di questa incapacità dei libri 'di aiutare se stessi' che non solo rifiuta di mettere per scritto le dottrine più profonde ma costruisce un fittissimo intreccio di rimandi da uno dei suoi dialoghi all'altro in modo che, seguendo questi indizi, il lettore possa scoprire il senso riposto di ognuno di essi. Questa 'nuova interpretazione' dei dialoghi platonici, che caratterizza l'esegesi della Scuola di Tubingen, ha permesso di individuare un nucleo di dottrine cosiddette 'non-scritte' le quali costituirebbero proprio quelle dottrine più profonde che Platone, nella *epistula* VII, afferma che non mettterà mai per scritto. Ma anche Plotino, filosofo alessandrino tra i più grandi della tarda antichità e contemporaneo di Origene, per moltissimi anni insegnò senza mettere per scritto le sue dottrine, fin quando Amelio e Porfirio non lo convinsero a farlo ricordandogli che la morte era vicina. Ma lo fece in modo così confuso che non possiamo essere certi dell'ordine dei trattati che scrisse; le *Enneadi* che leggiamo oggi sono il frutto del 'riordino' teorico compiuto da Porfirio, il loro editore, che non sempre è quello di redazione.

secolo XIII. Altri invece, con una punta di veleno in più, hanno subdolamente accostato questa tripartizione a quella della gnosi eretica, fingendo o non sapendo davvero che esiste anche una *gnosi cristiana*: eppure basta leggere Ireneo di Lione per scoprirlo.

In ogni caso, deve essere chiaro a tutti che nella Chiesa cristiana, a differenza di altre organizzazioni come la massoneria, non sono mai esistite e non esistono dottrine segrete o informazioni accessibili solo ad un gruppo di credenti e non ad altri (dottrine esoteriche), che non vi è mai stata e non vi è alcuna divisione in classi, gerarchie, gradi, ordini o qualsivoglia altra cosa di simile, né i rapporti reciproci sono o sono mai stati regolati da una disciplina di tipo militare. Ci sembra un po' ridicolo doverlo specificare, ma noi battezzati siamo tutti uguali, tra noi e davanti al nostro Creatore; ognuno poi ha vocazioni diverse: se segue la propria si salva, se la rinnega si danna. Se c'è una distinzione tra noi battezzati, questa è di vocazione, che determina una diversità di ministeri e quindi di servizi da svolgere per l'edificazione della Comunità intera. Così, coloro che tra noi sono ordinati diaconi, preti o vescovi, chi dei nostri fratelli diviene frate, suora, monaca o monaco, persino chi diventa papa, non si trasforma per questo in un 'super-battezzato', un 'super-uomo' con 'super-poteri' o 'super-conoscenze'. Il 'mistero' di cui stiamo parlando non riguarda una diversa costituzione metafisica, bensì un cammino spirituale che per alcuni inizia oggi, per altri è cominciato ieri, per altri ancora è di là da venire.

Naturalmente anche quest'ultima espressione si presta a facili equivoci o equiparazioni indebite[113], ed è per questo che i Padri spesso esitano di fronte al senso anagogico della Scrittura. Così, abbiamo Padri di indiscusso spessore mistico, come Agostino o Basilio, che praticamente non toccano mai questo livello nelle loro esegesi; ma sanno benissimo che esiste, non fosse altro per il forte contatto che hanno con Origene o la letteratura di ambito monastico. Ad esempio, scrive Agostino:

> «Una volta distrutta la tirannia dell'egoismo, il regno della carità si istituisce sulle leggi assolutamente giuste dell'amore di Dio in vista di Dio, dell'amore di sé e del prossimo in vista di sé di Dio. Di conseguenza, in tutte le espressioni figurate di questo tipo ci si dovrà attenere alla regola seguente: si deve esaminare con diligente attenzione quel che si legge finchè l'interpretazione non raggiunga il regno della carità. Se questo risulta già dal senso proprio, non si deve minimamente pensare ad un'espressione figurata»[114];

ma prima aveva spiegato così il raggiungimento della carità:

> «Quando ciascuno avrà appreso che il fine di questo insegnamento è la carità "che sgorga da un cuore puro, da una buona coscienza e da una fede sincera" (cf. 1*Tim* 1,5), costui ricondurrà l'intera comprensione delle Scritture divine a queste tre virtù e affronterà sicuro l'esame di quei Libri. Quando si dice 'carità' si aggiunge anche "che sgorga da un cuore puro" perché non si ami nient'altro di quel che si deve amare. Vi è poi aggiunta la "buona coscienza" a motivo della speranza: chi è tormentato da una cattiva coscienza dispera di poter raggiungere ciò che crede e che ama. Si parla infine di "fede sincera": solo quando la fede è libera dalla menzogna, infatti, noi non amiamo ciò che non si deve amare e grazie ad una vita retta speriamo che la nostra speranza non possa essere assolutamente ingannata»[115].

---

[113] P.es. ogni avanzamento nella gerarchia massonica si chiama 'avanzamento di luce', per significare che colui che è promosso 'vede meglio' la verità. Peccato però che tali 'avanzamenti' spesso poi nascondano altre cose meno nobili e soprattutto meno simboleggiabili.

[114] AGOSTINO, *De doctrina christiana*, III, 15, 23 (CCsl 32, 91; trad. it. 245).

[115] AGOSTINO, *De doctrina christiana*, I, 40, 44 (CCsl 32, 31s; trad. it. 145).

Quindi, più che il 'senso anagogico' della Scrittura qui abbiamo una serie di raccomandazioni riguardo alla custodia del proprio cuore, importanti ed assolutamente veritiere, ma che poco o niente dicono su ciò che tale atteggiamento spirituale comporta per l'interpretazione di questo o quel passo biblico.

Identico atteggiamento lo troviamo in un altro grande Padre, quasi contemporaneo di Agostino ma molto più di lui incline alla mistica: Gregorio di Nissa. Infatti, nel commento ai titoli dei Salmi, opera molto profonda ma poco nota ai nostri fratelli (o almeno così a noi sembra), presentando la quinta ed ultima parte del *Salterio* il Nisseno scrive:

> «Di seguito, attraverso la quinta parte, (*il profeta*) guida colui che può essere condotto a tale altezza, sul gradino più alto della sapienza come sulla vetta di un monte, dopo che sia passato con saldo volo attraverso le trame della vita, inconsistenti come le tele di ragno. Coloro che, ottenebrati e svogliati, con volo spossato e languido come quello delle mosche, bramano le pastoie della vita, sono catturati e legati dall'abbraccio di tali fili come da reti. Intendo quelli che sono appunto avviluppati dalle mollezze, dagli onori, dalle glorie e dai desideri più svariati come da tele di ragno, divenendo preda e cibo di quell'animale che va a caccia servendosi di questi mezzi. Ma se uno è per sua natura simile all'aquila e, mirando acutamente verso il raggio di luce con l'occhio immobile dell'anima, si avvicinasse nel suo volgersi verso l'alto a queste ragnatele, farebbe sparire tutto ciò solo con il soffio prodotto dal battito delle veloci ali, appunto in quanto vicino, nello slancio delle penne. Il grande profeta, dunque, dopo aver fatto salire con sé un uomo di questo genere, lo conduce alla vetta della quinta ascesa, nella quale è contenuta la somma e la ricapitolazione totale della salvezza umana; infatti, dopo aver molto filosofato nella parte precedente, per bocca di Mosè, sul mobile e l'immobile, cioè su ciò che sempre è, che è l'essere, e su ciò che sempre diviene, che è il non-essere (ed il movimento altro non è che passaggio dall'essere al non-essere), e dopo aver mostrato che in virtù della medesima potenza la natura, secondo il suo arbitrio, fluisce verso il male ed è di nuovo ricondotta al bene dalla conversione, tanto da rendere possibile alla luce di Dio risplendere di nuovo sulla vita umana, ci svela ora tutta la grazia che ci viene da Dio, illustrandola in molti modi con le sue parole a coloro che contemplano da questa vetta le meraviglie divine. Non sarebbe stato sufficiente descrivere la grazia in un solo modo, ma da un lato descrive variamente le disgrazie nelle quali incorriamo a causa della inclinazione al male e dall'altro delinea l'aiuto che ci viene da Dio per giungere al bene, al fine di moltiplicare i motivi per ringraziare Dio, in modo che il ringraziamento a Dio sia abbondante in proporzion ai beni ricevuti»[116].

Subito dopo Gregorio inizia ad esporre il *Salmo* 106 LXX, che nella sua interpretazione conclude il percorso ascetico, cioè l'addestramento alla lotta della guerra dei pensieri) esposto in quattro tappe corrispondenti ai precedenti quattro libri del *Salterio*, ed introduce alla contemplazione mistica vera e propria, che si affianca all'incessante combattimento spirituale ma, mostrando a quali vette esso permetta di giungere, rende assai più agevole sopportare le sofferenze (crescenti) che esso comporta. Quindi, per il Nisseno il senso spirituale della Scrittura coincide con quella che noi, senza pretesa, abbiamo indicato con 'teologia della storia', ed ancor più con la 'teologia economica'. Nessuna menzione, invece, di visioni estatiche o illuminazioni particolari; a suo giudizio, la Scrituura non è la via a quelle che la dogmatica chiama 'rivelazioni private' e che noi preferiamo invece dire 'rivelazioni personali'.

Altri Padri, invece, come il Crisostomo, il Nazianzeno, Ambrogio, lasciano intravedere il senso anagogico della Scrittura dietro l'apparenza di una semplice ricerca tropologi-

[116] GREGORIO DI NISSA, *In psalmorum inscriptiones*, I, 8 (PG 44, 473; CTP 110, 71s).

ca; Origene stesso, lo si è letto, in genere non va molto avanti, né nel commento a *Matteo* citato né il quello a *Giovanni* o al *Cantico*. In verità bisogna tenere presente che le opere di questi grandi Padri, come anche quelle di Agostino, Basilio, del Nisseno e di tanti altri ancora, in gran parte dei casi sono omelie tenute durante celebrazioni eucaristiche, quindi rivolte alla grande massa dei fedeli, la cui maturazione spirituale non solo è diversa ma talvolta è proprio assente. In una di queste omelie infatti dice Crisostomo:

> «Nessuno vuole stare attento alle Scritture; se le ascoltassimo, non solo non cadremmo in inganno ma potremmo tirarne fuori quelli che vi son caduti e liberarli dai pericoli. Un soldato valoroso infatti non solo salva se stesso ma protegge anche il compagno che gli sta accanto e lo libera dalle offese nemiche. Invece ci sono dei cristiani i quali non sanno neanche che esistono le Sacre Scritture; eppure lo Spirito santo ce le ha provvedute perché siano norma di vita»[117].

In effetti su questa strada difficilmente riusciremo a compredere quel che intendevano i Padri per anagogia. Come è facile capire andando a rileggere i passi della *Vita di Mosè* citati alla fine del capitolo ottavo, oppure qui dalle *Omelie al Cantico dei Cantici*, anche colui che tra loro si spinge più in là, Gregorio di Nissa, in realtà si ferma sempre ad enunciazioni piuttosto generali. Non è perciò errato concludere che questo motivo prudenziale, unito ad un certo senso di 'mistero', è il primo ostacolo che si incontra nel voler descrivere ed esemplificare la anagogia.

Tuttavia vi è anche un altro nutrito gruppo di Padri della Chiesa che, a causa del loro diverso rapporto con il Signore ed i fratelli, ritiene non solo opportuno entrare nella anagogia dei testi biblici ma, a dire il vero, privilegiano questo livello in modo assoluto. Nel capitolo terzo li abbiamo chiamato Padri 'neptici', o 'vigilanti'; essendo tutti monaci e scrivendo o predicando solo per monaci, non hanno motivo di nutrire le prudenze pastorali che invece frenano, ed a ragione, gli altri Padri. Ma la distinzione non è affatto rigida; si legga per esempio questo bel brano:

> «L'anima del giusto è sposa del Verbo. Se essa lo desiderasse, se lo bramasse, se pregasse assiduamente e pregasse senza protestare, se fosse totalmente rivolta al Verbo, ecco che all'improvviso le parrebbe di udire la voce di Lui, che pure non vede. Ecco che, con una percezione profonda, riconoscerebbe il profumo della sua divinità. È questa una sensazione che provano spesso quelli che che hanno una fede viva. All'improvviso le narici dell'anima sono impregnate da una grazia spirituale, e l'anima avverte alitare su di sé il soffio della presenza di Colui che essa cerca; ed esclama: "Ecco, è Lui quello che io vado cercando! È Lui quello che io desidero!" Non è forse vero che, quando riflettiamo su qualche passo della Scrittura e non siamo capaci di trovarne la spiegazione, nel momento della incertezza, nel momento della ricerca, all'improvviso ci pare di scalare dottrine eccelse come se fossero vette? E poi Egli ci appare come al di sopra dei colli e rischiara il nostro intelletto, in modo da ispirarci la soluzione che ci sembrava tanto difficile da raggiungere. Da assente qual era, il Verbo si fa dunque presente nei nostri cuori. E ancora, quando qualche passo ci risulta piuttosto oscuro è come se il Verbo si ritraesse e noi rimpiangessimo la sua presenza. Ed Egli di nuovo ci appare e ci si manifesta come se fosse presente a noi nell'oggetto stesso della nostra ricerca. Egli dunque più e più volte compare nel cuore di ciascuno; lo scavalca, ne esce e vi ritorna, purchè tu Lo segua, purchè tu Lo ricerchi, purchè tu - con la amorevole richiesta propria dei fedeli che sono dotti, - invochi che ti sia risvegliato il Verbo che era uscito ed era passato oltre. Devi fare come lei, come quella che ha cercato ed ha trovato,

[117] GIOVANNI CRISOSTOMO, *In epistulam ad Hebreos homiliae*, hom.8, 4 (PG 63, 74; trad. it. 154).

> quella che ha detto (*Ct* 5,6 LXX): "Il mio diletto è passato oltre; la mia anima è uscita dietro la sua parola"»[118].

Il passo è bello e poetico, e se ci si limita a prenderlo da questo punto di vista certo non farà problema. Se si pone mente però al richiamo esperienziale, forse non parrà più tanto pacifico e poetico: affermare che esistono persone che provano realmente ciò che qui è descritto è un pò come una specie di accusa, di rimprovero velato a noi che invece di tali esperienze niente sappiamo. E chi descrive così il 'senso spirituale' non è un monaco, un uomo che 'vive fuori del mondo', al riparo delle tranquille e sicure mura di un cenobio: è Ambrogio, già vescovo di Milano quando scrive ma poco prima governatore della provincie di Liguria ed Emilia, battezzato, ordinato prete e consacrato vescovo nella prima settimana del dicembre 374 d.C., che si barrica per mesi nella basilica Porziana per non lasciarla nelle mani degli ariani, e che chiude fuori della cattedrale l'imperatore Teodosio finchè non abbia fatto penitenza.

Però non possiamo nascondere che questo passo di Ambrogio è abbastanza isolato, nelle sue opere e in generale nelle opere dei Padri che neptici non sono. Tuttavia, prima di rivolgersi a loro, possiamo fare ancora qualche passo avanti leggendo Origene:

> «(*Lc* 9,27): "In verità ci sono alcuni, che sono qui, che non gusteranno la morte finchè non vedreanno il Figlio dell'Uomo venire nella sua gloria". Come infatti nel corpo vi sono diversi sensi, il gusto, la vista, così, secondo quei sensi che da Salomone sono detti divini (cf. *Sap* 7,7), altra sarà la potenza dell'anima che avrà la capacità di vedere e contemplare, ed altra quella di gustare e apprezzare la qualità di quei cibi che si percepiscono con l'animo. Ora, poiché, nella misura in cui il Signore è il pane vivo che discende dal cielo, Egli cade sotto il gusto corporeo mentre nutre la anima; ma cade anche sotto lo sguardo, nella misura in cui è quella sapienza della cui bellezza dice di essersi innamorato colui che esclama (*Sap* 8,2 LXX): "Sono diventato amante della sua bellezza" e che a noi comanda (*Prv* 4,6 LXX): "Amala e ti salverà"; per questo motivo nei salmi è detto (*Sal* 33,9): "Gustate e vedete che soave è il Signore". Così, come il Signore cade sotto il gusto ed la vista, così anche il suo avversario, la morte, cade sotto il gusto e la vista»[119].

Il gustare e vedere della morte non interessa, ma difficilmente potremmo sottovalutare l'osservazione che, contemplando l'Eucarestia, contempliamo con gli occhi il Corpo di Cristo; né si potrà negare che, assumendo l'ostia consacrata, noi gustiano il vero corpo di Cristo. Quindi non è così assurdo affermare che noi, già qui *in statu viae*, contempliamo e gustiamo il nostro Signore; e con i sensi corporali, per di più. Tuttavia, se si ricorda che a Mosè è detto (*Es* 33,20):

> «Tu non potrai vedere il mio volto, perché nessun uomo pu vedermi e restare vivo»,

qualcuno potrebbe pensare che quella di Origene sia solo una metafora; ed in effetti è con motivazioni simili a questa che i nostri fratelli riformati non ammettono il culto eucaristico, oltre al fatto che, per loro, l'ostia non resta corpo e sangue di Gesù Cristo *dopo* la fine della celebrazione. Ora, poiché ci stiamo occupando del senso anagogico della Scrittura, conviene lasciar cadere la questione della presenza eucaristica; e in questo caso, dal momento che fare esegesi è tutta altra cosa rispetto alla consacrazione eucaristica, sembrerebbe davvero che quella di Origene sia solo una metafora. In effetti, a proposito

---

[118] AMBROGIO, *Expositio psalmi CXVIII*, 6, 8s (SAEMO IX, 247).

[119] ORIGENE, *In Iohannis evangelium commentarii*, XX, 33 (PG 14, 676; trad. nostra).

della esegesi anagogica, in una certa misura è così, ma non esattamente; anzi. A questo riguardo scrive infatti il nostro santo Padre Isacco di Ninive:

> «Sforzati di entrare nella cella del tesoro che è dentro di te e vedrai quel tesoro che è in cielo. Questo e quello infatti sono uno solo e per una sola porta li vedrai entrambi. La scala di quel Regno è nascosta dentro di te, nella tua anima. Tu sprofonderai dentro di te, lontano dal peccato, e là troverai i gradini per i quali salire. Le Scritture non espongono quali siano le realtà del secolo futuro ma ci insegnano chiaramente come possiamo ricevere fin d'ora la percezione della loro delizia senza mutare di natura né di luogo. Sebbene, per incoraggiarci, diano alle realtà future nomi amabili di cose gloriose, dolci, preziose per noi, tuttavia con quel che è detto (1*Cor* 2,9): "Ciò che occhio non vide ed orecchio non udì...", le Scritture ci fanno sapere che quelle cose future, in realtà, non somigliano a nessuna delle cose di quaggiù, perché sono incomprensibili. Si tratta di una delizia spirituale, che non è la bontà delle cose stesse; sennonchè ci è annunciato che coloro che ne godono si trovano già nel mondo futuro. Altrimenti non sarebbe scritto (*Lc* 17,21): "Il regno dei cieli è dentro di voi" e (*Mt* 6,10): "Venga il tuo regno". Dunque, possediamo in noi una pienezza di realtà sensibili quale pegno del godimento che è in esse (cf. 2*Cor* 1,22). È necessario infatti che ci sia una certa somiglianza tra loro ed il pegno, anche se qui in parte, di là nel compimento perfetto (cf. 1*Cor* 13,9s). Anche in quella parola (1*Cor* 13,12): "Come in uno specchio" in ogni modo ci mostra il possesso di una somiglianza, non il possesso della realtà. Ora, se conformemente alle testimonianze veraci degli esegeti delle Scritture, ciò è effetto di una operazione intelligibile dello Spirito santo, anche questo è parte di quell'intero [*cioè di quel Regno dei cieli dentro di noi che è come una 'porzione' del Regno futuro*]. Dunque, oltre alla operazione spirituale che nella percezione intelligibile media tra lo Spirito santo e coloro sui quali opera, il godimento dei Santi non ha nessun tramite sensibile, né di sensi [*umani*] né di oggetti sensibili di lassù, tranne i ricettacoli [*cioè la capacità umana di recepire l'azione dello Spirito*], che in certo modo contengono tutto quel godimento. Diremo che si tratta di una effusione di luce, ma non di luce intelligibile»[120].

Unendo gli insegnamenti di Ambrogio, Origene ed Isacco, se si vuole attingere al senso anagogico della Scrittura dobbiamo per prima cosa rientrare in noi, il che pone in sintonia Isacco con l'Agostino delle *Confessioni*, poi scoprire ed affinare il senso spirituale, come vuole Ambrogio, infine imparare a vedere ed a gustare il Signore dentro di noi, come insegna Origene. Il risultato però, come insegna Isacco, non sarà la contemplazione (*theôría*) di Dio così come è in sé, bensì di come Egli è in noi, nella nostra anima.

Questo ultimo passaggio esprime una caratteristica facilmente equivocata: chi si accosta a queste dottrine per curiosità infatti ritiene che la contemplazione di Dio così com'è in noi sia in realtà *soltanto* contemplazione della propria anima. Le cose invece sono ben più complesse, come si legge in una delle *Omelie* dello pseudo-Macario il Grande:

> «*Domanda*: È possibile che uno veda la propria anima mediante la luce? Alcuni infatti negano che vi sia rivelazione e affermano che la visione avviene per mezzo di conoscenza e percezione.
>
> *Risposta*: C'è percezione, c'è visione e ciè illuminazione; e colui che ha l'illuminazione è più grande di chi possiede la percezione. Il suo cuore infatti è stato illuminato sì da ricevere qualcosa di più grande di colui che ha la percezione, perché vede in se stesso una qualche certezza riguardo alle visioni. Ma altra cosa è la rivelazione e l'altra l'illuminazione, la rivelazione tuttavia è più alta poiché all'anima vengono rivelate cose sublimi ed i misteri di Dio.
>
> *Domanda*: Può uno vedere la propria anima per rivelazione e mediante la luce divina?

[120] ISACCO DI NINIVE, *De perfectione religiosa*, hom.2 (CTP 44, 52ss).

> *Risposta*: Come gli occhi di questo nostro corpo vedono il sole, così anche quelli che sono stati illuminati vedono l'immagine dell'anima; ma queste cose pochi cristiani le vedono.
> *Domanda*: L'anima possiede una forma?
> *Risposta*: Essa possiede un'immagine ed una forma simile a quella degli angeli. Come gli angeli hanno un'immagine ed una forma, come l'uomo esteriore ha un'immagine, così pure l'uomo interiore possiede un'immagine simile a quella degli angeli ed una forma simile a quella dell'uomo esteriore.
> *Domanda*: Il cuore è altra cosa rispetto all'anima?
> *Risposta*: Come le membra del corpo, pur essendo molte, sono dette 'uomo, così anche le membra dell'anima sono molte: cuore, coscienza, volontà, pensieri che accusano e giustificano. Ma tutto questo è riunito sotto un unico concetto: sono membra dell'anima e e l'uomo interiore è una anima sola. Come gli occhi esteriori vedono da lontano i rovi, i dirupi, i fossi, così anche il cuore, essendo più vigoroso, vede le arti della potenza avversa e le sue insidie e premunisce l'anima; infatti è come l'occhio dell'anima»[121].

Se Dio si pone nella nostra anima, come avviene in chi Lo contempla salendo la strada dell'ascesi e non per il dono di una visione, allora noi, vedendoLo, vediamo anche ciò in cui Lui si è posto, vale a dire la nostra anima. Non *soltanto* la nostra anima, come crede il curioso o l'inesperto, ma certo *anche* l'anima. Come del resto accade a chi vuole bere un bicchiere di vino: non prenderà *soltanto* il bicchiere, perché gli interessa il vino, però certo prenderà *anche* il bicchiere. *Sed de hoc satis.*

La connessione tra questo brano non semplice e l'anagogia sta nel fatto che, come già ci hanno insegnato Cassiano ed il profeta Ezechiele, a questo livello bisogna guardarsi in primo luogo dal parlare in proprio, traendo cioè il significato del passo biblico da ciò che sembra più opportuno o sensato alla nostra intelligenza. Poi, che la guida alla individuazione della anagogia consiste nel vedere Dio così come abita nella nostra anima, e questo è difficile da stabilirsi con onestà: chi non ne è capace infatti rischia di confondere l'immagine di Dio posta in noi con quello che ne è solo una apparenza (magari di origine maligna), chi invece ne è capace non vede Dio ma la sua stessa anima. Ora, è fin troppo evidente che, se non si presta attenzione a ciò che si dice e a come lo si esprime, è assolutamente facile concludere che questa dottrina sia poco più che una crassa autoidolatrazione. Tuttavia, se ricordiamo che la *dilatatio cordis* operata dallo Spirito altro non è che la deificazione per grazia, allora contemplare la propria anima altro non è se non contemplare il modo e la misura in cui è deificata dallo Spirito; non solo non è prendere se stessi per Dio ma, al contrario, è il percepire nel modo più forte possibile la differenza che esiste tra noi e Dio, appunto perché vediamo agire in noi qualcuno che non è noi. Così, ed in definitiva, per affrontare il senso anagogico della Scrittura è necessario raccontare se stessi, quel che accade nel nostro cuore, in che tipo di rapporti stiamo con il Signore. Come ci insegna Marco l'Asceta:

> «A quelli che sono stati battezzati nel Cristo la grazia è stata misteriosamente donata: agisce però nella misura in cui attuiamo i comandamenti. La grazia non cessa di aiutarci nasco-

[121] PSEUDO-MACARIO IL GRANDE, *Homiliae spirituales*, *series* II, hom.7, 5 (PG 34, 525-528; trad. it. L. Cremaschi, Bose 1995, 131ss). Gli studiosi inclinano ad attribuire queste omelie a Simone di Messalia, un eretico che esaltava davvero oltre misura l'importanza della preghiera e il tempo da dedicarle; contro di lui e contro questi eccessi scrisse più volte il vero fondatore del monachesimo orientale, Basilio il Grande. In considerazione di ciò, queste omelie, per quanto spesso belle, in generale vanno prese con una certa cautela; il passo riportato però non contiene alcun eccesso messaliano.

> stamente, ma sta a noi fare il bene secondo la nostra possibilità. Come prima cosa essa ridesta la coscienza in modo degno di Dio. Per questo anche molti malfattori, una volta fatta penitenza, sono graditi a Dio. La si trova ancora nascosta in un insegnamento del prossimo. Talvolta accompagna la nostra mente durante la lettura e, mediante un processo naturale, ammaestra l'intelletto nella propria verità. Se dunque non nascondiamo il talento di questo processo parziale, entreremo efficacemente nella gioia del Signore»[122].

e come ribadisce un po' più di un secolo dopo Gregorio il Grande:

> «La sacra Scrittura è come uno specchio messo davanti agli occhi della nostra mente, perché in essa vediamo il nostro aspetto interiore. Lì conosciamo le nostre brutture e le nostre bellezze; lì sentiamo quanto abbiamo progredito o quanto siamo lontani dal progredire. Essa narra le imprese dei santi e provoca i cuori fiacchi ad imitarli. Mentre ricorda le loro vittorie dà forza alla nostra debolezza nella battaglia contro i vizi; con le sue parole ottiene che la nostra mente non trepidi nella lotta, quando si vede presentati i trionfi di tanti eroi. Qualche volta poi non solo ci conferma le loro virtù ma ci fa sapere anche le loro cadute, per farci vedere nella vittoria dei forti quel che dobbiamo imitare e nella caduta quel che dobbiamo temere. Ecco infatti che Giobbe viene descritto come arricchito dalla tentazione e Davide abbattuto, affinchè il valore degli antichi nutra la nostra speranza e la caduta degli antichi ci spinga alla cautela della umiltà; infatti esaltano chi è nella gioia e opprimono chi è nel timore; ma chi li ode viene ammaestrato da una parte a sperare con fiducia, dall'altra a temere con umiltà, e così non può né insuperbire in modo temerario, perché è pressato dal timore, né disperarsi perché pressato dal timore, perché è corroborato a sperar bene dall'esempio della virtù»[123].

Ma, del resto, non è forse scritto (*Eb* 4,12ss):

> «La parola di Dio è viva, efficace e più tagleiente di ogni spada a doppio taglio; essa penetra fino al punto di divisione dell'anma e dello spirito, delle giounture e delle midolla, e scruta i sentimenti ed i pensieri del cuore. Non v'è creatura che possa nascondersi davanti a lui e, ma tutto è nudo e scoperto agli occhi suoi, ed a lui dobbiamo rendere conto»?

Adesso dovrebbero essere più chiare le ragioni della prudenza di molti Padri riguardo al senso anagogico della Scrittura. Il rischio di equivocare, di trarsi in inganno da soli, di montare in superbia o, peggio di tutto, ingannare gli altri fingendo di sapere ciò che invece si ignora, è davvero troppo alto. Avverte infatti il grande Isacco, uno dei più esperti in questo cammino:

> «Queste distinzioni non deve indagarle chiunque, ma solo coloro che in se stessi sono divenuti spettatori o servitori della cose stessa o che sono cresciuti alla presenza di Padri che tali furono ed hanno ricevuto dalla loro bocca la verità ed in questa ed in altrettali occupazioni hanno passato i loro giorni, in domande e risposte su quel che è vero»[124].

Conosciamo già qual è la dottrina alla quale si riferisce Isacco: è la 'custodia del cuore'. E che la custodia del cuore non sia affatto slegata dalla Scrittura, anzi, dall'*anagogia*, ce lo testimonia il nostro santo Padre Isaia di Gaza, che scrive:

> «La sacra Scrittura, Antico e Nuovo Testatmento, dovunque parla della custodia del cuore. Prima di tutto Davide, il cantore, grida (*Sal* 4,2): "Figli dell'uomo, fino a quando avrete il

[122] MARCO L'ASCETA, *De his qui putant se operibus iustificari*, c.56 (SCh 445, 146; trad. it. *La Filocalia*, I, 193, cc.61ss).

[123] GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, II, 1, 1 (CCsl 143, 58; trad. nostra).

[124] ISACCO DI NINIVE, *De perfectione religiosa*, hom.22 (CTP 44, 206).

> cuore aggravatao?" Ed ancora (*Sal* 5,9):"Il loro cuore è vano". E a proposito di quelli che pensano cose vane (*Sal* 9,26): "Disse infatti nel suo cuore: Non sarò scosso", ed ancora (*Sal* 9,31): "Disse nel suo cuore: Dio dimentica". E molte altre cose del genere. Il monaco deve capire il senso della Scrittura, a chi e quando parli; deve continuamente tener ferma la lotta della ascesi, fare attenzione agli assalti dell'avversario. Come un nocchiero, deve attraversare i flutti guidato dalla grazia, senza distogliersi dalla via e badando solamente a se stesso, e deve - nella *esichía* - parlare con Dio con pensiero non distratto ed intelletto semplice»[125].

Per quanto molto chiara, questa dichiarazione di principio però da sola non basta a capire che cosa significa, in concreto, il significato anagogico di un passo biblico. Alcuni esempi ci potranno aiutare. Scrive Massimo il Confessore:

> «(*Sal* 33,15): "Allontanati dal male e fa il bene", cioè combatti i nemici per moderare le passioni, e poi sii sobrio perché non aumentino. E ancora: combatti per acquisire le virtù, e poi sii sobrio, per custodirle. Questo sarebbe "lavorare e custodire" [*cf. Gen 2,15: "Il Signore prese l'uomo e lo pose nel giardino di Eden perché lo coltivasse e lo custodisse"*]»[126],

e poco dopo

> «I demoni perdono vigore quando, per mezzo dei comandamenti, le passioni diminuiscono in noi; periscono, quando mediante la impassibilità esse sono fatte del tutto sparire: non trovano infatti più nell'anima quelle passioni che permettevano loro di star lì a farle guerra. Sembra questo il senso di "Perderanno vigore e periranno lontano dal tuo volto" (*Sal* 9,4 LXX)»[127];

ed anche:

> «Tutte le parole del Signore contengono queste quattro cose: i comandamenti, le dottrine, le minacce, le promesse. È per queste cose che noi sopportiamo ogni durezza di vita, come digiuni, veglie, dormire per terra, fatiche ed affanni nei vari servizi, insulti, disonore, tormenti, morte e cose simili. Infatti è detto (*Sal* 16,4 LXX): "Per le parole delle tue labbra ho seguito vie dure"»[128].

Alle volte è necessario un ragionamento un po' più lungo; come scrive Filoteo Sinaita:

> «L'anima è assediata dagli spiriti maligni ed è circondata e legata con le catene della tenebra, incapace, per la tenebra che è intorno a lei, di pregare come vorrebbe; poiché, accecata negli occhi interiori, è incatenata nel segreto. Così, quando con la preghiera incomincia a pregare Dio e ad essere sobria, sarà sciolta dalla tenebra; poiché non è possibile esserlo altrimenti. Infatti, allora l'anima può riconoscere che interiormente, nel cuore, c'è un altro combattimento e un'altra nascosta opposizione e un'altra guerra di pensieri degli spiriti maligni, come testimoniano anche le sacre Scritture. Dice infatti (*Qo* 10,4 LXX): "Se lo spirito del potente ti assale, non lasciare il tuo posto", ed il posto dell'intelletto è il suo stare saldo nella virtù stabile, e la sua sobrietà; poiché c'è uno stare saldo sia nella virtù sia nel vizio. Dice

---

[125] ISAIA DI GAZA, *De custodia intellectus*, 23 (trad. it. *La Filocalia*, I, 94). Il termine *esichía* (cf. *La Filocalia*, I, *glossario*, 36, s.v. ἡσυχία) «indica insieme raccoglimento, silenzio, solitudine esteriore ed interiore, unione con Dio. Tale termine è tecnico nella storia della spiritualità monastica per indicare lo stato di quiete e di silenzio di tutto l'essere dell'uomo, necessario per rimanere con Dio: una concentrazione sull'unico necessario (cf. *Lc* 10,42) ricercata anche mediante condizioni esterne. Di volta in volta il termine potrà riferirsi al solo aspetto interiore e spirituale oppure alle condizioni esterne che lo favoriscono o a tutt'e due le cose insieme».

[126] MASSIMO IL CONFESSORE, *Capita de caritate*, *centuria* II, c.11 (PG 90, 998; trad. it. *La Filocalia*, II, 64).

[127] MASSIMO IL CONFESSORE, *Capita de caritate*, *centuria* II, c.22 (PG 90, 991; trad. it. *Filocalia*, II, 66).

[128] MASSIMO IL CONFESSORE, *Capita de caritate*, *centuria* II, c.24 (PG 90, 991; trad. it. *Filocalia*, II, 67).

infatti (*Sal* 1,1 LXX): "Beato l'uomo che non è andato nel consiglio degli empi e nella via dei peccatori non ha sostato". E l'Apostolo (*Ef* 6,17): "State dunque in piedi, cinti i fianchi nella verità"»[129].

Questi esempi, brevi e che riguardano singoli versetti, non riescono però a dare neanche lontanamente l'idea del tipo di legame esista tra Scrittura e dottrina spirituale dei Padri, né di quanto stretto sia. Il modo migliore per rendersene conto è leggere una pagina più ampia, dal respiro spirituale più largo. Ne scegliamo una del grande Nilo Asceta:

«L'esca per le passioni, come si è detto spesso, sono le fantasie deelle cose sensibili che entrano attraverso i sensi; esse infatti nutrono le passioni, armando successivamente ogni altro idolo contro l'anima. Per questo, anche, il legislatore provvide i reticolati per il tempio [*cf. 2Cr 4,12b: "Hiram fece i due reticolati per coprire i globi dei capitelli sopra le colonne" del tempio; in realtà i reticolati cendono tra le due colonne*], significando che bisogna che coloro i quali vogliono custodire pura la loro mente come un tempio, come là con il reticolato alle finestre fu provveduto a che non si insinuasse nulla di impuro, così anche bisogna che essi avvolgano i sensi con le difficoltà del futuro giudizio, quasi impedimenti dei pensieri, sbarrando l'entrata ai pensieri impuri che si insinuano. E forse per questo Acazia si ammalò quando cadde dal reticolato [*cf. 2Re 1,2a* LXX*: "E Acazia cadde dal reticolato del piano di sopra"*]; infatti ragionare falsamente sulla remunerazione del giudizio, nel tempo delle tentazioni, vale come cadere dal reticolato. Che cosa è più grave di questa malattia? Malattia del corpo infatti è una condizione contro natura dell'equilibrio degli elemeneti del corpo, in seguito al prevalere di uno solo di essi fino alla condizione contro natura; e malattia della anima è il suo declinare dal retto pensiero, vinta da passioni che producono la malattia. Con tali reti Salomone avvolse la visione di colui capace di ascoltare dicendo (*Prv* 23,33 LXX): "Quando i tuoi occhi vedono la straniera, allora la tua bocca parlerà il falso", intendendo il falso riguardo alle cose cui si andrà incontro dopo il peccato, nel tempo della remunerazione; mentre queste cose, pensate con la disposizione conveniente, impediscono ogni pericolosa contemplazione degli occhi. E disse anche quale deve essere la condizione del pensiero nel momento della tentazione: "Giacerai - dice infatti - come nel cuore del mare e come un pilota in molta tempesta" (*Prv* 23,34 LXX). Se infatti uno può combattere al momento opportuno contro una visione eccitante, farà se stesso capace di lottare con le punizioni minacciate come chi è sbattuto dalla tempesta nel mare. Senza pena vincerà le vecchie ferite non accorgendosi di quelle che gli vengono inferte, come a dire (*Prv* 23,35 LXX): "Mi picchiano ma non ho sentito male", mi mordevano, "ma non me ne accorgevo". Quelli infatti picchiavano, dice, ma io né sentivo i loro colpi, poiché erano frecce di infanti [*cf. Sal 63,8* LXX*: "Frecce di bambini sono diventate le sue piaghe"*], e neppure mi sono volto verso i loro inganni, come chi mostra di non accorgersi neppure della loro presenza. Così anche David, disprezzando tali avversari, diceva (*Sal* 100,4 LXX *ad sensum*): "Mentre si ritirava da me il malvagio non me ne accorgevo": né quando si avvicinarono, dice, né quando si ritiravano me ne accorgevo. Ma colui che non sa neppure questo, che cioè c'è molta comunione tra i sensi e le cose sensibili e dalla comunione facilmente nasce l'inganno, e non sospetta il danno che viene da queste cose ma senza guardarsene abusa di esse, come riconoscerà al momento giusto l'insidia dell'inganno se non è stato istruito in precedenza a discernere in questa materia? Che ci sia guerra tra sensi e realtà sensibili, e che le realtà sensibili impongano tributi ai sensi vinti, risulta chiaro dalla guerra degli Assiri contro i Sodomiti. Storicamente, la Scrittura prima introduce accordo, patti, sacrifici pacifici sul Mare salato tra quattro re della nazione assira e cinque re della regione di Sodoma; poi la schiavitù dei cinque re per dodici anni; poi, nel tredicesimo la ribellione e nel quattordicesimo la guerra in cui i quattro si imposero ai cinque e li fecero prigionieri [*cf. Gen 14,1-11, un po' liberamente*]. E la storia finisce qui. Noi invece da questa storia siamo istruiti per quel che ci riguarda e impariamo la guerra dei sensi contro le realtà sensibili. Infatti ciascuno di noi, dalla nascita

[129] FILOTEO SINAITA, *Capita sobrietatis XL*, 19 (trad. it. *La Filocalia*, II, 406s).

dei sensi contro le realtà sensibili. Infatti ciascuno di noi, dalla nascita fino ai dodici anni, non ancora purificato nel discernimento, sottopone senza esame i sensi alle cose sensibili, servendo ai loro comandi come a padrone: la vista alle cose visibili, l'udito ai suoni, il gusto ai sapori, l'odorato alle esalazioni, il tatto alle cose sensibili che per loro natura lo muovono; non potendo trovare, a motivo dell'età infantile, alcun impedimento che gli faccia discernere le percezioni [*questi sarebbero i cinque re di Sodoma*]. Ma quando il pensiero è in via di maturazione ed incomincia ad accorgersi del danno, concepisce la ribellione e la fuga da tale schiavitù; e se l'uomo, divenuto forte nel pensiero, consolida questa convinzione, resta libero per sempre, essendo sfuggito ad aspri padroni. Ma se la sua decisione è inferiore alla impresa, consegna di nuovi prigioneri i suoi sensi vinti, alla signoria delle cose sensibili [*simboleggiati dai quattro re perché ogni cosa sensbilie, per gli antichi, è composta di una miscela di quattro elementi: aria, acqua, fuoco e terra*], destinati a tollerare in seguito una schiavitù tirannica senza alcuna buona speranza. Perciò, infatti, anche i cinque re della storia, vinti dai quattro, sono trascinati insieme nei pozzi di bitume, affinchè impariamo che quanti restano vinti dalle realtà sensibili si rivolgono e tornano con ciascun senso alla realtà sensibile che gli corrisponde, come a baratri e a pozzi, non comprendendo nulla più di ciò che si vede perché hanno legato il desiderio alle cose della terra ed hanno amato di più il godimento delle realtà di qui che di quelle intellettuali. Così anche lo schiavo che ha amato il suo padrone e la moglie ed i figli rifiutando la vera libertà, per la parentela alle cose del corpo diventa schiavo per sempre, con l'orecchio forato dalla lesina [*cf. Es 21,5s* LXX*: "Se lo schiavo dice: 'Sono affezionato al mio padrone, a mia moglie, ai miei figli; non voglio andarmene in libertà', allora il suo padrone lo condurrà davanti a Dio, lo farà accostare al battente o allo stipite della porta e gli forerà l'orecchio con la lesina; quegli sarà suo schiavo per sempre"; per Es 21 la schiavitù può durare solo sei anni, dopodichè lo schiavo diventa libero per legge; Nilo chiaramente contrappone questo versetto a Mt 10,37: "Chi ama il padre o la madre più di me non è degno di me; chi ama il figlio o la figlia più di me non è degno di me"*], affinchè udendo dal foro naturale dell'udito non accolga ancora una volta o l'altra le parole della libertà, ma rimanga schiavo per sempre perché ha amato le cose presenti. Per questo anche la Legge ordina di tagliare la mano della donna che nella lite fra due uomini ha afferrato i testicoli [*cf. Dt 25,11s* LXX: *"Se due uomini combattono tra loro, un uomo con il suo fratello, e si avvicina la moglie di uno di loro per dare aiuto al suo uomo dalle mani di quello che lo percuote, e stesa la mano afferra i testicoli di questi, taglierai la mano di lei; non si commuoverà il tuo occhio per lei"*]: perché nella lotta dei pensieri sulla scelta fra i beni mondani ed i beni celesti, rifiutata la scelta di quelli celesti, ha preso quelli della generazione e della corruzione; infatti, attraverso i genitali, ha indicato la attività della generazione»[130].

Certamente, Nilo non è sempre molto fedele al senso letterale dei singoli passi che cita, o meglio lo è al modo in cui lo è Cassiano quando commenta il comnadamento "non fornicare". Però è anche abbastanza facile, crediamo, ricostruire il percorso logico che lo spinge ora a mutare leggeremente il testo, ora a leggerelo in un certo modo (tra parentesi abbiamo provato a dare qualche suggerimento), ora ad accostarlo a certi passi invece che ad altri. La cornice dottrinale che da questo brano traspare invece è del tutto identica a quella di Massimo il Confessore, Diadoco di Foticea, Isaia di Gaza e tanti altri Padri neptici, quella stessa da noi riassunta nei capitoli terzo, quinto e sesto. E poiché ora sappiamo che il senso anagogico della Scrittura coincide con la dottrina spirituale, si capisce bene perché non esista una descrizione complessiva ed esplicita del senso anagogico di un passo biblico: sarebbe come dire che, a suo riguardo, un uomo può saperne quanto lo Spirito che lo ha ispirato; moltiplicare gli esempi quindi non porterebbe vantaggi. Se la situazione è questa, conviene fermarci qui e tirare le conclusioni.

[130] NILO L'ASCETA, *Liber de monastica exercitatione*, 49-53 (PG 79, 781-785; trad. *La Filocalia*, I, 328ss).

Per prima cosa, questo 'ritratto' dell'*anagogia* ci pare giustifichi il fatto che nel capitolo settimo la si sia indicata come 'senso spirituale'; è difficile negare infatti che, accettato il significato moderno del termine, ciò che si è letto non appartenga all'ambito della spiritualità. In secondo luogo, poiché questo 'senso spirituale' non è individuabile una volta per tutte per ogni singolo versetto, ma rispecchia da un lato l'esperienza di fede di chi fa esegesi e dall'altro la capacità di recezione dell'ipotetico lettore, la *anagogia* si configura come una interpretazione soggettiva, di diritto e non solo di fatto. Da tenere presente poi che 'soggettiva' non significa affatto 'arbitraria', come si è già avuto modo di osservare, poiché il rimando ad una dottrina spirituale ben precisa è costante; però questo è vero solamente per le linee generali: nei dettagli ed anche in questioni di rilievo vi è una notevole libertà, anche se a dire il vero i Padri sono con tutta evidenza a disagio quando comunicano una esperienza spirituale che non riescono ad inserire nell'alveo della Tradizione. Infine, dal momento che questa soggettività esegetica dipende solo in minima parte dal particolare rapporto che i Padri hanno con il senso letterale della Scrittura, si comprende molto bene perché gran parte di loro abbia esitato moltissimo ad affrontarla nelle omelie o addirittura metterla per iscritto. Così, chi intende cercare tale significato della Scrittura non di rado deve avventurarsi in letture non agevoli, sempre oscillanti tra il detto ed il non detto, tra espressioni equivoche (come la contemplazione dell'anima), che possono essere chiarite solo ricorrendo ad un insieme di dottrine pre-decise. Questi assiomi esegetici sono, per esempio, la 'guerra dei pensieri', la distinzione 'secondo natura'-'contro natura', l'idea di teologia come contemplazione più che discorso su Dio, e così via. In buona sostanza, l'*anagogia* pare più una funzione della spiritualità del singolo che non un 'senso biblico' al modo degli altri tre, *tropologia*, *allegoria* e *storia*.

Se il *senso letterale* di un passo biblico esige attenzione alle parole, al racconto ed alle vicende storiche che lo esprimono e lo contengono, se la *allegoria* cerca di indagare il modo in cui Cristo adempie la Scrittura, se la *tropologia* cerca di edificare il popolo di Dio, la *anagogia* è invece la espressione del rapporto con Dio dell'esegeta, il quale comunica agli altri, in base al testo della Scrittura, la propria esperienza di fede. Come dice Cassiano,

> «Tu devi dunque preoccuparti, se desideri acquistare la scienza delle Scritture, di assicurarti anzitutto una immobile umiltà di cuore, la quale conduce non alla scienza che gonfia (cf 1*Cor* 8,2) ma alla scienza che illumina per mezzo della completezza della carità. È infatti impossibile che una mente impura acquisti il dono della scienza spirituale. Procura perciò di evitare con ogni cautela che, pur con l'impegno della lettura, sorgano in te non già il lume della scienza e la gloria eterna promessa per la illuminazione della vera dottrina, quanto piuttosto motivi di perdizione, prodotti dalla vanità della arroganza. Di seguito tu dovrai in tutti i modi adoperarti affinchè, superata ogni sollecitudine e preoccupazione terrena, ti renda disponibile in modo assiduo e, ancor più, continuo alla sacra lettura della Scrittura, al punto che quella incessante meditazione riempia la tua mente e, per così dire, la conformi a sua immagine, rendendola in certo qual modo una arca del Testamento [*cf. Eb 9,4s: "Nell'arca dell'Alleanza, tutta coperta d'oro, si trovavano una urna d'oro, contenente la manna, la verga di Aronne che aveva fiorito e le tavole della Alleanza. E sopra l'arca stavano i Cherubini della Gloria, che favevano ombra al luogo della espiazione"*], contenente in se stessa le due tavole di pietra, vale a dire la saldezza del duplice Testamento, come pure l'urna d'oro, e cioè la memoria pura e sincera che conservi in sé con fermezza indefettibile la manna ivi nascosta, vale a dire la dolcezza perenne e celeste dei sensi spirituali e di quel pane angelico; conserverà pure la verga di Aronne, cioè il vessillo salvifico del sommo e vero pontefice, Gesù Cristo, che sempre rifiorisce col verde della sua immortale memoria. Gesù Cristo infatti è la verga che, dopo essere stata recisa dalla radice di Jesse (cf. *Is* 11,1), rinverdisce ccn forza maggiore

> proprio dopo la sua morte. Tutti questi elementi sono protetti da due Cherubini, vale a dire dalla purezza della scienza storica e spirituale. 'Cherubino' significa infatti 'la pienezza della scienza'. Essi proteggono in continuità il propiziatorio di Dio, e cioè la tranquillità della tua anima, e la custodiscono immune da tutti gli assalti degli spiriti malvagi. E così la tua mente, elevata fino a raggiungere non solo l'arca della divina Alleanza ma pure il rango del regno sacerdotale, assorbita nella conoscenza della scienza spirituale per effetto della aspirazione derivata in lei dalla sua indefettibile purezza, adempirà il precetto rivolto al pontefice dal Legislatore (*Lv* 21,12): "Non uscirà dal santuario per non profanare il santuario di Dio", ed è quanto dire, il suo cuore, nel quale il Signore promette di abitare costantemente dicendo (2*Cor* 6,16): "Abiterò in mezzo a loro e camminerò in mezzo a loro". Perciò occorre affidare con tutta diligenza alla nostra memoria, e richiamare senza tregua, il complesso delle Scritture. Una tale continuità di meditazione ci apporterà un duplice frutto: anzitutto, che mentre la attenzione della mente è occupata nella lettura e nell'apprendere quegli insegnamenti, necessariamente essa non sarà accattivata dai lacci dei pensieri nocivi; in secondo luogo, mentre noi ci sforziamo di assicurare quei passi alla nostra memoria, essendo però la nostra mente in quei momenti molto occupata, non riusciremo a comprenderli; in seguito però, una volta liberi da tutte le intrusioni delle occupazioni diurne, e soprattutto quindi durante la meditazione della notte, allorchè in silenzio li richiameremo, riesaminandoli con maggiore chiarezza, è allora che ci si rivelerà l'intelligenza di quei passi così oscuri che nella veglia non eravamo riusciti a percepire neppure con leggera supposizione; e proprio in quella ora, pur essendo noi dediti al riposo della notte e come immersi nel torpore del sonno. Ne segue perciò che, per effetto di un tale studio e per il progresso della nostra mente, anche la visione delle Scritture comincerà a modificarsi e la bellezza di una comprensione più profonda in un certo senso progredirà con il progredire della mente. Gli aspetti delle Scritture infatti si adattano alle capacità della intelligenza umana, e così appariranno terreni a chi è vittima della carne e divini agli uomini spirituali»[131].

Ma, se questo è il senso anagogico della Scrittura, e lo è, allora è anche evidente che i rapporti dell'anagogia con l'esegesi moderna non potranno che essere ancor più ridotti di quelli con la tropologia, già mimimali. E questo non solo perché il senso letterale viene ancora una volta superato (forse qualche esegeta direbbe 'travisato') ma anche perché la anagogia assume la soggettività esperienziale del singolo a criterio ermeneutico, il che è semplicemente agli antipodi di una esegesi 'scientifica'. Se poi sommiamo a questo già esiziale 'difetto' l'evidente prudenza con la quale l'anagogia viene insegnata, si viola anche un secondo assioma della 'scientificità', ossia la piena disponibilità a chiunque dei risultati della ricerca scientifica; negare o anche solo ostacolare tale libera circolazione ha un solo nome: 'esoterismo'. E non può appartenere al Cristianesimo.

Poiché questo risultato denuncia, a nostro avviso, una spaccatura ancor più grave di quella già molto seria rilevata a proposito della tropologie e dei fortissimi contrasti con la allegoria, ci pare il caso di fare alcune considerazioni generali sul rapporto tra il modo di interpretare la Scrittura da parte dei Padri e il metodo contemporaneo. Precisiamo che le osservazioni che seguono sono del tutto nostre, e quindi non devono essere caricate di valore dogmatico.

* * *

La notevole divergenza tra l'impostazione esegetica patristica e quella moderna che si è dovuta evidenziare va molto al di là delle osservazioni concrete e puntuali (anche discutibili se si vuole), avanzate volta volta nei singoli punti. Ridurla infatti a semplice contrasto di metodi è del tutto insoddisfacente, ed anche ingiusto, perché entrambe le prospettive sono molto più che un semplice metodo:

[131] GIOVANNI CASSIANO, *Conlationes*, II, conl.14, 10s (SCh 54, 195ss; CTP 156, 117ss).

sono vere e proprie *Weltanschauungen*, cioè "visioni del mondo". Né ciò cui ci stiamo riferendo consiste solamente o principalmente in tali contrasti.

Infatti, la distanza tra l'accezione patristica e quella contemporanea di *senso letterale* della Scrittura, o di *senso cristologico*, pur se causa equivoci, incomprensioni e quant'altro si vuole, testimonia però che, bene o male, contrastato che sia, tra le due visioni un terreno comune esiste. Quando si è sulla stessa barca, gli stretti agli altri, si sbuffa, si sgomita perché quello si muove, l'altro ci pesta i piedi... Invece, a proposito della *tropologia*, ed ancor più riguardo alla *anagogia*, non esiste niente di tutto questo. Il silenzio è totale. Lo abbiamo visto, persino la Pontificia Commissione Biblica menziona solo e soltanto la *allegoria*; qualcosa vorrà pur dire. Sembra che, a questo proposito, le barche dell'esegesi patristica e quelle dell'esegesi moderna siano diverse: nessuno si lamenta perché ognuno dice quel che crede senza curarsi dell'altro. Ora, poiché tale silenzio, che amputa di fatto e senza spiegazioni metà dei possibili sensi della Scrittura, non ci lascia affatto tranquilli, ci si chiede: la barca della Tradizione la conosciamo, con i suoi pregi e difetti, ma qual è quella sulla quale sta la esegesi moderna? È una domanda la cui risposta esige considerazioni di portata molto vasta, la cui condivisibilità può essere maggiore o minore, ma che, teniamo a dirlo subito, non vantano alcuna pretesa di cogenza da parte nostra.

A proposito del senso letterale conosciamo le resistenze ed i travisamenti dell'esegesi moderna: lo stesso Magistero li ha indicati; ma possiamo contare su un robusto terreno comune: le lingue e la storia. A proposito del senso cristologico sappiamo qual è la attuale visione alternativa, ne conosciamo i punti fermi, possiamo misurare distanze, prossimità, contrasti, contatti: insomma si può dialogare. Ma tutto questo non è possibile riguardo la tropologia perché, tolti quei versetti il cui senso letterale ha tali valenze (ne abbiamo riportati alcuni sopra ad esempio), è molto difficile capire in base a quale prospettiva spirituale si possano ricostruire tali significati; quanto alla anagogia, tutto ciò va moltiplicato e radicalizzato. La posizione 'scientifica' la conosciamo: è il silenzio. Nelle nostre comunità, tra i nostri fratelli, la spiritualità patristica è stata abbandonata, a torto o a ragione qui non interessa, ma non ci pare sia stata sostituita con qualcosa di definito, di indicabile, di descrivibile. Forse la nostra è soltanto una impressione fallace, ed in questo caso chiediamo venia in anticipo per le false difficoltà che stiamo per sollevare, ma ci sembra che, se un esegeta oggi volesse provare a costruire un moderno senso morale o anagogico della Scrittura, non avrebbe altro riferimento spirituale che non il proprio modo personale di vivere la fede.

Ora, certamente anche i Padri hanno parlato in questo modo personale, e non potrà mai essere altrimenti, se la esegesi biblica non vuole ridursi a mero esercizio filologico. Ma, e questo è il punto, tra quegli uomini che vivono in un arco di tempo di sette secoli vi è un *trait d'union* rilevante e tangibile: è un misto di annuncio gioioso del Cristo risorto e di pianto per i morti, causati dalle persecuzioni o dall'odio dei 'fratelli'; di progresso dogmatico e di scontri con deviazioni innumerevoli; di crescente radicamento sociale e di scontri furibondi con autorità, potenti, o semplicemente con uomini cattivi, 'cristiani' e non; di fermezza e di apostasia.

Lo stesso si può dire, crediamo, della esegesi altomedioevale (secoli IX-XI), anche se il filo rosso è ovviamente un altro: qui l'autore si sente davvero "un nano sulle spalle di giganti", come ebbe a dire Bernardo di Chartres, per cui non osa far più che accostare passi di un Padre a quelli di un altro, quasi senza aggiungere una sola riga; e per volumi di centinaia e centinaia di pagine, in una epoca dove il costo materiale di queste opere è immenso. Eppure, dal modo di accostare i brani, dalla scelta degli autori, dal tipo di rimandi, li riconosciamo: ecco Rabano Mauro, questo è Floro di Lione, quest'altro deve essere Angelom di Luxeil... e spesso di loro abbiamo solo il nome. Questa 'mistica del nascondimento', nata, cresciuta e radicatasi in secoli nei quali la vita quotidiana è di una violenza inenarrabile, che ti sbatte in faccia continuamente quanto sia facile ridurti a poche osse in una foresta gelida, il tuo essere nulla davanti alla natura, la malattia, la carestia, la guerra, al male, a ciò che si oppone a Dio, ebbene, questa percezione è il *trait d'union* spirituale della esegesi altomedievale.

Semplificando per non dilungarci troppo, quello del secolo XII è invece la gioia per una 'pace' ritrovata (rispetto al passato, non secondo i nostri canoni!) che permette di tornare nelle biblioteche, di scoprire che sono sopravvissute le traduzioni di Origene, Crisostomo, Atanasio, di ritrovare ed di innamorarsi dei classici latini, dell'*Eneide*, delle *Georgiche*... L'esegesi del secolo XII è un fiorire classicista, di poesia ingenua e forse un po' velleitaria, ma dalla quale traspira il buon odore della serenità

interiore, anche se ai nostri occhi quel tempo non sembra davvero così felice come scrive Rodolfo il Glabro.

L'esegesi del secolo XIII risente invece in maniera radicale della atmosfera di ricerca, di organizzazione, di 'scientificità', che permea quel tempo: ecco la divisione della Scrittura in capitoli e versetti ad opera di Stefano Langton, le prime concordanze scritte da Ugo di saint-Cher basate sulla *vulgata*, e poi i commenti sistematici, di tipo morale, di tipo allegorico, letterali... Gli stretti rapporti con l'Impero Latino, la porzione occidentale dell'Impero di Bisanzio conquistata dai crociati agli inizi del secolo e con diocesi rette da francescani e domenicani, permettono un flusso continuo di manoscritti e traduzioni di opere di ogni genere. Con Alberto Magno, il *Doctor universalis*, la scienza e la teologia entrano in dialogo costante e fecondo: davvero si realizza quel che scriveva Ugo di san Vittore nel suo *Didascalicon* (1135): «Impara tutto, perché una scienza piccola non dà gioia»... Con Tommaso d'Aquino e la sua famosissima *Catena aurea* entrano nei conventi dei Predicatori, sparsi per tutta Europa, centinaia e centinaia di passi di Padri. Il filo rosso di questa esegesi è il recupero 'scientifico' del patrimonio antico, attentamente riletto alla luce dei nuovi tempi e delle nuove realtà teologiche, pastorali, spirituali. Entrano anche, e per la prima volta, i testi del Magistero, i Concili, i Sinodi locali e non, che il *Doctor communis* scopre durante il suo soggiorno a Roma (1265-68) e mai più dimenticherà. Con questi uomini, con questi santi, con le loro opere, la teologia diventa *sapientia*, che è ben più della sola *scientia*.

Non è il caso di continuare ancora con questi 'riassunti'; crediamo di aver raggiunto l'obiettivo di mostrare che, per ogni periodo storico del passato, anche quelli più oscuri e difficili, non è impossibile individuare un tratto spirituale che esprima il 'sentire comune' degli uomini di quel tempo, del quale certo quasi mai sono consapevoli, ma che traspare dalle loro opere agli occhi di noi che le leggiamo dopo così tanto tempo.

Ora, forse queste parole sembreranno troppo dure, e certo vi è un modo migliore per esprimere quel che intendiamo, ma crediamo di poter dire che *non esiste una spiritualià contemporanea*.

Chiariamoci subito: non affermiamo che il francescanesimo non esiste più, che la forza spirituale dei gesuiti è svanita, che i domenicani non hanno più niente da dire e altre sciocchezze del genere. Ciò che intendiamo dire è che, al giorno d'oggi, queste diverse spiritualità si trovano come su binari paralleli; e così o non si incontrano o, se lo fanno, si posizionano su una linea per così dire 'neutra', che non esprime il loro *proprium*: il terreno comune è in realtà una terra di nessuno. All'opposto, quando lamentiamo la assenza di 'una' spiritualità, sia ben chiaro, non pensiamo assolutamente ad una uniformità di metodo o di contenuto: pensare ad una cosa simile, e a maggior ragione auspicarla, sarebbe una vera e propria idiozia, che non è mai esistita nella storia della Chiesa e nemmeno dovrà mai esistere, perché sarebbe negare la storicità della Incarnazione.

Le nostre osservazioni si muovono su un altro piano.

Quando diciamo che manca una spiritualità *contemporanea* intendiamo dire che ci sembra non esistere al giorno d'oggi quel *collant* spirituale caratteristico di una certa epoca e che distingue, per esempio, il secolo XIII dal secolo XVI. Quando diciamo, con formula forse infelice alla quale però non siamo assolutamente attaccati, che oggi manca *una spiritualità*, intendiamo sottolineare la assenza, a nostro personale e discutibile giudizio, di un modo di percepire Dio che sia condiviso al di là del nostro orizzonte immediato, la mancanza di una intuizione comune a tanti fratelli del doversi muovere in una certa direzione, di un 'sentire comune' insomma, che in una certa qual misura unisca tutti i credenti di questo tempo e che nel capitolo sesto si è chiamata 'teologia della storia'. Così, ed in definitiva, quando diciamo che a nostro avviso *manca una spiritualità contemporanea*, intendiamo dire che oggi non riusciamo a scorgere una 'teologia della storia', un 'sentire comune' in base al quale l'esegeta che volesse farlo possa interpretare la Scrittura alla ricerca della tropologia e della anagogia, perché nessuno osa proporsi come interprete, morale e spirituale, di questo tempo. Questo, ci sembra veramente ovvio, non significa che non esistano più gesuiti, domenicani, francescani, carmelitani e così via, ma solo che oggi ognuno di essi (come Ordine e come singoli) interpreta la storia contemporanea dal suo punto di vista; e sia detto senza alcuna accezione negativa della cosa. Ovviamente non si abbandonano i punti fermi e innegabili, come la Scrittura, il Magistero, la Tradizione e la sana dottrina; ma ci si rifà ad essi in un modo che, se da un lato è giustamente libero, dall'altro pare poco or-

ganico, un *cocktail* del quale si fatica a scorgere l'unità che sottosta alla legittima diversità: unità di percezione, si badi, non omogeneità di azione[132].

Non è corretto, è un autentico e grave errore di prospettiva storica pensare che ciò nasca da una percezione della propria personalità che nel passato non esisteva o era assai ridotta, specie in quello remoto. È vero che lo si legge spesso, ed anche in opere di un certo spessore, ma crediamo sia sufficiente rimandare alle lettere che Agostino scrive al patriarca di Costantinopoli o ai tanti episodi della vita di Gerolamo per capire che, per quello che riguarda i Padri, sono solo abbagli. Quanto ai medievali, se ci si prendesse la briga di leggerli prima di etichettarli, scopriremmo che la loro libertà di pensiero, di azione, persino di abbigliamento è lontana anni luce dalla nostra[133]. In realtà, se esiste una epoca storica dove il regna il conformismo, questa è proprio quella nella quale stiamo vivendo adesso.

Ogni esegeta dei secoli II-XIII ha una percezione netta della propria 'personalità' (nel senso di singolarità, di *génie* in francese), ma sa anche di far effettivamente parte di un contesto più ampio, per cui non si preoccupa di rispecchiare o meno l'opinione dei suoi contemporanei perché non sono 'altri', 'diversi', sconosciuti compagni di viaggio: lui è 'i contemporanei'. Invece ai nostri giorni tale *génie* ci pare essersi tramutata in 'individualità' priva di un vero legame con il resto della società, ragion per cui, se ci si guarda intorno, immediatamente abbiamo il dubbio che ciò che noi vediamo sia percepito anche da altri. Ma, se manca un accordo su quel che si vede, difficilmente si potrà trovare la sintonia sul da farsi, o pensare di conoscere se stessi: tantomeno il proprio rapporto con Dio; così svaniscono il senso *tropologico* ed *anagogico*, non solo della Scrittura ma di tutta la nostra esistenza, in definitiva.

Teniamo moltissimo a mettere in chiaro che non pensiamo affatto che ciò dipenda da cattiva volontà o ignavia o freddezza spirituale, perché questi sono peccati immancabili nella storia della Chiesa: se così fosse, non solo oggi ma mai sarebbe dovuta esistere una spiritualità qualunque. È ovvio che anche il peccato ha la sua parte, ma la causa vera deve essere cercata altrove. Semmai, ci pare molto più ragionevole imputare questa mancanza di omogeneità alla quantità e qualità incredibili degli eventi succedutisi nel secolo XX. Tra l'uomo che si affaccia dal '800 al '900 e quello che lascia il '900 per il 2000 la distanza è incomparabile. La percezione del bene e del male, del valore della vita e della morte che hanno più o meno guidato la storia fino al '900 sono letteralmente svaniti in due guerre mondiali (14 e 60 milioni di morti), una serie continua di conflitti locali (Indocina, Biafra, Vietnam, del Golfo I e II, Afghanistan...) e civili (Russia, Cina, Francia, Irlanda...); persino la natura sembra essersi incrudelita: l'influenza spagnola nel 1918 fa 27 milioni di morti, l'AIDS ne farà molti, molti di più, il maremoto del Natale 2004 ha fatto, da solo, duecentomila morti e spostato di 15 metri la intera isola di Sumatra... Ma l'abisso culturale scavatosi nel secolo XX non è dato soltanto e forse nean-

---

[132] La prova migliore e più sicura, *incontestabile*, che non siamo assolutamente interessati a fantomatiche 'omogeneità spirituali' è proprio nel nostro riferirci continuamente ai Padri: chi vorrà scambiare questo per un inno alla omologazione? Solo chi ignorasse la abissale differenza che esiste tra l'Ambrosiaster e Massimo il Confessore, o tra Agostino e Clemente di Alessandria, chi volesse negare insomma che tra gli uomini che vivono in un arco di tempo di ben sette secoli non vi siano immense differenze, di vita, di cultura, di dottrina, di spiritualità, di storia. Non è quindi al reperimento di 'omogeneizzati spiritualoidi' che stiamo pensando.

[133] Si pensi solo a figure come un Abelardo, tanto caro a certa letteratura amante delle *pruderie* ma che è anche un intellettuale tra i più fini; ad un Adelardo di Bath, inglese traduttore dall'arabo il cui abbigliamento è così originale da essere addirittura ritratto in qualche miniatura; all'audacia intellettuale di un Gilberto di Poitiers, al genio letterario di un Giovanni di Salisbury... O forse qualcuno vorrà affermare che Bernardo di Chiaravalle non aveva temperamento, che Pietro il Venerabile era privo di carisma, che Ugo di san Vittore non era l'uomo di cultura pù amato, stimato e riverito dell'intero secolo XII. Ed in quello successivo, basti pensare che è l'epoca di personaggi del calbro di Tommaso d'Aquino, Bonaventura da Bagnoregio, Alberto Magno, Enrico di Gand... o se si preferisce 'il lato oscuro della forza', abbiamo il buon Sigieri di Brabante, Boezio di Dacia, Goffredo di Fontaines e altri ancora. In realtà il Medioevo, almeno dal secolo X fino al XII è un periodo ancor più negletto di quello patristico.

che principalmente dagli elementi di distruzione. Non si può dimenticare l'incredibile balzo tecnologico: impossibile elencare tutte le acquisizioni, concentrate soprattutto negli ultimi, quaranta, trenta, quindici anni. La visione del mondo, i rapporti tra le persone sono cambiati completamente con il telefono, la radio, la televisione, gli sbarchi sulla Luna, il computer, Internet, i cellulari; e le prospettive sono di progressi ancora più sconvolgenti: la tecnologia nanomolecolare permetterà cose davvero fantascientifiche, ma vi è anche la robotica.

In questo continuo rincorrersi di novità si perde il senso del passato, troppo breve ormai per poterlo memorizzare, del presente, sempre vissuto in funzione di ciò che verrà, e del futuro, solo una tappa verso non si sa cosa. I nostri figli crescono frastornati da una enorme serie di messaggi che, anche quando non sono devianti o pericolosi, intasano comunque le orecchie ed il cervello con la loro stupida ripetitività. Senza il senso della storia le sofferenze della umanità odierna, incredibili e senza precedenti, diventano eventi perenni e irrimediabili o fatalità o incidenti, ma mai il frutto di errori compiuti trenta, venti, dieci anni fa. Questo insieme di cause è alla radice dell'individualismo di cui si parlava sopra: l'uomo moderno, il credente di oggi, non si sente inserito, non è in una società perché *non esiste una società*, ma solo un insieme polimorfo di rapporti tra cose, persone sempre di corsa, in continuo mutamento e, spesso, senza neanche un vero traguardo[134].

Questa situazione generale ovviamente si riflette sulla teologia, che non è una combinazione di elementi dati *a priori* (teologia *ex qua*) ma è soprattutto il frutto di una certa loro elaborazione da parte di uomini inseriti in un determinato contesto storico, culturale, esistenziale (teologia *in qua*); è appunto una 'teologia della storia'. Ci piace ricordare le parole con le quali papa Gregorio il Grande chiuse all'improvviso il suo *Commento ad Ezechiele*, per altro già interrotto due volte:

> «Ecco quanto, con l'aiuto del Signore, abbiamo cercato di meditare con voi, fratelli carissimi. Nessuno però mi rimproveri se ora pongo fine ai miei discorsi, perché, come tutti potete vedere, le nostre tribolazioni sono cresciute oltre misura. Da ogni parte siamo circondati dalle spade, da ogni parte temiamo imminente il pericolo di morte. Alcuni tornano da noi con le mani troncate, altri sono fatti prigionieri, di altri ci giunge notizia che sono stati uccisi. Ormai sono costretto ad interrompere il commento, perché (*Gb* 10,1) "L'anima mia sente il tedio della vita". Nessuno mi chieda più di occuparmi della Sacra Scrittura, perché (*Gb* 30,31) "un pianto funebre è la mia arpa, ed il mio flauto una voce in lacrime". L'occhio del cuore non riesce più a rimanere vigile nella meditazione dei misteri, perché (*Sal* 118,28): "L'anima mia sonnecchia per la tristezza". L'animo gusta meno la lettura sacra perché (*Sal* 101,5s) "dimentico di mangiare il mio pane per il lungo mio gemere". Come faccio a parlare dei mistici sensi della Sacra Scrittura se non mi è consentito di vivere? E come posso preparare dolci bevande per gli altri se ogni giorno sono costretto ad inghiottire amarezze?

[134] A questo proposito si deve anche far notare che si dà pure un certo 'consumismo teologico': a partire dagli anni '60 infatti si sono succedute diverse 'correnti' teologiche, come la 'teologia della secolarizzazione', la 'teologia politica', la 'teologia della speranza', persino una 'teologia della morte di Dio' e tante altre ancora minori. La gran parte di queste sono nate e morte nel giro di qualche anno, dopo essere sembrate il toccasana 'per l'uomo moderno'; altre stanno per spirare, più o meno serenamente ma senza nessun dramma. Quasi tutte si sono rilevate prive di mordente sulle coscienze dei nostri fratelli, solo mere elucubrazioni a tavolino. A nostra conoscenza soltanto le 'teologie della liberazione' continuano ad avere un seguito importante, ma per una serie di ragioni molto particolari. Innanzitutto, perché non nasce dalle menti di intellettuali ma dalla esperienza concreta di vita delle comunità più grandi di cattolici, quelle della America Centrale e Meridionale; poi, perché non ne esiste una o due ma molte; quindi, perché non dipende da un metodo, il che ha permesso abbastanza facilmente di abbandonare categorie di pensiero discutibili; infine, perché non propone dei contenuti ma una chiave di lettura, quella di un Dio che salva il suo popolo. E in Paesi dove lo sfruttamento, la miseria, la oppressione e la violenza gratuita sono endemici, sapere che quel Dio che ti ha creato è lì, pronto a salvarti, è un messaggio di valore immenso. Non per niente le 'teologie della liberazione', pur con le dovute cautele per evitare facili derive estremiste, sono appoggiate da intere Conferenze Episcopali. In Europa invece non esiste niente del genere.

> Che cosa ci rimane dunque da fare, se non rendere grazie con lacrime in mezzo alle sciagure che soffriamo per le nostre iniquità? In realtà, Colui che ci ha creati è diventato per noi anche Padre in virtù dello Spirito di adozione che ci ha donato. E qualche volta nutre i figli col pane, qualche volta li corregge con la verga, onde prepararli, attraverso dolori, castighi e doni, all'eredità eterna. Perciò sia gloria all'Onnipotente nostro Signore Gesù Cristo, che è Dio e vive e regna con il Padre nell'unità dello Spirito santo, per i secoli dei secoli. Amen»[135].

Quindi vi è un legame stretto, una vera proporzione, tra lo stato d'animo di chi legge la Scrittura e la modalità con la quale essa gli si apre. L'esegesi perciò non è solamente funzione del progresso spirituale del singolo, come Gregorio stesso ci ha insegnato, ma anche del contesto nel quale vive, opera e sente l'esegeta. Ma, se la prospettiva del 'semplice' assalto finale dei Goti a Roma impedisce ad un santo come Gregorio di continuare il commento ad *Ezechiele*, quanto più difficile sarà per noi, semplici uomini che santi non siamo, trovare in questo contesto frenetico e frastornato, sempre cangiante, quel filo rosso che unisce i tantissimi modi di 'sentire Dio', le infinite 'teologie della storia' dei nostri contemporanei. Così la tropologia, che, come insegna Cassiano, è «la *scienza* ci fa distinguere con criterio prudente tutte le cose della vita attiva», oggi non può che tacere. E la anagogia, «la *profezia* che trasferisce il discorso dalle cose visibili a quelle future», deve scegliere tra tacere anch'essa oppure rivestire il ruolo di Cassandra.

Per quel che ci riguarda, nei capitoli dal terzo al sesto ci siamo sforzati di provare a evidenziare il *trait d'union*, vitale, che collega la visione del mondo dei Padri a quella degli scrittori spirituali posteriori, fino al sec.XVII, cercando di rileggere e ritradurre le categorie di pensiero da un periodo all'altro, nella speranza di non tradire lo spirito di nessuno di loro. Ma non sono certo queste poche pagine il rimedio ad un *deficit* così importante. Che, è bene ricordarlo, non è semplicemente l'assenza di idee chiare sul da farsi ma significa una mancata interpretazione della rivelazione che Dio continua ad offrirci, un'amputare il significato della Scrittura e quindi, data la correlazione tra senso e scopo della Scrittura, anche un impedire allo Spirito di raggiungere l'obiettivo per il quale l'ha ispirata.

Ma è giunto il momento di fermare finalmente questa analisi della interpretazione della Scrittura da parte del singolo ed esaminare quella che ne offre il Magistero.

9.3. *La Scrittura 'oggetto' di interpretazione da parte del Magistero*

Rassicuriamo subito i nostri lettori: non ci attende un percorso complesso come quello appena concluso, e per una serie di ragioni semplici. Innanzitutto perché, all'inizio del punto precedente, si sono già distinti i livelli che portano dal singolo al comunitario, ed in certa misura si è già constatato che alcuni soggetti, quando fanno esegesi, inevitabilmente compiono anche atti magisteriali, e di un certo rilievo. In secondo luogo, perché il Magistero, come invita a fare Agostino in un passo già riportato, prende in considerazione solo il senso letterale, più piano e semplice dei brani.

In altri termini, il Magistero interpreta solo la lettera della Scrittura, sulla quale basa la dottrina che propone; come insegna Cassiano:

> «La *dottrina* invece riferisce il semplice ordine della esposizione storica, nella quale non è inteso nessun occulto riferimento al di fuori di quello che risulta dalle stesse parole, come appare nel passo seguente (1*Cor* 15,3ss) "Vi ho trasmesso anzitutto quello che anch'io ho ricevuto, che cioè Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture, e fu sepolto ed è resuscitato il terzo giorno, e apparve a Cefa", ed ancora (*Gal* 4,4s): "Dio mandò il suo Figlio,

[135] GREGORIO MAGNO, *In Ezechielem homiliae*, II, hom.10, 24; CCsl 142, 397; CTP 18, 253s).

> nato da donna, nato sotto la Legge, per riscattare coloro che erano sotto la Legge"; come pure (*Dt* 6,4): "Ascolta Israele: il Signore, tuo Dio, è l'unico Signore"»[136].

Come è evidente, questo restringe molto il campo di indagine, per di più all'ambito in assoluto meno compromesso dai conflitti che abbiamo dovuto delineare fin qui.

Chiarito il senso bliblico da dare ai passi che il Magistero adopera, resta da vedere solamente in che modo ciò avvenga. Ed in effetti il Magistero utilizza la Scrittura in maniere piuttosto differenti le une dalle altre; per di più, sappiamo dal capitolo ottavo che le tipologie dei pronunciamenti magisteriali possono essere davvero variegate, e discenere con esattezza il relativo grado di impegno può risultare talvolata decisamente complicato. Da tutto questo si potrebbe pensare che anche questo punto si avvi a divenire l'ennesimo ginepraio dogmatico, dopo quelli sualla ispirazione biblica e della Tradizione e la esegsi della Scrittura. In realtà non è così.

Meglio di ogni altra cosa è fare un esempio, ossia riportare un passo Magisteriale e osservare come usa la Scrittura. A questo scopo ci serviamo della presentazione della dottrina sul Purificatorio offerta dal *Catechismo della Chiesa Cattolica*, già letta nel capitolo precedente, perché così avremo anche l'opportunità di esaminarne indirettamente il fondamento biblico. Dunque, come sappiamo, riguardo al Purificatorio la Chiesa insegna:

> «Coloro che muoiono nella grazia e nella amicizia di Dio ma sono imperfettamente purificati, sebbene siano certi della loro salvezza eterna, vengono però sottoposti, dopo la loro morte, ad una purificazione, al fine di ottenere la santità necessaria per entrare nella gioia del cielo.
>
> La Chiesa romana chiama 'Purgatorio' questa purificazione finale degli eletti, che è tutt'altra cosa dal castigo dei dannati. La Chiesa ha formulato la dottrina della fede relativa al Purgatorio soprattutto nei concilii di Firenze[137] e di Trento[138]. La Tradizione della Chiesa, rifacendosi a certi passi della Scrittura[139], parla di un fuoco purificatore:
>
> > "Per quanto riguarda alcune colpe leggere, si deve credere che c'è, prima del Giudizio, un fuoco purificatore; infatti Colui che è la Verità afferma che, se qualcuno pronuncia una bestemmia contro lo Spirito santo, non gli sarà perdonata né in questo secolo né in quello futuro (*Mt* 12,31). Da questa affermazione si deduce che certe colpe possono essere rimesse in questo secolo ma certe altre nel secolo futuro"[140].
>
> Questo insegnamento poggia anche sulla pratica della preghiera per i defunti di cui la Sacra Scrittura già parla (2*Mac* 12,46): "Perciò [Giuda Maccabeo] fece offrire il sacrificio espiatorio per i morti, perché fossero assolti dal peccato". Fin dai primi tempi, la Chiesa ha onorato la memoria dei defunti ed ha offerto per loro suffragi, in particolare il sacrificio eucaristico[141], affinchè, purificati, possano giungere alla visione beatifica di Dio. La Chiesa raccomanda anche le elemosine, le indulgenze e le opere di beneficenza a favore dei defunti:
>
> > "Rechiamo loro soccorso e commemoriamoli. Se i figli di Giobbe sono stati purificati dal sacrificio del loro padre (cf. *Gb* 1,5), perché dovremmo dubitare che le nostre

---

[136] GIOVANNI CASSIANO, *Conlationes*, II, conl.14, 8 (SCh 54, 192; CTP 156, 114; cit.).

[137] «Cf. CONCILIUM FLORENTINUM, *sessio* VI, *Bulla unionis Graecorum "Laetentur caeli"* (COD, 526; DS n.1304).» (NdA).

[138] «Cf. CONCILIUM TRIDENTINUM, *sessio* XXV, *Decretum de purgatorio* (COD, 774; DS n.1820).» (NdA).

[139] «Cf. p.es. 1*Cor* 3,15; 1*Pt* 1,7.» (NdA).

[140] «GREGORIO MAGNO, *Dialogi*, IV, 39.» (NdA). Il rinvio è errato: il passo si legge in IV, 41 (SCh 265, 146-150).

[141] «Cf. CONCILIUM LUGDENENSE II, *sessio* IV, *professio fidei Michaelis Paleologi imperatoris* (DS nn.856).» (NdA).

> offerte per i morti portino loro qualche consolazione? Non esitiamo a soccorrere coloro che sono morti e ad offrire per loro le nostre preghiere"[142]»[143].

Mettiamo da parte il contenuto dogmatico ed esaminiamo l'uso della Scrittura.

Un versetto è citato per esteso: si tratta di 2*Mac* 12,46, il cui ruolo nel brano è centrale poiché il rimando ad esso costituisce la *prova biblica* della dottrina del Purificatorio, ossia che essa nasce da un insegnamento contenuto nella Scrittura; è chiaro che per far questo è necessaio indicare uno o più versetti e riportarne il testo in modo che chiunque, leggendoli alla lettera e non figuratamente, possa rendersi conto che effettivamente nella Scrittura è insegnata quella tal dottrina. Si tratta di un genere di rimandi assai importante per la dogmatica; ad esempio, di ogni sacramento è sommamente utile poter indicare quale sia il fondamento biblico, perché altrimenti non sapremmo cosa obiettare a chi ne contesta l'esistenza o anche la liceità. Ma conoscere il fondamento biblico delle dottrine definite è essenziale anche per evitare di far dire loro cose che invece sono del tutto al di là della intenzione e dello scopo per la quale sono state definite. Per ciò che riguarda l'esegesi di questi versetti, poiché il loro "senso letterale e più piano" fornisce il fondamento di una dottrina teologica, è chiaro che si tratta di interpretazioni bibliche vincolanti, poiché se la si negasse allo stesso tempo si negherebbe il fondamento biblico della dottrina. Va da sé che il vincolo posto da questa esegesi è direttamente proporzionale alla qualifica teologica della dottrina a fondamento della quale si trova il tal versetto; nel caso del Purificatorio, *doctrina de fide definita*, è chiaro che la interpretazione di 2*Mac* 12,46 qui fornita è una esegesi vincolante in modo assai forte, in pratica una *doctrina theologice certa*, poiché, come si ricorderà, è questa la qualifica che spetta a quelle dottrine dalla cui negazione segue la negazione di un dogma.

Altri due versetti, *Mt* 12,13, e *Gb* 1,5, invece, sono citati in modo più indiretto rispetto a 2*Mac* 12,46, poiché se ne riporta il senso generale ma non il testo e perciò non possiamo sapere se ciò che lo segue o precede si accorda con la porzione indicata: nel brano la loro funzione è quella di *spiegare* la dottrina già enunciata, e quindi di fornire ad essa come un appoggio, un rincalzo. Però è da notare che il rinvio, asciutto e privo di qualsiasi commento, suggerisce una sintonia completa tra il testo dei versetti e la dottrina stessa; quindi l'appoggio che essi le forniscono non è per così dire 'esterno' ad essa, ma 'organico', perfettamente in linea. In altri termini, è come se gli autori ci dicessero: "Leggiti questi passi e così capisci quel che vogliamo dire qui"; si badi: non "quel che diciamo *a proposito del Purificatorio*" ma "quel che diciamo *qui*". La dottrina del Purificatorio infatti si fonda su 2*Mac* 12,46, e non, ad esempio, su *Gb* 1,5, perché i sacrifici che menziona sono tra vivi: Giobbe sacrifica per i peccati commessi dai figli che moriranno pochi versetti dopo; quello che interessa in *Gb* 1,5, agli autori del *Catechismo* è la valenza purificatrice del sacrificio. Quanto a *Mt* 12,31, esso può tutto al più provare la eternità della condanna, non certo la esistenza del Purificatorio: e difatti il rimando è inserito in un contesto che ha per oggetto il distinguere tra Purificatorio e pene infernali. Mentre quindi, come è ovvio, i rimandi con valore di prova sono strettamente, anzi, inscindibilmente collegati con la dottrina della quale tratta il passo Magisteriale in questione, i rimandi illustrativi sono legati solo a ciò che illustrano, e il loro rapporto con la dottrina più ampia non può

[142] «GIOVANNI CRISOSTOMO, *In primam ad Corinthios homiliae*, hom.41, 5 (PG 61, 594s; trad. it. CCC n.1032).» (NdA).

[143] *Catechismo della Chiesa cattolica*, nn.1030ss.

essere più forte di quello che ha l'oggetto che illustrano. Di conseguenza, è assai difficile indicare il grado di adesione da tributare a queste esegesi, persino in un passo che, come questo, ha a che fare con un dogma e quindi si trova, dal punto di vista del metodo, in una situazione privilegiata.

Il *Catechimo* infine rimanda anche a "certi passi della Scrittura" per spiegare l'idea di un 'fuoco purificatore'. Ora, dal momento che, a differenza di 2*Mac* 12,46, non leggiamo i testi dei versetti, non si può pensare che gli autori li considerino come prova biblica della esistenza di tale 'fuoco'; e poiché non leggiamo neanche dei rimandi asciutti come a *Mt* 12,13 o *Gb* 1,5, è da pensare che non li considerino nemmeno delle illustrazioni di tale dottrina. Che tipo di rimando è allora questo? Innanzitutto, poiché di questi versetti non si legge il testo, si tratta ancora di citazioni indirette, però la loro indicazione, 1*Cor* 3,15, e 1*Pt* 1,7, è in una nota a piè di pagina: nel passo si legge solo un vago "certi passi della Scrittura"; poi, questi rimandi sono preceduti da un 'per esempio', che è ovviamente meno vincolante del rinvio puro e semplice; infine, ancora quel 'per esempio' fa capire che, per gli autori, di passi come quelli ne potrebbe indicare anche altri, quindi non hanno un particolare nesso con l'idea cui sono collegati. Tutto ciò fa concludere che questo terzo genere di rimandi abbia finalità più che altro *illustrativa*, esemplificativa, e di conseguenza le si possa attribuire un vincolo dogmatico veramente ridotto.

Ora, tutti e tre questi generi di rimandi alla Scrittura, ossia come *prova*, come *spiegazione* e come *illustrazione*, nel passo del *Catechismo* riportato sono anche *espliciti*, perché di ognuno il testo Magisteriale indica i rinvii: fanno parte cioè del documento stesso, quindi ne sono anche esegesi *autentiche*, che si distinguono per la diversa *intenzione* con la quale l'autore si riferisce ad essi. Non sempre però questo si verifica in modo netto, e non sempre avviene per questioni o dottrine per così dire 'secondarie'.

Riportiamo un altro passo magisteriale, tratto dalla *Gaudium et spes* del Vaticano II:

> «I fidanzati sono ripetutamente invitati dalla Parola di Dio a nutrire e potenziare il loro fidanzamento con un amore casto e gli sposi la loro unione matrimoniale con un affetto non diviso[144]. Anche molti uomini della nostra epoca danno grande valore al vero amore tra marito e moglie, che si manifesta in espressioni diverse secondo oneste usanze di popoli e tempi. Proprio perché atto eminentemente umano, essendo diretto da persona a persona con un sentimento che nasce dalla volontà, quell'amore abbraccia il bene di tutta la persona e perciò ha la possibilità di arricchire di particolare dignità i sentimenti dell'animo e le loro manifestazioni fisiche e di nobilitarli come elementi e segni speciali della amicizia coniugale. Il Signore si è degnato di sanare, perfezionare ed elevare questo amore, unendo assieme valori umani e divini, conduce gli sposi al libero e mutuo dono di se stessi, provato da sentimenti e gesti di tenerezza, e pervade tutta quanta la vita dei coniugi[145]; anzi diventa perfetto e cresce proprio mediante il generoso suo esercizio. È ben superiore perciò alla pura attrattiva erotica che, egoisticamente coltivata, presto e miseramente svanisce. Questo amore è espresso e reso perfetto in maniera tutta particolare dall'esercizio degli atti che sono propri del matrimonio; ne consegue che gli atti con i quali i coniugi si uniscono in casta intimità sono onorevoli e degni e, compiuti in modo veramente umano, favoriscono la mutua do-

[144] «Cf. *Gen* 2,22-24; *Prov* 5,18-20; 31,10-31; *Tob* 8,4-8; *Cant* 1,1-3; 2,16; 4,16-5,1; 7,8-11; 1*Cor* 7,3-6; *Ef* 5,25-33.» (NdA).

[145] «Cf. PIO XII, litt. enc. *Casti connubii*, AAS 22 (1930), p. 547 e 548; Denz. 2232 (3707).» (NdA). La doppia numerazione del rimando a DS è dovuta al fatto che al tempo del Concilio l'edizione disponibile era meno ampia di quella attuale; quindi il numero fuori parentesi è quello originale, quello tra parentesi il numero attuale.

> nazione che essi significano, ed arricchiscono vicendevolmente in gioiosa gratitudine gli sposi stessi. Questo amore, ratificato da un impegno e più di tutto sancito da un sacramento del Cristo, è indissolubilmente fedele nella prospera e nella cattiva sorte sul piano del corpo e dello spirito, e di conseguenza è alieno da ogni adulterio e divorzio. L'unità del matrimonio confermata dal Signore appare in maniera lampante anche dalla uguale dignità personale sia dell'uomo che della donna, che deve essere riconosciuta nel mutuo e pieno amore. Però, per far fede costantemente agli impegni di questa vocazione cristiana, si richiede una virtù fuori dal comune; ed è per questo che i coniugi, resi forti dalla grazia per una vita santa, coltiveranno assiduamente la fermezza dell'amore, la grandezza d'animo, lo spirito di sacrificio e l'impetreranno con la preghiera. L'autentico amore coniugale godrà più alta stima e si formerà al riguardo una sana opinione pubblica, se i coniugi cristiani danno testimonianza della fedeltà e della armonia nell'amore, oltre che nella sollecitudine della educazione dei figli, e se fanno la loro parte nel necessario rinnovamento culturale, psicologico e sociale a favore del matrimonio e della famiglia. I giovani devono essere adeguatamente e tempestivamente istruiti, specie in seno alla propria famiglia sulla dignità dell'amore coniugale, sulla sua funzione e le sue espressioni; cosicchè, formati nella stima della castità, possano ad età conveniente passare da un onesto fidanzamento alle nozze»[146].

Abbiamo voluto riportare per intero questo bel brano sulla spiritualità del matrimonio cristiano non per trarne spunti di riflessione su quanto, dopo quaranta anni, gran parte dei matrimoni celebrati nelle nostre chiese sia ancora lontana da tutto ciò, bensì per far notare la mancanza di rinvii espliciti, non solo alla Scrittura ma anche al Magistero precedente. In effetti, vi sono solo rimandi in nota, e perciò *illustrativi*, a due passi della enciclica *Casti connubii* ed a una serie di versetti biblici la cui attinenza alla 'non divisione' dell'affetto, cui sono collegati dalla nota, è di evidenza variabile e comunque non vincolante più di tanto a livello esegetico. Questo vuol forse dire che la teologia del matrimonio espressa in questo brano è senza fondamento scritturistico, o che si tratta solo di 'osservazioni pastorali' la cui cogenza è, a dir poco, ridotta? Si è già avuto modo di notare che questo atteggiamento riduzionista ha radice da un lato in una nostalgia per un passato idealizzato che, come già per il ricordo delle cipolle d'Egitto, altro non è se non un volgersi indietro contro natura, dall'altro in una mancanza di prudenza, come la descrive Gregorio Magno, che spinge a fare di tutta l'erba un fascio e perciò o a prendere tutto per dogma o a non vedere più nessun vincolo. Che entrambi siano atteggiamenti da rivedere è cosa evidente. Molto più utile è cercare di capire se e che tipo di legame esista tra questo passo e la Scrittura: e non a livello contenutistico ma metodologico.

Ora, qualunque sia il numero ed il genere dei rimandi che riusciremo a trovare (se ci riusciremo, è ovvio), una cosa è sicura: non saranno rinvii espliciti ma solo *impliciti*, ossia legati in modo più o meno diretto al testo Magisteriale, ma non citati da questo.

Per la verità non è difficile ricostruire la trama di rimandi alla Scrittura che soggiace al passo della *Gaudium et spes*; ammettiamo però che questo è vero solamente per chi ha confidenza con la Scrittura e quindi può collegare nella sua memoria un certa frase ad un determinato versetto. Da questo punto di vista l'edizione ufficiale italiana si comporta in modo corretto: si limita a riportare i rimandi che trova e non ne aggiunge di altri, anche quando sarebbe stato davvero facile farlo. Non è raro però il caso di edizioni nelle quali invece tali ulteriori rinvii vengano inseriti tra parentesi senza alcuna altra indicazione; il lettore che non controlla o non dispone del testo originale del documento Magisteriale

[146] CONCILIUM VATICANUM II, cost. past. *Gaudium et spes*, n.49 (EV 1, nn.1475ss).

non può sapere se è di fronte ad una esegesi *esplicativa* o *illustrativa* autentica ed esplicita, alla quale deve un certo grado di assenso, oppure alla semplice indicazione editoriale di un passo. Queste integrazioni sono benintenzionate, ma di fatto risultano oggettivamente fuorvianti, perché rischiano di far scambiare per *esegesi autentica* quello che invece è solamente una eco della erudizione del curatore.

Un esempio chiarirà tutto meglio di molte osservazioni generali. Si è letto che

> «questo amore [matrimoniale], ratificato da un impegno e più di tutto sancito da un sacramento del Cristo, è indissolubilmente fedele nella prospera e nella cattiva sorte sul piano del corpo e dello spirito, e di conseguenza è alieno da ogni adulterio e divorzio»;

ora, certamente non vi è chi non veda il rinvio a *Esodo* 20,14:

> «Non commettere adulterio»,

ed a *Matteo* 19,4ss:

> «Non avete letto che il Creatore da principio (*Gen* 1,27) "li creò maschio e femmina" e disse (*Gen* 2,24): "Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie, e i due saranno una carne sola"? Così che non sono più due ma una carne sola. Quello dunque che Dio ha congiunto, l'uomo non lo separi».

Eppure, per quanto evidentemente richiamati, questi versetti non sono stati indicati nel testo originale, quindi il riferimento ad essi è lecito ma solo in modo *implicito*. Ciò ci impedisce di attribuire con sufficiente certezza un vincolo dogmatico a questi rimandi; ad esempio, il rinvio a *Es* 20,24 e *Mt* 19,4ss, a noi pare *probante* in virtù di un tono identico a quello del passo cui li si riferisce, cioè l'esclusione definitiva del divorzio e la condanna dell'adulterio; ma se qualcuno preferisse considerarli come *spiegazioni* della dottrina insegnata non avremmo elementi decisivi per respingere quella interpretazione; non è invece possibile pensare che si tratti di rinvii *illustrativi*, appunto perché il tono loro e del passo che li richiama è quello di una esclusione, non di una esemplificazione.

Per capire quanto complesso sia gestire questi rinvii impliciti alla Scrittura, e quindi la delicatezza sia dell'individuarli che del proporli, è necessario fare una ricerca esemplificativa. E poiché, come in tutte le cose, per imparare conviene esercitarsi su un tema delicato e complesso invece che su uno semplice e banale, proviamo a sondare quale sia il fondamento biblico del sacramento del matrimonio.

Per prima cosa dobbiamo tenere presente la dottrina del Concilio di Trento a questo proposito, non solo perché è la prima trattazione di un certo rilievo dogmatico ma anche perché le successive non andranno granchè oltre su quel piano, mentre su quello pastorale e spirituale i progressi sono stati enormi. Recita dunque il Concilio tridentino:

> «Il primo padre del genere umano [*Adamo*], quando dichiarò perpetuo ed indissolubile il vincolo del matrimonio, disse solennemente sotto l'ispirazione dello Spirito santo (*Gen* 2,23s): "Questa volta essa è carne della mia carne e osso delle mie ossa. Per questo l'uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie: ed i due saarnno una sola carne". Che questo vincolo dovesse unire e congiungere due persone soltanto, Cristo Signore lo insegnò più apertamente quando, riferendo quelle ultime parole come pronunciate da Dio, disse (*Mt* 19,6): "Così che non sono più due ma una sola carne", ed immediatamente confermò la stabilità di quel vincolo, affermata da Adamo tanto tempo prima, con queste parole: "L'uomo dunque non separi quello che Dio ha congiunto". Lo stesso Crsito, che ha istituito e perfezionato i santisacramenti, con la sua passione ci ha meritato la grazia per

> perfezionare quell'amore naturale, per confermarne la indissolubile unità e santificare gli sposi. È ciò che Paolo apostolo lascia intendere quando dice (*Ef* 5,25): "E voi mariti amate le vostre mogli come Cristo ha amato la Chiesa ed ha dato se stessa per lei"; aggiungendo poco dopo (*Ef* 5,32): "Questo mistero è grande: lo dico in rifermento a Cristo ed alla Chiesa". Poiché quindi il matrimonio nella legge evangelica è superiore per la grazia di Dio agli antichi matrimoni, giustamente i nostri santi Padri, i concili e la Tradizione della Chiesa universale hanno sempre insegnato ad annoverarlo tra i sacramenti della nuova legge»[147].

Mettendo anche qui da parte il contenuto dogmatico del brano, rileviamo che i passi biblici posti a fondamento del sacramento del matrimonio (non del matrimonio *sic et simpliciter*, si noti) non sono poi molti di più di quelli da noi trovati per escludere divorzio ed adulterio. In effetti, in più si ha solamente di *Efesini*, 5,25, citato sì esplicitamente ma, nota questa molto importante, preceduto dall'inciso: "Paolo apostolo lascia intendere" (*Paulus apostolus innuit*), il quale esclude che il versetto sia riferito in primo luogo al matrimonio come sacramento, anche se poi il Concilio lo legge in tal senso. L'esegesi di *Ef* 5,25 compiuta dal Concilio tridentino è perciò una via di mezzo tra *illustrazione* e la *spiegazione*, anche se tende nettamente verso quest'ultima, ma non può essere considerata una vera *prova*. Una analoga ambiguità ci pare di poterla vedere a proposito di *Matteo* 19,6: è chiaro che, se qualcosa è indissolubile, allora anche esiste, ma sia il versetto che il contesto non hanno come prima intenzione esaminare la liceità del matrimonio ma solo quella della sua rottura; il vincolo alla esegesi di *Mt* 19,6 in relazione al matrimonio sembra perciò oscillare tra prova e spiegazione, anche se il Concilio tende a considerarlo una vera *prova*. È invece del tutto chiaro che il Concilio di Trento si riferisce a *Genesi* 2,23s come ad una *prova*, anche se naturalmente non del *sacramento* del matrimonio perché è un passo dell'Antico Testamento.

Ora, se non si vuole esser scioccamente formali e specie se si tengono presenti altri brani del NT nei quali il matrimonio non solo non è condannato ma addirittura consigliato, la questione del suo fondamento biblico è veramente oziosa. Il punto è: perché non si legge nessun rimando alla Scrittura nel passo della *Gaudium et spes*? Soprattutto, che tipo di affidabilità possiamo pensare a rimandi impliciti come quelli da noi reperiti? A questa ultima domanda si può rispondere soltanto che il vincolo di un rinvio implicito è sempre molto, molto opinabile; al silenzio scrtturistico della *Gaudium et spes* invece non abbiamo spiegazione. In definitiva, però, si può ipotizzare anche per i rinvii impliciti una tripartizione in *prova*, *spiegazione* e *illustrazione*, naturalmente di cogenza assai inferiore a quella dei rinvii espliciti, se non altro perché la collocazione in questa o quella categoria è frutto del lettore e non del Magistero.

Questa serie di osservazioni in definitiva porta a distinguere i rimandi Magisteriali alla Scrittura in due classi, una composta dai rinvii *espliciti*, e l'altra dai rimandi *impliciti*. In entrambe possiamo poi distinguere tre intenzioni principali, quella di *provare* la dottrina insegnata, quella di *spiegare* un passaggio o un inciso, oppure semplicemente quella di *illustrare* una certa idea, passaggio o dottrina. Al fianco di questa duplice serie di intenzioni, però, non abbiamo mai trovato quella di *escludere* qualche interpretazione dei passi citati, neanche nel caso più cogente, quello della citazione esplicita di un testo biblico come

[147] CONCILIUM TRIDENTINUM, *sessio* XXIV, *decretum de sacramento matrimonii* (COD, 753s; DS nn.1797-1800).

prova di un dogma[148]. La cosa è significativa perché, da un punto di vista interpretativo generale, questa esclusione si porrebbe come una *esegesi in senso stretto* della Scrittura, dal momento che indicherebbe il solo ed unico significato di quel certo versetto; il fatto che il Magistero non ne fornisca mai significa perciò che, dal suo punto vista, non esistono esegesi scritturistiche in senso stretto, ossia che non è possibile indicare il solo ed unico significato di un passo della Scrittura. Ed è una impossibilità ammessa dall'unico soggetto che potrebbe aspirare a tale genere di esegesi, dal momento che in altri casi invece lo fa, ad esempio in una proclamazione dogmatica.

Ma, se non esistono esegesi in senso stretto, allora significa che nei passi magisteriali incontriamo solo *esegesi in senso lato*, cioè compatibili con altre letture ed il cui vincolo di fede e di ragione è variabile. Esprimiamo tutto ciò con uno schema:

VINCOLO ESEGETICO DI UNA CITAZIONE BIBLICA INSERITA IN UN DOCUMENTO MAGISTERIALE

in senso stretto		*nessun esempio*	
in senso lato	*intentio*	*modus*	
		esplicito	implicito
	prova	******	***
	spiegazione	*****	**
	illustrazione	****	*

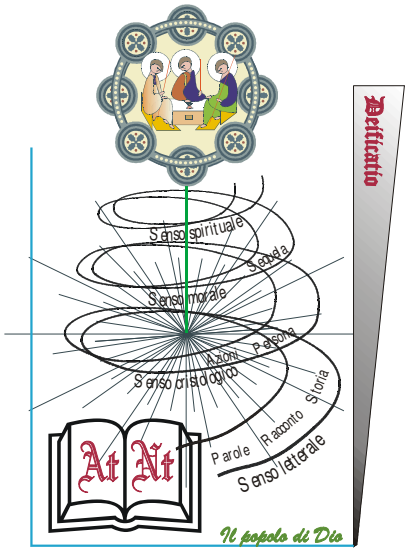
Da questo diagramma si ricava che il rinvio scritturistico meno vincolante in assoluto è quello che *esemplifica* una certa dottrina in modo implicito, mentre quello più cogente *prova* una certa dottrina con la citazione esplicita di un passo biblico, indicandone così almeno un senso da non contraddire.

[148] Escluse ovviamente le esegesi che conducano alla eresia. P.es., chi interpretasse *Gv* 1,4 "E il Verbo si fece carne" nel senso che Gesù aveva un corpo umano ma non l'anima, sarebbe certamente eretico perché il Concilio di Calcedonia ha stabilito che Gesù Cristo è vero Dio e vero uomo; per di più, si tratterebbe di esegesi già proposta da Apollinare di Laodicea, e respinta espressamente. Allo stesso modo, chi interpretasse la 'sottomissione' di Cristo al Padre nel senso che vale per l'inferiore nei confronti del superiore sarebbe chiaramente ariano e quindi andrebbe contro il Concilio di Nicea. In casi come questi si può certamente affermare che il Magistero compie, anzi impone delle *esegesi negative in senso stretto*, tra le quali potremmo poi ulteriormente distinguere tra *esegesi espressamente negate*, come quelle sopra indicate e il cui rifiuto si può rintracciare nei canoni, p.es. dei concili di Nicea e Costantinopoli, ed *esegesi implicitamente negate*, ossia quelle interpretazioni che, pur non figurando in nessun testo magisteriale, tuttavia contraddicono una dottrina definita e quindi sono da respingere. Tuttavia, anche se gli esempi di *esegesi negative in senso stretto* si potrebbero moltiplicare *ad libitum*, imporre di *non interpretare* in un certo modo un dato passo biblico è ben altra cosa che imporgli un determinato significato (*esegesi positiva in senso stretto*): soprattutto, tale esegesi negativa delimita assai poco il raggio delle possibili interpretazioni. Infatti, se diciamo *quella cosa è una non-mela* affermiamo che può essere qualunque cosa eccetto che una mela, lasciando aperto un insieme di possibili soluzioni decisamente ampio; il che non avviene se diciamo *quella cosa è una mela*. Quindi, di fatto, il Magistero non presenta *esegesi in senso stretto*, anche se le sue interpretazioni negative di questo o quel passo vanno sempre tenute presenti.

Auspicando che questa analisi dell'uso magisteriale della Scrittura contribuisca a ridimensionare un approccio talvolta un po' fondamentalista alla parola di Dio, chiudiamo qui questa sezione. Ma, per eliminare definitivamente tale rischio, è necessario ritornare sul momento personale dell'esegesi, per approfondirne i legami con il progresso della vita spirituale.

9.4. *La Scrittura 'oggetto' di interpretazione da parte del singolo: il percorso spirituale*

È ormai evidente che una frequentazione spiritualmente fruttuosa della Scrittura richiede un percorso interiore. Per tentare di darne un'idea di massima conviene ripresentare uno schema già visto:



«Tre volte bisogna notare nella propria anima i concetti delle sacre Scritture: il semplice trova edificazione, per così dire, nella carne della Scrittura - indichiamo così il senso che è più alla mano -, colui che ha un poco progredito trova edificazione nell'anima della Scrittura, e chi è simile a quelli di cui l'Apostolo dice (1*Cor* 2,6): "Parliamo della sapienza tra i perfetti" trova edificazione nella legge spirituale, che contiene l'ombra dei beni futuri. Come infatti l'uomo è formato di corpo, anima e spirito, lo stesso dobbiamo pensare della Scrittura che Dio ha stabilito di dare per la salvezza degli uomini»[149].

In precedenza questo schema serviva solo come espressione del rapporto tra senso letterale e sensi spirituali della Scrittura; anche il passo di Origene che lo affiancava era stato scelto con questa intenzione. Ma, se lo osserva con attenzione, in realtà lo schema presenta, sulla destra, un triangolo il cui vertice è in basso ed in alto ha un lato, dentro il quale è scritto 'deificatio': rappresenta la crescita della deificazione *in statu viae*, in proporzione alla quale cresce anche la comprensione della Scrittura. Inoltre, la serie dei sensi biblici è posta come su una spirale, che parte in basso con il senso letterale ed arriva in alto, con il senso spirituale che nasce e permette dalla contemplazione della Trinità. A questo che è chiaramente un percorso ascendente lo schema poi ne affianca un secondo, raffigurato da una linea verde che scende dalla SS.TriUnità per poi 'esplodere' nel mezzo del percorso ascendente, a significare che la salita verso la contemplazione di Dio è possibile solo perché prima lo Spirito è sceso verso di noi. Questa crescita nella contemplazione e le sue dinamiche spirituali sono l'oggetto formale di questo paragrafo. E per ini-

[149] ORIGENE, *De principiis*, IV, 2, 4 (SCh 268, 310ss; Simonetti, 502).

ziare ad illustrarle si è mutato anche il testo di Origene che accompagna lo schema, scegliendo un brano che esponesse in sintesi tale percorso.

Ora, proprio il passo dell'Adamantino ci permette di fare la prima osservazione, quella cioè che non si dànno molti percorsi spirituali ma uno solo. È vero che vi sono moltissimi modi diversi di viverlo, ma come il fatto che su una strada vi siano persone in *scooter*, auto, pullman o camion non significa affatto che tutti costoro stiano percorrendo strade diverse, così il fatto che tra i nostri fratelli vi siano moltissime vocazioni diverse non significa affatto che il percorso spirituale verso Dio sia diverso[150]. Questo ci pare un punto essenziale. Solo se ci rendiamo conto di essere tutti in cammino verso la medesima mèta si è in grado di 'relativizzare' la diversità dei mezzi con i quali ci muoviamo. Solo se riusciamo a sentire in noi di essere parte di un unico gigantesco movimento spirituale, come di un infinito esercito bianco in marcia verso il suo Sole che splende là davanti, la SS. TriUnità che ci attende e ci accoglie riversando su dio noi il Suo sovrabbondante amore, solo se sentiamo così si può capire quanto profondamente errato sia stato pensare che vi fossero vocazioni di serie 'A' e vocazioni di serie 'B', stati di vita perfetti (addirittura 'angelici', si giunse a dire) e stati di vita imperfetti o addirittura indegni. Se dentro il nostro cuore sentiamo di essere tutti in cammino verso il nostro amato Padre e Sposo, allora la differenza di carismi non genera invidie né opposizioni o acrimonie ma, al contrario, un gioioso servirsi delle capacità altrui.

L'unicità di tale cammino spirituale è espressa dall'Adamantino con una triade ben nota: principianti, proficienti e perfetti. Ma, a ben vedere, questa scansione vale per qualunque attività umana: il medico neolaureato è un principiante insicuro nelle diagnosi ed inesperto nelle terapie, ma con il tempo acquista una certa esperienza ed infine padroneggia il suo lavoro al punto da decidere se quel che ha imparato sui libri può essere modificato, ed in che misura. Si può dire la stessa cosa di ogni lavoro; cambiando quel che c'è da cambiare, anche per la gestione della vita quotidiana (uso dei soldi, acquisti e così via), per le relazioni umane (amicizia, amore e così via), insomma per tutti gli aspetti della vita umana. È perciò evidente che ogni accusa rivolta ad Origene, qualunque essa sia, è destituita di fondamento perché l'Adamantino si limita a trasporre in ambito spirituale quella che è la scansione dell'imparare umano.

Questo risultato però priva noi di un utile strumento descrittivo del percorso spirituale della singola persona verso Dio, così come si manifesta attraverso la comprensione della Scrittura. Di conseguenza, dovremo servirci di più descrizioni, da punti di vista diversi, di quell'identico percorso. Ed a nostra guida eleggiamo il nostro santo Padre Gregorio il Grande, che nella sua *Expositio in Canticis Canticorum* ce ne offre ben quattro. Ciò non esaurisce certo tutti i possibili percorsi spirituali di interpretazione della Scrittura: in realtà ogni santo ne ha uno suo proprio, e la migliore scuola per conoscerli è leggere le loro biografie spirituali. Ma, poiché i molti dettagli che là troveremmo rischierebbero di generare confusione se privi di un quadro generale di riferimento, il nostro compito qui è *in primis* scegliere una prospettiva e poi l'autore che meglio la esprima. Gregorio ha svolto questo compito per secoli e secoli, formando centinaia di generazioni di santi alla fruizione della Scrittura: nessuno ci è sembrato perciò più qualificato di lui. Poiché però

[150] Cf. MARCO L'ASCETA, *De lege spirituali*, c.19 (SCh 445, 81; trad. it. *La Filocalia*, I, 173, c.22): «Molti sono i modi della preghiera, uno diverso dall'altro, ma nessuno di essi può essere dannoso, purchè, anzichè trattarsi di preghiera, non si tratti (invece) di operazione diabolica».

il nostro scopo qui è solo didascalico, riporteremo le sue descrizioni limitando le osservazioni al minimo indispensabile.

9.4.1. *La prima descrizione di Gregorio il Grande: i nomi di Dio*

Il nostro Padre Gregorio premette una nota di grande importanza per noi; eccola:

> «Occorre che prestiamo molta attenzione affinchè, quando sentiamo parlare di amore profano, non ci fermiamo al significato esteriore, così che lo strumento che ci dovrebbe elevare non ci schiacci ancora di più, impedendoci di innalzarci. Invece, grazie a queste parole corporee ed esteriori, dobbiamo ricercare ciò che è interiore e, parlando di ciò che è corporeo, quasi essere al di là del corpo. Dobbiamo cioè partecipare alle sacre nozze dello sposo e della sposa rivestiti con l'abito nuziale, cioè con l'intelligenza dell'intima carità (*caritas*). Ciò è indispensabile, perché se non rivestiamo questo abito nuziale, cioè una degna intelligenza d'amore (*caritas*), verremo inevitabilmente respinti dal banchetto nuziale nelle tenebre esteriori, cioè nella cecità dell'ignoranza»[151].

Gregorio parla di 'amore profano' perché il *Cantico*, che si accinge a commentare, è ricco di immagini erotiche, ed anche molto spinte; fin troppo facile è soffermarsi su quei particolari piccanti per chi non è avvezzo a leggere la Scrittura con occhi di fede. Poi, ci dice una seconda cosa: quel che ad alcuni serve ad innalzarsi per altri è invece fonte di oppressione ancora maggior rispetto a prima. In altri termini, la Scrittura non è mai neutrale: o eleva o abbassa; ma non per suo volere o virtù intrinseca, bensì (e questa è la terza nota) a causa del maggiore o minore amore per Dio che ha chi la sta leggendo. Da ciò si ha che non è bene, per chi si trova ad un certo punto del suo percorso spirituale, indagare quel che appartiene a stati spirituali più elevati; quel che ricava infatti non è il semplice non capire niente, bensì l'essere schiacciati in basso, e così rischiare di perdere anche quello che pensava di aver raggiunto. Questa che è una regola fondamentale per chi inizia un percorso spirituale è così sintetizzata da Marco l'Asceta:

> «Chi è di umile sentire ed ha un'attività spirituale, quando legge le sacre Scritture riferisce tutto a se stesso e non agli altri»[152],

che poco dopo ce ne spiega anche la ragione spirituale:

> «Non si innalzi il tuo cuore per riflessioni relative alla Scrittura, perché non ti accada di cadere con l'intelletto nelle mani dello spirito di bestemmia»[153].

---

[151] GREGORIO MAGNO, *Expositio in Canticis Canticorum*, *proemium*, 4 (SCh 314, 70; Montanari, 8ss).

[152] MARCO L'ASCETA, *De lege spirituali*, c.4 (SCh 445, 74; trad. it. *La Filocalia*, I, 172, c.6).

[153] MARCO L'ASCETA, *De lege spirituali*, c.9 (SCh 445, 76; trad. it. *La Filocalia*, I, 172, c.11). Cf. anche MARCO L'ASCETA, *De lege spirituali*, cc.85s (SCh 445, 94ss; trad. it. *La Filocalia*, I, 178, c.84, ritoccata): «Non dire: "Non so che cosa si deve fare e sono senza colpa se non faccio". Se infatti tu fai ciò che sai, anche il resto ti verrà rivelato di conseguenza, proprio come stanzette che si scorgono una attraverso l'altra. Non ti giova sapere ciò che viene dopo prima di aver messo in opera quanto precede. Perché la scienza gonfia per colpa dell'ozio, mentre l'amore edifica in forza della sopportazione di tutto». Quanto al rischio connesso alla ricerca solo intellettuale cf. MARCO L'ASCETA, *De his qui putant se operibus iustificari*, c.17 (SCh 445, 134; trad. it. *La Filocalia*, I, 189, cc.18s): «Certuni che non compiono i comandamenti credono di avere retta fede; altri che li compiono aspettano il Regno co-

(segue)

In effetti, la curiosità contro natura è premessa indispensabile alla presunzione, e questa apre le porte della superbia, che è il peccato dei demoni. Così, se il senso letterale è quello che, qui ed ora, ci dà tutto quel che ci serve per crescere spiritualmente nella situazione che stiamo vivendo, non è bene cercare anche il senso cristologico, e tantomeno voler costruire quello morale. Se invece sentiamo che la lettera non ci basta più, che abbiamo bisogno di illuminazioni ulteriori, allora non solo possiamo ma *dobbiamo cercare* gli altri sensi della Scrittura: che poi sia quello allegorico invece che anagogico, o quello tropologico invece che allegorico, non è rilevante. Lo Spirito dà sempre, a chi Lo cerca, i mezzi necessari per trovarLo: basta saper aspettare, tenere occhi ed orecchi aperti ed avere il cuore pronto ad accettare qualunque cosa ci sarà dato.

Dato questo punto di partenza, il primo problema che si pone è sapere con certezza a quale stadio di vita spirituale ci si trovi. Il nostro santo Padre Gregorio ci offre un metodo infallibile, che poi è anche la prima delle quattro descrizioni che leggeremo; ecco dunque quel che ci insegna:

> «Bisogna notare che nella Scrittura il Signore chiama se stesso talvolta 'Signore', talvolta 'Padre', talvolta ancora 'Sposo'. Quando vuole essere temuto (*vult se timeri*) chiama se stesso 'Signore'; quando vuol essere onorato, 'Padre', quando vuole essere amato 'Sposo'. Per bocca del profeta dice (*Mal* 1,6). "Se sono il Signore, dov'è il timore che mi spetta? Se sono padre, dov'è l'onore che mi spetta?" Ed ancora (*Os* 2,19s): "Ti ho sposato nella giustizia e nella fede". Quindi (*Ger* 2,2): "Mi sono ricordato del giorno del tuo matrimonio nel deserto". Certamente in Dio non c'è un prima ed un dopo (*quando et quando non est*), ma come vuol essere prima temuto per essere anche onorato e vuol essere prima onorato perché si giunga ad amarlo, così Egli si fa chiamare 'Signore' per essere temuto (*propter timorem*), 'Padre' per essere onorato (*propter honorem*) e 'Sposo' per essere amato (*propter amorem*). Perché per mezzo del timore si giunga all'onore, e per mezzo dell'onore si giunga all'amore per Lui. Quanto più infatti l'onore supera in dignità il timore, tanto più gioisce (*gaudet*) Dio di esser detto 'Padre' invece che 'Signore'; e quanto più caro è l'amore dell'onore, tanto più gioisce (*gaudet*) Dio di esser detto 'Sposo' invece che 'Padre'. Perciò in questo libro (*i.e. il Cantico dei Cantici*) il Signore e la Chiesa non vengono chiamati 'Signore' e 'ancella' ma 'sposo' e 'sposa', così che essa Lo serva non con il solo nome m anche con l'amore, e con queste parole esteriori venga suscitato l'affetto interiore. Quando chiama se stesso 'Signore' indica che noi siamo sue creature; quando chiama se stesso 'Padre' indica che noi siamo suoi figli adottivi; quando chiama se stesso 'sposo' indica che siamo uniti (*coniuncti*). Infatti essere uniti (*coniunctos esse*) a Dio è più che essere creati o adottati. Dunque in questo libro, dove (il Signore) è detto 'sposo', viene insinuato (*insinuatur*) qualcosa di più sublime, poichè in esso si mostra un patto di unione (*foedus coniunctionis*)»[154].

---

me una mercede dovuta. Entrambi hanno deviato fuori dalla verità. Non è dovuta nessuna mercede agli schiavi da parte del padrone; ed, a loro volta, quelli che non servono bene non otterranno la libertà». Ricordiamo che la trad. it. delle opere di Marco numera i capitoli in modo diverso da SCh: essendo però questa l'ed. critica, noi seguiamo la numerazione di SCh.

[154] GREGORIO MAGNO, *Expositio in Canticis Canticorum*, *proemium*, 8 (SCh 314, 80ss; trad. nostra). Nella trad. it. (19ss) i passi biblici in latino sono stati sostituiti dai corrispondenti in CEI[73], con l'ovvia perdita di forza e coerenza del passo. Soprattutto si è occultata la notevole distanza tra il testo CEI e la versione latina dal greco che usa Gregorio. Inoltre il traduttore non si è limitato a seguire il latino semplice di Gregorio ma lo ha ingarbugliato con scelte inutili e discutibili, a scapito della comprensione delle dinamiche spirituali esposte, le quali, non essendo certo né intuitive né alla portata di tutti, esigono più che mai una fedeltà *ad litteram* al testo che si deve tradurre. A meno che non si supponga di saperne più di Gregorio, nel qual caso va da sé che lo si dovrà correggere...

A dispetto della sua semplicità, questo brano è assai ricco; qui ci soffermeremo solo su pochi spunti. Il primo e forse più importante è dato dalla triade 'Signore', 'Padre', 'Sposo': essa esprime una diversità di rapporto tra noi e Dio, ed è anche il mezzo forse più sicuro per capire quale relazione noi stiamo vivendo con Lui. Infatti, nelle nostre preghiere noi certamente ci rivolgiamo a Lui servendoci di un appellativo; e tra questi ve ne sono alcuni che 'calzano' meglio di altri con quello che sentiamo per Lui qui ed ora. Ebbene, il genere di appellativi che meglio sentiamo come nostri esprime il genere di relazione che abbiamo con Dio. Così, se 'Signore' ci sembra più conveniente di altri, significa che, qui ed ora, ci piace o sentiamo più forte, viva ed importante la sua signorìa, il suo essere Re, l'onnipotenza e la magnifica gloria della sua immensa bellezza. Non c'è niente di sconveniente, di 'minore', di imperfetto nel sentire così, nel nutrire questo genere di sentimenti per il nostro dolce Signore, anzi, magari tutti avessero per Lui questi sentimenti nel loro cuore! Chi invece pensa che questo sia un sentire 'meno alto' non ha esperienza della signorìa di Dio ma soltanto di quella umana; e poiché questa è inscindibilmente connessa con l'arbitrio e la prepotenza, ritiene che questo 'timore' sia in qualche modo collegato alla paura. Ma la signorìa di Dio non è così: essa penetra nell'intimo del cuore per riempirlo di dolcezza, apre gli occhi perché vedano la sua onnipotente Provvidenza, illumina la mente perché colga la sua infinita Sapienza. Ed il risultato non è paura ma ammirazione sconfinata, percezione invincibile della propria piccolezza, gratitudine immensa per la grazia di poter servire un simile nobile Signore e non doversi umiliare davanti a stupidi omuncoli cattivi ed avidi. Piegare il ginocchio e la testa in segno di omaggio riverente è gesto interiore tanto spontaneo quanto sereno. È questa la signorìa di Dio, è questo il 'timore' che desidera in noi. Per questo chiama Se stesso 'Signore', non certo perché intende dire di essere una specie di despota invisibile. Purtroppo dobbiamo ammettere che una certa 'educazione religiosa' ha invece inculcato l'idea perversa ed eretica che Dio stia sempre lì a spiarti, a giudicarti, a condannarti, a rinfacciarti tutte le mancanze ed i peccati che compi. La povertà spirituale di questa che non è una 'visione' di Dio ma una visione demoniaca, perché è questa l'immagine di Dio che il nostro nemico vuole che abbiamo, così che non lo possiamo amare, questa povertà spirituale, dicevamo, è pari solo alla povertà umana di chi la accetta senza rendersi conto che è priva di amore: e poiché la mancanza di amore è non percepita soltanto da chi l'amore non lo conosce, ecco che la povertà umana diventa povertà spirituale e viceversa. Davvero non si può essere veri cristiani se non si è anche veri uomini! Chi invece vive questa signorìa di Dio nella riconoscenza, nell'affetto, nell'abbandono fiducioso, trova tutto questo nella Scrittura, ovviamente più in certi passi che in altri, e quindi apprezzerà più questi che quelli. Ora lo scoprirà nella lettera del testo, ora gli sarà suggerito dalla somiglianza di questo con quell'azione o parola di nostro Signore, ora sarà la sua personale esperienza interiore ad illuminare questi e/o quelle.

Se invece, qui ed ora, ci piace più chiamarlo 'Padre', perché questa parola evoca in noi dei ricordi o delle sensazioni che meglio esprimono il nostro sentire per Dio, significa che, in questo momento, prevale il desidero di confrontarsi con Lui nella tenerezza rispettosa, nell'affetto filiale. Che non è inferiore a quello sponsale, né superiore a quello, perché qui si tratta di parlare, dialogare, confidare, raccontare quel che ci è successo, le nostre sensazioni, i desideri, paure, gioie. Spiritualmente è come se passeggiassimo insieme in riva al mare, o in mezzo ad un bel bosco ombreggiato, e chiaccherassimo sere-

namente di questo e di quello. Senza mai dimenticare che con noi c'è l'Onnipotente Signore dell'universo, senza trascurare l'infinita distanza che esiste tra noi e Lui, è vero, eppure pieni di tenerezza, a volte mano nella mano, occhi negli occhi. Perché non c'è bisogno di ricordare quel che è ormai già nostro, cioè la calda, continua percezione della Sua infinita, onnipotente, avvolgente bontà. E tutto questo, come prima, lo ritroviamo più in certi passi della Scrittura che in altri, ragion per cui ci affezioniamo più a questi che ad altri, e la loro bellezza e profondità ora ci sarà mostrata dalla lettera del testo, ora dalla somiglianza con gesti, parole o sentimenti di nostro Signore Gesù, ora ancora dalla nostra personale esperienza che illumina quei passi, che a loro volta confermano o correggono quel che ci pare di sapere. Davvero la Scrittura è Dio che parla a noi continuamente. Ma se, qui ed ora, il nostro cuore non sente tutto questo, non c'è da preoccuparsi né da disperarsi; come l'amicizia tra uomini non nasce in un minuto ma ha bisogno di tempo per mettere radici, così è anche per quella con Dio: basta aspettare serenamente, affidarsi a nostro Signore ed aver fiducia nei suoi tempi. Chi invece vuole tutto e subito non otterrà nulla, così come niente avrà colui che non crede possibile nutrire simili sentimenti e sensazioni per chi non vede, non tocca e non ode. Ed in effetti questi non vede, non ode e non tocca Dio perché non gli crede. Chi invece ha provato la Sua bontà e la Sua dolcezza nella sua vita (cioè Lo ha riconosciuto in quel che gli è accaduto) lo vede, lo ode e lo tocca; non con i sensi corporei, è ovvio (almeno, non tutti e non sempre; ma talvolta con alcuni sì), ma con quelli dell'anima. Che son più forti di quelli fisici.

Se e quando poi, nella sua infinità bontà, nostro Signore ci donerà la grazia di sentirci interiormente più a nostro agio con Lui chiamandolo 'Sposo', allora sperimenteremo quelle che chiamano 'nozze mistiche'. Che in effetti non sono molto lontane dalle nozze umane, anche dal punto di vista fisico. Naturalmente ci sono delle ovvie ed innegabili differenze, Gregorio ce lo ha già detto, lo ribadirà più volte, e con lui tutti coloro che hanno ricevuto tale dono (e sono assai più di quelli di cui si ha notizia). La principale è senz'altro quella che, nel rapporto umano, l'amore sponsale è radicalmente diverso da quello di genitore, ed entrambi sono incompatibili con quello di sottomissione, per quanto temperata da rispetto reciproco possa essere; un uomo che ama la figlia come la moglie è un depravato, e lo stesso chi tratta la moglie o la figlia come serve. Invece l'amore per Dio e di Dio ha tutti e tre questi aspetti: da un lato Gli si è (felicemente) sottomessi, dall'altro ci sentiamo inondati dal piacere della Sua presenza, dall'altro ancora ci troviamo a confrontarci con Lui come con un maestro, una guida, un padre insomma. Non è per caso, infatti, che lo Spirito ha ispirato (per esempio) quest'inciso (*Sir* 23,1):

> «Signore, padre e padrone della mia vita, non abbandonarmi al loro volere, non lasciarmi cadere a causa loro»,

dove questi 'loro' sono la lingua senza freni e la bocca sempre aperta (cf. *Gc* 3,1-12); ma a noi interessa di più scoprire che l'italiano "padre e padrone" rende corretamente sia il greco *pater kai déspota* che il latino *pater et dominator*. Mentre al v.4 l'italiano recita:

> « Signore, padre e Dio della mia vita, non mettermi in balìa di sguardi sfrontati e allontana da me la concupiscenza»,

del quale interessa solo registrare la fedele traduzione del greco *pater kai theè* e del latino *pater et Deus*. Quindi, per il *Siracide*, Dio è allo stesso tempo Padre, Dio e Dominatore. L'abbinamento tra la regalità e la sponsalità invece è mostrato *ad abundantiam* nel *Cantico*,

in un'ampia serie di passi ben noti. In sintesi, e se ci si perdona la rozza semplificazione, l'amore umano è ad una sola via: o è genitoriale o è sponsale o è quello del servitore; invece l'amore per Dio le ha tutte e tre, contemporanee e perfettamente integrate una con l'altra. E poiché è evidente che non è facile descrivere, a chi già non lo vive per suo conto, un rapporto nel quale si è allo stesso tempo figli, amanti e servitori, in definitiva si tratta di sensazioni, sentimenti, reazioni interiori sulle quali conviene non dire di più.

Eccetto due cose.

La prima è che, essendo delle nozze, agli uomini conviene un'unione con un essere femminile ed alle donne quella con uno maschile; se così non fosse, la differenza di genere non sarebbe assunta, e poiché è differenza che riguarda l'intera nostra natura, se la si nega diventa difficile parlare di vera deificazione o santità, sia *in statu viae* che (e soprattutto) *post resurrectionem*. Quindi l'unione sarà con un Dio maschio per le donne e con un Dio femmina per gli uomini; e se qualcuno resta scandalizzato da questa osservazione, ci limitiamo a ricordargli che è scritto (*Gen* 1,27):

> «Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò».

Quindi l'immagine di Dio che è in noi è maschile o femminile; e Dio, di conseguenza, è sia maschile, sia femminile. Quando perciò nostro Signore si unisce all'essere che ha creato maschio, lo farà rivelando tutta la sua splendida, bellissima, tenerissima e seducente femminilità, per poterlo completare e, così unito a lui, ricreare quell'unità che è nella Sua natura divina. Quando invece si unisce all'essere che ha creato femmina, lo farà mostrando tutta la sua affascinante, potente, avvolgente, rassicurante virilità, in modo da poter completare in lei l'unità della Sua natura divina. E non può essere altrimenti, perché se nostro Signore rivelasse solo la sua femminilità lascerebbe in ombra la sua virilità e se invece mostrasse solo questa nasconderebbe quella: dove sarebbe allora la piena conoscenza della Sua natura, nella quale consiste la beatitudine? Non dovremmo neanche dimenticare come Agostino descrive il comportamento della grazia per attirare l'uomo a sé: *suadens*, *persuadens*, *perficiens*. È la descrizione di una seduzione, e chi seduce altri non è che Dio stesso: e certo un uomo non può essere sedotto allo stesso modo in cui viene sedotta una donna. Ancora. Tutto ciò che è stato creato esiste per portarci a Lui: e se nostro Signore ha posto in noi l'unione tra maschio e femmina, cosa che non ha fatto con le piante e moltissimi animali, allora l'unione tra maschio e femmina porta a Lui. Ma se io sono uomo, e la mia virilità è stata deificata per grazia così che è divenuta come quella di Dio, chi sarà la mia donna *post resurrectionem*? E se io sono donna, e la mia femminilità è stata deificata per grazia così da divenire come quella di nostro Signore, chi sarà il mio uomo *post resurrectionem*? Perché in cielo non vi sono più né mariti né mogli, anche se certamente il dono di grazia che li ha particolarmente uniti *in statu viae* non viene meno[155].

---

[155] Questa nota merita una glossa in più. È noto che, come si legge anche nel Rito del Matrimonio, l'unione tra l'uomo e la donna è inscindibile "fino a che morte non vi separi": ma tale separazione è solo corporea, perché l'anima del coniuge è immortale e perciò quella del defunto non cessa mai di esistere. Ma l'unione matrimoniale va oltre quella fisica, poiché i due "diventano una sola carne", ossia una cosa sola: e questo per la grazia sacramentale. Ora, è vero che alcune grazie sacramentali, per così dire, vanno perse: p.es., quella della Riconciliazione, che ci libera sì dai peccati ma non indefinitivamente e quindi va riconferita; oppure quella dell'Unzione degli Infermi, che può essere ripetuta

(segue)

La seconda cosa riguarda la divulgabilità di queste percezioni. Talvolta infatti accade che i nostri fratelli restino un po' scandalizzati del fatto che alcuni aspetti spirituali siano accennati ma non esposti chiaramente, e prendono questo come un giudizio (negativo) sulla loro sincerità o capacità di comprensione. Non è così. In realtà le cose sono più complesse, come ci insegna il nostro Padre Diadoco di Foticea:

> «Non bisogna né darsi alle specuazioni spirituali senza essere illuminati né venirne a parlare quando si è ricevuta luce con sovrabbondanza dalla benignità dello Spirito santo. Infatti, dove c'è povertà essa produce ignoranza, e la ricchezza, dove c'è, non permette di parlare, poiché l'anima inebriata dall'amore di Dio vuole deliziarsi della gloria del Signore con una lingua silenziosa. Dunque bisogna venire ai discorsi che parlano di Dio osservando un giusto mezzo nella nostra operazione. Questa misura infatti dona all'anima una certa forma di discorsi gloriosi, e la magnificenza dell'illuminazione nutre la fede di colui che parla nella fede, affinchè chi insegna sia il primo a gustare del frutto della conoscenza attraverso l'amore. "Bisogna che l'agricoltore che ha faticato sia il primo ad avere parte dei frutti" (2*Tim* 2,6)»[156].

Quindi, secondo Diadoco, parlare di cose spirituali senza far caso a chi ascolta è proprio di chi pretende di insegnare ciò che non conosce a chi le ignora come lui, perché chi sa non riesce a dire. Però tra lo sproloquio a vanvera ed il silenzio totale una qualche via di mezzo si deve escogitare, come ammette Diadoco stesso, altrimenti l'ignoranza dei primi non avrebbe rimedio ed il dono dei secondi non porterebbe frutto. In effetti, poiché si tratta di sensazioni e sentimenti indicibilmente intimi e profondi, ad esse compete la stessa riservatezza che spetta all'intimità della vita coniugale: come marito e moglie solitamente non raccontano ai quattro venti i dettagli del loro rapporto di coppia (ci riferiamo all'insieme della vita coniugale, non al solo aspetto sessuale), così non sta bene divulgare i dettagli del rapporto coniugale con nostro Signore. *In primis* perché sono tutti e solo miei, così come i tuoi sono tutti e solo tuoi: scambiarseli potrebbe confondere invece che insegnare; e comunque nessuno può pretendere che gli siano raccontati. *In secundis*, perché il mio modo di essere unito a Dio può non confacersi a te come il tuo modo di essere unito a Dio può non confacersi a me: comunicarceli potrebbe scandalizzare invece che edificare; per questo sono io a decidere se e cosa dire a te, e viceversa. *In tertiis*, perché tali informazioni potrebbero indurre chi non ha tali esperienze o all'invidia o alla disperazione o anche all'accidia: invidia in chi vorrebbe ma ancora non ha, disperazione in chi non ha e teme di non avere mai, accidia in chi non ha e rinuncia a cercare relazioni con Dio così lontane da quella che vive qui ed ora; e questo è il motivo per cui certe cose si dicono solo quando si è sicuri che chi ci ascolta sa ciò di cui parliamo[157]. Ec-

più volte. Ma questo vale anche per sacramento del Matrimonio? A nostro sommesso avviso no. Infatti la morte di un coniuge non è imputabile a nessuno dei due, e di conseguenza la grazia dell'unione matrimoniale non è persa per causa loro (come nel caso del peccato) e neanche per cause di forza maggiore (come nella malattia), bensì per volere di Dio, che è il solo che fa vivere e morire. Il che comporterebbe la conseguenza eretica che Dio ora conferisce una grazia e poi la toglie senza alcuna colpa da parte dell'uomo. Per evitare questa eresia è dunque necessario supporre che, in qualche misura, la grazia sacramentale del Matrimonio rimanga anche *post mortem*. Però dire come ed in che misura va troppo oltre i limiti di questa sede.

[156] DIADOCO DI FOTICEA, *Asceticon in C capita*, c.8 (SCh 5bis, 87ss; trad. it. *La Filocalia*, I, 351s).

[157] Si pensi poi ad un ulteriore ambito di difficoltà nel paragonare l'amore umano a quello di e per Dio: il tradimento. Quale persona affettivamente equilibrata accetta di mantenere una relazione con un

(segue)

co dunque perché i Padri sono stati così parchi su questi argomenti, perché i medievali si sono rifugiati nella tecnicità dell'esegesi spirituale, i rinascimentali si sono nascosti nella ridondanza delle immagini ed anche noi ci fermiamo qui. Questo però non significa che, siccome non è bene dire tutto a tutti, allora non si deve dire niente a nessuno; la Chiesa è una comunità di persone in cammino verso il Signore, non una setta che 'rivela' i suoi 'segreti' a pagamento, come *Scientology*, né una congrega di sedicenti 'iniziati' che vanno lungo un percorso di pretesa 'illuminazione', come la massoneria. I segreti dell'unione cristiana con Dio sono segreti di Pulcinella: si leggono nelle autobiografie dei mistici, nei loro scritti e nei saggi che le commentano, tutte opere pubblicate alla luce del sole da case editrici accessibili ad ognuno. I 'segreti' dell'unione mistica cristiana sono disponibili per chiunque li voglia e sappia maneggiare; dagli altri si difendono da soli, come un saggio di fisica quantistica o uno di filologia romanza: solo la passione interiore e la competenza possono farne apprezzare la bellezza e la verità, agli altri sembreranno come minimo noiosi, se non proprio astrusi ed indigeribili[158].

Come per i due nomi precedenti, anche i significati connessi a quello di 'sposo' si trovano ora in quel passo ora in quell'altro, talvolta secondo la lettera talvolta secondo l'allegoria o la tropologia. Ciò avviene perché la distinzione dei quattro sensi della Scrittura non è frutto di un metodo pensato *a priori* ma è invece la sistemazione di un complesso di esperienze che però supera di gran lunga la capacità ordinatrice della ragione che l'ha partorita. Così, a chi vive questo rapporto d'amore con il suo Amato, quel che corrisponde al senso spirituale della Scrittura può essere accessibile già dalla semplice lettera del testo (come spesso accade nel *Cantico dei Cantici*), ma talvolta può passare attraverso l'esempio di Cristo, oppure dalla esperienza spirituale dei Padri e dei santi che ci hanno preceduto e che, a loro volta, ne hanno ricevuto conferma dalla Scrittura.

Come si vede, tra la nostra personale vita spirituale e l'interpretazione della Scrittura vi è un rapporto così stretto e profondo che è del tutto fuori luogo considerare la dottrina dei quattro sensi della Scrittura come un *metodo esegetico* (se non 'il' metodo *tout court*), è a dir poco errato pensare di 'capire la Bibbia' cercando ogni volta tutti e quattro i sensi della Scrittura e diventa quasi ridicolo rivolgersi a lavori 'dotti' o allo studio di manuali di

(una) *partner* che lo (la) tradisce serenamente con chiunque, tutti i giorni di ogni settimana, tutti i mesi, anno dopo anno? Nessuno. E quanto dolore, quanta rabbia quando si scopre di essere stati traditi! Invece nostro Signore continua ad amarci comunque, sempre, in ogni caso, senza sosta e senza limiti... Come è scritto (*Lam* 3, 31): «Il Signore non rigetta mai...». È un atteggiamento, il Suo, che imbarazza prima ancora che suscitare vergogna. Lo Spirito ha ispirato al profeta *Osea* pagine bellissime ma anche angoscianti al riguardo: bellissime per l'infinita dolcezza che dà il sapersi amati sempre e comunque, angoscianti per la incredibile ingratitudine di cui siamo capaci. Ma come spiegare questo amore se chi ascolta non sente, non *vive* la parte del 'traditore'? Ecco perché il peccato da evento *in primis* spirituale è divenuto oggetto di valutazione solo morale.

158 Questo però con una differenza fondamentale: mentre chi ignora la matematica o non apprezza la filologia romanza non osa giudicare quelle opere né ritiene di 'saperne di più' di chi le scrive, riguardo alla teologia ed all'interpretazione della Scrittura non pochi tra i nostri fratelli ritengono accessorio quel che insegnano gli esegeti e qualcuno addirittura pensa di essere in grado di giudicare gli insegnamenti di maestri spirituali come i Padri e molti santi. Ora, da un lato questo è positivo: la teologia è frutto prima della contemplazione e solo in seconda istanza dello studio, ragion per cui competono *in primis* al popolo di Dio e solo *in secundis* agli esperti. D'altra parte, se qualcuno non vive una vita spirituale adeguata non ha un *sensus fidei* sufficientemente sensibile, perciò trascurare o respingere il lavoro degli studiosi è imprudente.

storia o di filologia antica (per quanto utili siano) per capire 'cosa vuol dire' questo o quel passo. La Scrittura, come già ci insegnava il nostro santo Padre Gregorio, "cresce con chi la legge": nella misura in cui la nostra vita spirituale progredisce, anche la Scrittura si apre e ci conferma, o corregge oppure anche smentisce quel che ci pare di aver appreso[159]. Il procedimento inverso, invece, ossia pre-confezionarsi intellettualmente dei 'significati' per poi cercare di applicarli alla nostra vita interiore o uniformare questa a quelli è *in primis* atteggiamento gnostico e massoico, *in secundis* è procedimento fuorviante: come potremo mai sapere, infatti, se quel certo 'significato' è vero o falso? come potremo sapere se uniformarsi ad esso ci fa crescere spiritualmente o invece ci porta fuori strada? Per comprendere la gravità della questione basta da un lato consultare alcuni scritti gnostici o massonici, il che rivelerà con quale arbitrio vengano condotte le 'analisi' e tratte le conclusioni, dall'altro vedere i risultati della enorme diffusione della Scrittura nel post-concilio: nonostante il grande proliferare di gruppi biblici e di studi esegetici e divulgativi, dobbiamo constatare che il livello spirituale della gran parte dei nostri fratelli non è progredito granchè, ed anzi si deve registrare un oggettivo incremento degli atteggiamenti filo-riformati, riguardo a quasi tutti gli aspetti ecclesiali. *Sed de hoc satis*. Passiamo alla seconda descrizione di Gregorio il Grande.

9.4.2. *La seconda descrizione di Gregorio il Grande: i libri della Scrittura*

Come abbiamo visto, il progresso nella comprensione spirituale della Scrittura non è proporzionale al tipo di interpretazione che di essa si dà. Se è vero che inizia si trova più a suo agio con il senso letterale, è ugualmente vero anche che chi già ha una vita spirituale di un certo spessore trova in esso molti spunti utili: semplicemente, riesce a leggerlo in modo per lui più 'profondo' e spiritualmente fecondo. Ora, come questo vale per il singolo passo, così vale anche per interi libri della Scrittura; lasciamoci illustrare questo fondamentale eppure poco noto risvolto esegetico dal nostro santo Padre Gregorio:

> «Il fatto che questo poema (*i.e. il Cantico dei Cantici*) venga collocato al terzo posto fra i libri di Salomone non contrasta con la grandezza del mistero. Gli antichi affermavano infatti che sono tre gli ordini della vita: morale, naturale e contemplativo; ed i greci li definivano (come) etico, fisico e teoretico[160]. I *Proverbi* hanno come oggetto la vita morale, dove si dice

[159] Cf. MARCO L'ASCETA, *De lege spirituali*, c.28 (SCh 445, 82; trad. it. *La Filocalia*, I, 174, c.32): «La legge della libertà (*i.e. la Scrittura*) è letta in forza di una scienza ed è compresa mettendo in opera i comandamenti, ma trova la sua pienezza in forza della misericordia del Cristo».

[160] «Gregorio riprende sinteticamente in queste righe una teoria, diventata tradizionale fin dal commento origeniano al *Cantico*, secondo la quale i libri salomonici venivano classificati in relazione alle scienze profane: ai *Proverbi* corrispondeva l'etica, al *Qoelet* la fisica ed al *Cantico* la logica o la teologia. Tale classificazione dei libri di Salomone veniva a proporre i gradi di un progresso spirituale» (NdT). Per comodità del elttore riportiamo il passo di ORIGENE, *De principiis*, IV, 2, 4 (SCh 268, 310ss; Simonetti, 502), cui si riferisce il traduttore: «Tre volte bisogna notare nella propria anima i concetti delle sacre Scritture: il semplice trova edificazione, per così dire, nella carne della Scrittura - indichiamo così il senso che è più alla mano -, colui che ha un poco progredito trova edificazione nella anima della Scrittura, e chi è simile a quelli di cui l'Apostolo dice (1*Cor* 2,6): "Parliamo della sapienza tra i perfetti" trova edificazione nella legge spirituale, che contiene l'ombra dei beni futuri. Come infatti l'uomo è formato di corpo, anima e spirito, lo stesso dobbiamo pensare della Scrittura che Dio

(segue)

> (*Prv* 5,1): "Figlio mio, alla mia sapienza ed alla mia prudenza porgi l'orecchio". L'*Ecclesiaste* invece tratta la vita naturale, in quanto prende in considerazione il fatto che ogni cosa tende al suo fine quando dice (*Qo* 1,2): "Vanità delle vanità, tutto è vanità". Infine il Cantico dei Cantici presenta la vita contemplativa, in quanto in esso trova espressione il desiderio della venuta e della contemplazione del Signore quando si dice, nelle parole dello Sposo (*Ct* 4,8): "Vieni dal Libano, vieni". Questi gradi sono raffigurati anche dalla vita dei tre patriarchi Abramo, Isacco e Giacobbe. Abramo ha vissuto la vita morale obbedendo (cf. *Gen* 12,4), Isacco è immagine della vita naturale scavando i pozzi (cf. *Gen* 26,18), poiché il gesto di scavare pozzi in profondità significa, mediante la riflessione sulla natura, aprire un varco scrutando le realtà inferiori. Giacobbe, infine, ha coltivato la vita contemplativa poiché ha visto gli angeli salire e scendere (cf. *Gen* 28,12). E poiché la contemplazione della natura non conduce alla perfezione se prima non si coltiva la vita morale, a ragione l'*Ecclesiaste* è collocato dopo il libro dei *Proverbi*. E poiché non si può volgere lo sguardo alla contemplazione delle realtà superiori se prima non lo si allontana dalle cose inferiori, giustamente il *Cantico dei Cantici* viene dopo l'*Ecclesiaste*. Dunque occorre inanzitutto mettere ordine nella vita morale, poi considerare le cose presenti come se non ci fossero, in terzo luogo contemplare le cose superiori ed interiori con lo sguardo acuto del cuore (purificato). Così, i gradi dei libri (di Salomone NdT) costituiscono come una scala che porta alla contemplazione di Dio, così che, prima compiendo bene ciò che in questo mondo è onesto, poi allontanando lo sguardo anche da ciò che è buono, si arrivi infine a contemplare l'intimità di Dio. Perciò in questo libro (*i.e. il Cantico*), attraverso la voce della Chiesa, in generale si esprime l'avvento del Signore, mentre in particolare ogni anima guarda la venuta di Dio nel proprio cuore, come sposo che entra nella camera nuziale»[161].

Come giustamente rileva il traduttore in nota (che riportiamo), qui Gregorio altro non fa se non riprendere una concezione già espressa da Origene, il quale vedeva nella successione dei tre libri attribuiti a Salomone, il saggio per eccellenza, un percorso spirituale verso la Sapienza. Ora, a noi qui non interessa stabilire se l'ipotesi dell'Adamantino sia corretta o meno, bensì l'idea di fondo che la sostiene, cioè che l'ordine dei libri della Scrittura non è casuale ma rispetta e propone un ordine nel cammino spirituale, sia della Chiesa che del singolo. Poiché la questione è importante entreremo un pò nei dettagli.

Concludendo il capitolo settimo, dedicato all'illustrazione dell'ispirazione di Scrittura e Tradizione da parte dello Spirito, abbiamo affermato che una vera e feconda fruizione di entrambi questi doni è possibile solo se la singola persona vive spiritualmente in sintonia con una comunità, nella quale è inserito partecipando attivamente e non come mero fruitore di sacramenti. È la condivisione dei tanti percorsi spirituali delle singole persone che porta alla crescita di tutta la comunità, non solo e non tanto l'abilità del prete che la guida o l'accuratezza della sua preparazione teologica, anche se questa non è certo accessoria. Qui, Gregorio ci fa intuire quella che forse è una delle concause più serie dello scarso progresso spirituale registrato nel post-concilio a dispetto della grande diffusione della Scrittura, incredibilmente più vasta e capillare di quanto non fosse fino alla prima metà del secolo XX. Tale concausa, a nostro sommesso avviso, consiste nel fatto che la Scrittura viene sì presentata praticamente in ogni parrocchia, ma ignorando sistematicamente che essa è costruita come un organismo vitale, e che perciò non si può avvicinarla come meglio si crede ma solo rispettando il progetto con il quale è stata conce-

---

ha stabilito di dare per la salvezza degli uomini».

[161] GREGORIO MAGNO, *Expositio in Canticis Canticorum*, *proemium*, 9 (SCh 314, 82; Montanari, 22-25, rivista). Anche qui si sono ritradotte le citazioni bibliche dal testo latino, che invece Montanari riporta da CEI[73].

pita dallo Spirito che l'ha ispirata. E poiché, come abbiamo visto, la Scrittura non parla a tutti allo stesso modo, non si può pretendere di iniziare dal lbro che sembra più semplice, o piace di più piace o si conosce meglio: certo sarà scelta fruttuosa per alcuni ma lo sarà meno per altri e forse anche controproducente per altri ancora[162]. Se qualcuno poi ritenesse che questa è una delle tante nostre curiose opinioni, ci limitiamo a far notare che anche i nostri fratelli maggiori, gli Ebrei, sconsigliano la lettura del *Cantico dei Cantici* e del racconto della creazione a chi non abbia almeno quaranta anni e non sia sposato; quanto poi alla *Qabbalà*, cioè l'insieme degli scritti mistici, la loro lettura, in linea generale sconsigliata dai rabbini, è comunque permessa solo se si è almeno in due a studiare lo stesso passo, perché il confronto con l'altro corregga le inevitabili deviazioni di un percorso individuale (non 'personale', si badi).

Ora, anche ammesso che venga accettata l'idea di presentare la Scrittura secondo il progetto con il quale l'ha ispirata Dio, cosa della quale ci permettiamo di dubitare, qual è mai questo progetto? La domanda sembrerebbe esiziale, ed invece rispondere è banale: il progetto è sotto gli occhi di tutti, ed è esposto nell'ordine nel quale sono collocati i libri entro il canone della Scrittura. Ma una risposta banale non è automaticamente anche semplice, tantomeno scontata, almeno non più di quanto sia 'semplice' e 'scontato' *dimostrare* che 2+2 fa 4; sin da bambini diamo per ovvio questo risultato, che invece è il frutto di molte e forti assunzioni *a priori* (gli assiomi di Peano): ad esempio, che i numeri abbiano una loro 'identità' distinta, o che siano posti in un certo ordine, che sommare o sottrarre siano operazioni sensate, che lo zero e l'uguale abbiano un significato reale e così via. Lo stesso vale per la Scrittura: l'ordine canonico dei libri (forse) lo apprendiamo da ragazzi, al catechismo, e che il Nuovo Testamento debba seguire l'Antico è intuitivo, ma perché *Osea* preceda *Sofonia* non ce lo dice nessuno, così come molti nostri fratelli non hanno la benchè minima idea del perché le *Lettere di Giovanni*, nel NT, precedano l'*Apocalisse* o le *Lettere* degli altri apostoli (eccetto quelle di Paolo). Chi studia un po' di più apprende che gli antichi erano soliti raggruppare gli scritti a partire dai più ampi, lasciando i più brevi alla fine del rotolo: e ciò spiega perché, ad esempio, il *corpus* paolino inizi con la lettera ai *Romani*, che conta sedici capitoli, e termini con quella a *Filemone*, di pochi versetti, o perché il *corpus* giovanneo inizi con la prima lettera, che ha cinque capitoli, dato che la seconda e la terza sono due biglietti brevissimi. Questa informazione può essere spinta anche più in là, per esempio a spiegare perché il *corpus* paolino preceda quello giovanneo o le lettere degli altri apostoli: però incontra un primo ostacolo nella *Apocalisse*, attribuita a Giovanni fino al tempo di Origene, sempre posta a chiusura del NT e non del *corpus* giovanneo (nel quale tra l'altro, avrebbe dovuto avere il primo posto). Si potrebbe replicare che tale collocazione è frutto dei dubbi sulla reale identità del suo autore, ma non si capisce chi avesse tali dubbi, poiché non esiste un solo manoscritto che collochi l'*Apocalisse* altrove che non alla fine del NT e tutti fino al sec.III la considerano di Giovanni. Chi cerca di andare un po' più a fondo di solito, a questo punto a-

[162] Si pensi p.es. all'abitudine di iniziare i percorsi biblici dal vangelo di *Marco*, il più breve e (forse) il più semplice dal punto di vista letterale: ma se un nostro fratello ha la sventura di cambiare abitazione, nella nuova parrocchia si ritroverà a leggere *Marco* per la seconda volta. E questo senza notare che, così facendo, *Giovanni* non viene quasi mai commentato nei gruppi biblici, così come i profeti: talvolta l'intero AT viene trascurato. Ma la Scrittura non consiste solo in *Marco* o *Luca*, e neanche nei soli vangeli! E come si può pretendere di capire l'NT ignorando completamente l'AT?

vanza l'ipotesi che, oltre alla lunghezza, gli antichi tenessero conto anche dell'argomento: e ciò spiega bene, in effetti, non solo perché i vangeli precedano gli altri scritti del NT ma anche perché gli *Atti degli Apostoli*, il libro più lungo del NT, seguano e non precedano il vangelo di *Giovanni*, oppure perché *Giuda*, lettera di pochi versetti, preceda l'*Apocalisse*, di ben ventidue capitoli. Ma tutta questa delicata costruzione crolla fragorosamente al momento in cui si cerca di applicarla all'Antico Testamento.

La divisione per argomenti si scontra *in primis* con un polimorfismo canonico di tutto rispetto. Infatti, dopo il Pentateuco, che gli Ebrei chiamano *Toràh*, la 'Legge', la LXX e la *Vulgata* fanno seguire prima i libri Storici e poi quelli Sapienziali, che gli Ebrei invece pongono nella terza sezione del loro canone, quella dei *Ketuvim* o 'Scritti', mentre dividono i libri Storici in due parti: i primi sei li collocano dopo la *Toràh*, gli altri quattro in coda ai *Ketuvim*; quanto alla terza sezione del canone della LXX e della *Vulgata*, che comprende i libri Profetici, per gli Ebrei essa costituisce la seconda sezione della loro Scrittura, detta *Nevi'im*, appunto 'Profeti', dai quali però espungono *Lamentazioni* e *Daniele*, che collocano tra i *Ketuvim*, mentre LXX e *Vulgata* li considerano libri profetici[163]. L'impressione di essere davanti ad un *caos* più che al frutto di una poliforme ispirazione ad opera dello Spirito è forte ma anche errata, come sappiamo dal capitolo settimo. Perciò la cosa potrebbe anche essere considerata di scarso rilievo se non fosse che la LXX è il canone ebraico in lingua greca fino al Sinodo di Jamnia del 135 d.C., e quindi il dimorfismo con il TM non può essere ignorato[164]. Se poi notiamo che il cristiano Gerolamo, pur traducendo il testo di TM, dispone la Scrittura secondo il canone della LXX e non quello ebraico, stabilire l'ordine dei libri diviene questione tutt'altro che accessoria, e di impossibile soluzione dal punto di vista filologico[165].

---

[163] E questo costituisce un dimorfismo non canonico ma ermeneutico: altro infatti è dire che *Lamentazioni* è libro profetico ed altro che è libro sapienziale, perché esegesi e fruizione non potranno essere le stesse. Ma lasciamo cadere la cosa.

[164] E questo mettendo da parte la questione, già affrontata a suo luogo, dell'omissione in TM di interi libri presenti nella LXX, dello stralcio di intere sezioni di altri libri o della inversione di capitoli e versetti in altri ancora (specie *Geremia*).

[165] Completa il quadro l'osservazione che, per TM, l'ordine dei *Ketuvim* è *Salmi*, *Giobbe*, *Proverbi*, *Ruth*, *Cantico* e *Qoelet*, assai diverso da quello di LXX e soprattutto incompatibile nella maniera più assoluta con la tesi origeniana. Questa inconciliabilità, unita alla consapevolezza che il polimorfismo canonico non è casuale ma uno dei sette modi con i quali lo Spirito ispira la Scrittura (*editio*), ci ha convinto ad abbandonare quella ipotesi di connessione tra il canone ed il progresso spirituale, e ad avanzarne una nostra, pur con tutte le esitazioni e resistenze che sorgono in noi al momento in cui dobbiamo esporre non quel che insegna la santa Chiesa cattolica ma il nostro pensiero e la nostra esperienza. Con ciò, ci smbra opportuno soffermarsi brevemente sul ignificato spirituale della questione del polimorfismo canonico della Scrittura.

Dal capitolo settimo sappiamo che, cronologicamente, la LXX, chiusa più o meno intorno al 100 a.C., precede il TM, che si può datare al più al 135 d.C. anche se la *Vulgata*, terminata da Gerolamo alla fine del IV sec. d.C., testimonia ancora una notevole fluidità testuale. Ora, questo dato filologico, accertato, cosa insegna a livello spirituale? Per prima cosa dobbiamo notare che, essendo il sinodo di Jamnia convocato proprio per escludere dall'ebraismo tutte le sette che non si rifanno a quella rabbinico-farisaica, cristianesimo compreso, il TM viene elaborato in chiave marcatamente apologetica. In secondo luogo, il fatto che la Chiesa, da sempre, abbia scelto di seguire la LXX e non il TM significa che lo Spirito, che ha ispirato la *editio* di quei libri (prima in ebraico, poi tradotti in greco), ha da sempre anche ispirato la Chiesa nel restare fedele a quel canone. In terzo luogo, dobbiamo dire (e non ne siamo contenti, ci si creda) che i nostri fratelli ebrei hanno errato nel voler espungere versetti,

(segue)

Ma non è solo la divisione per argomenti a perdere di significato se applicata all'AT: persino il criterio più solido, quello della lunghezza, viene meno. Certo, il Pentateuco rispetta tutti e due questi criteri, lunghezza ed argomento: sarebbe interessante capire perché *Levitico* preceda *Numeri* o *Deuteronomio*, ma l'attuale collocazione non è insensata, ragion per cui si metta la cosa tra parentesi. Ci si dovrà però spiegare perché il profeta *Zaccaria*, di ben quattordici capitoli, sia il penultimo dei profeti minori e preceda *Malachia*, che ne ha tre, oppure perché *Giona*, che ne ha quattro, sia preceduto da *Abdia*, che ne ha solo uno, ed a sua volta venga prima *Michea*, che invece ne ha sette. Né serve a qualcosa invocare una supposta diversità di argomento, perché chiunque si sia dato la pena di leggere questi libri avrà fatto la sua bella fatica a capire la differenza tra uno e l'altro: eccetto *Giona* e, in parte, *Osea*. Il colpo di grazia a questi due criteri, a nostro avviso, la dà il libro dei *Salmi*: qui il disordine sembra regnare sovrano a dispetto della tradizionale divisione in cinque libri che (almeno a noi così pare) non sembra avere un fondamento nel testo, né dal punto di vista contenutistico né da quello della lunghezza.

Senza tediare i lettori con altri dettagli, ci pare di aver dimostrato come gli unici due criteri escogitati dall'esegesi per spiegare l'ordine canonico della Scrittura siano insufficienti: non errati, si badi bene, solo incapaci di giustificare la struttura dell'intera Scrittura ma, ed al più, di singole sue parti. Come la teoria delle fonti prima e delle redazioni poi, pur fondate su oggettivi dati filologici, alla fine si sono rivelate incapaci di spiegare la struttura composita dei singoli libri, così argomento e lunghezza, pur essendo criteri validi in filologia classica, alla fine non sono in grado di spiegare perché un certo libro ne preceda un altro. E come, nella pratica pastorale prima ancora che negli studi biblici, la teoria delle fonti e la storia delle redazioni hanno ormai perso qualunque peso, così accade ora ai criteri dell'argomento e della lunghezza. Il canone biblico resta *de facto* un mistero, ed i nostri pastori, privi di indicazioni serie e coerenti, sono lasciati a se stessi nel loro compito di introdurre i fedeli al contatto con la Parola di Dio. Se poi compiono scelte facili ma discutibili, chi potrà mai, in coscienza, imputargliele come colpa?

Ora, per nostra fortuna non spetta a noi dare indicazioni pastorali; è invece compito nostro, e non eludibile, di indicare quella che ci sembra sia una possibile via d'uscita. Ed

---

capitoli ed interi libri da quello che era anche il *loro* canone dell'AT, che hanno errato nel voler mutare l'ordine dei libri o, al loro interno, dei certi capitoli o versetti. Il loro errore nasce dal rifiuto di accettare Gesù Cristo come Messia, e non poteva non riverberarsi sulla Scrittura, che invece ne insegna la piena umano-divinità. È però nostro dovere ricordare, a noi stessi prima che a chi legge, che il loro indurimento di cuore è per il bene di tutto il genere umano, come insegna Paolo nei capitoli 9-11 della lettera ai *Romani*, e come già avvenne con l'indurimento del cuore del Faraone, sul quale ci siamo soffermati al punto 6.1. È nostro dovere anche ricordare, a noi stessi prima ancora che a chi legge, che le promesse di Dio sono irrevocabili: nostro Signore ha scelto Israele come suo popolo, e non si pente; ha promesso di salvarlo, e lo farà; ha detto che invierà il Messia, e questo accadrà con la Parusia finale. Perciò, coloro che nostro Signore ha scelto di far nascere ebrei, affidando loro il compito di custodire ed osservare la Legge, trovaranno in essa tutto quel che serve per giungere ad amarLo come a Lui conviene. E, ci sia permesso di aggiungere una nota personale, abbiamo la fortuna di conoscere diversi ebrei così innamorati del loro Dio che è davvero difficile non considerarli fratelli, se non altro ascoltando le loro preghiere, i loro canti così appassionati, sentendo il loro fervore interiore: come potrà il nostro misericordioso Signore ignorare tali accorate invocazioni? Discorso un po' diverso invece dovrebbe essere fatto per musulmani e cristiani riformati, ma le ultime osservazioni valgono anche per loro: certo il nostro amato Signore non giudica i suoi figli dalla etichetta che Lui stesso ha dato loro di indossare. E ci si consenta di fermarci qui.

al solito non osiamo presentare le nostre opinioni personali ma ci sforziamo di fare come è scritto (*Proverbi* 22,28):

> «Non spostare il confine antico, posto dai tuoi Padri»,

seguendo l'esempio del nostro santo Padre Basilio il Grande, che scriveva:

> «Noi né traiamo la fede da altri a noi più vicini nel tempo né osiamo presentare i parti della nostra mente, per non fare oggetto di fede quelle che sono parole umane; ma le cose che dai santi Padri abbiamo imparato, quelle annunziamo a chi ci interroga»[166].

Ed il nostro santo Padre Gregorio Magno, sulla scorta di Origene, ci insegna che quello dei libri della Scrittura è un ordine pensato per un cammino spirituale. Solo che, come già per i sensi della Scrittura, l'ordine di presentazione è oggettivo ed uguale per tutti (il canone) ma quello della fruizione è personale, e quindi diverso per ognuno. Di conseguenza, i gruppi biblici dovrebbero essere formati da persone più o meno nella stessa situazione spirituale, senza mescolare i neofiti con coloro che già hanno compiuto un certo percorso, o persone per così dire 'tiepide' con chi invece palesa sensibilità 'mistiche'. Solo il pastore della comunità può compiere queste valutazioni a ragion veduta, non in base alla maggiore o minore frequenza bensì seguendo quella particolare sensibilità che gli viene conferita con il sacramento dell'ordine, per mezzo del quale è ontologicamente costituito a ben operare come guida della comunità affidatagli. Che poi *de facto* ciò spesso non avvenga è altra cosa, e non inficia il dato dogmatico.

Per quel che riguarda il lato personale, invece, le cose sono un po' più semplici.

Come la prima descrizione ci ha già insegnato, ognuno di noi, qui ed ora, si trova in una determinata situazione spirituale: di conseguenza, trova più utile e fruttuosa la lettura di certi passi che non quella di latri, e questi si trovano in un determinato genere di libri e non di altri. Ad esempio, chi inizia il cammino di fede potrebbe trovare più edificante leggere l'*Esodo* invece che il vangelo di *Marco*, perché quel libro narra la potente azione salvifica di Dio, il suo essere continuamente vicino al suo popolo, la sua incessante attenzione e compassione per le sue sofferenze, i suoi dolori. Il vangelo di *Marco* invece già suppone in chi legge questo sentirsi salvati dal Signore, perché ogni ebreo credente ha questo sentimento dentro di sé, e lo radica proprio nell'*Esodo*, che commemora ogni Pasqua. Ed insieme alla percezione della salvezza l'*Esodo* insegna anche la importanza della fedeltà sganciata dalla situazione contingente, la necessità di avere dei riferimenti stabili anche nella pratica (la Legge), l'abbandono fiducioso nelle mani di un Dio provvidente e tenero con i suoi figli adottivi: bisognerebbe ricordare infatti che è proprio nell'*Esodo*, in 24,9ss, che nell'AT si ha l'unica visione di Dio che sia paragonabile alla Trasfigurazione del NT. Forse, ma si tratta di opinioni personali, si badi bene, *assolutamente non di insegnamenti magisteriali*, da questi libri storici è più facile imparare a chiamare Dio 'Signore', ed a sentirlo come 'il mio Signore'.

Questi stessi libri sono poi inframezzati da glosse di ogni genere, la cui fruibilità dipende ancora una volta dalla situazione spirituale di chi legge; così, ad esempio, le molte prescrizioni rituali dell'*Esodo* si possono leggere semplicemente alla lettera oppure, come bene insegna Origene, ad un livello più alto. E se proprio si vuole una indicazione più precisa, ci pare di poter dire che, dopo i libri storici, che forse sono più adatti a chi anco-

[166] BASILIO MAGNO, *Epistularium*, ep.1,2 (PG 32, 587; trad. nostra).

ra deve imparare a scorgere la Provvidenza dietro gli accadimenti storici, sono i libri sapienziali ad essere i più proficui per chi è già abbastanza avanti. Infatti questi libri, pur senza contraddire quelli storici, anzi integrando le note che quelli offrono in modo più succinto, ci pare che questi libri, dicevamo, siano più adatti a chi vive il bisogno di un rapporto interiore più serio e profondo con il suo Signore, che ora comincia a chiamare più spesso 'Padre'. Ma, come prima abbiamo volutamente 'saltato' il *Genesi*, perché di una storicità comprensibile solo dopo che si sa nel nostro cuore cosa significhi 'Signoria di Dio sul creato', così qui ci pare opportuno omettere il *Cantico*, perché il tipo di amore per Dio che insegna è troppo facilmente fraintendibile da chi, come insegna Gregorio, ha ancora gli occhi e la mente troppo legata al modo di vedere e di sentire di chi non ama Dio[167].

---

[167] Cf. infatti quanto insegna sulla distanza tra questi due amori DIADOCO DI FOTICEA, *Asceticon in C capita*, cc.34s (SCh 5bis, 104s; trad. it. 361): «Altro è l'amore naturale dell'anima e altro è quello che le viene dallo Spirito santo. L'uno infatti è mosso moderatamente anche dalla nostra volontà, quando vogliamo, perciò viene anche facilmente depredato dagli spiriti cattivi quando non ci teniamo con forza alla nostra stessa scelta; l'altro incendia tanto l'anima all'amore di Dio che tutte le sue parti aderiscono all'indicibile dolcezza del divino desiderio in una sconfinata semplicità di disposizione. Allora infatti l'intelletto, come fecondato dalla operazione dello Spirito, fa sgorgare una fonte di amore e di gioia (*cháris*). Come il mare ha la natura di quietarsi, quando è mosso, per l'olio che gli si versa sopra, sotto la forma della grassezza che vince la tempesta, così anche la nostra anima, quando si impingua della bontà dello Spirito santo, si calma dolcemente. Con gioia infatti si lascia vincere da quella impassibilità e indicibile dolcezza che l'adombra, secondo il santo che dice (*Sal* 61,6): "Sii sottomessa a Dio, anima mia". Per questo dunque, per quanti eccitamenti vengano escogitati contro l'anima dai demoni, essa rimane senz'ira e tutta piena di gioia. A ciò nessuno giunge, né rimane, se non addolcisce incessantemente la propria anima nel timore di Dio. Infatti il timore del Signore Gesù produce, per chi lotta, una certa forma di santificazione, poiché dice (*Sal* 18,10): "Il timore di Dio è santo, rimane per sempre"». Che l'amore di Dio generi serenità e pace è in contrasto con la esperienza dell'amore umano, che invece è tanto più bello e sddisfacente quanto più è forte l'agitarsi della passione; per questo la lettera del *Cantico* richiede prudenza. Tuttavia tra i due amori non vi è opposizione (come mai fra le creature), se non altro perché allora lo Spirito avrebbe sbagliato nel servirsi del secondo per esemplificare il secondo: infatti è ancora esperienza comune che, dopo aver acquietato il desiderio, subentra negli amanti una profonda sensazione di appagamento, di pace e di unione. Ci piace poi rilevare che è esattamente a questa sensazione, ed anche alla sua brevità, che si riferisce BENEDETTO XVI, litt. enc. *Deus caritas est*, 4 (AAS 98 [2006] 220): «L'*eros* ebbro ed indisciplinato non è ascesa, 'estasi" verso il Divino (lat. *adversus divinam naturam*!), ma caduta, degradazione dell'uomo. Così diventa evidente che l'*eros* ha bisogno di disciplina, di purificazione per donare all'uomo non il piacere di un momento ma *un certo pregustamento* [*sic*!] del vertice dell'esistenza, di quella beatitudine a cui tutto il nostro essere tende»; e poco dopo (n.5; AAS 221s): «Sì, l'*eros* vuole sollevarci "in estasi" verso il Divino, condurci al di là di noi stessi, ma proprio per questo richiede un cammino di ascesa, di rinunce, di purificazioni e di guarigioni»; addirittura afferma (n.10; AAS 226): «L'*eros* di Dio per l'uomo - come abbiamo detto - è insieme totalmente *agape*. Non soltanto perché viene donato del tutto gratuitamente, senza alcun merito precedente, ma anche perché è amore che perdona. [...] Dio è in assoluto la sorgente originaria di ogni essere; ma questo principio creativo di tutte le cose - il *Logos*, la ragione primordiale - è al contempo un amante con tutta la passione di un vero amore. In questo modo l'*eros* è nobilitato al massimo, ma contemporaneamente così purificato da fondersi con l'*agape*». Ci pare che parlare di un *eros* di Dio per l'uomo, di un *eros* che, purificato, è un anticipo della beatitudine, sia spiritualmente di estrema importanza, perché stamo leggendo un testo Magisteriale e non un'opera mistica. Tutta l'enciclica, ricca di immagini analoghe, testimonia la vera posizione cristiana nei confronti dell'*eros*, ben lontana dal criptognosticismo moderno, e però quanto poco è letta e citata dai nostri fratelli!

I libri profetici, infine, ci pare rappresentino il culmine di un percorso che, solidificatosi nella interiorità, deve ora fronteggiare l'opposizione del demonio e di chi lo ha scelto come suo signore. E si tratta di un ben arduo confronto. Infatti, fin qui la vita spirituale si è rivolta essenzialmente verso l'interno del credente, per prima cosa creando per così dire gli organi che formano il corpo spirituale (vigilanza, sobrietà, preghiera del cuore e così via), poi per così dire insegnando a gestire tali organi in modo che essi possano svolgere la loro funzione (guerra dei pensieri, ascesi spirituale, tocchi dell'anima, per qualcuno persino unione temporanea e così via), ed ognuno di questi percorsi ha trovato alimento, conferma o correzione ora in questo ora in quel genere di libri della Scrittura, letti ora in un senso ora in un altro ora in più di un senso al medesimo tempo. Adesso è il momento dell'uscita da sé, per così dire, ossia di rendere gli altri partecipi dei frutti spirituali acquisiti. Ma questa partecipazione si scontra con le scelte in senso opposto compiute da molte persone: si deve cioè fronteggiare l'amore per il denaro o il potere di tanti, oppure la vanagloria e l'amore per il piacere dei più; e siccome questi 'amori' sono incompatibili con l'amore per Dio, gli scontri sono all'ordine del giorno. All'inizio il credente, forte della sua disciplina interiore, li gestisce bene; in seguito il moltiplicarsi di quei contrasti, spesso unito alla difficoltà di ritagliarsi spazi di reale silenzio e preghiera profonda (che richiedono tempo e serenità, cose che la vita di oggi combatte strenuamente), in seguito, dicevamo, il credente scopre che gestirsi da soli è cosa ben diversa che gestirsi insieme agli altri, soprattutto se il Signore ha riservato per lui il compito della profezia. Non è un compito eccezionale, al contrario: già il semplice non cercare di far carriera, essere disponibili all'ascolto, mostrare com-passione per le sventure che capitano a chi ci sta intorno è essere profeti, perché questi comportamenti rivelano agli altri che stiamo seguendo un percorso interiore diverso dal loro, e ciò incuriosisce alcuni, solleva silenziosi dubbi e perplessità in altri, provoca aperta aggressività in altri ancora[168]. Ma non è sempre facile evitare l'ira contro natura, il giudizio sulla persona o l'asprezza nel correggere quando si è costretti a collaborare o addirittura a convivere con chi non sente, non ragiona e non valuta le cose come chi ama Dio. Ora, solitamente questo è considerato atteggiamento non proprio esemplare, se non peccaminoso *tout court*, perché - si dice - se il cristiano ama Dio allora deve portare la pace, non la contesa, la gioia e non l'ira: come è scritto (*Fil* 4,5):

> «La vostra affabilità sia nota a tutti gli uomini»,

ed anche (2*Tm* 2,24s):

> «Un servo del Signore non dev'essere litigioso, ma mite con tutti, atto a insegnare, paziente nelle offese subite, dolce nel riprendere gli oppositori, nella speranza che Dio voglia loro concedere di convertirsi, perché riconoscano la verità».

---

[168] Queste reazioni traducono in pratica una legge spirituale che MARCO L'ASCETA, *De his qui putant se operibus iustificari*, c.128 (SCh 445, 168; trad. it. 200, c.137), sintetizza così: «Non rallegrarti quando fai del bene a qualcuno, ma quando sopporti senza rancore la contraddizione che ne segue. Perché, come le notti seguono ai giorni, così i mali seguono le buone azioni». Per questo un antico detto spirituale recita: "Prima di far del bene valuta se puoi sopportare il male che ne viene". Il ruolo della sopportazione serena delle ingiustizie gratuite è fondamentale per la corretta impostazione del rapporto tra la vita spirituale, interiore, e l'imprescindibile servizio ai fratelli, esteriore.

Questo ragionamento è vero, ma non sempre; nella maggior parte dei casi è una diagnosi esatta, e la cura è senza dubbio una decisa azione di conversione consistente prima nell'imporsi un silenzio quasi feroce, poi nel ricordarsi che è scritto (*Sal* 118,71):

> «Bene per me se sono stato umiliato, perché impari ad obbedirti»,

ed infine nel rilevare che, se hanno crocifisso nostro Signore, che guariva i malati e resuscitava i morti, che cosa non dovrebbe mai accadere a noi? Ma tutto questo, per quanto corretto, è solo una parte della verità; ve n'è almeno un'altra, che ci facciamo illustrare dal nostro santo Padre Diadoco di Foticea:

> «La parola stessa della scienza ci insegna che molte passioni molestano grandemente, da principio, l'anima teologica, ma più di tutte l'ira e l'odio. E patisce ciò non tanto a causa dei demoni che operano in lei queste cose quanto per il suo proprio progresso. Infatti, finchè l'anima si conforma al pensiero del mondo, anche se - comunque - vede il diritto calpestato da alcuni, rimane senza scosse e imperturbata giacchè, occupandosi dei propri desideri, non guarda al diritto di Dio. Ma quando comincia a trovarsi al di sopra delle sue passioni, a causa del disprezzo delle cose presenti e della carità di Dio, non sopporta di vedere il diritto violato né in sé né negli altri, ma si adira contro i malfattori e si turba finchè non veda i violatori della giustizia discolparsi piamente, con onore di essa. Perciò dunque odia gli ingiusti e ama supremamente i giusti, perché l'occhio dell'anima non si lascia trarre in errore quando ha ridoto il suo velo - cioè il corpo - a una grandissima leggerezza attraverso la continenza. Tuttavia, molto meglio che odiare gli ingiusti è piangere la propria insensibilità. Infatti, anche se quelli sono degni di odio, la ragione però non vuole che l'anima amica di Dio sia molestata dall'odio. Poiché, se c'è odio nell'anima, in essa non opera la scienza»[169].

Quindi, le opposizioni di cui parlavamo sopra sono peccaminose, in quanto originano un'ira contro natura, rivolta cioè contro il peccatore e non solo contro il peccato, ed allo stesso tempo non lo sono, perché il peccatore ed il peccato sono davvero tali, e la natura dell'ira è precisamente quella di opporsi al primo e denunciare il secondo[170]. E non è forse questo che fanno senza sosta e senza remora i profeti dell'AT? Denunciano soprusi dei ricchi e violenze dei poveri, il politeismo come l'ipocrisia dei falsi credenti, la incapacità di cogliere la signoria di Dio come il volersi salvare con le proprie forze; e chi dimentica (tra le tante) le invettive di Isaia contro Acaz, o quelle di Geremia contro Sede-

---

[169] DIADOCO DI FOTICEA, *Asceticon in C capita*, c.71 (SCh 5bis, 130s; trad. it. 376).

[170] Di conseguenza, quando si legge (*Nm* 12,3): «Mosè era molto più mansueto di ogni uomo che è sulla terra», oppure (1*Tm* 2,8): «Voglio dunque che gli uomini preghino, dovunque si trovino, alzando al cielo mani pure senza ira e senza contese», bisogna comprendere esattamente quel che la Scrittura intende. Ed un aiuto ce lo offre DIADOCO DI FOTICEA, *Asceticon in C capita*, *definitiones*, def.7 (SCh 5bis, 84; trad. it. 349, rivista): «Definizione dell'assenza d'ira: (grande) concupiscenza di non adirarsi». Quindi, secondo Diadoco, propriamente parlando non esiste un uomo senza ira ma solo, ed al più, uomini che desiderano con tutte le forze di non adirarsi; il che non è certo la stessa cosa, come dimostrano, p.es., le tavole della Legge spezzate da Mosè al Sinai (*Es* 32,19s): «Quando si fu avvicinato all'accampamento, vide il vitello e le danze. Allora si accese l'ira di Mosè: egli scagliò dalle mani le tavole e le spezzò ai piedi della montagna. Poi afferrò il vitello che quelli avevano fatto, lo bruciò nel fuoco, lo frantumò fino a ridurlo in polvere, ne sparse la polvere nell'acqua e la fece trangugiare agli Israeliti». Ora, se un uomo come Mosè può cedere all'ira, a maggior ragione lo potrà fare chi, a differenza di lui, non parla con Dio faccia a faccia (cf. *Dt* 34,10). Però il santo la volge contro il peccato, non contro il peccatore: invece Mosè fece uccidere gli idolatri dai leviti (cf. *Es* 32,25-29), e per questo non entrò nella Terra Promessa. Al contrario di Mosè (e di tutti noi), in Gesù non vi è traccia di ira perché in Lui non v'è peccato.

cia? Non per niente Diadoco dice che questo genere di reazione "molesta grandemente, da principio, l'anima teologica": si noti, l'*anima teologica*, l'anima cioè alla quale è riservata la contemplazione dell'essenza divina, non quella del principiante e tantomeno di un iracondo qualunque. Questo genere di scontri, perciò, più che ai peccato somiglia a quelle malattie dell'infanzia (scarlattina, morbillo, varicella ed altre ancora) che sono, per così dire, a fin di bene: prese al tempo giusto, dànno fastidio ma poi lasciano l'organismo più solido. D'altra parte, sono scontri inevitabili per un cristiano, il quale non può tacere di fronte alle infinite ingiustizie, violenze, soprusi e menzogne che avvelenano la vita di un numero immenso di figli di Dio e finiranno con il distruggere il pianeta, riducendolo ad un forno come Venere. Tutto perché un pugno di stolti avidi ed egoisti vuole avere la trentesima Ferrari, il quinto yacht, la ventesima villa ed un mare di pezzi di carta che chiamano 'soldi'. Opporsi a tutto questo è necessario, se si vuole restare fedeli a Dio; ed è esattamente questo che significa 'essere profeti', come ci insegna papa Francesco.

In conclusione, i libri profetici sono di somma utilità, spirituale e pratica, per chi si trova in questo stato spirituale che spesso è anche uno stato di vita, perché rassicurano, consolano e soprattutto insegnano come vivere questa delicata situazione interiore ed esteriore. Uno stato che, d'altro canto, non è disgiunto né dal progresso dei nomi con i quali ci rivolgiamo al nostro amato Signore né dalla diversità di lettura dei passi biblici che comporta e che già si è illustrata[171].

Solo a questo punto ci pare possibile fruire davvero dell'intero Nuovo Testamento: perché le azioni e le parole dell'uomo-Dio Gesù Cristo insegnano come passare da quella che in fondo è ancora la giustizia della Legge a quella della grazia deificatrice[172]. Ma il

[171] Cf. PAPA FRANCESCO, litt. enc. *Laudatus sit*, nn.73s (AAS 107 (2015), ???-???, ???; trad. it. Città del Vaticano, 2015, 60s): «Gli scritti dei profeti invitano a ritrovare la forza nei momenti difficili contemplando il Dio potente che ha creato l'universo. La potenza infinita di Dio non ci porta a sfuggire alla sua tenerezza paterna, perché in Lui affetto e forza si coniugano. In realtà, ogni sana spiritualità implica allo stesso tempo accogliere l'amore divino ed dorare con fiducia il Signore per la sua infinita potenza. Nella Bibbia il Dio che libera e salva è lo stesso che ha creato l'universo, e questi due modi di agire divini sono intimamnete ed indissolubilmente legati (*Ger* 23,17.21): "Ah, Signore Dio, con la tua grande potenza e la tua forza hai fatto il cielo e la terra; nulla ti è impossibile (...). Tu hai fatto uscire dall'Egitto il tuo popolo Israele con segni e miracoli". (*Is* 40,28b-29): "Dio eterno è il Signore, che ha creato i confini della terra. Egli non si affatica né si stanca, la sua intelligenza è inscrutabile. Egli dà forza allo stanco e moltiplica il vigore allo spossato". L'esperienza della schiavitù in babilonia generò una crisi spirituale che ha portato ad un approfondimento della fede in Dio, esplicitando la sua onnipotenza creatrice per esortare il popolo a ritrovare la speranza in mezzo alla sua infelice situazione. Secoli dopo, in un altro momento di prova e di persecuzione, quando l'Impero romano cercò di imporre un dominio assoluto, i fedeli tornarono a trovare conforto e speranza aumentando la loro fiducia in Dio onnipotente, e cantavano (*Ap* 15,3): "Grandi e mirabili sono le tue opere, Signore Dio onnipotente, giuste e vere le tue vie!". Se Dio ha potuto creare l'universo dal nulla, può anche intervenire in questo mondo e vincere ogni forma di male. Dunque, l'ingiustizia non è invincibile». Tutta l'enciclica di papa Francesco esorta a questo profetismo che non sfugge lo scontro. *En passant*, ci piace notare che *Apocalisse* viene considerato (come effettivamente è) un libro profetico, perché insegna a leggere la storia di oggi alla luce della Storia della Salvezza passata e futura. Con ciò, diventa anche evidente quanto errato e pericoloso sia accostarsi ad esso se prima non si è compiuto quel percorso spirituale che abbiamo illustrato: prova ne sono le drammaticamente fuorvianti letture che ne dà l'infinita mala genìa dei predicatori televisivi statunitensi.

[172] Cf. MARCO L'ASCETA, *De his qui putant se operibus iustificari*, c.24b (SCh 445, 138; trad. it. *La Filocalia*, I, 190, c.26): «L'uomo a stento custodisce ciò che è proprio della sua natura, ma Cristo, mediante la

(segue)

dono della grazia non fruttifica automaticamente, come ancora ci insegna il nostro Padre Marco l'Asceta:

> «A quelli che sono stati battezzati nel Cristo la grazia è stata misteriosamente donata: agisce però nella misura in cui attuiamo i comandamenti. La grazia non cessa di aiutarci nascostamente, ma sta a noi fare il bene secondo la nostra possibilità. Come prima cosa essa ridesta la coscienza in modo degno di Dio. Per questo anche molti malfattori, una volta fatta penitenza, sono graditi a Dio. La si trova ancora nascosta in un insegnamento del prossimo. Talvolta accompagna la nostra mente durante la lettura e, mediante un processo naturale, ammaestra l'intelletto nella propria verità. Se dunque non nascondiamo il talento di questo processo parziale, entreremo efficacemente nella gioia del Signore»[173].

Questa imprescindibile relazione tra studio ed attuazione della Scrittura, sia interiore che esteriore, lo si intuisce facilmente, comporta che, ad esempio, la lettura del vangelo di *Marco* ora suggerirà cose assai diverse da quelle che in esso vi scorge chi con *Marco* inizia il suo percorso spirituale. Non che sia errato farlo, si badi bene: qui esponiamo solamente le nostre opinioni personali, e non pretendiamo affatto di essere più autorevoli dei molti che insegnano diversamente, tantomeno di essere pari al Magistero della Chiesa cattolica (ammesso che insegni ufficialmente qualcosa al riguardo). In realtà, e *de facto*, ogni libro della Scrittura è a nostra disposizione: se ci riesce spiritualmente più fruttuoso iniziare da questo invece che da quello, chi oserà opporvisi? Certo non noi. L'unica condizione è che se ne ricavi autentico progresso, e questo lo dimostreranno le opere che faremo, non le parole che diremo. E con ciò ci pare opportuno fermare la esposizione per passare alla terza descrizione che ci offre Gregorio il Grande.

9.4.3. *La terza descrizione di Gregorio il Grande: la crescita dell'anima*

La descrizione che stiamo per affrontare è così ampia e dettagliata che, in pratica, basta a se stessa; ma per questo stesso motivo conviene leggerla un po' alla volta. Ecco dunque la prima parte:

> «Ogni anima che teme Dio si trova già sotto il suo giogo, ma ancora da lontano, poiché prova timore (*timet*); infatti ci si può accostare al Signore solo tanto quanto si è perso il tormento del timore e da Lui si percepisce la grazia della carità»[174].

Fermiamo subito la lettura perché qui tocchiamo con mano quanto decisivo sia il ruodo del traduttore. Infatti il testo latino recita:

> «Tantum quisque ad Deus proficit quantum poenam timoris amittit et gratiam de illo caritatis percipit»,

che alla lettera significa:

croce, ci ha fatto dono dell'adozione a figli».

[173] MARCO L'ASCETA, *De his qui putant se operibus iustificari*, c.56 (SCh 445, 146; trad. it. *La Filocalia*, I, 193, cc.61ss).

[174] GREGORIO MAGNO, *Expositio in Canticis Canticorum*, comm.18 (SCh 314, 96s; Montanari, 36-39, corretta).

> «Ognuno avanza verso Dio tanto quanto perde la pena del timore e percepisce la grazia della carità di quello»,

ma si può rendere in modo più scorrevole per esempio così:

> «Ognuno si avvicina a Dio nella misura in cui perde la sofferenza del timore e percepisce la grazia della Sua carità (o 'amore')».

Ora, se - come si legge nella versione italiana - ci si può avvicinare a Dio solo quando si è liberati il timore, allora, se non lo si perde, non ci si può avvicinare a Lui; di conseguenza, tutti coloro che ancora lo temono sono lontani da Dio. E perciò - ancora secondo l'italiano - neanche percepiscono la grazia della sua carità. Bella tesi... però crassamente eretica, se non altro perché è scritto (*Sal* 34,10):

> «Temete il Signore, suoi santi, nulla manca a coloro che lo temono»,

ed anche (*Sal* 135,20):

> «Benedici il Signore, casa di Levi; voi che temete il Signore, benedite il Signore»;

oppure (2*Cor* 7,1):

> «In possesso di queste promesse, carissimi, purifichiamoci da ogni macchia della carne e dello spirito, portando a compimento la nostra santificazione, nel timore di Dio».

Il colpo di grazia all'ortodossia della versione italiana lo dà *Efesini* 5, 21, dove è scritto:

> «Siate sottomessi gli uni agli altri nel timore di Cristo».

Più di un lettore certo avrà pensato che questo problema coincida in realtà con una questione classica, l'opporre cioè il timore all'amore, e che la soluzione di questa, vale a dire distinguere tra due 'timori', uno più simile alla 'sottomissione' ed uno che si avvicina invece al 'rispetto', funzioni anche per quello. Ed invece no, perché *Efesini* ci insegna un'altra cosa. Siccome si rivolge a dei santi, ci dice che 'timore' e 'sottomissione' sono due descrittori del loro stato spirituale *dallo stesso lato* della medaglia, essendo l'altro lato la signoria di Dio. E sono descrittori *dello stesso lato* perché sono entrambi privi di sofferenza e di pena, come insegna Gregorio, il quale non scrive che si avanza verso Dio "nella misura in cui si perde il timore" ma "nella misura in cui si perde *la pena* del timore". Perché l'opposizione non è fra due 'timori' (ne esiste uno solo) ma fra un 'timore con pena', che è quello demoniaco, ed un 'timore senza pena', che è quello dei santi[175]. La differenza la fa la pena, che quando è presente produce un atteggiamento e quando è assente ne produce un altro: nel primo caso genera paura, nel secondo ammirazione, e se questa spinge all'emulazione, quella invece spinge alla fuga. Quindi *Efesini* non parla né di pena né di paura perché nei santi sottomissione e timore sono due descrittori della santità. E questa serenità è dovuta al fatto che il santo sa che gli altri santi non si comportano da padroni dispotici e tantomeno lo Dio; ma lo sa in misura sempre diversa e

[175] Nel caso qualcuno ritenesse che la pena appartiene al timore come il bianco alla neve, facciamo notare che il timore senza pena è chiamato anch'esso 'timore', e dalla risposta classica, non solo da noi. Per capire poi la differenza spirituale tra il timore e la sottomissione 'con pena' e 'senza pena' invitiamo i lettori a meditare sulla *lettera* del racconto della liberazione dell'indemoniato di Gerasa (*Mc* 5), specie sulle parole dei demoni, e poi a paragonarle, p.es., ai passi biblici riportati.

sempre crescente, perché fin che si resta *in statu viae* il progresso è incessante: per questo Gregorio scrive (in latino!) "avanza *tanto quanto* perde la pena', perché più il santo impara ad affidarsi a Dio e meno prova paura e quindi meno soffre; appunto, 'perde la pena'. Quanto alla 'classica opposizione' tra timore ed amore, spiace doverlo dire in termini bruschi ma questa *in primis* rivela una scarsa o nulla esperienza personale dell'amore di Dio, *in secundis* mostra un altrettanto scarso o nullo interesse per le dinamiche spirituali (perché, se interessa, dove manca l'esperienza personale si supplisce con quella altrui). Ed è ovvio che una domanda mal posta e formulata da un profano riceva una risposta mal formata che convince solo chi non sa ciò di cui si parla né è interessato a saperlo.

In definitiva, la versione italiana non è solo errata: è eretica, perché suggerisce un'idea di santità *opposta* a quella che insegna la Scrittura e, qui, anche il nostro santo Padre Gregorio. E poiché il latino è a livello di biennio delle superiori, è anche un'eresia gratuita. Ma proprio questa gratuità ci deve far riflettere: com'è possibile che, di fronte ad un testo così banale, la stessa persona che ha tradotto la prima descrizione possa ora incorrere in un errore così madornale? Evidentemente perché non capisce quel che legge, o meglio capisce perfettamente le *parole* ma non il loro *significato spirituale*. Come già evidenziato riguardo a molti passi della Scrittura, il problema non è la competenza linguistica ma quella spirituale: e ci si dovrebbe chiedere perché per tradurre un testo di Joyce non ci si accontenta di chi conosce solo l'inglese mentre per tradurre la Scrittura o i Padri si crede sufficiente conoscere latino e greco. Quindi il passo sopra riportato contiene sì una *vera eresia*, ma è una *eresia materiale*, causata cioè non dalla volontà di instillare consapevolmente un errore ma solo da ignoranza o (ma non è il caso) da trascuratezza[176].

Non siamo affatti contenti di doverci esprimere con questi termini, perché sappiamo che la durezza ostacola e non facilita la conversione; inoltre siamo consapevoli anche del fatto che spesso, così facendo, si alimenta la presunzione in chi scrive, il che vanifica le sue buone intenzioni. Ma di fronte ad errori come questi, per quanto in buona fede, non si può adottare un tono vellutato e comprensivo: questi errori impediscono ai nostri fratelli meno colti di imparare ad amare Dio, ed in giro ce ne sono davvero molti, troppi. Bisogna indicarli con chiarezza perché niente è più importante dell'amare Dio, perché alla fine della vita saremo giudicati sull'amore. Tutto quel che siamo ed abbiamo ci è donato per amare Dio ed i nostri fratelli: questo è l'uso secondo natura; ogni volta che lo usiamo diversamente, cioè contro natura, ci rendiamo *de facto* complici del nemico, perché da aiuto lo trasformiamo in ostacolo al cammino verso di Lui. Che poi non ce ne rendiamo conto, è altra cosa; se la nostra è ignoranza colpevole o invincibile, è altra cosa. Qui non giudichiamo la santità delle persone: questo è compito di Dio, e siamo indicibilmente felici di non averci niente a che fare. Quel che a noi preme è soltanto che il

[176] La *prova* che il traduttore ignora le più ovvie dinamiche spirituali si legge *apertis verbis* in 38, n.59, dove scrive: «Il termine latino *compunctio* deriva, nell'uso profano, dal linguaggio della medicina, dove indica le fitte di un dolore acuto. Nel vocabolario cristiano però esso si arricchisce gradualmente di nuove armoniche, fino a diventare *un dolore dell'anima che può essere motivato da due principi*: da una parte il peccato e dall'altra il desiderio di Dio. Gregorio Magno ha posto l'accento soprattutto su questo secondo aspetto...». Ora, siccome questa nota è del traduttore, quel che leggiamo è la sua opinione. E se spiega correttamente l'origine filologica del termine *compunctio*, poi scopriamo che due realtà *spiritualmente opposte*, come il peccato ed il desiderio di Dio, *per lui* provocano lo stesso effetto: come se baciare una persona o darle un calcio fosse la stessa cosa! C'è di che restare allibiti. Ed una simile confusione è posta in bocca a Gregorio...

lettore percepisca la assoluta importanza dell'amore di Dio (il Suo per noi ed il nostro per Lui), ed apprenda come arrivare a viverlo. Il resto è una zavorra della quale francamente faremmo volentieri a meno, se non altro perché combattere la presunzione è lavoro molto sottile, arduo e faticoso. Ma fermiamoci qui.

In positivo, il breve testo di Gregorio ci dice che, nel cammino spirituale, il credente si avvicina a Dio nella misura in cui il timore che Gli è dovuto si separa dalla pena e quindi, aggiungiamo noi, anche dalla paura. Questo è sicuramente vero, ma descrive il movimento come se la perdita della pena precedesse il progresso verso Dio, il che significa (ci pare) che Gregorio lo vede come dal versante di Dio; da quello dell'uomo (ci sembra) avviene il contrario, ossia nella misura in cui ci si avvicina a Dio si perde la pena. Lungi da noi l'idea malsana di voler 'correggere' il nostro santo Padre, ma a nostro sommesso parere l'esperienza insegna che solo l'amore scaccia la paura, e quindi solo l'amore per Dio fa svanire la paura di Dio. È per questo che la rivelazione personale ha sempre in Dio il suo primo agente, Colui che fa il primo passo: è Lui il proponente, che seduce, che attira a Sé. Al momento e nella misura in cui questa offerta viene accettata, nell'uomo comincia a sorgere la fiducia e, specularmente (il "tanto quanto" di Gregorio), comincia a svanire la pena del timore. Naturalmente, se vediamo questa dinamica *a parte Dei*, poiché pena e trepidazione sono come ombra sulla natura amante dell'uomo, il suo avvicinarsi a Lui è proporzionale al loro svanire, come in effetti scrive il nostro santo Padre. Ma *a parte creaturae* tale svanire invece è proporzionale all'avvicinamento a Dio, come, per chi si avvicina alla vetta del monte, non è l'ombra del bosco a diminuire ma la luce del sole ad aumentare. Invece, per chi è già in vetta e guarda i compagni salire, non è la luce del sole a mutare ma l'ombra del bosco ad avvilupparli sempre meno. Ma, in definitiva, è solo questione di prospettiva: il cammino è lo stesso, il moto verso il nostro dolce amato identico, quindi si scelga pure la descrizione che meglio si preferisce, tanto le due cose avvengono sempre allo stesso tempo, riguardo alle stesse cose e nelle medesime persone[177].

[177] Per spiegare meglio il delicato ed importantissimo legame tra 'timore senza pena' e contemplazione di Dio cf. DIADOCO DI FOTICEA, *Asceticon in C capita*, c.16 (SCh 5bis, 92s; trad. it. 354, rivista): «Nessuno può amare Dio con tutto il cuore se prima non l'ha temuto con il senso del cuore. Infatti l'anima, santificata e come intenerita per l'intima operazione del timore, viene alla carità operante intimamente. Ma uno non può giungere al timore di Dio nel modo detto se non esce da ogni preoccupazione di questa vita. Infatti, quando l'intelletto si trova in grande *esichìa* ed assenza di sollecitudine, allora il timore di Dio lo tormenta purificandolo, con un senso profondo, da ogni spessore terrestre, per condurlo così ad un profondo amore della bontà di Dio. E così il timore, insieme ad una carità moderata, è proprio dei giusti che si stanno purificando; ma la carità perfetta è di quelli già purificati, nei quali non c'è timore. Infatti (1*Gv* 4,18): "La carità perfetta - dice - caccia fuori il timore". Ma l'uno e l'altra sono dei soli giusti, che per l'operazione intima dello Spirito santo praticano la virtù; perciò in un luogo la Scrittura dice (*Sal* 33,10): "Temete il Signore, tutti suoi consacrati", in un altro (*Sal* 30,14): "Amate il Signore, tutti suoi santi", affinchè apprendiamo con chiarezza che dei giusti che si stanno ancora purificando è proprio il timore di Dio insieme ad una carità misurata, come è stato detto, e di quelli che sono già purificati è la carità perfetta. In essi non c'è più pensiero di timore alcuno, ma ardore incessante ed adesione dell'anima a Dio, per l'operazione intima dello Spirito santo, secondo colui che dice (*Sal* 62,9): "La mia anima ha aderito a Te e la tua destra mi ha accolto"». Si noti che il 'tormento del timore' di cui parla Diadoco non è quello della versione italiana di Gregorio, perché sopravviene ad un'anima in profonda serenità interiore (*esichìa*) ed in 'assenza di sollecitudine', un'anima che Diadoco dice continuamente 'giusta' e che gusta la carità di Dio, seppur

(segue)

Naturalmente qualcuno si sarà chiesto quale sia il nesso tra queste osservazioni e l'interpretazione della Scrittura. Ora, in effetti questa dinamica di avvicinamento a Dio non influisce *in primis* sulla comprensione della Scrittura, poiché si gioca interamente nelle profondità dell'anima ed i suoi movimenti spesso non sono neanche consci; *in secundis* invece è fondamentale, appunto perché descrive il 'come' del progresso spirituale: e noi sappiamo, perché ce lo insegna proprio Gregorio il Grande in un passo ormai riportato più volte, che la Scrittura cresce con chi la legge:

> «Siccome nella misura in cui ciascun santo progredisce personalmente, in quella misura la Sacra Scrittura stessa progredisce con lui, a ragione si dice (*Ez* 1,19): "Quando gli esseri viventi si muovevano le ruote si muovevano accanto a loro e, quando gli esseri si alzavano da terra, anche le ruote si alzavano da terra"; perché gli oracoli divini crescono insieme a chi li legge»[178].

Quindi, sapere 'come' si cresce spiritualmente significa anche sapere 'come' si cresce nella comprensione della Scrittura, il che implica, per noi, che chiarire i singoli passaggi della crescita spirituale di chi legge la Scrittura significa chiarire anche 'come' costui possa passare da un senso all'altro; e siccome ancora Gregorio ci ha insegnato che questa crescita non segue un solo ed univoco percorso ma, pur andando nella medesima direzione verso Dio, ve ne sono diversi, allora si ha che il 'come' di questi passaggi, ed anche il 'cosa' essi comportano, varia a seconda che si trovi nel primo percorso oppure nel secondo, nel terzo e così via. E lo Spirito ora può servirsi di un certo percorso (magari in senso cristologico) ora di un altro (e più dal senso letterale), ora di un altro ancora (e stavolta privilegiando il senso morale), ragion per cui la spirale dello schema proposto all'inzio, al punto 9.4., può essere letta sia in senso ascendente come discendente, a partire dall'inizio ma anche da uno qualunque dei punti intermedi. Dal momento però che questo florilegio di interpretazioni è *sempre conseguenza proporzionale* al progresso spirituale, si ha che, rispetto ad esso, l'interpretazione della Scrittura è atto secondo.

La prosecuzione della descrizione è più lineare e pacifica; scrive infatti Gregorio:

> «Immaginiamo l'anima di un eletto, che arde di un desiderio incessante per amore di vedere lo Sposo; poiché in questa vita non può percepirlo pienamente, ne contempla la sublimità e si sente trafitto da quello stesso amore. La compunzione, che nasce dalla carità infiammata dal desiderio, è come un bacio. Infatti, ogni volta che è trafitta dal suo amore, l'anima bacia Dio. Sono molti coloro che, temendo il Sgnore, ricevono fin d'ora la possibilità di agire bene; essi tuttavia non lo possono ancora baciare, perché non sono ancora stati trafitti dal suo amore. Ciò trova felice espressione nel banchetto del fariseo (*Lc* 7,36-50), il quale, pur avendo accolto il Signore, nel suo cuore disprezzava la donna che gli baciava i piedi. Egli si sentì dire (*Lc* 7,44s): "Sono entrato nella tua casa e tu non mhai dato un bacio, lei invece da

moderatamente. Un secondo testo ci aiuta a capire perché bisogna sbarazzarsi delle 'preoccupazioni di questa vita' per ottenere il timore di Dio; cf. DIADOCO DI FOTICEA, *Asceticon in C capita*, c.18 (SCh 5bis, 94; trad. it. 355): «L'anima che non si è liberata dalle preoccupazioni mondane né amerà autenticamente Dio né abominerà degnamente il diavolo. Per essa infatti la sollecitudine della vita è, una volta per tutte, come un velo importuno. Perciò, presso tali persone, l'intelletto non può riconoscere il suo proprio tribunale, per valutare da sé senza errore i voti del giudizio. Pertanto, in tutti i modi, è utile il ritiro (in monastero)». Quindi, per Diadoco, le 'preoccupazioni della vita mondana' sono ombre sull'anima proprio perché 'preoccupano', ossia instillano incertezza, minano la fiducia nella provvidenza di Dio e perciò, in definitiva, intaccano la percezione della signoria di Dio.

[178] GREGORIO MAGNO, *In Ezechielem homiliae*, I, hom.7, 8 (CCsl 142, 87; CTP 17, 132).

> quando sono entrato non ha cessato di baciarmi i piedi". Chi fa l'elemosina e si dedica alle buone opere in un certo senso accoglie Cristo a mensa: nutre Cristo chi non cessa di soccorrerlo nelle sue membra. Tuttavia, se non è ancora stato trafitto dall'amore (*compungitur per amorem*), non bacia ancora le sue orme. La donna che lo bacia viene preferita a chi lo nutre (*praeponitur pastori*): chi nell'intimo ardore del cuore è trafitto (*compungitur*) dal desiderio del Signore viene infatti preferito a colui che dona i suoi beni esteriori. Giustamente viene detto (*Lc* 7,45): "Non ha cessato di baciarmi i piedi". Nell'amore di Dio non basta essere stati trafitti una volta e poi stare tranquilli (*semel compungi et quiescere*), ma occorre che la compunzione rimanga e si rafforzi (*esse debet et crebrescere*). Per questo la donna viene lodata, perché non cessa di baciare, cioè non cessa di sentirsi trafitta (*compungi minime cessavit*). Il profeta infatti dice (*Sal* 117,27): "Istituite un giorno solenne con molta folla (*in confrequentationibus*) fino all'angolo dell'altare". È giorno solenne per il Signore la compunzione del nostro cuore. Ma un giorno solenne può essere istituito con concorso di folla (*in frequentatione*) solo se il cuore non cessa di commuoversi fino alle lacrime per amore di Lui. Ed è come se gli dicessimo: "Fino a quando dovremo vivere così? Fino a quando saremo afflitti dalle tribolazioni?" Egli però ha fissato un termine a queste tribolazioni, dicendo: "Fino all'angolo dell'altare". Angolo dell'altare è l'esaltazione del sacrificio interiore. Quando vi saremo giunti, non sarà più necessario celebrare un giorno solenne per il Signore, nel quale innalzare il nostro lamento. Dunque, l'anima che fin d'ora desidera essere trafitta (*per amorem compungi*), che già aspira a contemplare la visione del suo Sposo, dica (*Ct* 1,2): "Mi baci con il bacio della sua bocca"»[179].

Anche qui il traduttore ha ritenuto di dover modificare l'insegnamento di Gregorio. Dopo la citazione di *Lc* 7,45, infatti, nella sua versione si legge (41):

> «Nell'amore di Dio non basta essere stati trafitti una volta per poi stare tranquilli, ma occorre, dopo essere stati trafitti, che la compunzione cresca»,

mentre il latino recita (40):

> «Non enim sufficit in amorem Dei semel conpungi et quiescere, sed et compunctio esse debet et crebrescere»,

che in italiano si è reso con

> «Nell'amore di Dio non basta essere stati trafitti una volta e poi stare tranquilli, ma occorre che la compunzione prima rimanga e poi si rafforzi».

La differenza tra questa versione e quella offerta dal traduttore non è piccola, specie per il nostro discorso. Infatti, secondo il nostro traduttore, dopo il primo tocco, la compunzione deve solo crescere, mentre per Gregorio essa deve innanzitutto rimanere e poi rafforzarsi ("sed *et* esse debet *et* crebescere"). Questo perché il dono Dio non viene accettato una volta per tutte ma in ogni occasione, poiché ogni volta possiamo cadere o rimanere fedeli; è questa incessante iterazione del 'sì' a Dio che rafforza il dono di Dio in noi, e (se si può dir così) lo fa crescere. Ed infatti Gregorio, poco più avanti, insiste molto proprio sulla costanza dell'atteggiamento di 'compunzione'. Ora, la descrizione che ce ne offre qui il nostro santo Padre, insieme alle note esposte riguardo al passo precedente, ci pare costituiscano un insieme sufficiente ad averne almeno un'idea corretta, se non altro a distinguerla da 'dolori' e 'sofferenze' dell'animo di altra origine e con

[179] GREGORIO MAGNO, *Expositio in Canticis Canticorum*, comm.18 (SCh 314, 98s; Montanari, 38-41, rivista).

relazioni più o meno scarse o discutibili con le dinamiche spirituali. Per questo non ci soffermiamo oltre sulla compunzione, e ci concentriamo invece sulla costanza.

Quella della costanza nel cammino verso l'unione con il nostro Amato è la seconda nota caratteristica di questa terza descrizione del percorso spirituale nell'interpretazione della Scrittura. Come si ricorderà, la prima era la progressiva liberazione del timore di Dio dalla paura e dalla sofferenza; adesso impariamo che questo progresso deve essere continuo, perché un singolo tocco non significa granchè. Ci insegna infatti il nostro Padre Marco l'Asceta, in un passo che abbiamo già letto:

> «Non si innalzi il tuo cuore per riflessioni relative alla Scrittura, perché non ti accada di cadere con l'intelletto nelle mani dello spirito di bestemmia»[180].

Una intuizione felice, un accostamento azzeccato capitano a tutti: ma come indovinare una bella lettura non ci trasforma in esegeti navigati, così ricevere un dono di Dio, da solo, non ci fa diventare santi in un battito d'occhio. La santità, e quindi la capacità di discernere quel che Dio vuole da noi qui ed ora, la si acquista con il passare del tempo, ed un passare fruttuoso. Perché è nel passare fruttuoso del tempo che impariamo a chiamare Dio prima 'Signore', poi 'Signore e Padre' ed infine 'Sposo, Signore, Padre'. È solo con il passare fruttuoso del tempo che si comprende, si impara ad apprezzare e ad usare secondo natura la varietà dei libri della Scrittura. Ed è infine solo con il passare fruttuoso del tempo che la meravigliosa, infinita polisemia della Scrittura può avvolgerci con lo splendore dei suoi raggi, ad immagine della ineffabile Bellezza dello Spirito che l'ha ispirata. Per questo, per questa bellezza che affascina, siamo presi dalla frenesia di baciare, di carezzare i seni della Scrittura, come si legge nel *Cantico*, di odorare le fragranze della sua pelle, di gustare i suoi sapori... Ma questo avverrà solo se sarà passato il tempo necessario, solo se sarà passato in modo fruttuoso e, soprattutto, solo se è questo il dono che ci è stato riservato. Perché non tutto è di tutti.

L'ultima parte di questa descrizione prolunga queste osservazioni, si legge infatti:

> «Il bacio della sua bocca è ancora una profonda pace interiore; quando l'avremo raggiunta non ci resterà altro da cercare. Perciò, a ragione, il testo continua (*Ct* 1,2): "I tuoi seni sono migliori del vino". Il vino è la conoscenza di Dio che abbiamo ricevuto in questa vita. Abbracciamo i seni dello sposo quando quando lo contempliamo nella patria eterna, nell'abbraccio della Sua presenza. Dica pertanto "I tuoi seni sono migliori del vino", come se dicesse: "È una grande cosa il sapere che Tu ci sei, che mi hai dato in questa vita (*scientia quam de Te mihi in hac vita contulisti*): grande è anche il vino della conoscenza, di cui Tu mi inebri (*vinum notitiae tuae quo me inebrias*); ma i tuoi seni sono migliori del vino, perché allora tutto ciò che di Te sappiamo per fede sarà trasceso per mezzo della visione e della contemplazione»[181].

La bellezza e la tenerezza di queste immagini consigliano innanzitutto di osservare un grato silenzio. E se proprio dobbiamo dire qualcosa, sarà solo per far notare che la più profonda interpretazione della Scrittura è quella che porta al silenzio del cuore, non della sola bocca, ed alla pace dell'anima, non del solo intelletto. Ma riguardo a tutto ciò, come si è detto, conviene mantenere una certa riservatezza.

---

[180] MARCO L'ASCETA, *De lege spirituali*, c.9 (SCh 445, 76; trad. it. *La Filocalia*, I, 172, c.11).

[181] GREGORIO MAGNO, *Expositio in Canticis Canticorum*, comm.19 (SCh 314, 99s; Montanari, 42s, rivista).

9.4.4. *La quarta descrizione di Gregorio il Grande: l'immissione nella Chiesa orante*

L'ultima descrizione che ci propone il nostro santo Padre Gregorio Magno non esaurisce i percorsi spirituali di interpretazione della Scrittura: come abbiamo premesso all'inizio di questo punto, ogni santo ne ha uno suo proprio, dal contesto esteriore (storico, culturale, sociale e così via) ma anche da quello interiore (carattere, capacità, sensibilità e così via. Comun denominatore di tutti questi cammini è però la forte sensibilità ecclesiale, e Gregorio non fa eccezione. Ecco dunque quel scrive:

> «(*Ct* 1,4): "Il Re mi ha introdotto nella sua camera da letto (*cubiculum*). Esulteremo e ci rallegreremo in Te".
> La Chiesa di Dio è come il palazzo del Re. E questo palazzo ha una porta, una scala, una sala da pranzo ed una camera da letto. Chi nella Chiesa possiede la fede è già entrato per la porta di questo palazzo, perché come la porta apre l'accesso al resto dell'abitazione, così anche la fede è come una porta che apre l'accesso a tutte le altre virtù.
> Chi nella Chiesa vive la speranza è come se fose giunto alla scala. la speranza infatti eleva il cuore perché desideri cose sublimi ed abbandoni ciò che è infimo.
> Chi in questo palazzo vive la carità è come se camminasse nella sala da pranzo: è infatti ampia la carità e si dilata fino all'amore per i nemici.
> Chi infine, vivendo nella Chiesa, si apre alla contemplazione dei segreti più sublimi e medita i giudizi nascosti, è come se fosse già entrato nella camera da letto.
> Della porta di questo palazzo il salmista ha detto (*Sal* 117,19): "Apritemi le porte della giustizia ed, entrato in esse, loderò il Signore". Della scala della speranza diceva (*Sal* 83,6): "Ha disposto salite nel mio cuore". Delle ampie sale da pranzo di questo palazzo è detto (*Sal* 118,96): "La tua Legge non ha un lato" (*i.e. è infinita*). Nella Legge 'lato' designa in modo particolare la carità. Parlava della camera da letto del Re colui che diceva (*Is* 24,14): "Il mio segreto è per me (solo)", ed un altro (2*Cor* 12,4): "Ho udito parole arcane, che non è lecito dire agli uomini".
> Dunque, il primo accesso a questo palazzo è la porta della fede, il secondo è la prolungata salita della speranza, il terzo l'ampiezza della carità ed il quarto la perfezione della carità che porta alla conoscenza dei segreti di Dio. Poiché dunque la santa Chiesa, nei suoi membri perfetti, nei santi dottori, in coloro che già sono pieni e radicati nei misteri, già è pervenuta come ai sublimi segreti e già li penetra pur se ancora posta in questa vita, dice (*Ct* 1,4): "Mi introdusse nella sua camera da letto". Infatti per mezzo dei profeti, per mezzo degli apostoli, per mezzo dei dottori che penetravano i sublimi segreti di quella vita sebbene ancora posti in questa vita, la Chiesa è stata introdtotta nella camera da letto del Re»[182].

Ci siamo permessi di modificare la formattazione grafica della traduzione per evidenziare i passaggi.

[182] GREGORIO MAGNO, *in Canticis Canticorum*, comm.26 (SCh 314, 108ss; Montanari, 52-55, corretta). Qui la sostituzione dei passi biblici latini con quelli di CEI[73] ostacola in modo particolare la comprensione di quel che scrive Gregorio. Poi, nel terzo finale del passo, il traduttore rende il latino 'aditus' con 'ingresso' solo la prima volta, mentre nelle altre si serve di 'tappa': come se il cammino spirituale fosse una specie di gara ciclistica e non, come invece è, il passare da una 'stanza spirituale' all'altra, come insegna Gregorio, ci conferma Diadoco di Foticea e si apprende con la più ampia messe di dettagli in Teresa d'Avila, *Mansiones*. Questa immagine condivisa esprime una medesima, sicura ed autentica dottrina di fede, ignota invece al traduttore, che trasforma gli 'ingressi' delle varie stanze in tappe del Giro d'Italia.

In primis è opportuno notare quel che si legge in *Cantico* 1,4: come rileva Gregorio nella immediata prosecuzione, la sposa è introdotta 'dal re' nella sua 'camera nuziale', vale a dire che, nel rapporto spirituale con Dio, la dimensione regale e quella nuziale vanno di pari passo. È questo uno dei passi del *Cantico* cui facevamo riferimo a proposito della profonda diversità tra il rapporto di amore tra creature e quello con Dio; ma su questo ci siamo soffermati abbastanza.

In secundis, bisogna sottolineare la forza con la quale Gregorio insiste sulla appartenenza alla Chiesa. La Chiesa è descritta come un palazzo, ed il credente, progredendo nel suo cammino spirituale, entra nel palazzo, le cui pari corrispondono ai diversi stadi del percorso: "Chi nella Chiesa possiede la fede", "Chi nella Chiesa vive la speranza" , "Chi in questo palazzo vive la carità", "Chi, vivendo nella Chiesa, si apre alla contemplazione". Quindi, progredire nella vita spirituale significa sì aumentare nella contemplazione (e perciò nella teologia) ma anche entrare sempre più in comunione con la Chiesa. Ma di quale Chiesa sta parlando Gregorio? In realtà, anche se si serve di un singolare, egli si riferisce a due Chiese, che formano un tutto unico (per questo il singolare è corretto) ma non sono la stessa cosa. Sappiamo infatti che vi è una Chiesa *in statu viae* ed una *in patria* (si metta tra parentesi, per semplicità, quella *in purgatione*), e sappiamo anche che la vita spirituale di questi due 'rami' dell'unica Chiesa del nostro Amato Signore non vivono allo stesso modo le stesse cose. Ora, ciò che il nostro santo Padre ci insegna qui è che la contemplazione degli intimi segreti di Dio ci introduce nella Chiesa *in patria* solo e soltanto nella misura in cui siamo introdotti anche in quella *in statu viae*. Infatti, come si legge nell'ultimo periodo del passo, la camera da letto del Re si trova nel suo palazzo, cioè nella Chiesa, ed essa entra in quella stanza per mezzo degli apostoli, dei profeti, dei dottori e di tutti coloro ai quali nostro Signore ha scelto di permetterlo (i santi): trasponendo queste immagini, si ha che la contemplazione *in patria* è anticipata da quella *in statu viae*, e che misura di questa è l'appartenenza alla Chiesa *in statu viae*.

In tertiis, e sulla scorta di quanto appena detto, il passo pone una connessione molto stretta, diremmo quasi una *dipendenza metafisica, oltre che spirituale*, tra la contemplazione *in patria*, quella *in statu viae* e la appartenenza alla Chiesa. La questione è della massima importanza: l'unico giudizio certo sulla veridicità o meno di una rivelazione privata è quello emesso dalla Chiesa terrena. Non importa l'oggetto della rivelazione, che sia una ventennale apparizione della madonna oppure una trentennale parafrasi di vangeli: se la Chiesa terrena, nella persona dei successori degli apostoli, in virtù del loro compito di confermare nella fede i fratelli, decide in maniera definitiva che tali apparizioni o tali 'parafrasi' non sono veritiere, esse sono da respingere. Che piacciano o no, sono da rifiutare. Quelle apparizioni non vanno seguite, quei libri non vanno letti e, a dirle proprio tutta, neanche andrebbero venduti da chi intende fare della propaganda cattolica, così come sarebbe bene non organizzare 'pellegrinaggi' in luoghi ambigui. Se poi invece lo vogliono fare, sia pure: ognuno renderà conto delle proprie azioni, non di quelle altrui. Analogo comportamento va tenuto riguardo a luoghi, libri, persone ed insegnamenti sulla cui veridicità ed affidabilità non si sia sicuri: la fama non fa la competenza, un luogo rinomato non è necessariamente anche fruttoso, la diffusione di un libro non lo rende perciò edificante, la familiarità di un'idea errata non la trasforma in corretta. E se qualcuno ci vorrà ricordare che è detto (*Lc* 6,34s):

> «Non c'è albero buono che faccia frutti cattivi, né albero cattivo che faccia frutti buoni. Ogni albero infatti si riconosce dal suo frutto: non si raccolgono fichi dalle spine, né si vendemmia uva da un rovo»,

noi dovremo rispondere che sì, questo è vero, ma la distinzione tra frutto cattivo e frutto buono non è così facile. *Luca* infatti non spiega come distinguere i frutti ma solo le piante: *assume* che noi già si sappia distinguere una spina da una foglia, o un fico da un rovo, e per di più che sappiamo che un rovo non fa fichi. Noi contestiamo l'esistenza, in molti nostri fratelli, della capacità di fare questo discernimento spirituale. La diffusione di sette pseudo-mistiche, specie negli Stati Uniti ma anche in Europa e pure qui, tra noi, in Italia, dovrebbe bastare, già da sola, a suscitare almeno qualche dubbio: il continuo riprodursi di gruppuscoli alla Manson o alla mamma Ebe non può lasciarci indifferenti. È vero che nell'America Centrale e Meridionale (ma ovunque, in verità) tale espansione è facilitata enormemente dall'ignoranza, ma è anche vero che *Scientology* annovera tra i suoi adepti personaggi di tutto rispetto e certo non solo dei bifolchi. Noi affermiamo, in base a quel che insegna il nostro santo Padre Gregorio, che questo discernimento spetta *in primis* a coloro che, nella Chiesa, hanno il compito di vigilare sulla fede di coloro che nostro Signore ha affidato alle loro cure, perché insieme all'incarico ha donato loro anche la capacità di portarlo a termine. Quindi, il criterio principe per giudicare quel che ci pare di aver appreso nel nostro cammino spirituale deve essere la maggiore o minore fedeltà alla Chiesa *in statu viae* che ne deriva. Se questa Chiesa *respinge*, anche noi dobbiamo rifiutare; se *diffida*, anche noi dobbiamo diffidare; se si *astiene* o *attende* anche noi dobbiamo astenerci ed attendere. Se poi qualche pastore non vigila o qualche vescovi non discerne, a noi che importa? Forse che nostro Signore imputerà la loro colpa a noi che già subiamo i danni della loro negligenza? Certo che no! La Scrittura è chiarissima al riguardo (Ez 33,2-9):

> «Figlio dell'uomo, parla ai figli del tuo popolo e dì loro: Se mando la spada contro un paese e il popolo di quella terra prende un uomo del suo territorio e lo pone quale sentinella, e questa, vedendo sopraggiungere la spada sul paese, suona la tromba e dá l'allarme al popolo: se colui che ben sente il suono della tromba non ci bada e la spada giunge e lo sorprende, egli dovrà a se stesso la propria rovina. Aveva udito il suono della tromba, ma non ci ha badato: sarà responsabile della sua rovina; se ci avesse badato, si sarebbe salvato. Se invece la sentinella vede giunger la spada e non suona la tromba e il popolo non è avvertito e la spada giunge e sorprende qualcuno, questi sarà sorpreso per la sua iniquità: ma della sua morte domanderò conto alla sentinella. O figlio dell'uomo, io ti ho costituito sentinella per gli Israeliti; ascolterai una parola dalla mia bocca e tu li avvertirai da parte mia. Se io dico all'empio: Empio tu morirai, e tu non parli per distoglier l'empio dalla sua condotta, egli, l'empio, morirà per la sua iniquità; ma della sua morte chiederò conto a te. Ma se tu avrai ammonito l'empio della sua condotta perché si converta ed egli non si converte, egli morirà per la sua iniquità. Tu invece sarai salvo».

Se questo accade ad un empio che non riceve l'invito alla conversione, quale sarà la misericordia di nostro Signore per i tanti che, come noi, non sanno distinguere la destra dalla sinistra (cf. *Gn* 4,11)? Di conseguenza, il criterio principe per capire se siamo o no nella camera da letto dello sposo è la misura in cui siamo entrati nel suo palazzo, che è la Chiesa *in statu viae*.

Certamente qualcuno tra i nostri lettori troverà queste affermazioni un po' rigide, *tranchantes*, prive di quella elasticità che invece conviene avere quando trattiamo questioni così complesse e diversificate. Sia ben chiaro che noi non intendiamo assolutamente far

da padroni sulla fede di nessuno: non lo ha fatto Paolo, che pure era un apostolo (cf. 2*Cor* 1,24), non osano farlo i vescovi, che come successori degli apostoli qualche diritto in tal senso potrebbero averlo, figuriamoci se possiamo permettercelo noi che neanche siamo diaconi! Né siamo così sciocchi da presumere che poche parole scritte valgano più del dialogo prolungato e fecondo con il proprio direttore spirituale: se lui, assumendosene la responsabilità davanti a Dio, ritiene opportuno dire o fare questo invece di quello, e di consigliare in un senso invece che in un altro, il nostro fratello deve assolutamente ascoltare lui e non noi. Con ciò, è comunque necessario ribadire quel che abbiamo detto, e spiegarlo meglio, senza acrimonia.

L'insieme dei percorsi spirituali che stiamo qui descrivendo riguarda *in primis* la interpretazione della Scrittura, e non potrebbe essere altrimenti perché i falsi profeti, come il demonio, si servono proprio e principalmente della Scrittura per dare un'apparenza di solidità alle loro menzogne. Ora, bisogna soffermarci un po' sul modo di darsi di tali menzogne; e conviene ricordare che è scritto (*Mc* 1,24):

> «Che c'entri con noi, Gesù Nazareno? Sei venuto a rovinarci! Io so chi tu sei: il santo di Dio».

Questo è quel che urla un indemoniato all'inizio della missione di Gesù, a Cafarnao: e non mente quando dice che Lui è il Figlio di Dio. Perché dunque nostro Signore replica (*Mc* 1,25):

> «Taci! Esci da quell'uomo»?

Perché la verità, per essere riconosciuta come tale e poi accettata, ha bisogno di essere inserita in un determinato contesto temporale, ossia, come ci insegna *Dei Verbum* 2, ha bisogno che prima lo Spirito compia determinati fatti, poi ci doni gesti e parole adatti ad illuminarli; solo allora, per mezzo di questi elementi, siamo capaci di comprendere il mistero. Il demonio sa bene tutto ciò, quindi 'spara' subito la verità perché così, privata del contesto che ne permette comprensione ed accettazione, essa sarà respinta. È quel che accade nella guarigione dell'indemoniato a Gerasa (cf. *Lc* 8,26-38): quell'uomo conosce la sua situazione prima dell'arrivo di Gesù, capisce quel che Lui gli ha fatto e, una volta guarito, si offre di seguirlo; gli altri invece, che hanno visto solo la strage dei porci e quindi il dànno economico inferto loro, lo invitano caldamente a levarsi di mezzo. Qui la menzogna consiste nel forzare i tempi, e perciò il *quando* della rivelazione è essenziale per poter riconoscere la verità come tale.

Ancora. Sta scritto (*Mt* 4,3):

> «Il tentatore gli si accostò e gli disse: "Se sei Figlio di Dio, dì che questi sassi diventino pane"»,

ed anche, dopo averlo trasportato sulla cima del Tempio a Gerusalemme (*Mt* 4,6):

> «Se sei Figlio di Dio, gettati giù»,

e poco dopo (*Lc* 4,6s):

> «Ti darò tutta questa potenza e la gloria di questi regni, perché è stata messa nelle mie mani e io la do a chi voglio. Se ti prostri dinanzi a me tutto sarà tuo».

Neanche qui il demonio mente: sa infatti che l'uomo Gesù sa di essere Dio, e che dare il successo in questo mondo è in suo potere. La menzogna stavolta è nell'uso che propone di queste verità, un uso contro natura perché nostro Signore non si è incarnato per dominare né per stupire o compiere miracoli. Quindi il *perché* della rivelazione è essenziale per discernere la fruttuosità della verità rivelataci.

Ancora. È detto (*Gal* 5,18-22):

> «Se vi lasciate guidare dallo Spirito, non siete più sotto la legge. Del resto le opere della carne sono ben note: fornicazione, impurità, libertinaggio, idolatria, stregonerie, inimicizie, discordia, gelosia, dissensi, divisioni, fazioni, invidie, ubriachezze, orge e cose del genere; circa queste cose vi preavviso, come già ho detto, che chi le compie non erediterà il regno di Dio. Il frutto dello Spirito invece è amore, gioia, pace, pazienza, benevolenza, bontà, fedeltà, mitezza, dominio di sé».

Qui Paolo ci insegna che vi è una verità che proviene dalla carne (in senso lato, da un atteggiamento contro natura) ed una verità che viene dallo Spirito. La prima però non è vera verità; ne ha l'apparenza, la forma ma non il sapore, la fruttosità della vera verità. Saper distinguere una verità autentica da una verità apparente è molto importante ma anche complesso e delicato. Ora, una verità autentica è sempre dono dello Spirito; come insegna l'Ambrosiaster in un passo spesso ripreso da Tommaso d'Aquino:

> «Qualsiasi cosa vera, da chiunque sia detta, è detta dallo Spirito santo»[183],

e sappiamo che lo Spirito santo è (*Is* 11,2)

> «Spirito di sapienza e di intelligenza, Spirito di consiglio e di fortezza, Spirito di conoscenza e di timore del Signore».

Quindi una verità autentica, che sia rivelata dallo Spirito, pone in chi la riceve sensazioni di "amore, gioia, pace, pazienza, benevolenza, bontà, fedeltà, mitezza, dominio di sé", come ci dice Paolo. Invece una verità rivelata insieme a sensazioni di "fornicazione, impurità, libertinaggio, idolatria, stregonerie, inimicizie, discordia, gelosia, dissensi, divisioni, fazioni, invidie, ubriachezze, orge e cose del genere" è un dono avvelenato del nemico, fomite non di crescita spirituale ma di presunzione e superbia. Non è perciò autentica verità ma, come si diceva prima, ne ha solo l'apparenza e la forma, ma non il sapore, soprattutto non la fruttosità. Perciò, insieme al *quando* ed al *perché* dell'avvento di una rivelazione in noi, bisogna anche porre molta attenzione al *come* ciò avvenga. I Padri neptici, Diadoco di Foticea, Doroteo di Gaza, Marco l'Asceta e tanti altri ancora, ponevano la massima attenzione a questi moti dello spirito, in particolare al 'come entra' ed al 'come esce' da tale stato spirituale. In generale ritengono che un 'tocco' che 'entri' nel nostro animo dolcemente e ne 'esca' altrettanto delicatamente, lasciando una piacevole sensazione di pace e serenità, sia un dono dello Spirito. Se invece 'entra' o 'esce' come un lampo o come a forza, all'improvviso, e provoca una leggera agitazione o perplessità, anche solo appena appena, allora si tratta di un 'tocco' del nemico; ma può anche accadere che si limiti solo ad 'entrare' così, oppure solo ad 'uscire'. Per questo i Padri neptici

[183] AMBROSIASTER, *In primam epistulam ad Corinthiois commentarium*, su 1*Cor* 12,3, n.2 (PL 17, 158; trad. it. L. Fatica, CTP 78, 169). Per intuire l'importanza di questa idea per l'Aquinate basta notare che se ne serve ben 26 volte.

invitano a vigilare "su quando entri e quando esci", o meglio ad invocare l'aiuto dello Spirito perché lo faccia per noi, come è scritto (*Sal* 121,8):

> «Il Signore veglierà su di te, quando esci e quando entri (lett. 'sul tuo entrare e sul tuo uscire')».

All'esterno ovviamente niente di tutto questo trapela: come ignoriamo con quale spirito Abramo abbia ricevuto il suo primo contatto con Dio e non sappiamo niente di come lo visse Giuda, l'apostolo che tradì nostro Signore, così non possiamo 'indovinare' che sensazioni ha provato il tal esegeta nel ricevere quella illuminazione o il tal prete nel preparare l'omelia. Noi disponiamo solo delle pagine scritte o delle parole pronunciate. Con ciò però non siamo privi di ogni elemento utile per farci un'idea personale, né siamo costretti a pretendere, in modo ridicolo quanto irrazionale, che il Magistero si pronunci in continuazione su tutto quel che ognuno scrive o afferma in ogni occasione. Anzi, è vero il contrario: siamo noi a dover fare tale discernimento, come ci prescrive Paolo (1*Tess* 5,21):

> «Esaminate ogni cosa, tenete ciò che è buono».

E per la verità possediamo un metro di valutazione tanto sicuro quanto facile ad applicarsi, ed è vedere se ed in che misura quelle persone, quegli scritti, quelle parole sono al servizio della Chiesa nei poveri. Perché l'amore, ci insegna papa Francesco, si mostra nel servizio, e senza servizio non esiste. Una predica non accompagnata dal servizio ai più deboli è solo un bel discorso. Un libro scritto da chi non ha il minimo desiderio di aiutare chi ha bisogno è un mucchio di carta. Un bel gesto compiuto senza la retta intenzione non vale la fatica di compierlo. Certamente 'servire i poveri' è espressione che significa molte cose e diverse: vuol dire lavorare alla mensa della Caritas ma anche mettere le proprie competenze professionali a disposizione di chi non può pagarsele, trovare il tempo per visitare gli anziani soli ed i malati ma anche fare l'elemosina a chi ha bisogno (non a chi vuole vivere alle spalle degli altri, però; sta scritto infatti (2*Tess* 3,10): «Chi non vuol lavorare neppure mangi»). Può voler dire passar del tempo in biblioteca, a ricercare quei testi che nessuno legge per offrirli a chi neanche sa della loro esistenza, come anche passare del tempo in ginocchio davanti al Santissimo, intercedendo per Tizio o per Caio. Vi sono infiniti modi di essere al servizio: l'importante è che chi ritiene di aver avuto in dono delle rivelazioni da Dio (e tutti, in fondo in fondo, lo credono) trovi il suo, perché solo così sarà pienamente inserito nella Chiesa, e di conseguenza solo così potrà essere sicuro della loro verità e fruttuosità.

Le ricadute sull'interpretazione della Scrittura di questa complessa fedeltà alla Chiesa sono intuitive.

In primis, va da sé, ogni esegesi che ratifichi o anche solo renda ragionevole una dottrina già riconosciuta come eretica o anche solo pericolosa, deve essere respinta; non tanto perché condannata (questo sarebbe legalismo) quanto perché foriera di menzogna, e la menzogna è la benzina che fa funzionare il motore dell'azione del demonio. E non è assolutamente rilevante se nascano dal senso letterale piuttosto che da quello cristologico o spirituale, perché ci sono eresie cristologiche come spirituali, basate sulla lettera della Scrittura come su sue interpretazioni. Da ciò segue che, per leggere la Scrittura, è necessario conoscere bene ed a fondo la dogmatica.

In secundis, la fedeltà alla Chiesa non può essere limitata al Magistero, perché la Chiesa è molto di più: come ci ha detto Gregorio, essa comprende anche i santi, anzi, a ben vedere la Chiesa comprende *solamente* i santi, perché chi non è santo è al di fuori di essa, come insegna Cipriano di Cartagine:

> «Non si può avere Dio per Padre se non si ha la Chiesa per madre»[184].

Per noi questo significa che, nel leggere la Scrittura, dobbiamo essere fedeli non soltanto al versante dogmatico, come si diceva sopra, ma anche e soprttutto a quello spirituale. Ciò vuol dire che, prima di avventurarci in percorsi individuali (non personali, si badi bene), bisogna ben conoscere quella che è la Tradizione della Chiesa al riguardo. Ed i modi di interpretare spiritualmente la Scrittura, così che essa ratifichi o corregga quel che ci sembra di aver appreso nel nostro cammino interiore, sono moltissimi. A noi, lo si sarà intuito, tornano più fecondi quelli dei nostri santi Padri perché ci paiono i più precisi e profondi nel tratteggiare le dinamiche spirituali, ma se qualcuno trova più proficuo seguire san Francesco, o san Domenico, o san Bernardo, o sant'Ignazio, non c'è davvero problema. Importante è evitare con ogni cura il 'fai da te' spirituale; se poi nostro Signore, nella sua infinita e misteriosa Provvidenza, ha deciso che noi dobbiamo aggiungere un tassello nuovo al percorso tracciato da chi ci ha preceduto, ciò avverrà senz'altro. Ma non sarà mai a prescindere da loro[185].

In tertiis, ugualmente chiaro è che ogni interpretazione della Scrittura che non mi faccia crescere nell'amore per Dio e per l'uomo non va bene. L'amore per Dio può seguire sia il primo come il terzo itinerario, quello per l'uomo il secondo come questo quarto, o una diversa combinazione di questi, addirittura con tempistica quanto mai variabile. Non è questo quel che conta. Importa solo che, nella lettura della Scrittura, io impari modi e misure sempre nuovi e più profondi per amare Dio e l'uomo. Bisogna ribadire con tutte le nostre forze che l'interpretazione della Scrittura non deve essere un esercizio intellettuale ma una scuola d'amore: perché è per questo che lo Spirito l'ha ispirata e ce l'ha donata.

* * *

Fermiamo qui la presentazione dei percorsi spirituali personali nell'interpretazione della Scrittura. Si potrebbero delinearne altri oltre a quelli di Gregorio, ma preferiamo demandarne la ricerca all'ingegno dei nostri lettori. Ciò che ci stava a cuore quando abbiamo pensato di scrivere questa sezione era evidenziare due elementi, e questi teniamo a ribadire ora, alla fine del percorso.

Il primo è che, crediamo ormai sia evidente, ogni interpretazione brutalmente e meramente letterale della Scrittura è priva di ogni legittimità e significato. Oggi, con un termine tanto abusato quanto ambiguo, la si chiama 'fondamentalista', ma essa ha poco o nulla a che vedere con i 'fondamenti' bensì con la spiritualità, o meglio l'assenza di una

---

[184] CIPRIANO DI CARTAGINE, *De catholicae ecclesiae unitate*, 6 (CCsl 3, 253; CTP 175, 236). Naturalmente solo Dio stabilisce chi è santo e chi no.

[185] La grandissima parte dei nostri fratelli invece adotta il procedimento inverso. Nutritisi di un certo atteggiamento spirituale, quando entrano in contatto con gli insegnamenti di chi li ha preceduti di secoli, diversi, li ritengono 'superati' e perciò li 'correggono' in base a quel che sanno. Ma in questo modo, esposti ad ogni vento di dottrina, non hanno più la capacità di discernere quel che è giusto, e di fronte ai ripetuti errori prima si scoraggiano, poi cedono ed infine abbandonano.

vera tensione spirituale. Ma, essendo questa largamente convidisa anche dai mass-media, questi si sono ben guardati dal toccare questo tasto ed hanno trasformato un errore spirituale in un errore testuale. E poiché la lettera senza lo spirito uccide, così facendo hanno precluso la possibilità di risolvere i problemi che tale lettura crea senza fine.

Il secondo elemento è che ogni lettura personale della Scrittura che voglia essere spiritualmente feconda deve restare e coltivare l'appartenenza alla Chiesa. Oggi si ama sottolineare l'originalità di questa o quell'esegesi, come se 'novità' e 'profitto spirituale' fossero sempre, automaticamente sinonimi. Certamente si dà e si deve dare un progresso nella interpretazione della Scrittura, perché solo chi non ama la Chiesa può sognare di vederla fermarsi ad un certo tempo, bloccata nelle stesse abitudini, rinchiusa nelle identiche prospettive. Lo Spirito santo ama la libertà, non il gesso, perché è uno Spirito di amore e non di paura, e la libertà fa crescere. Ma, come insegna Gregorio, in ultima analisi chi valuta l'esistenza o meno di questa crescita è il Magistero della Chiesa, anche se poi tutti noi dobbiamo essere in grado di farci da soli delle opinioni corrette, perché non possiamo pretendere che il Magistero dica sempre tutto a tutti su tutto. E per questo in precedenza ci siamo soffermati così a lungo sulle qualifiche teologiche.

Ma adesso è davvero il momento di chiudere questo punto e trarre le conclusioni.

9.5. *La Rivelazione come interpretazione: conclusioni sull'oggetto*

Confessiamo che più di una volta ci siamo sentiti a disagio nel redarre queste pagine. Si sarà certamente percepito il forte imbarazzo che ci ha causato il dover compiere certe osservazioni a proposito dell'esegesi contemporanea, così come il rammarico nel veder abbandonata con tanta leggerezza quella patristica. In realtà avremmo preferito poter evitare, come avviene sistematicamente nei manuali di teologia fondamentale, questioni spinose ed anche antipatiche come queste. Ci abbiamo pensato, in effetti. Ma abbiamo scelto di affrontarle, e di farlo in modo da non addolcire in nulla i contrasti, perché crediamo che non si possa disgiungere la carità dalla verità: e poiché lo studio della teologia non è, o almeno non dovrebbe essere, fine a se stesso o solamente intellettuale, ma deve essere guida alla crescita spirituale, prima nostra poi dei fratelli, ci è sembrato nostro dovere mostrare pregi e difetti di entrambe le opzioni. Non nascondendo poi in nessun modo le nostre simpatie per l'approccio patristico, sia pur abbondantemente temperato dal ricorso sistematico alle lingue originali ed ai dati affidabili della esegesi moderna, abbiamo inteso non correre il rischio di contrabbandarle per una 'visione oggettiva' delle cose, distacco al quale non crediamo dal punto di vista epistemologico e che non apprezziamo da quello teologico. Chi può parlare dell'amata senza che i suoi occhi brillino? Chi sa raccontare le gioie che gli dà il proprio figlio senza commuoversi? Pensiamo a come si scaldano i tifosi di calcio nel raccontare cose che non li rendono né più ricchi né più poveri, che non li faranno vivere un minuto di più o un minuto di meno: eppure si agitano, gesticolano, alzano la voce. E noi, che dovremmo avere la mente sempre fissa alla ricerca del Regno, dovremmo essere da meno di loro parlando della sola cosa che conti? Certamente esageriamo nel dir questo, e chiediamo scusa a chi si sentirà offeso, ma forse chi parla con 'oggettività' di Dio e della Chiesa ama poco entrambi...

A questo proposito ci sembra di poter aggiungere che, avendo espresso le nostre opinioni in modo chiaro, sarà altrettanto agevole per i nostri lettori comprenderle, soppesarne le ragioni a favore e in contrario, prendere le proprie decisioni, condividendo o respingendo, in tutto o in parte, quel che noi abbiamo proposto loro. Se questo accadesse, avremmo raggiunto il più importante dei nostri obiettivi, far ragionare e obbligare a rendere ragione della propria fede.

Detto questo, ci pare che da queste pagine emerga fondamentalmente una sola cosa: la Scrittura va letta, va letta tutta e va meditata, da soli ma anche con altre persone. Tutto ciò *prima* di cercare il senso riposto, teologico dei passi, perché è così che quei significati sono emersi, non al contrario. Non dal dogma è nata la Scrittura, ma dalla Parola di Dio riflettuta ed indagata sorse la dottrina; chi vuole conoscere una deve prima accostarsi con umiltà all'altra, senza dimenticare che né la sapienza né la Chiesa nascono con lui, ma che tutti noi siamo come immersi in un fiume senza fine di anime, che dalla notte dei tempi cammina verso il suo Dio e Signore.

Il resto sono dettagli.

È dettaglio preferire questo metodo invece di un altro: purchè non si alteri il dogma.

È dettaglio apprezzare più un autore invece di un altro: purchè non si occulti la verità.

È dettaglio cercare questi significati invece di quelli: purchè non si amputi la fede.

Nessuno d'altra parte metterà in discussione la verità di quel che dice Giovanni Crisostomo, al momento in cui decide di commentare un passo certo poco sfruttato nelle omelie (*Rm* 16,3):

> «Salutate Priscilla ed Aquila»;

egli infatti coglie quell'occasione per denunciare un atteggiamento di fondo nei confronti della Scrittura che, esso sì, non può essere accettato. Scrive dunque Giovanni:

> «Credo che molti di voi si saranno stupiti della lettura di questo passo dell'Epistola, o più probabilmente avranno ritenuto meno necessaria e superflua leggere quella parte di essa che ha così tanti saluti che si succedono gli uni agli altri [*Giovanni si riferisce a Rm 16,1-16*]. Per questo motivo oggi devierò il corso dell'omelia verso un argomento inusuale, e sono pronto a dissertare perché voi comprendiate che nella Scrittura non vi è niente di superfluo e di non necessario, che sia uno iota o un apice [*piccolo accento greco*], e che anche un semplice saluto apre a noi un mare intero di osservazioni. Ma cosa dico, 'semplice saluto'? Spesso l'indagine di una sola lettera introduce una vera frotta di commenti. E questo lo si può vedere, ad esempio, nel nome 'Abramo'. Ma non è forse assurdo che un tale, che riceve una lettera da un amico e che legge non soltanto il corpo della lettera ma anche il saluto finale, dal quale comprende meglio che da tutto il resto l'affetto dello scrivente, quando sia Paolo l'autore, o meglio, non Paolo ma la grazia dello Spirito detti quella lettera a quella città ed a quel popolo, e attraverso essi a tutto il mondo, non è forse assurdo, dicevo, che reputi superfluo qualcosa di ciò che è in essa e le scorra superficialmente, e che a causa di ciò egli sminuisca anche tutto il resto? Perché è questo, è proprio questo, che la nostra grande negligenza e torpore finisce con il generare, perché non leggiamo tutta la Scrittura ma scegliamo solo ciò che crediamo più chiaro, e del resto non abbiamo la minima cognizione. È questo che genera le eresie, il fatto che non vogliamo leggere con attenzione tutta la Scrittura, e che riteniamo che in essa vi sia qualcosa di superfluo o di meno necessario. Perché dedichiamo attenzione ad ogni altra cosa, non solo a ciò che è superfluo ma pure a ciò che è inutile e dannoso, ma trascuriamo e guardiamo dall'alto in basso la conoscenza delle Scritture. E così vi sono quelli che allo spettacolo delle gare di cavalli sono presi fino allo stupore, e possono riferire il nome del cavallo, la scuderia, la discendenza, la razza, persino

> il modo in cui è stato addestrato, e gli anni di età, la foga e le caratteristiche del galoppo, e chi si è accoppiato con chi, quante vittorie ha riportato, e quale cavallo è stato allevato da questa o quella scuderia, e quale vincerà se montato da Tizio, e quale altro sarà preceduto. E quelli che invece vanno matti per gli spettacoli di danza non sono da meno di questi, e coloro che assistono alle indecorosità rappresentate nei teatri sono ancora più presi, e rasentano la pazzia per attori e danzatrici, e ne esaltano la patria, la stirpe, l'educazione, e tutto il resto. Ma se chiediamo loro quante e quali sono le lettere di Paolo, non sapranno dire neanche un numero. E se anche ci fosse qualcuno che ne conosce il numero, se chiediamo loro a quali città le ha indirizzate non sapranno cosa rispondere. E mentre un uomo qualsiasi, per di più straniero ed eunuco, distratto da affari e preoccupazioni senza numero, era così preso dalle Scritture da non riposarsi neanche durante il tempo del viaggio ma, seduto sul carro, si dedicava diligentemente alla lettura della Scrittura [*è il ministro della regina etiope Candace: cf. At 8,27s*], noi invece non ci preoccupiamo minimamente di far ciò, anzi, al semplice nome delle epistole ci distraiamo, e quando ci riuniamo qui, tutte le domeniche, disertiamo l'ascolto della Parola di Dio»[186].

La facile attualizzazione di queste osservazioni serve a inquadrare meglio la portata delle nostre.

* * *

Con queste note si chiude il percorso di teologia fondamentale da noi intrapreso. È il momento di tirare le fila dei tanti spunti emersi e tratteggiare un quadro complessivo.

[186] GIOVANNI CRISOSTOMO, *In illud "Salutate Priscillam et Aquilam" homiliae*, hom.I, 1 (PG 51, 187s; trad. nostra).

LA TEOLOGIA FONDAMENTALE TRA ESEGESI, DOGMATICA E SPIRITUALITÀ: BILANCIO DI UN TENTATIVO

Come il resto del manuale, anche queste conclusioni sono *sui generis*. Di solito infatti le conclusioni di un saggio riassumono i risultati del lavoro compiuto, indicano eventuali piste di approfondimento, ed in qualche caso tratteggiano quelle che l'autore crede possano essere le conseguenze della ricerca. Qui non faremo niente di tutto ciò.

Questo innanzitutto perché la teologia in generale, ed in specie la teologia fondamentale, non sono ambiti di ricerca come, ad esempio, la storia medievale o la biochimica: la ricerca teologica ovviamente esiste, ma gli obiettivi che si pone sono di un genere diverso. Propriamente parlado, infatti, la teologia sa già tutto l'essenziale: il suo scopo renderlo sempre più chiaro ed attuabile, sottolineando ora questo aspetto ora quest'altro, ampliando ed anche correggendo le prospettive, ma senza con questo 'innovare'. È il concetto stesso di 'crescita del dogma ad impedire di trarre conclusioni analoghe a quelle, ad esempio, di un saggio di filosofia teoretica o di economia statistica; a maggior ragione se, come nel nostro caso, si tratta di un manuale destinato a studenti principianti.

Ma vi è anche una seconda ragione generale. Come ormai si sarà ben compreso, per noi la teologia è un 'camminare insieme', pur nel rispetto e nella distinzione dei ruoli; e siccome questo cammino, come tutti gli altri, ha un inizio ma anche una fine, al termine bisogna saper dire se e cosa si è guadagnato nel farlo, se e cosa sarebbe bene cambiare e magari anche come. Quindi non ha senso parlare di 'risultati ottenuti', 'piste di ricerca' e, per certi versi, neanche di 'conseguenze', perché da un lato tutto è già finito e da un altro tutto è ancora in divenire. Con ciò, come si diceva, una valutazione del percorso compiuto si può, anzi si deve sempre fare, e la possono fare i lettori come l'autore. Lasciando a voi la vostra parte, qui ci accingiamo a fare la nostra.

In primis, cercheremo di suggerire dei 'modi d'uso' del materiale proposto.

In secundis, tenteremo di giustificare *a posteriori* il percorso compiuto.

In tertiis, enunceremo le mancanze della nostra impostazione a noi note.

* * *

Il percorso è stato lungo e non facile. Certamente la scelta di privilegiare le fonti ha moltiplicato le pagine, molto più di quelle che sarebbero bastate se ci si fosse limitati ad esporre i concetti senza mostrare la loro fondatezza o cercare di ricostruire l'evoluzione del pensiero. Dal punto di vista pratico omettere tutto quel materiale è la soluzione migliore, tanto più che nei nuovi indirizzi metodologici si pone un nesso tra pagine da stu-

diare e crediti del corso: e per un corso annuale sono previste più o meno 300 pagine, non le 900 di questo manuale. Ma tali indirizzi sono assurdi dal punto di vista didattico, perché muovono dal falso assunto che qualunque argomento sia sintetizzabile e riducibile a piacere, senza tener conto del numero e della vastità dei temi da affrontare. Se poi si aggiunge il numero esagerato di esami da sostenere ed i ritimi serrati delle scadenze, è chiaro che questo significa scegliere volutamente la superficialità e la impreparazione invece di dare la possibilità di approfondire e interiorizzare. I discenti poi fanno la loro parte: è nota infatti la loro tendenza a 'saltare' citazioni e note a piè di pagina, a cercare le 'sintesi' su questo o quell'argomento, insomma a fare la minor fatica possibile. Ed è chiaro che 900 pagine sono un invito fortissimo ad un simile lavoro di forbici...

Ovviamente, avendo ogni creatura razionale il libero arbitrio, si è liberi di fare quel che meglio si crede. Però non sarebbe male ricordarsi che è scritto (1*Cor* 10,23):

> «"Tutto è lecito!" Ma non tutto è utile [CEI^{08}: giova]. "Tutto è lecito!" Ma non tutto edifica».

Quindi, pur nel rispetto della libertà altrui e consapevoli che 900 pagine sono sempre tante, le nostre pure non di rado ostiche, riteniamo che, se il lettore è arrivato qui, alle conclusioni, avendole lette tutte, allora il bilancio non possa che essere positivo. Se non altro per la pazienza dimostrata!

In effetti, come ampiamente spiegato nell'*Introduzione*, qui si è scelto un modo di esporre le questioni diverso dall'usuale, e soprattutto ci siamo posti altri obiettivi. Se oggi l'orientamento più diffuso rincorre un impossible 'presto e bene', noi abbiamo sviluppato le tematiche fondando i singoli passaggi nel maggior numero possibile di testi utili (evitando i doppioni, è ovvio), e non limitandoci a ciò che serviva ma fornendo stralci più ampi, così che chi leggeva si potesse fare anche una idea dello stile dei singoli autori, del tono reale delle affernazioni ed anche ricavare, volendo, spunti di riflessione personale. Per questo stesso motivo si è scelto di riportare molti testi magisteriali per intero, perché altro è sapere cosa contengono ed altro è leggerlo personalmente. Insomma, qui si è voluto offrire più di una esposizione di concetti; ha avuto la pretesa di essere una 'scuola' per insegnare a *pensare* teologicamente, come *costruirsi una propria opinione* dogmaticamente fondata, come *valutare* il peso delle argomentazioni, a prendere più confidenza con la Scrittura, i Padri, il Magistero, la Liturgia e tutto ciò che contribuisce alla edificazione di una dottrina teologica; nella speranza di aver unito questi ingredienti in un nutrimento saporito. Questi erano gli obiettivi: se siamo riusciti o meno a centrarli, il lettore giudicherà; si ricordi però che un libro è soltanto un insieme di pagine: chi le fa parlare è lui, non l'autore. Perché chi scrive, una volta affidato il suo lavoro nelle mani altrui, non può più soccorrerlo. E se il lettore ha scelto di 'saltare' testi o note, di farsi i 'riassuntini' in vista dell'esame, certamente riuscirà nel suo scopo ma avrà fallito il nostro; forse avrà anche ottenuto un bel voto, ma avrà perso la occasione di imparare a conoscere la propria vita di fede, un mondo nel quale si ragiona in modo diverso da quello di chi non crede e nel quale le cose abituali si vedono da punti di vista non usuali.

Quindi, i 'modi d'uso' dei materiali contenuti in questo lungo e intricato percorso dipendono innanzitutto dal tipo di impegno con il quale lo si è compiuto. Se lo scopo era quello di superare un esame, ci si è posti un obiettivo legittimo e comprensibile, ma un po' ridotto; soprattutto, non è in vista di questo che si è costruito il manuale: da qui la fatica non piccola e, alla fine, il ritrovarsi con poco più del voto. Se lo scopo era quello

di scoprire un po' di più cosa significa essere cristiani, invece, alla fatica speriamo sia seguita anche una certa soddisfazione. Il nostro sogno era quello di far 'innamorare' della propria fede chi si avvicina alla teologia per altri motivi, ma forse è pretendere troppo.

Esaurite le osservazioni di carattere generale, più pertinenti alla *forma mentis* del lettore, entriamo in quelle particolari, che attengono al tipo di percorso appena concluso.

* * *

Scorrendo l'indice e paragonandolo con quello di altri manuali, sarà facile constatare che tutti i temi classici dei trattati di teologia fondamentale sono stati affrontati in modo esplicito ed a lungo: la Scrittura, il Magistero, la Rivelazione e così via; unica eccezione è la questione dei miracoli, ai quali abbiamo dedicato solo un fuggevole cenno. Altri temi invece sono stati affrontati in modo indiretto: è il caso della ecclesiologia e della teologia del ministero ordinato, delle virtù, della missionarietà, della morale fondamentale, della liturgia; ma questi argomenti già non rientrano più fra quelli ritenuti 'costitutivi' della teologia fondamentale. Senza ombra di dubbio la novità più seria è il modo di affrontare ed esporre i contenuti di quelle tematiche, ma di questo abbiamo già detto.

Come abbiamo spiegato nell'*Introduzione*, la nostra idea di 'teologia fondamentale' è poco legata alla filosofia, o meglio è assai legata ad un *certo modo* di fare filosofia. Dopo 900 pagine è ormai chiaro che 'filosofia' per noi significa davvero 'amore per la Sapienza', dove 'Sapienza' ha però la 's' maiuscola perché è Cristo; perciò, per noi 'filosofia' significa 'amore per Cristo', non per la sapienza umana e tantomeno per l'erudizione fine a se stessa. Pur consapevoli dell'originalità della nostra impostazione, abbiamo così scelto di dedicare un numero molto elevato di pagine (quasi 500) a descrivere le dinamiche fondamentali della vista spirituale, perché la teologia nasce solo da una vita spirituale seria e ben formata, e la si può studiare e comprendere soltanto se la si prende non come disciplina accademica ma come cammino esistenziale di fede personale. 500 pagine sono state molte, è vero, ma alla fine Rivelazione, Scrittura, Magistero ed altri temi 'fondamentali' connessi dovrebbero essere emersi come da soli in una prospettiva nuova. Però è vero che, se lo si valuta secondo il metro adottato dagli altri, più di metà del manuale di teologia fondamentale *de facto* parla di altro.

Le scelte di metodo e di contenuto da noi compiute hanno però anche delle motivazioni teoriche nel contesto della teologia contemporanea e in come essa è vissuta dai nostri fratelli, considerazioni enunciate nell'*Introduzione* e che ora, alla fine del percorso, dovrebbero mostrare di essere state seguite, illustrando come e con quali risultati.

Per ciò che riguarda il metodo, ed in particolare il filo conduttore, la vita spirituale, si è scelto di insistere molto, nel capitolo terzo e in specie nel quarto, sulla diversità tra Oriente ed Occidente nel concepire il peccato, e il peccato originale in particolare; ciò per far sì che il dialogo ecumenico fosse veramente stimolo alla riflessione, ma anche perché il lettore si rendesse conto che tale dottrina è centrale per comprendere ciò che significa il termine 'redenzione'. Lo stesso dicasi per la onnipresenza della dottrina della deificazione per grazia, che in queste pagine ha costituito l'ossatura della antropologia fondamentale ma anche di un modo nuovo di impostare l'escatologia: abbiamo dimostrato, testi alla mano, che non è affatto una visione solo 'greca' ma è anche dell'Occidente, ed a pieno titolo. Per lo stesso motivo si è insistito molto sull'aspetto dinamico della vita spirituale, specie nei capitoli quinto e sesto, per cercare di annullare la malsana idea che la teologia sia il mero esercizio della ragione, e che differisca dalla letteratura o dalla filo-

sofia solo per gli argomenti e gli strumenti, tesi questa diffusa tra i nostri fratelli in Occidente ma lontanissima da quelli che vivono in Oriente: ancora una volta, testi alla mano, si è costatata come non ci sia una vera differenza tra i 'due polmoni', ma solo una diversità di accenti che non è lecito sopravvalutare. Ed infine vi sono le tante questioni minori: spiegazione dei termini, considerazioni pastorali, prospettive storiche o sociologiche di questa o quella tematica. Sono di norma assenti nei manuali perché ritenute irrilevanti per la scientificità dell'esposizione, ed è vero che, con o senza questi rilievi, il valore delle osservazioni non muta, anzi, talvolta la loro presenza 'macchia' il lavoro di soggettività (e quindi di opinabilità). Però è anche vera la loro fruibilità nella vita quotidiana e di impegno: ed a cosa serve la teologia se non ad aiutare i singoli a crescere personalmente ed a saper rendere ragione della loro fede? Dare qualche spunto sembrava inevitabile, anzi, un dovere davanti a Dio ed ai nostri fratelli; se poi lo abbiamo mal adempiuto è altra questione. Quanto al loro valore, abbiamo già messo in chiaro, ma lo ribadiamo ancora, che è proporzionale agli argomenti che le sostengono; ed anche il disaccordo con esse è assolutamente lecito (purchè motivato, è ovvio).

Per ottenere questi obiettivi e rendere ragione dell'importanza che diamo ad essi è stato necessario inserire intere parti del tutto nuove per un manuale di teologia fondamentale e tutt'altro che pacifiche o indolori, come i nostri lettori avranno constatato.

Si è scelto di inserire nel secondo capitolo una sezione su angeli e demoni per cercare di recuperare la dimensione verticale della Chiesa, in simbiosi con una nuova impostazione della escatologia e della dottrina spirituale; è novità che forse avrà fatto problema a qualcuno, dal momento che purtroppo su angeli e demoni il silenzio è molto fitto e si tende ad accostare la loro menzione ad indirizzi *New Age*: speriamo di aver dimostrato la assoluta tradizionalità di questo rimando, e che la *New Age* ha occupato a suo modo questo ambito perché lasciato sguarnito da suoi veri e legittimi difensori, i teologi dogmatici cristiani. Altra novità, stavolta sgradevole, è stato il dover aprire, controvoglia, antipatiche parentesi esegetiche a piè di pagina, che hanno raggiunto il culmine nel capitolo nono. Ma come rendere ragione di tante dottrine, spirituali e dogmatiche, tacendo i tanti errori di traduzione? Come non dire che l'esegesi attuale è lontana dalla Tradizione, e che rifiuta i procedimenti con i quali gran parte del dogma è nato e nasce anche oggi? Ci consola il fatto che queste difficoltà stanno ormai apparendo agli occhi di molti esegeti; qui si è cercato da un lato di ridimensionarle, dall'altro di ricondurle alla loro vera radice, che è il rapportarsi alla Scrittura come ad un qualunque altro testo letterario. Sempre restando nell'ambito biblico, ma ritornando al positivo, si è proposta la tesi di una unica ispirazione per Scrittura e Magistero, ispirazione che si concretizzaa in sette diverse modalità, tutte già individuate dai Padri e dal Magistero; il capitolo settimo è il fulcro di questa lettura, che esitiamo a dire 'nuova' a motivo delle sue radici, completamente affondate nei testi dei Padri e nel Magistero, anche se non la si ritrova in nessun altro autore. In questo senso è completamente nuova anche la presentazione della *inerranza*, della Scrittura come della Tradizione e del Magistero, un tema classico delle trattazioni apologetiche ma che ci pare perfettamente a suo agio anche in una impostazione più spirituale come la nostra. Non possiamo poi non sottolineare il fatto che l'escatologia è stata sviluppata in modo del tutto nuovo rispetto ai trattati più diffusi: innanzitutto per essere stata posta sempre al fianco della ecclesiologia, poi per essere stata approfondita, nei ca-

pitoli quinto ed ottavo, alla luce della dottrina della deificazione per grazia. Il risultato è, a nostro avviso, di grande utilità al rinnovo di una disciplina che ormai langue a dispetto dell'enorme produzione, anche se la ricerca vera e propria non si trova in queste pagine ma in altre che tu, lettore, non hai ricevuto perché non appartengono a questo Corso.

A nostro avviso, anche se si tratta ancora di un cantiere a cielo aperto con i lavori in corso, il percorso che si interrompe qui dovrebbe essere riuscito a mostrare che la teologia, pur distinta in varie discipline, ed a ragione, è in realtà un tutto organico ed assai ben compaginato. Gli insegnamenti della dogmatica, dell'esegesi, della liturgia e della storia si reggono poggiandosi uno all'altro, e di conseguenza la scarsa competenza in uno di questi ambiti automaticamente indebolisce gli altri. Crediamo non si possa pensare di essere buoni dogmatici senza conoscere a menadito Scrittura e Padri. Riteniamo impossibile essere buoni esegeti ignorando la Tradizione e la dogmatica. È impensabile che un patrologo sappia tutto sulla vita e gli scritti dei Padri ma non padroneggi i dettagli della dogmatica e della esegesi biblica. Proprio la necessità di essere uomini e donne credenti in modo interdisciplinare ha guidato la stesura di queste pagine; come ebbe a dire ai suoi discepoli, nel secolo XII, Ugo di San Vittore,

> «Impara tutto e poi ti renderai conto che nulla è superfluo; un sapere limitato non dà vera soddisfazione»[1].

Si potrà certo replicare, e con ragione, che nel secolo XII le cose da sapere erano infinitamente meno numerose di quanto non siano oggi, e che la stessa teologia era di gran lunga più semplice, tanto che si potevano scrivere delle *Summae*, cioè dei manuali onnicomprensivi, di pochi volumi. È vero. Però è anche vero che la gran parte di questo *surplus* di informazioni non è fondamentale ma secondario, ossia segue da informazioni che logicamente lo precedono, ed a sua volta origina ulteriori ed ancor più vasti sviluppi. Non è quindi necessario studiare e padroneggiare *tutti* i volumi che riguardano, ad esempio, l'esegesi per ottenere quel genere di competenza che serve qui: è sufficiente conoscere le lingue originali, adoperare testi in edizione critica e poi, sulle singole questioni, consultare gli autori più importanti e noti, con spirito critico, senza cioè nutrire complessi di inferiorità o di sudditanza speculativa. Lo stesso si può dire per i Padri: nessuno può seriamente affermare di conoscere alla perfezione il Crisostomo o Agostino: le loro opere sono troppe e troppo complesse per poterlo dire, e gli scritti che si occupano di loro sono un mare sterminato. Se però si comincia a leggerli in originale e, su questo o quel tema, consultiamo gli studiosi più rinomati con il necessario spirito critico ed indipendente, con l'andare del tempo diventeremo dei conoscitori del loro pensiero più raffinati di chi invece spende molta fatica a leggere saggi su saggi. Certamente non diventeremo dei patrologi, ma disporremo di tutte le infomazioni principali più una confidenza, una familiarità con il loro pensiero ed una stima il loro sentire, che saranno guide infinitamente più preziose e sicure di quella conoscenza 'per sentito dire' che si ha con la lettura di decine di saggi. Se ci si passa il paragone, la differenza è simile a quella che c'è tra chi guarda un dolce, lodandone bellezza e profumo, e chi invece ne mangia una fetta:

---

[1] UGO DI SAN VITTORE, *Didascalicae Eruditionis*, VI, 3 (PL 176, 800; trad. it. V. Liccaro, Milano 1987, 193). In questa opera Ugo elenca ciò che il teologo del sec.XII dovrebbe conoscere e indica il modo migliore per fruirne.

magari la fetta è piccola e di più non se ne potrà avere, ma su quel dolce certo ne saprà sempre di più di chi lo ha solo guardato!

* * *

Si può naturalmente discutere se perseguire questi obiettivi ed introdurre simili tematiche, pur servendoci di materiale assolutamente sicuro e stimolante, valesse poi davvero il prezzo pagato, cioè le lacune che adesso esporremo ed altre ancora di minor peso e, in seconda battuta, il rinunciare ad un apparato scientifico. Si può discutere tenendo però presente il fatto che noi per primi non siamo assolutamente contenti di questi silenzi.

Nel merito, dobbiamo riconoscere che la cristologia fondamentale è appena abbozzata e sparsa qua e là, che la teologia trinitaria è solo sfiorata, limitatamente a quel che riguarda l'ispirazione biblica, e che mancano del tutto la mariologia e la sacramentaria. Il principale motivo di queste assenze è evidente: la ponderosità del tomo che tu, lettore, hai tra le mani. Poi c'è da tenere presente che, dovendo in qualche modo rendere ragione dell'unità della teologia nella diversità delle discipline, la teologia fondamentale è obbligata a fare una scelta tra i temi più importanti ed a ignorare o confinare in nota gli altri, poiché non si può parlare di tutto. E se infine l'autore, nello scrivere, tiene presente la tendenza a 'saltare' le note troppo corpose, insieme alla opportunità di limitare al minimo gli *excursus* che frammentano l'esposizione, ecco che qualche silenzio è quasi obbligato. Inoltre, lo diciamo per ultimo ma non è affatto la questione meno rilevante, temi come la trinitaria, la cristologia, la mariologia, la sacramentaria richiedono una inquadratura... fondamentale 'speciale', centrata sulla santificazione: da distinguere poi in santificazione *in statu viae* e santificazione *post mortem*. In effetti abbiamo già lavorato molto alla elaborazione di questa fondamentale 'speciale', ed i frutti qui spendibili si sono già offerti. Ma è onestamente impossibile pensare di poter esporre anche quei temi insieme a quelli classici cui abbiamo confinato questa esposizione.

Ora, ritornando ai limiti dell'esposizione, per prima cosa dobbiamo dire di essere profondamente dispiaciuti di aver dovuto sollevare certi temi e in determinate proporzioni, ma crediamo che l'evidenza dei testi riportati dimostri che non vi era altra alternativa se non nascondere la verità, ossia mentire. Che poi ci si sia espressi malamente, con calore eccessivo o termini poco o nulla caritatevoli, è altra cosa: di questo chiediamo venia senza esitare, così come delle inesattezze o imprecisioni, anche se, data la delicatezza delle questioni, si è cercato con ogni cura di evitarle, a costo di elaborare note sterminate che certo avranno messo a dura prova la pazienza del lettore.

Non siamo invece pentiti di non aver fornito un apparato 'scientifico' a supporto delle nostre tesi. E se nella *Introduzione* abbiamo già esposto le ragioni metodologiche, ora, a percorso compiuto, possiamo dire che esso in realtà avrebbe costituito soltanto una inutile zavorra. Sarebbe stato inutile, perché nella gran parte dei casi ciò non avrebbe fatto altro che rinviare, a sua volta, ai testi che noi abbiamo riportato e commentato: quindi, un doppione. Sarebbe stata una zavorra perché già ora le note a piè di pagina soffrono il peso della grande mole di dettagli indispensabili ma impossibili a fornirsi nel testo; a che pro caricarle anche di rimandi a lavori che, quand'anche consultati, avrebbero aggiunto poco o niente a ciò che già si legge dai testi? E comunque, nei punti critici, la letteratura secondaria non manca: pensiamo agli *excursus* o all'approfondimento sul *sensus fidei*, alla questione della LXX come testo ispirato ed altri ancora. Certo, ci sarebbe piaciuto ad esempio poter dimostrare, tedesco alla mano, che la rahneriana *Selbstmitteilung* deve (non

'può') essere letta come il tentativo di enunciare ed elaborare filosoficamente e dogmaticamente la dottrina della deificazione per grazia: in tedesco infatti *Selbstmitteilung* non significa e *non può* significare 'autocomunicazione', come si legge ovunque, ma solo e soltanto 'condivisione di se stessi'. Però, a prescindere dalla inopportunità di un simile lavoro in un manuale destinato a studenti alle prime armi, forse che così la dottrina della deificazione per grazia diventa più autorevole che non scoprendola passo passo in Origene, Agostino, Massimo il Confessore, Tommaso d'Aquino, Govanni della Croce e così via? A noi sembra di no. E gli esempi si potrebbero moltiplicare.

Discorso a sè invece meritano le tante note sparse qua e là riguardo all'ecumenismo. Siccome compaiono in contesti 'sensibili', che spesso costringono ad usare toni un po' rudi per non cadere in ambiguità poco rispettose della verità, il rischio di pensare che chi scrive sia contrario o almeno poco sensibile alle spinte ecumeniche esiste e non può essere sottovalutato. Non è così. Non siamo affatto contrari al dialogo ecumenico, né abbiamo alcuna simpatia per chi vi si oppone, come i lefevriani ed i loro emuli della Fraternità "Pio X". Il punto è che, avendo noi avuto modo di lavorare per anni a tale dialogo, e non a livelli propriamente 'bassi', ci siamo resi conto che ormai si è arrivati ad un bivio cruciale. L'iniziativa conciliare, davvero ispirata dallo Spirito santo checchè ne dicano i nostri falsi e mendaci 'fratelli' lefevriani, ha portato tutti i frutti che poteva portare: nessuno crede più che i cattolici mangino i bambini valdesi a colazione, o che gli ortodossi bastonino tutti quelli che non sono come loro. Di più. Le occasioni di scambio ad alto livello sono frequenti, in Europa (pensiano alla Lituania) ma soprattutto fuori (pensiamo all'Africa ed all'America Latina), e non è raro che uno studente cattolico si serva di manuali redatti da riformati. Ancora. Il testo critico della Scrittura è frutto solo della competenza sceintifica e non della appartenenza a questa o quella confessione cristiana. Perché allora ci si è serviti di un tono aspro? Per due ragioni. La prima è che questa situazione vale 'per gli addetti ai lavori', che sanno distinguere le sfumature luterane o battiste nei saggi che leggono, ma non per la stragrande maggioranza dei nostri fratelli. Presentare a queste persone la dogmatica cattolica insieme a tesi nate in ambienti non cattolici non è indolore, anzi, spesso provoca confusione. Ad esempio, non ci pare un caso che l'attuale atteggiamento verso i Padri, la Tradizione e la santità in generale sia lo stesso dei riformati: ma questi l'hanno nel loro DNA, sono nati proprio in opposizione alla Tradizione, alla Chiesa gerarchica ed al culto dei santi, mentre i cattolici dovrebbero sentire l'importanza di questi elementi nel leggere la Scrittura, governare la vita spirituale e così via. Gli ortodossi questo lo sanno benissimo, e stiamo parlando della gente comune, non dei pope, dei vescovi o dei teologi. La prima ragione dunque è di ordine pastorale. La seconda è di ordine dogmatico. Si può tacere il fatto che, ad esempio, buona parte della Scrittura cattolica ed ortodossa è considerata non ispirata dai riformati? Si può ignorare che gran parte dei sacramenti cattolici ed ortodossi è considerata frutto di "favolette inventate dai preti", e non esistono presso le tante congregazioni riformate (anche qui: perché usare 'congregazione' invece di 'Chiesa'? per non confondersi con cattolici ed ortodossi). È evidente, ci pare, che non è irrilevante poter citare o meno il *Siracide* o la lettera di *Giacomo*, oppure potersi confessare invece di no. Questi sono solo pochi esempi, e mal tratteggiati, delle profonde differenze tra cattolici ed ortodossi da un lato e riformati dall'altro; vi sono anche delle distanze tra cattolici ed ortodossi, ma *non di questa portata* e serietà. La combinazione di queste due esigenze, la chiarezza pasto-

rale unita alla onestà dogmatica, ci ha obbligati ad un tono forse aspro (di questo ci siamo già scusati, ma lo facciamo volentieri ancora) ma poco disposto a mettere in ombra quel che ci divide. Perché è questo che fa problema, non quel che ci unisce. Molte volte il nostro maestro, monsignor Alberto Ablondi, per decennni incaricato del dialogo ecumenico della CEI ed in più occasioni persino del Vaticano, ha detto che quel che unisce i cristiani è assai più di quel che ci divide, e siamo d'accordo. I giganteschi passi in avanti compiuti dal Vaticano II in poi sono frutto di questa interpretazione. Ma ora, dopo cinquanta anni, è il momento di affrontare le differenze. E qui siamo allo scontro. Velato, in sordina, ma senza esclusione di colpi. Ad esempio, l'ordinazione di preti e vescovi donne da parte degli anglicani non è certo un passo nella stessa direzione di quello del patriarca russo Kirill, che ha voluto incontrare papa Francesco, o del primo sinodo delle Chiese ortodosse dopo il Niceno II, che ha invitato il papa a mandar dei legati come era usanza nei grandi Concili ecumenici. Spiace dover constatare che i riformati si stanno allontanando dalla Chiesa cattolica ed ortodossa per seguire un loro percorso. Liberi di farlo, ma liberi anche noi di non seguirli. E di smetterla di considerare 'buono e bello' tutto quel che viene dalla loro galassia.

Ma, alla fine di tutte queste pagine e dopo così tante parole, una cosa sola conta davvero: rivolgere il nostro pensiero a Dio, il nostro beneamato Signore. E ci piace farlo con quelle parole che san Tommaso d'Aquino rivolge al Cuore immacolato di Gesù:

> «O Gesù che tanto mi ami, ascoltami, te ne prego.
> Che la tua volontà sia il mio desiderio, la mia passione, il mio amore.
> Fà che io ami quanto è tuo; ma soprattutto che io ami te solo.
> Dammi un cuore così pieno d'amore per te,
> che nulla possa distrarmi da te.
> Dammi un cuore fedele e forte,
> che mai tremi né si abbassi;
> un cuore retto che non conosca le vie tortuose del male;
> un cuore indomabile, sempre pronto a lottare;
> un cuore valoroso, che non indietreggi alla vista degli ostacoli;
> un cuore umile e dolce come il tuo, Signore Gesù».

Che Dio ci benedica...

BIBLIOGRAFIA

1
Testi sacri
(originali e traduzioni, canonici e non)

Biblia Hebraica ed. a cura di K. Elliger - W. Rudolph, Stuttgart 1984.
Il Corano trad. italiana di A. Bausani, Firenze 1955.
Novum testamentum graece ed. a cura di K. Aland - B. Aland, Stuttgart 1979[26].
La Sacra Bibbia trad. it. a cura della Conferenza Episcopale Italiana, Roma 1973 e 2008.
Septuaginta ed. a cura di A. Rahlfs, Stuttgart 1979[2].
Vulgata ed. a cura di R. Weber, Stuttgart 1983[3].
I canti di lode dei Padri. Esapla dei salmi, Bologna 2009.
Vangelo di Nicodemo, in M. CRAVERI (a cura), *I Vangeli apocrifi*, Torino 2005[3].

2
Fonti[1]
(patristiche, medievali, ausiliarie)

2.1. FONTI PATRISTICHE

Acta martirum, testo latino e greco in D. RUIZ BUENO, *Actas de los martires. Texto bilingue*, Madrid 1968[2] (trad. it. G. Caldarelli, Alba 1974).
AFRAATE IL PERSIANO, *Demonstrationes*, SCh 349, ed. a cura di M.J. Pierre, Paris 1988.
AGOSTINO, *Confessiones*, CCsl 27, ed. a cura di L. Verheijen, Turnhout 1981 (trad. it. C. Vitali, Milano 1996; anche C. Carena, Milano 2002[2]).
——— *Contra academicos*, CCsl 29, ed. a cura di W.M. Green, Turnhout 1970.
——— *Contra duas epistulas pelagianorum*, CSEL 60, ed. a cura di C.F. Urba - J. Zycha, Wien 1913 (trad. it. NBA 18, Roma 1985).
——— *Contra epistulam Manichaei quam vocant fundamenti*, CSEL 25/I, ed. a cura di J. Zycha, Wien 1891.
——— *Contra Iulianum*, PL 44, 641-874 (trad. it. NBA 18, Roma 1985).
——— *Contra Iulianum opus imperfectum*, PL 45, 1049-1608 (trad. it. NBA 19/1, Roma 1993).
——— *Contra litteras Petiliani*, CSEL 52, ed. a cura di M. Petschenig, Wien 1909 (trad. it. NBA 15/2, Roma 1999).
——— *Contra Maximinum arianum*, PL 42, 743-814.
——— *De actis cum Felice manichaeo*, PL 42, 519-552 (trad. it. NBA 13/2, Roma 2000).
——— *De bono coniugali*, CSEL 41, ed. a cura di J. Zycha, Wien 1900 (trad. it. NBA 7/1, Roma 1982).
——— *De civitate Dei*, CCsl 47-48, ed. a cura di B. Dombart-A. Kalb, Turnhout 1955 (trad. it. C. Borgogno, Roma 1979).

[1] Di seguito all'indicazione dell'opera si forniscono anche gli estremi della o delle trad. it. usate nel testo; la mancanza di tali riferimenti significa che l'opera è stata tradotta da noi sull'originale indicato.

——— *De consensu evangelistarum*, PL 34, 1041-1230 (trad. it. NBA 10/1, Roma 1996).
——— *De continentia*, PL 40, 349-372.
——— *De correptione et gratia*, PL 44, 915-946 (trad. it. NBA 20, Roma 1987).
——— *De cura pro mortuis gerenda*, PL 40, 591-610 (trad. it. NBA 7/2, Roma 2001)
——— *De diversis quaestionibus 83*, CCsl 44A, ed. a cura di A. Mutzenbecher, Turnhout 1975 (trad. it. NBA 6/2, Roma 1995).
——— *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, CCsl 44, ed. a cura di A. Mutzenbecher, Turnhout 1970 (trad. it. NBA 6/2, Roma 1995).
——— *De divinatione daemonum*, CSEL 41, ed. a cura di J. Zycha, Wien 1900 (trad. it. NBA 6/2, Roma 1995).
——— *De doctrina christiana*, CCsl 32, ed. a cura di J. Martin, Turnhout 1962 (trad. it. L. Alici, Milano 1989).
——— *De dono perseverantiae*, PL 45, 993-1034 (trad. it. NBA 20, Roma 1987).
——— *De fide et symbolo*, PL 40, 181-196.
——— *De Genesi ad litteram*, CSEL 28/2, ed. a cura di J. Zycha, Wien 1893 (trad. it. NBA 9/2, Roma 1989).
——— *De Genesi ad litteram liber imperfectus*, PL 34, 219-246.
——— *De Genesi contra Manichaeos*, PL 34, 173-220.
——— *De gratia Christi et de peccato originali*, CSEL 42, ed. a cura di F. Urba-J. Zycha, Wien 1902 (trad. it. NBA 17/2, Roma 1981).
——— *De gratia et libero arbitrio*, PL 44, 881-912 (trad. it. NBA 20, Roma 1987).
——— *De haeresibus ad Quodvultdeum*, CCsl 46, ed. a cura di R. Vanders-Plaetse - C. Beukers, Turnhout 1969.
——— *De libero arbitrio*, CCsl 29, ed. a cura di W.M. Green, Turnhout 1970.
——— *De magistro*, CCsl 29, ed. a cura di K.D. Daur, Turnhout 1970.
——— *De natura boni*, CSEL 25/II, ed. a cura di J. Zycha, Wien 1892.
——— *De natura et gratia*, CSEL 60, ed. a cura di C.F. Urba - J. Zycha, Wien 1913 (trad. it. NBA 17/1 Roma 1981).
——— *De nuptiis et concupiscentia*, CSEL 42/2, ed. a cura di C.F. Urba - J. Zycha, Wien 1902 (trad. it. NBA 18, Roma 1985).
——— *De octo Dulcitii quaestionibus*, CCsl 44A, ed. a cura di A. Mutzenbecher, Turnhout 1975.
——— *De ordine*, CCsl 29, ed. a cura di W.M. Green, Turnhout 1970.
——— *De peccatorum meritis et remissione*, CSEL 60, ed. a cura di C.F. Urba - J. Zycha, Wien 1913 (trad. it. NBA 17/1, Roma 1981).
——— *De perfectione iustitiae hominis*, CSEL 42, ed. a cura di C.F. Urba - J. Zycha, Wien 1902 (trad. it. NBA 17/1, Roma 1981).
——— *De praedestinatione sanctorum*, PL 44, 959-992 (trad. it. NBA 20, Roma 1987).
——— *De quantitate animae*, PL 32, 1035-1080.
——— *De sancta virginitate*, PL 40, 395-428.
——— *De spiritu et littera*, CSEL 60, ed. a cura di C.F. Urba - J. Zycha, Wien 1913 (trad. it. NBA 17/1, Roma 1981).
——— *De Trinitate*, CCsl 50 e 50/A, ed. a cura di W.J. Mountain, Turnhout 1968 (trad. it. NBA 4, Roma 1987).
——— *De vera religione*, CCsl 32, ed. a cura di J. Martin, Turnhout 1962.
——— *Enarrationes in psalmos*, CCsl 38-40, ed. a cura di E. Dekkers - J. Fraipont, Turnhout 1956-1958 (trad. it. NBA 25-28, Roma 1967, 1976 e 1977).
——— *Enchiridion de fide, spe et caritate*, CCsl 46, ed. a cura di E. Evans, Turnhout 1969 (trad. it. L. Alici, Roma 2001).
——— *Epistulae*, CSEL 34, 44, 57 e 58, ed. a cura di A. Goldbacher, Wien 1895, 1898, 1904, 1911, 1923; CSEL 88, ed. Divjak, Wien 1981. CCsl 31, ed. a cura di Kl.D. Daur, Turnhout 2000 (epp. 1-55); CCsl 31A, ed. a cura di Kl.D. Daur, Turnhout 2005 (epp.56-100); CCsl 31B, ed. a cura di Kl.D. Daur, Turnhout 2009 (epp.101-139) (trad. it. NBA 21, Roma 1969

[epp.1-123]; NBA 22, Roma 1971 [epp.124-184A]; NBA 23, Roma 1974 [epp.185-270]; NBA 23A, Roma 1991 [epp.1*-29* Divjak]).
——— *In epistolam Iohannis ad Parthos sermones*, PL 35, 1977-2062 (trad. it. G. Reale, Milano 1994).
——— *In Iohannis evangelium tractatus*, CCsl 36, ed. a cura di F. Mayer, Turnhout 1954 (trad. it. E. Gandolfo, Roma 2005).
——— *Quaestionem in Haeptateuchum*, CCsl 33, ed. a cura di I. Fraipont, Turnhout 1978.
——— *Retractationes*, CCsl 57, ed. a cura di A Mutzenbecher, Turnhout 1984 (trad. it. NBA 2, Roma 1994).
——— *Sermones*, CCsl 41, ed. a cura di C. Lambot, Turnhout 1961 (trad. it. NBA 29, Roma 1979).
——— *Soliloquiorum libri duo*, PL 32, 869-904 (trad. it.: NBA 3/1, Roma 1970; O. Grassi, Milano 1991²).
AMBROGIO, *Apologia prophetae David*, SCh 239, ed. a cura di M. Cordier, Paris 1977.
——— *De Abraham libri duo*, CSEL 32/1, ed. a cura di C. Schenkl, Wien 1897, 501-638 (testo originale e trad. it. SAEMO 2/2, Milano 1984).
——— *De bono mortis*, CSEL 32/1, ed. a cura di C. Schenkl, Wien 1897, 703-753 (testo originale e trad. it. SAEMO 3, Milano 1982).
——— *De excessu fratris*, CSEL 73/VII, ed. a cura di O. Faller, Wien, 1955 (testo originale e trad. it. SAEMO 18, Milano 1983).
——— *De fuga saeculi*, CSEL 32/2, ed. a cura di C. Schenkl, Wien 1897, 163-207 (testo originale e trad. it. SAEMO 4, Milano 1980).
——— *De incarnationis dominicae sacramento*, PL 16, 818-846 (testo originale e trad. it. SAEMO 16, Milano 1979).
——— *De Isaac vel de anima*, CSEL 32/1, ed. a cura di C. Schenkl, Wien 1897, 641-700 (testo originale e trad. it. SAEMO 3, Milano 1982).
——— *De mysteriis*, CSEL 73/VII, ed. a cura di O. Faller, Wien, 1955.
——— *De obitu Theodosii*, CSEL 73/VII, ed. a cura di O. Faller, Wien, 1955.
——— *De paradiso*, PL 14, 275-314 (testo originale e trad. it. SAEMO 2/1, Milano 1984).
——— *De paenitentia*, SCh 179, ed. a cura di R. Gryson, Paris 1971.
——— *De Spiritu sancto*, CSEL 79, ed. a cura di O. Faller, Wien 1964 (testo originale e trad. it. SAEMO 16, Milano 1979).
——— *De virginibus*, ed. a cura di E. Cazzaniga, Milano 1948 (testo originale e trad. it. SAEMO 14/1, Milano 1988).
——— *Expositio in evangelium Lucae*, SCh 45 e 52, ed. a cura di G. Tissot, Paris 1956 e 1958 (testo originale e trad. it. SAEMO 12, Milano 1978).
——— *Expositio in XII psalmos davidicos*, CSEL 62, ed. a cura di M. Petschenig, Wien 1913 (testo originale e trad. it. SAEMO 7/1, Milano 1987).
——— *Expositio psalmi CXVIII*, CSEL 62, ed. a cura di M. Petschenig, Wien 1913 (testo originale e trad. it. SAEMO 9 e 10, Milano 1987).
——— *Hexaemeron*, CSEL 32/1, ed. a cura di C. Schenkl, Wien 1897, 3-261 (testo originale e trad. it. SAEMO 1, Milano 1979; anche G. Banterle, CTP 164, Roma 2002).
AMBROSIASTER, *In epistulam ad Romanos commentarii*, CSEL 81/I-III, ed. a cura di H.J.Vogels, Wien 1966-1969; PL 17, 45-184 (tra le opere di Ambrogio) (trad. it. A. Pollastri, CTP 43, Roma 1984).
——— *In primam epistulam ad Corinthiois commentarium*, PL 17, 183-276 (tra le opere di Ambrogio di Milano) (trad. it. L. Fatica, CTP 78, Roma 1989).
ANDREA DI CRETA, *Homiliae*, PG 97, 805-1302 (trad. it. V. Fazzo, CTP 63, Roma 1987).
pseudo-ANTONIO ABATE, *Avvisi sull'indole umana e la vita buona*, trad. it. *La Filocalia*, I, Torino 1982.
Apophtegmata Patrum, serie alfabetica, PG 65, 71-440 (trad. it. L. COCO, *Detti dei Padri del deserto*, Casale Monferrato 1997).
ARNOBIO IL VECCHIO, *Adversus nationes*, PL 5, 713-1288 (trad. it. B. Amata, CTP 153, Roma 2000).
ATANASIO, *De incarnatione Verbi Dei*, SCh 199, ed. a cura di Ch. Kannengiesser, Paris 1973 (trad. it. E. Bellini, CTP 2, Roma 1976).
——— *Epistulae IV ad Serapionem episcopum Thmuitanum*, PG 26, 529-676 (trad. it. E. Cattaneo, CTP 55, Roma 1986).

——— *Orationes contra arianos*, PG 26, 12-468 (trad. it. P. Podolak, CTP 173, Roma 2003).
——— *Vita et conversatio s.p.n. Antonii*, SCh 400, ed. a cura di G.J.A. Bartelink, Paris 1994.
pseudo-ATANASIO, *Dialogus de sancta Trinitate*, PG 28, 1115-1286.
ATENAGORA, *De resurrectione mortuorum*, SCh 379, ed. a cura di B. Pouderon, Paris 1992 (trad. it. C. Burini, CTP 59, Roma 1986).
——— *Legatio pro christianos*, SCh 379, ed. a cura di B. Pouderon, Paris 1992 (trad. it. C. Burini, CTP 59, Roma 1986).
Atti dei martiri, a cura di G. Caldarelli, Alba 1974.
BARNABA, *Epistula*, SCh 172, ed. R.A. Kraft, Paris 1971 (trad. it. A. Quacquarelli, CTP 5, Roma 1978.
BARSANUFIO DI GAZA, *Epistularium*, SCh 426, 427, 450, 451, 468, edd. F. Nett - P. de Angelis-Noah - P. de Regnault, Paris 1997ss. (trad. it. M.F.T. Lovato-L. Mortari, CTP 93, Roma 1991).
BASILIO MAGNO, *Adversus Eunomium*, SCh 299 e 305, ed. a cura di B. Sesboüe - G.M. de Durand - L. Doutreleau, Paris 1982 e 1983.
——— *De baptismo*, SCh 357, ed. a cura di J. Ducatillon, Paris 1989.
——— *De fide*, PG 31, 675-692.
——— *Enarratio in prophetam Isaiam*, PG 30, 118-668 (trad. it. a cura di P. Trevisan, Torino 1939).
——— *Epistulae*, PG 32, 219-1112 (trad. it. A. Regaldo Taccone, Alba 1966).
——— *Homilia 'Attende tibi ipsi'*, PG 31, 197-218.
——— *Homilia de fide*, PG 31, 463-472.
——— *Homilia de paradiso*, PG 30, 62-72.
——— *Homiliae morales*, hom. 5 *in Iulittam martyrem*, PG 31, 237-261 (trad. it. M. Girardi, CTP 147, Roma 1999).
——— *Homiliae morales*, hom.18 *in Gordium martyrem*, PG 31, 489-508 (trad. it. CTP 147).
——— *Homiliae morales*, hom.19 *in XL martyres*, PG 31, 508-525 (trad. it. CTP 147).
——— *Homilia 'In sanctam generationem Christi'*, PG 31, 1457-1476.
——— *Homilia in sancto baptisma*, PG 31, 423-444.
——— *Homilia* '*Quod Deus non est auctor malorum*', PG 31, 329-354.
——— *Homiliae in psalmos*, PG 29, 209-494.
——— *In hexaemeron homiliae*, ed. critica di M. Naldini, Milano 1999².
——— *Moralia*, PG 31, 653-692 (trad. it. U. Neri, Roma 1996).
——— *Orationes sive exorcismi*, PG 31, 1677-1686.
——— *Regulae brevius tractatae*, PG 31, 1079-1305 (trad. it. L. Cremaschi, Magnano [VC] 1993).
——— *Regulae fusius tractatae*, PG 31, 889-1052. (trad. it. L. Cremaschi, Magnano [VC] 1993).
——— *De Spiritu sancto*, SCh 17bis, ed. a cura di B. Pruche, Paris 1968 (trad. it. G. Azzali Bernardelli, CTP 106, Roma 1993).
BEDA IL VENERABILE, *In evangelia homiliae*, CCsl 122, ed. a cura di D. Hurst, Turnhout 1955 (trad. it. G. Simonetti Abbolito, CTP 90, Roma 1990).
——— *In Lucae evangelium expositio*, CCsl 120, ed. a cura di D. Hurst, Turnhout 1960.
——— *Libri quattruor in principium Genesim usque ad nativitatem Isaac et eiectionis Ismahelis adnotationum*, CCsl 118A, ed. a cura di Ch.V. Jones, Turnhout 1967.
CASSIODORO, *Expositio psalmorum*, CCsl 97, ed. a cura di A. Adriaen, Turnhout 1958.
——— *Institutiones*, ed. a cura di R.A.B. Mynors, Oxford 1937.
CELESTINO I PAPA, *Epistularium*, PL 50, 417-558 (trad. it. F. Gori, CTP 127, Roma 1996).
CIPRIANO DI CARTAGINE, *Ad Demetrianum*, CCsl 3A, ed. a cura di M. Simonetti, Turnhout 1976 (trad. it. A. Cerretini, CTP 175, Roma 2004).
——— *Ad Donatum*, CCsl 3A, ed. M. Simonetti, Turnhout 1976 (trad. it. CTP 175).
——— *Ad Fortunatum de exortatione ad martyrium*, CCsl 3, ed. R. Weber, Turnout 1972.
——— *Ad Quirinum*, CCsl 3A, ed. a cura C. Moreschini, Turnhout 1976.
——— *De catholicae ecclesiae unitate*, CCsl 3, ed. M. Bévenot, Turnhout 1982 (trad. it. CTP 175).
——— *De dominica oratione*, CCsl 3A, ed. C. Moreschini, Turnhout 1976 (trad. it. CTP 175).
——— *De habitu virginum*, testo latino e trad. it. a cura di S. COLOMBO, *San Cipriano. Opuscoli*, Torino 1935.
——— *De lapsis*, CCsl 3, ed. M. Bévenot, Turnhout 1982 (trad. it. CTP 175).

——— *De mortalitate*, CCsl 3A, ed. M. Simonetti, Turnhout 1986 (trad. it. CTP 175).
——— *De bono patientiae*, CCsl 3A, ed. M. Simonetti (trad. it. CTP 175).
——— *Epistulae*, CCsl 3/B-D, ed. D.F. Diercks, Turnhout 1994, 1996, 1999.
——— *Quod idola dii non sunt*, CSEL 3/1, ed. a cura di W. Hartel, Wien 1898.
pseudo-CIPRIANO DI CARTAGINE, *Quod idola dii non sunt*, CSEL 3/1, ed. a cura di W. Hartel, Wien 1898.
CIRILLO D'ALESSANDRIA, *Dialogi de sancta e consubstantiale Trinitate*, SCh 231, 237 e 246, ed. G.M. de Durand, Paris 1976ss (trad. it. A. Cataldo CTP 98, Roma 1992).
——— *In epistulas ad Romanos fragmenta*, PG 74, 773-856 (trad. it. V. Ugenti, CTP 95, Roma 1991).
——— *In Iohannem commentaria*, PG 73 e 74, 9-756 (trad. it. L. Leone, CTP 111-113, Roma 1994).
——— *In Isaiam commentarii*, PG 70, 9-1450.
——— *In Lucam commentaria*, PG 72, 475-950 (frammenti dalle catene).
——— *In Zachariam commentaria*, PG 72, 9-276 (trad. it. A. Cataldo, CTP 60, Roma 1986).
——— *Quod unus sit Christus*, SCh 97, ed. a cura di G.M. Durand, Paris 1964 (trad. it. L. Leone, CTP 37, Roma 1983).
CIRILLO DI GERUSALEMME, *Cathecheses*, PG 33, 331-1180 (trad. it. C. Riggi, CTP 103, Roma 1997²); per le *Catecheses mistagogicae* anche SCh 126 bis, ed. a cura di A. Piédagnel, Paris 1988 (trad. it. A. Quacquarelli, CTP 8, Roma 1977).
CLEMENTE ALESSANDRINO, *Eclogae propheticae*, ed. critica a cura di C. Nardi, Fiesole 1985.
——— *Paedagogus*, SCh 70, ed. H.I. Marrou, Paris 1960; SCh 108, ed. H.I. Marrou – C. Mondésert, Paris 1965 (trad. it. D. Tessore, CTP 181, Roma 2005).
——— *Protrepticus*, SCh 2, ed. C. Mondésert, Paris 1949-1976 (trad. it. F. Migliore, CTP 179, Roma 2004).
——— *Quis dives salvetur*?, CGS 17/2, ed. O. Stählin, Turnhout 1909 (trad. it. M.G. Bianco, CTP 148, Roma 1999).
——— *Stromata*, SCh 30, 38, ed. P.T. Camelot – C. Mondésert, Prais 1954; SCh 278, 279, 428, 446, ed. A. Le Boullec, Paris 1981; SCh 463, ed. A. van den Hoek – C. Mondésert, Paris 2001 (trad. it. G. Pini, Milano 1985).
CLEMENTE ROMANO, *Epistula ad Corinthiois*, SCh 167, ed. A. Jaubert, Paris 1971 (trad. it. A. Quacquarelli, CTP 5, Roma 1978).
CROMAZIO DI AQUILEIA, *In Mattheum tractatus*, CCsl 9A, ed. R. Étaix - J. Lemarié, Turnhout 1974 (trad. it. G. Trettel, CTP 46 e 47, Roma 1984).
——— *Sermones*, CCsl 9A, ed. J. Lemarié, Turnhout 1974 (trad. it. G. Cuscito, CTP 20, Roma 1979).
DIADOCO DI FOTICEA, *Asceticon in C capita*, SCh 5bis, ed a cura di E. des Places, Paris 1955 (trad. it. in *La Filocalia*, I, Torino 1982).
Didachè, SCh 248, ed. W. Rordorf – A. Tuilier, Paris 1978 (trad. it. A. Quacquarelli, CTP 5, Roma 1978).
DIDIMO IL CIECO, *De Spiritu sancto*, SCh 386, ed. L. Doutreleau, Paris 1992 (trad. it. C. Noce, CTP 89, Roma 1990).
——— *In Genesim commentarii fragmenta*, SCh 233 e 244, ed. P. Nautin – L. Doutreleau, Paris 1976ss.
——— *In Zachariam commentaria*, SCh 83, 84 e 85, ed. L. Doutreleau, Paris 1962.
pseudo-DIONIGI AEREOPAGITA, *De caelesti hierarchia*, ed. a cura di G. Heil-A.M. Ritter, Berlin-New York 1991 (trad. it. S. Lilla, CTP 56, Roma 1986).
——— *De divinis nominibus*, ed. a cura di B. Suchla, Berlin-New York 1990 (trad. it. E. Bellini, *Dionigi Aeropagita. Tutte le opere*, Milano 1997³).
DOROTEO DI GAZA, *Preaecepta spiritualia*, SCh 92, ed. L. Regnault-J. De Préville, Paris 1963 (trad. it. M. Paparozzi, CTP 21, Roma 1979).
EFREM DI EDESSA (il Siro), *Carmina Nisibena*, CSCO 218 e 219, ed. E. Beck, Louvain 1961.
——— *Hymni de ecclesia*, CSCO 198 e 199, ed. E. Beck, Louvain 1960.
——— *Hymni de paradiso*, SCh 137, ed. a cura di R. Lavenant, Paris 1968 (trad. it. I. De Francesco, Milano 2006).
EPIFANIO DI SALAMINA, *Ancoratus*, PG 43, 17-236 (trad. it. C. Riggi, CTP 9, Roma 1977).
——— *Adversus haereses* (*Panarion*), PG 41, 173-1200; PG 42, 12-773.

pseudo-EPIFANIO DI SALAMINA, *De mensura et pondus*, PG 43, 273-294 (incompleta).
——— *Homilia in divini corporis sepulturam*, PG 43, ???-???.
ERMA, *Pastor*, SCh 53bis, ed. R. Joly, Paris 1997 (trad. it. A. Quacquarelli, CTP 5, Roma 1978).
EUSEBIO DI CESAREA, *Demonstratio evangelica*, PG 22, 9-794 (trad. it. P. Carrara, Milano 2000; F. Migliore, CTP 201-203, Roma 2008).
——— *Expositio in psalmos*, PG 23; 24, 9-76 (trad. it. M.B. Artioli, CTP 176-177, Roma 2004).
——— *Historia ecclesiastica*, SCh 31, 41, 55 e 73, ed. G. Bardy, Paris 1952, 1955, 1958 e 1960 (trad. it. S. Borzì - F. Migliore, CTP 158, Roma 2001 [libri I-V], e F. Migliore - G. Lo Castro, CTP 159, Roma 2001 [libri VI-X]).
——— *In Isaiam commentarius*, PG 24, 89-526.
——— *Praeparatio evangelica*, SCh 206, 215, 228, 262, 266, 292, 307, 338, 369, ed. É. del Places *et alii*, Paris 1974ss.
EVAGRIO PONTICO, *Capita practica*, PG 40, 1220-1236.1244-1252.1272-1276; SCh 170 e 171, ed. A. e C. Guillamont, Paris 1971 (trad. it. L. Dattrino, CTP 100, Roma 1992).
——— *De oratione*, PG 79, 1166-1200 (trad. it. in *La Filocalia*, I, Torino 1982, sotto il nome di Nilo l'Asceta).
——— *De iudicio*, SCh 438, ed. a cura di P. Géhin-C. Guillaumont-A. Guillaumont, Paris 1998 (trad. it. in *La Filocalia*, I, Torino 1982).
——— *Rerum monachalium rationes*, PG 40, 1252-1264 (trad. it. in *La Filocalia*, I, Torino 1982).
FAUSTO DI RIETZ, *Epistulae*, PL 58, 835-870.
FILOTEO SINAITA, *Capita sobrietatis XL*, trad. it. in *La Filocalia*, II, Torino 1983.
FLAVIANO DI ANTIOCHIA, *De non anathematizandis vivis vel defunctis*, PG 48, 945-952 (trad. it. a cura di L. Perrone, Magnano [VC], 1993).
FULGENZIO DI RUSPE, *De Trinitate*, CCsl 91A, ed. a cura di J. Fraipont, Turnhout 1968.
——— *De fide ad Petrum*, CCsl 91A, ed. a cura di J. Fraipont, Turnhout 1968 (trad. it. M.G. Bianco, CTP 57, Roma 1986).
——— *De remissione peccatorum*, CCsl 91A, ed. a cura di J. Fraipont, Turnhout 1968 (trad. it. M.G. Bianco, CTP 57, Roma 1986).
——— *Epistulae*, CCsl 91 e 91A, ed. a cura di J. Fraipont, Turnhout ??? (trad. it. A. Isola, CTP 149, Roma 1999).
GAUDENZIO DI BRESCIA, *Tractatus*, ed. a cura di A. Hoste, *Scriptores circa Ambrosium. Complementa ad* SAEMO, 2, Milano-Roma 1991 (trad. it. C. Truzzi, CTP 129, Roma 1996).
GENNADIO DI MARSIGLIA, *Liber sive diffinitio ecclesiaticorum dogmatum*, PL 58, 929-1000.
GEROLAMO, *Altercatio Luciferiani et orthodoxi*, PL 23, 165-192.
——— *Apologia contra Rufinum*, CCsl 79, ed. a cura di P. Lardet, Turnhout 1982.
——— *Commentarioli in psalmos*, CCsl 73, ed. a cura di G. Morin, Turnhout 1958².
——— *Commentaria in epistulam ad Ephesios*, PL 26, 467-590 (trad. it. D. Tessore - P. Podolak, CTP 211, Roma 2010).
——— *Commentaria in epistulam ad Galatas*, PL 26, 331-468.
——— *Commentarium in epistulam ad Titum*, PL 26, 589-636.
——— *Contra Elvidium*, PL 23, 183-206 (trad. it. M.I. Danieli, CTP 70, Roma 1988).
——— *Contra Iovinianum*, PL 23, 211-338.
——— *De viribus illustribus*, PL 23, 631-760 (trad. it. E. Camisani, Roma 2000).
——— *Dialogus adversus pelagianos*, CCsl 80, ed. C. Moreschini, Turnhout 1990.
——— *Epistulae*, PL 22, 325-1224 (trad. it. parziale in R. Palla, Milano 1989).
——— *Homiliae in diversa*, CCsl 78, ed. a cura di G. Morin, Turnhout 1958 (trad. it. S. Cola, CTP 88, Roma 1990);
——— *In Ezechielem commentarius*, CCsl 75, ed. a cura di M. Adriaen – F. Glorie, Turnhout 1964.
——— *In Mattheum commentaria*, CCsl 77, ed. a cura di D. Hust – M. Adriaen, Turnhout 1969.
——— *In Isaiam*, CCsl 73 e 73A, ed. a cura di M. Adriaen, Turnhout 1963.
——— *praefatio in Hester*, PL 28, 1433s.
——— *praefatio in Hieremiam*, PL 24, 680.
——— *praefatio in Iosue*, PL 28, 463.

——— *praefatio in Isaiam*, PL 24, 19.
——— *praefatio in Paralipomena*, PL 29, 402.
——— *praefatio in Pentateuchum*, PL 28, 151.
——— *praefatio in libro Regum*, PL 28, 556.
——— *praefatio in Tobiae*, PL 29, 23-26.
——— *Tractatus in Marci evangelium*, CCsl 78, ed. a cura di G. Morin, Turnhout 1958 (trad. it. S. Cola, CTP 88, Roma 1990).
——— *Quaestiones hebraicae in Genesim*, CCsl 72, ed. a cura di P. de Lagarde, Turnhout 1959.
GIOVANNI CASSIANO, *Conlationes*, SCh 42, 54 e 62, ed. a cura di E. Pichery, Paris 1955 (trad. it. L. Dattrino, CTP 155 e 156, Roma 2000).
——— *De incarnatione*, PL 50, 9-270 (trad. it. L. Dattrino, CTP 94, Roma 1991).
——— *De institutis coenobiorum*, SCh 109, ed. J.C. Guy, Paris 1965 (trad. it. *La Filocalia*, I, Torino 1982.
GIOVANNI CLIMACO, *Scala paradisi*; PG 88, 632-1208 (trad. it. C. Riggi, CTP 80, Roma 1989).
GIOVANNI CRISOSTOMO, *Ad Theodorum lapsum*, SCh 117, ed. J. Dumortier, Paris 1966 (trad. it. D. Ciarlo, CTP 174, Roma 2004).
——— *Ad Stagirium a daemone vexatum*, PG 47, 423-494 (trad. it. L. Coco, CTP 163, Roma 2002);
——— *Catecheses baptismales*, PG 49, 223-240 (cat. 1 e 2); A. Papadopolous-Kerameus, *Varia graeca sacra*, Pietroburgo 1909 (cat. 3 e 4); SCh 50bis, ed. A. Wenger, Paris 1970 (cat.5-12; trad. it. C. Brigatti, Alba 1975); trad. it. di tutte le 12 catechesi a cura di A. Ceresa-Gastaldo, CTP 31, Roma 2005[4].
——— *De incomprehensibilitate Dei*, SCh 28bis, ed. a cura di F. Cavallera - J. Daniélou - R. Flacelière, Paris 1951.
——— *De compunctione*, PG 47, 393-422 (trad. it. C. Riggi, CTP 22, Roma 1990).
——— *De laudibus Pauli*, SCh 300, ed. a cura di A. Piédagrel, Paris 1982.
——— *De Lazaro homiliae*, PG 48, 961-1054 (trad. it. M. Signifredi, CTP 205, Roma 2009).
——— *De providentia Dei*, SCh 79, ed. a cura di A.M. Malingrey, Paris 1961.
——— *De resurrectione mortuorum*, PG 50, 417-432.
——— *De verginitate*, SCh 125, ed. B. Guillet, Paris 1966 (trad. it. S. Lilla, CTP 4, Roma 1976).
——— *Homilia ad neophytos*, SCh 50bis, ed. A. Wenger, Paris 1970.
——— *Homilia de oratione*, PG 64, 461-465.
——— *Homilia in coemeterii appellationem*, PG 49, 393-398.
——— *Homiliae II de cruce et de latrone*, PG 49, 399-418.
——— *Homiliae de paenitentia*, PG 49, 277-324.
——— *In Genesim homiliae*, PG 53 *per totum*, PG 54, 385-580 *continuatio*.
——— *In Iohannis evangelium homiliae*, PG 59, 3-482.
——— *In epistulam primam ad Corinthios homiliae*, PG 61, 9-382.
——— *In epistulam ad Hebreos homiliae*, PG 63, 9-236 (trad. it. B. Borghini, Ancona 1965).
——— *In epistulam primam ad Thessalonicenses homiliae*, PG 62, 1-465.
——— *In epistulam secundam ad Thessalonicenses homiliae*, PG 62, 467-500.
——— *In epistulam primam ad Timotheum homiliae*, PG 62, 547-657 (trad. it. G. Di Nola, CTP 124, Roma 1995).
——— *In illud "Salutate Priscillam et Aquilam" homiliae*, PG 51, 187-208.
——— *In illud "Vidi Dominum" (in Oziam) homiliae*, SCh 277, J. Dumortier, Paris 1981 (trad. it. D. Ciarlo, CTP 162, Roma 2001).
——— *Interpretatio in Isaiam prophetam*, SCh 304, ed. J. Dumortier – A. Liefooghe, Paris 1983 (trad. it. D. Ciarlo, CTP 162, Roma 2001).
——— *In Matthei evangelium homiliae*, PG 57, 21-472 (trad. it. S. Zincone, CTP 170, 171 e 172, Roma 2003).
——— *Laus Maximi et quales ducendae sunt uxores*, PG 51, 226-242 (trad. it. G. Di Nola, CTP 45, Roma 1984).
——— *Sermones in Genesim*, PG 54, 581-630.
——— *Tractatus in psalmos*, PG 55, 35-528.

GIOVANNI DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, SCh 535 e 540, ed. A. Ledrun, Paris 2010-2011, con il testo greco edito da B. Kotter, Berlin-New York 1973 (trad. it. V. Fazzo, CTP 142, Roma 1998).
——— *Homiliae*, PG 96, 545-846.
——— *Oratio pro sacris imaginis*, ed. a cura di B. Kotter, Berlin-New York 1975.
GIULIANO POMERIO, *De vita contemplativa*, PL 59, 415-520 (trad. it. M. Spinelli, CTP 64, Roma 1987).
GIUSTINO MARTIRE, *Apologia prima*, ed. A. Wartelle, Paris 1987 (trad. it. C. Burini, CTP 59, Roma).
——— *Apologia secunda*, ed. A. Wartelle, Paris 1987 (trad. it. CTP 59).
——— *Dialogus cum Tryphone iudaeo*, PG 6, 471-800 (trad. it. G. Visonà, Milano 1988).
GREGORIO MAGNO, *Expositio in Canticis Canticorum*, SCh 384, a cura di R. Bélanger, Paris 1984 (trad. it. A. Montanari, Milano 2012).
——— *Dialogorum libri quatruor*, SCh 251 e 265, ed. a cura di A. Vogüé - P. Antin, Paris 1980 (testo greco delle SCh e trad. it. in S. PRICOCO - M. SIMONETTI (edd.), *Gregorio Magno. Storie di santi e di diavoli*, Milano 2005 [vol.I] e 2006 [vol.II]).
——— *Epistulae*, PL 77, *per totum*.
——— *Homiliae XL in evangelia*, CCsl 141, ed. a cura di R. Étaix, Turnhout 1999.
——— *In Ezechielem prophetam homiliae*, CCsl 142, ed. a cura di M. Adriaen, Turnhout 1971 (trad. it. E. Gandolfo, CTP 17 e 18, Roma 1979s).
——— *Moralia in Iob*, CCsl 143, 143A e 143B, ed. a cura di M. Adriaen, Turnhout 1979 (trad. it. B. Borghini, Ancona 1965 [parziale]). SCh 32, ed. a cura di R. Gillette - A. de Gaudenaris, Paris 1950; SCh 212 e 221, a cura di A. Bocognano, Paris 1974 e 1975; SCh 476, 525 e 538, a cura di C. Straw - A. de Vogue, Paris 2003, 2009 e 2010.
GREGORIO DI NAZIANZO, *Carmina*, PG 37, 397-1598 (trad. it. C. Moreschini – C. Crimi – I. Costa, CTP 115 e 150, Roma 1994 e 1999; per i *Carmina Arcana* [I, carm.1-11] cf. C. Moreschini, CTP 58, Roma 1986).
——— *Orationes*, SCh 247, 309, 384, ed. a cura di J. Bernardi, Paris 1978, 1983, 1992; SCh 250, 318, 358, ed. a cura di P. Gallay, Paris 1978, 1985, 1990; SCh 270, 284, ed. a cura di J. Mossay, Paris 1980, 1981; SCh 405, ed. a cura di M.A. Calvet-Sebasti, Paris 1995 (trad. it. di tutte le *Orationes* C. Sani - M. Vincelli, Milano 2000).
——— *Epistulae*, PG 37, 21-388.
GREGORIO DI NISSA, *Adversus Eunomium*, PL 45, 237-1122 (trad. it. C. Moreschini, Milano 1994 [segue l'ed. critica di W. Jaeger, Leiden 1960²]).
——— *De anima et resurrectione*, PG 46, 11-160 (trad. it. S. Lilla, CTP 26, Roma 1981; testo greco e trad. it. I. Ramelli, *Gregorio di Nissa. L'anima e la resurrezione*, Milano 2007).
——— *De infantibus qui praemature abripiuntur*, PG 46, 161-191.
——— *De hominis opificio*, PG 44, 123-256 (trad. it. B. Salmonà, CTP 32, Roma 1991²).
——— *De instituto christiano*, PG 46, 288-305 (trad. it. S. Lilla, CTP 15, Roma 1979).
——— *De oratione dominica*, PG 44, 1119-1194.
——— *De virginitate*, SCh 119, ed. a cura di M. Aubineau, Paris 1966 (trad. it. S. Lilla, CTP 4, Roma 1976).
——— *De vita Gregorii Taumaturgi*, PG 46, 893-957 (trad. it. L. Leone, CTP 73, Roma 1988).
——— *De vita Moysi*, ed. critica a cura di M. Simonetti, Milano 1984.
——— *Explicatio apologetica in Hexäemeron*, PG 44, 62-124.
——— *In Canticum canticorum homiliae*, PG 44, 755-1120 (trad. it. C. Moreschini, CTP 72, Roma 1988).
——— *In Ecclesiasten homiliae*, SCh 416, ed. a cura di F. Vinel, Paris 1996 (trad. it. S. Leanza, CTP 86, Roma 1990).
——— *In psalmorum inscriptiones*, PG 44, 431-616 (trad. it. A. Traverso, CTP 110, Roma 1994).
——— *Oratio catechetica magna*, SCh 453, ed. a cura di R. Winling, Paris 2000 (trad. it. M. Naldini, CTP 34, Roma 1990).
——— *Oratio de Meletio episcopo*, PG 46, 851-864.
——— *Oratio quod "Non esse dolendum ob eorum qui in fide obdormierunt"*, PG 46, 497-538.
GREGORIO IL TAUMATURGO, *Oratio canonica*, PG 10, 1019-1048.

——— *Oratio panegirica*, SCh 148, ed. a cura di H. Crouzel, Paris 1969 (trad. it. E. Marotta, CTP 40, Roma 1983; anche M. Rizzi, Milano 2002).

IGNAZIO D'ANTIOCHIA, *Epistula ad Ephesios*, SCh 10bis, ed. a cura di P.Th. Camelot, Paris 1998 (trad. it. A. Quacquarelli, CTP 5, Roma 1978);

——— *Epistula ad Smirnenses*, SCh 10bis (trad. it. CTP 5);

——— *Epistula ad Trallenses*, SCh 10bis (trad. it. CTP 5);

——— *Maryrium Policarpi*, SCh 10bis (trad. it. CTP 5).

ILARIO DI POITIERS, *De Trinitate*, CCsl 62 e 62A, ed. a cura di P. Smulders, Turnhout 1979-80 (trad. it. A. Orazzo, CTP 217 e 218, Roma 2011).

——— *In evangelium Matthaei commentarius*, SCh 254 e 258, ed. a cura di J Doignon, Paris 1978-79 (trad. it. L. Longobardo, CTP 74, Roma 1988).

——— *Tractatus mysteriorum*, SCh 19bis, ed. a cura di J.-P. Brisson, Paris 1967 (trad. it. L. Longobardo, CTP 227, Roma 2013).

——— *Tractatus super psalmos*, CCsl 61, CCsl 61A e CCsl 61B, ed. a cura di J. Doignon, Turnhout 1997 (trad. it. A. Orazzo, CTP 185, 186, 187, Roma 2005 e 2006).

IPPOLITO ROMANO, *De antichristo*, ed. critica a cura di E. Norelli, Firenze 1987.

——— *In Danielem commentaria*, SCh 14, ed. M. Lefèvre, Paris 1947.

pseudo-IPPOLITO ROMANO, *Philosophoumena*, PG 16, ???-???.

——— *Traditio apostolica*, SCh 11 bis, ed. a cura di B. Botte, Paris 1946 (trad. it. E. Peretto, CTP 133, Roma 1996).

IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses*, SCh 100, 152-153, 210-211, 263-264, 293-294, ed. a cura di A. Rousseau - L. Doutrelau, Paris 1965ss (trad. it. V. Dellagiacoma, Siena 1984 [orig. 1957]; anche trad. it. E. Bellini, Milano 2003 [originale 1979]).

——— *Demonstratio apostolicae praedicationis*, SCh 406, ed. a cura di A. Rousseau, Paris 1995 (trad. it. E. BELLINI, *Ireneo di Lione. Contro le eresie e gli altri scritti*, Milano 2003).

ISACCO DI NINIVE, *De perfectione religiosa*, *prima collectio*: trad. it. M. Gallo, CTP 44, Roma 1984; *secunda collectio*: trad. it. P. Bettiolo, Magnano (BI) 1985 (parziale: contiene anche gli *Opuscula*); *tertia collectio*: trad. it. S. Chialà, Magnano (BI), 2004; cf. inoltre S. CHIALÀ (ed.), *Isacco di Ninive. Un'umile speranza. Antologia*, Magnano (BI) 1999, con passi inediti da tutte e tre le *collectiones*.

——— *Grammatica di vita spirituale*, trad. it. a cura di V. Ianari, Cinisello Balsamo 2009 (centone in lingua araba di passi autentici, noti e non, tratti dalle tre *collectiones*, e passi spuri, molti dei quali attribuiti).

——— *Opuscula*, in P. BETTIOLO (ed.), *Discorsi spirituali ed altri opuscoli*, Magnano (BI) 1985 (contiene anche la *secunda collectio* del *De perfectione religiosa*).

ISAIA DI GAZA, *De custodia intellectus*, trad. it. in *La Filocalia*, I, Torino 1982.

——— *Asceticon*, PG 40, 1105-1206 (trad. it. G. Giaccio, Napoli 2009).

LATTANZIO, *De opificio Dei*, SCh 213, ed. a cura di A. Perrin, Paris 1974.

——— *Divinae institutiones*, PL 6, 111-822; per la parte edita, SCh 204, 205, 326, 335, 337, 377, 509, ed. a cura di P. Monat, M. Perrin, C. Ingremeau, Paris 1973, 1986, 1987, 1992, 2007 (trad. it. G. Mazzoni, Siena 1937).

LEONE MAGNO, *Sermones*, *In festo Natalis*, ed. a cura di E. Montanari - M. Naldini - M. Pratesi, Fiesole 1998.

pseudo-MACARIO IL GRANDE (Simone di Messalia?), *Homiliae spirituales*, *series* II, PG 34, 449-822 (trad. it. L. Cremaschi, Bose 1995).

MARCO L'ASCETA, *De his qui putant se operibus iustificari*, SCh 445, ed. a cura di G.M. de Durand, Paris 1999 (trad. it. *La Filocalia*, I, Torino 1982; la numerazione differisce da quella dell'ed. critica, che qui seguiamo);

——— *De lege spirituali*, SCh 445 (trad. it. in *La Filocalia*, I; la numerazione differisce da quella della ed. critica, che qui seguiamo).

MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambigua*, PL 91, 1031-1418 (trad. it. C. Moreschini, Milano 2003).

——— *Asceticon*, CCsg 40, ed. a cura di P. van Deun, Turnhout 2000 (trad. it. R. Cantarella, Firenze 1928, rist. an. 1990).

——— *Capita de caritate*, PG 90, 959-1080 (trad. it. in *La Filocalia*, II, Torino 1983).

——— *De oratione Domini*, PG 90, 872-908 (trad. it. A. Ceresa-Gastaldo, CTP 19, Roma 1990).
——— *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 288-353.
——— *Hymni*, III *in Sanctam Trinitatem*, PG 91, 1424 (trad. it. R. Cantarella, Firenze 1928, rist. an. 1990).
——— *In psalmum 59 expositio*, CCsg 23, ed. a cura di P. van Deun, Turnhout 1991 (trad. it. R. Cantarella, Firenze 1928, rist. an. 1990).
——— *Mystagogia*, PG 91, 657-718 (trad. it. R. Cantarella, Firenze 1928, rist. an. 1990).
——— *Opuscula theologica*, PG 91, 9-286 (trad. it. a cura di B. de Angelis, Bologna 2007).
——— *Quaestiones ad Thalassium*, CCsg 7, ed. a cura di C. Laga – C. Steel, Turnhout 1980.
METODIO DI OLIMPO, *De resurrectione*, trad. it. M. Mejzner per la parte paleoslava, M.B. Zorzi per la parte greca, CTP 216, Roma 2010.
——— *Symposium decem virginum*, SCh 95, ed. a cura di H. Musurillo - V.H. Debidour, Paris 1963 (trad. it. N. Antoniono, CTP 152, Roma 2000).
NICETA DI REMESIANA, *Instructio ad baptismum competentes*, opera frammentaria la cui edizione critica è sparsa in vari saggi; per il libro VI *Explanatio Symboli*, PL 52, 863-874 (trad. it. dell'intera opera a cura di C. Riggi, CTP 53, Roma 1985).
NILO L'ASCETA, *Liber de monastica exercitatione*, PG 79, 719-810 (trad. it. *La Filocalia*, I, Torino 1982).
ORIGENE, *Commentarium in Iohannis evangelium*, SCh 120, 157, 222, 290, 385, ed. a cura di C. Blanc, Paris 1966, 1975, 1982 e 1992 (trad. it. E. Corsini, Torino 1968; anche V. Limone, Milano 2012).
——— *Commentariorum in Mattheum series*, PG 13, 829-1600; per i libri X-XI: SCh 162, ed. a cura di R. Girod, Paris 1970 (trad. it. R. Scognamiglio, CTP 145, 151 e 157, Roma 1998ss).
——— *Contra Celsum*, SCh 132, 136, 247, 150, 227, ed. a cura di M. Borret, Paris 1967-1976 (trad. it. A. Colonna, Torino 1971; anche P. Ressa, Brescia 2000).
——— *De oratione*, PG 11, 415-562.
——— *De principiis*, SCh 252-253, 268-269 e 312, ed. a cura di H. Crouzel-M. Simonetti, Paris 1978-1984 (trad. it. M. Simonetti, Torino 1989²).
——— *Epistula ad Africanum*, PG 11, 47-86.
——— *In Canticum canticorum commentaria*, SCh 375 e 376, ed. a cura di L. Brésard – H. Crouzel – M. Borret, Paris 1991s (trad. it. M. Simonetti, CTP 1, Roma 1976).
——— *In Canticum canticorum homiliae*, SCh 37bis, ed. a cura di O. Rousseau, Paris 1966 (trad. it. M.I. Danieli, CTP 83, Roma 1990).
——— *In Exodus homiliae*, SCh 16, ed. a cura di P. Fortier – H. de Lubac, Paris 1946 (solo testo francese; trad. it. M.I. Danieli, CTP 27, Roma 1991²).
——— *In Ezechielem homiliae*, SCh 352, ed. a cura di M. Borret, Paris 1989 (trad. it. N. Antoniono, CTP 67, Roma 1987).
——— *In Genesim homiliae*, SCh 7bis, ed. a cura di L. Doutreleau, Paris 1976² (trad. it. M.I. Danieli, CTP 14, Roma 1978).
——— *In Hieremiam homiliae*, SCh 232 e 238, ed. a cura di P. Husson-P. Nautin, Paris 1976 (trad. it. L. Mortari, CTP 123, Roma 1995).
——— *In Iosue homiliae*, SCh 71, ed. a cura di A. Jaubert, Paris 1960 (trad. it. R. Scognamiglio - M.I. Danieli, CTP 108, Roma 1993).
——— *In Isaiam homiliae*, PG 13, 219-254 (trad. it. M.I. Danieli, CTP 132, Roma 1996).
——— *In librum Iudicum homiliae*, SCh 389, ed. a cura di P. Messié - L. Neyrand - M. Bonnet, Paris 1993.
——— *In Leviticun homiliae*, SCh 286 e 287, ed. a cura di M. Borret, Paris 1981 (trad. it. M.I. Danieli, CTP 51, Roma 1985).
——— *In Lucam homiliae*, SCh 87, ed. a cura di H. Crouzel – F. Fournier – P. Périchon, Paris 1962.
——— *In Numeros homiliae*, SCh 415, 442 e 461, ed. a cura di L. Doutrelau, Paris 1996, 1999 e 2000 (trad. it. M.I. Danieli, CTP 76, Roma 1988).
——— *In psalmos homiliae*, ed. critica e trad. it. a cura di E. Prinzivalli, Firenze 1991.
——— *In epistulam ad Romanos commentarii*, PG 14, 837-1292; per la parte ed. SCh 532, 539, 543, ed. a cura di C.P. Hamond Jammel - M. Fédou- C. Brésard, Paris 2009ss (trad. it. F. Cocchini, Casale Monferrato 1985).

——— *Philocalia*, SCh 302, ed. a cura di M. Harl - N. De Lange, Paris 1983 (solo i cc.1-20).
——— *Scholia in Cantica canticorum*, PG 17, 253-288.
——— *Tractatus in psalmos*, CCsl 78, ed. a cura di G. Morin, Turnhout 1958 (sub Hieronymus); (trad. it. G. Coppa, Milano 1993).
OTTATO DI MILEVI, *De schismate donatistarum*, SCh 412-413, ed a cura di M. Labrousse, Paris 1995 e 1996 (trad. it. L. Dattrino, CTP 71, Roma 1988).
PANFILO DI ANTIOCHIA, *Apologia Origenis*, SCh 464, ed. a cura di R. Amacker - E. Junod, Paris 2002.
PAOLINO DI MILANO, *Vita Ambrosii*, PL 14, 27-46 (trad. it. M. Simonetti, CTP 6, Roma 1977).
PAOLINO DI NOLA, *Carmina*, CSEL 30, ed. a cura di G. de Hartel, Wien 1894 (trad. it. M. Ruggiero, CTP 85, Roma 1990).
PIER CRISOLOGO, *Sermones*, CCsl 24 e 24A, ed. a cura di A. Olivar, Turnhout 1975 (trad. it. parziale a cura di M. Spinelli, CTP 12, Roma 1990²).
POSSIDIO, *Vita Augustini*, PL 32, 33-66.
PONZIO, *Vita Cypriani*, testo critico e trad. it. a cura di M. Pellegrino, Alba 1955 (trad. it. M. Simonetti, CTP 6, Roma 1977).
PROSPERO D'AQUITANIA, *Contra collatorem*, PL 51, 213-276.
——— *De vocatione omnium gentium*, PL 51, 277-426.
——— *Sententiae ex operibus s. Augustini delibatae*, PL 51, 427-496.
PRUDENZIO, *Cathemerinon liber*, CCsl 126, ed. a cura di M.P. Cunningham, Turnhout 1966 (trad. it. M. Spinelli, CTP 209, Roma 2009).
RUFINO DI AQUILEIA, *Apologia in Hieronimum*, PL 21, 541-624.
——— *De adulteratione librorum Origenis*, CCsl 20, ed. a cura di M. Simonetti, Turnhout 1961.
——— *Expositio symboli*, CCsl 20, ed. a cura di M. Simonetti, Turnhout 1961 (trad. it. M. Simonetti, CTP 11, Roma 1978).
pseudo-RUFINO DI AQUILEIA, *Commentarius in* LXXV *psalmos*, PL 21, 645-960.
SOFRONIO DI GERUSALEMME, *Homiliae*, PG 87/3, 3201-3353 (trad. it. L. Gallico, CTP 92, Roma 1991).
QUODVULTDEUS, *Liber promissionum et praedictorum Dei*, ed. critica a cura di L. Dattrino, Città del Vaticano 2002 (anche A.V. Nazzaro, CTP 82, Roma 1989).
SIMONE DI TAIBUTEH, *Dal santo Dionigi, con delucidazioni dello scrivente*, trad. it. P. Bettiolo, CTP 102, Roma 1992.
TALASSIO LIBICO, *Centuriae*, PG 91, 1427-1471.
TAZIANO, *Oratio ad graecos*, ed. a cura di M. Marcovich, Berlin-New York 1995 (trad. it. C. Burini, CTP 59, Roma 1986).
TEODORETO DI CIRRO, *Interpretatio in epistulam I ad Corinthios*, PG 82, 225-376.
——— *Interpretatio in epistulam ad Hebraeos*, PG 82, 673-786.
——— *Interpretatio in prophetam Isaiam*, SCh 276, 295 e 315, ed. a cura di J.-N. Guinot, Paris 1980, 1982 e 1984.
——— *Interpretatio in psalmos*, PG 80, 857-1998.
——— *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos*, PG 6, 1249-1400 (tra le opere spurie di Giustino).
——— *Quaestiones in sacram Scripturam. In Genesim*, PG 80, 70-226.
TEODORO DI EDESSA, *Capita C spiritualia*, trad. it. in *La Filocalia*, I, Torino 1982.
TEODORO DI MOPSUESTIA, *In Sophoniam prophetam commentarius*, PG 66, 449-474.
TEODORO STUDITA, *Oratio in sanctos angelos*, PG 99, 729-748.
TEOFILO DI ANTIOCHIA, *Ad Autolicum libri tres*, SCh 20, ed. a cura di G. Bardy – J. Sender, Paris 1948 (trad. it. C. Burini, CTP 59, Roma 1986).
TERTULLIANO, *Adversus Marcionem*, SCh 365, 368, 399 e 456, ed. a cura di R. Braun, Paris 1990-2000.
——— *Apologeticum*, CCsl 1, ed. a cura di E. Dekkers, Turnhout 1954 (trad. it. L. Rusca, Milano 1984).
——— *De anima*, CCsl 2, ed. a cura di J.H. Waszink, Turnhout 1954 (trad. it. M. Menghi, Venezia 1988).
——— *De baptismo*, CCsl 1, ed. a cura di J.Ph. Borleffs, Turnhout 1954).
——— *De carne Christi*, CCsl 2, ed. a cura di E. Kroynmann, Turnhout 1954 (trad. it. C. Micaelli, Milano 1984).

——— *De corona*, CCsl 2, ed. a cura di E. Kroynmann, Turnhout 1954.
——— *De monogamia*, CCsl 2, ed. a cura di E. Dekkers, Turnhout 1954 (trad. it. L. Dattrino, CTP 128, Roma 1996).
——— *De oratione*, CCsl 1, ed. a cura di G.F. Diercks, Turnhout 1954.
——— *De praescriptione haereticorum*, CCsl 1, ed. a cura di R.F. Refoulé, Turnhout 1954 (trad. it. C. Tibiletti, Roma 1991; trad. it. C. Moreschini, CTP 165, Roma 2002).
——— *De resurrectione mortuorum*, CCsl 2, ed. a cura di J.G. Borleffs, Turnhout 1954 (trad. it. C. Micaelli, CTP 87, Roma 1990).
——— *De testimonio animae*, ed. critica a cura di C. Tibiletti, Firenze 1984.
——— *De virginibus velandis*, SCh 424, ed. a cura di P. Mattei, Paris 1997.
——— *Scorpiace*, CCsl 2, ed. a cura di A. Reifferscheid - G. Wissowa, Turnhout 1954 (trad. it. G. Azzali Bernardelli, Firenze 1990).
VINCENZO DI LERINS, *Commonitorium*, PL 50, 637-686.
VITTORINO DI PETTAU, *In Apocalypsin expositio*, SCh 423, ed. a cura di M. Dulaey, Paris 2001.

2.2. FONTI MEDIEVALI, RINASCIMENTALI E MODERNE[2]

ALANO DI LILLA, *Hierarchia Alani*, ed. a cura di M.T. d'Alverny, Paris 1965, 219-235.
——— *Summa "Quoniam homines"*, ed. a cura di P. Glorieux, AHDLMA 20 (1953) 113-364.
ALBERTO MAGNO, *De caelo et mundo*, ed. Coloniense, 5/I, ed. a cura di P. Hossfeld, Münster i.W. 1971.
——— *De causis et processu universitatis a prima causa*, ed. Coloniense, 17/II, ed. a cura di O. Fauser, Münster i.W. 1993.
——— *De corpore Domini* (*de sacramento eucharestiae*), ed. A. Borgnet, 38, Paris, 1896.
——— *De resurrectione*, ed. Coloniense 26, ed. W. Kübel, Münster i.W. 1958.
——— *De sacrificio missae*, ed. A. Borgnet, 38, Paris 1896.
——— *De somno et vigilia*, ed. A. Borgnet, 9, Paris 1985.
——— *In Sententiarum libros commentarium*, ed. A. Borgnet, 25-30, Paris 1893ss.
——— *Metaphysica*, ed. Coloniense, 16, ed. B. Geyer, Münster i.W. 1960-1964.
——— *Physica*, ed. Coloniense, 4/I-II, ed. P. Hossfeld, Münster i.W. 1987 e 1993.
——— *Quaestio disputata de dotibus sanctorum in patria*, ed. Coloniense, 25/II, ed. A. Fries - W. Kübel - H. Anzulewicz, Münster i.W. 1993.
——— *Quaestio disputata de prophetia*, ed. J.P. Torrell, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 65 (1981) 5-53 (testo) e 197-232 (commentario).
——— *Quaestio disputata de visione Dei in patria*, ed. Coloniense, 25/II, ed. A. Fries - W. Kübel - H. Anzulewicz, Münster i.W. 1993.
——— *Summa de bono*, ed. Coloniense 28, ed. H. Kühle - C. Feckes, Münster i.W. 1951.
——— *Summa de creaturis, prima pars (De* IV *coaequaevis*), ed. A. Borgnet, 34, Paris 1895.
——— *Summa de creaturis*, *secunda pars* (*De homine*), ed A. Borgnet, 35, Paris 1896.
——— *Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei*, ed. A. Borgnet, 31-33, Paris 1894-1895; per la *prima pars*, tr.1-12, ed. Coloniense, 34, ed. H.G. Vogels, Münster i.W. 1978.
——— *Super De anima*, ed. Coloniense, 7/I, ed. C. Stroick, Münster i.W. 1968.
——— *Super Ethica*, ed. Coloniense, 14, ed. a cura di W. Kübel, Münster i.W. 1968 e 1976.
——— *Super Iohannem*, ed. A. Borgnet, 24, Paris 1892.
——— *Super librum Dionysii De caeleste hierarchia expositio*, ed. Coloniense, 36/I, ed. P. Simon - W. Kübel, Münster i.W. 1993.
——— *Super librum Dionysii De divinis nominibus expositio*, ed. Coloniense, 37/I, ed. P. Simon, Münster i.W. 1972.
ALESSANDRO DI HALES, *Glossa in IV Sententiarum libros*, ed. Quaracchi, Grottaferrata 1951.

[2] I santi moderni sono elencati per nome e non per cognome, omettendo l'abbreviazione 's.', 'santa/o'.

——— *Quaestiones disputatae antequam esset frater*, ed. Quaracchi, Grottaferrata 1960.
——— *Summa theologica*, ed. Quaracchi, Grottaferrata 1928.
ALIGHIERI DANTE, *La divina commedia*, ed. a cura di C. Garboli, Torino 1954.
ANGELUS SILESIUS, *Il pellegrino cherubico*, ed. G. Fozzer - M. Vannini, Cinisello Balsamo 1989.
ANONIMO, *Lectura in librum de anima*, ed. R.A. Gauthier, Grottaferrata 1985.
ANSELMO D'AOSTA, *Cur Deus homo*, in F.S SCHMITT (ed.), *Sancti Anselmi Cantuariensis archiepiscopi opera omnia*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1984, II, 37-133 (trad. it. D. Cumer, Alba 1978).
——— *Proslogion*, in F.S SCHMITT (ed.), *Sancti Anselmi Cantuariensis archiepiscopi opera omnia*, I, 89-139.
APULEIO, *De Deo Socratis*, ed. a cura di G.F. Hildebrand, *Opera omnia*, II, Hildesheim 1968.
BOEZIO ANICIO MANLIO SEVERINO, *In librum Aristotilis Peri Hermeneias commentarium*, *secunda editio*, ed. a cura di C. Meiser, II, Leipzig 1880.
——— *Contra Eutychen et Nestorium*, in H.F. STEWART - E.K. RAND, *Theological tractates and Consolation of Philosophy*, London 1973².
BERNARDO DI CHARTRES, *Cosmographia*, ed. a cura di P. Dronke, Leiden 1978.
BERNARDO DI CLAIRVAUX, *Sermones in Cantica canticorum*, SCh 414, 431, 458 e 472, a cura di J. Leclerq - M. Rochais - Ch.H. Talbot - P. Verdejen - R. Fassetta, Paris 1996, 1998, 2001, 2003, 2007 (trad. it. D. Turco, Roma 1996).
BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaemeron*, ed. Quaracchi, Grottaferrata 1883ss.
——— *Commentaria in quattruor libros Sententiarum Petri Lombardi*, ed. Quaracchi, Grottaferrata 1883ss.
——— *De triplici via* (*Incendium amoris*), ed. Quaracchi, VIII, Grottaferrata 1898.
BRIGIDA DI SVEZIA, *Revelationes caelestes*, Lübeck, 1492 (trad. it. parziale a cura di L. Majocchi, in *Santa Brigida di Svezia. Rivelazioni*, Milano 1992).
GIOVANNI CALVINO, *Istituzione della religione cristiana*, trad. it. O. Bert - M. Musacchio - G. Tourn, Milano 2009.
J.P. DE CAUSSADE, *L'abbandono alla divina provvidenza*, ed. M. Olphe-Galliard, Cinisello Balsamo 1986⁵.
CATERINA DA GENOVA, *Trattato sul Purgatorio*, trad. it. a cura di F. Lovison, Roma 2004.
CATERINA DA SIENA, *Dialogo sulla divina Provvidenza*, ed. a cura di A. Puccetti, Siena 1990.
CESARIO DI HEISTERBACH, *Dialogus miraculorum*, ed. a cura di J. Strange, Koln-Bonn-Bruxelles 1851.
CLAREMBALDO DI ARRAS, *Tractatulus*, ed. N.M. HÄRING, «The creation and Creator of the world according to Thierry of Chartres and Clarembaldus of Arras», AHDLMA 22 (1955) 200-216.
De imitatione Christi, trad. it. a cura di U. Nicolini, Milano 1987⁵.
ENRICO DI GAND, *Lectura ordinaria super Sacram Scripturam Henrico de Gandavo adscripta*, ed. a cura di R. Macken, Leuven 1980.
FRANCESCO D'ASSISI, *Cantico delle Creature*, 12-15, in AAVV, *Fonti francescane*, Padova 1977, 178.
GERTRUDE LA GRANDE, *Legatus divinae pietatis*, trad. it. a cura di D. C. Tirone, voll. I-II, Siena 1983.
GIOVANNI DELLA CROCE, *Cantico spirituale A*, ed. a cura della Postulazione generale dei Carmelitani Scalzi, Roma 1985⁵.
——— *Fiamma viva d'amore B*, ed. a cura della Postulazione generale dei Carmelitani Scalzi, Roma 1985⁵.
——— *Notte oscura*, ed. a cura della Postulazione generale dei Carmelitani Scalzi, Roma 1985⁵.
——— *Salita al Monte Carmelo*, ed. a cura della Postulazione generale dei Carmelitani scalzi, Roma 1985⁵.
GIULIANA DI NORWICH, *Libro delle rivelazioni*, ed. a cura di D. Pezzini, Milano 1984.
GUERRICO DI SAIN-QUENTIN, *Quodlibetales*, Paris, Biblioteque Nationale, *ms. lat.* 15571.
GUGLIELMO DI AUXERRE, *Summa Aurea*, ed. J. Ribaillier, Paris.
GUGLIELMO DI CONCHES, *Glossae super Platonem*, ed. a cura di É. Jeauneau, Paris 1965.
——— *Philosophia mundi*, ed. a cura di G. Maurach, Pretoria 1964.
GUGLIELMO DURANDO, *Rationale divinorum officiorum*, CCcm 140, ed. a cura di A. Davril-T.M. Thibodeau, Turnhout 1995.
GREGORIO PALAMAS, *Theophanes*, in E. PERRELLA (ed.), *Gregorio Palamas. Atto e luce divina. Scritti filosofici e teologici*, Milano 2003 (trad. it. M. Zambon).
IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, ed. P. Schiavone, Roma 1984.

ILDEGARDA DI BINGEN, *Liber divinorum operum*, ed. M. Cristiani - M. Pereira, Milano 2003 (contiene il testo latino edito in CCcm 92, a cura di A. Derolez - P. Dronke, Turnhout 1996).
——— *Scivias*, CCcm 43 e 43A, ed. A. Führkötter - A. Carlevaris, Turnhout 1976.
JOSEFA MENÉNDEZ, *Colui che parla dal fuoco*, Firenze 1988.
——— *Invito all'amore*; *Appendice sul purgatorio e l'inferno*, Torino 1966.
Liber sacramentorum Gellonensis, CCsl 159 e 159A, ed. a cura di A. Dumas, Turnhout 1981.
MARIA DELLA INCARNAZIONE, *Autobiografia mistica*, ed. a cura di C.A. Bernard, Cinisello Balsamo 1987.
MARIA FAUSTINA KOWALSKA, *Diario*, Città del Vaticano 2007.
MARTIN LUTERO, *Disputa di Heidelberg*, trad. it. V. VINAY, *Lutero. Scritti religiosi*, Milano 2009.
MECHTHILD VON MAGDEBURG, *Lux divinitatis semper fluens*, trad. it. a cura di P. Schulze Belli, Firenze 1991.
Neon Miterikon, ms gr. EBE 513; ed. a cura di B. CAVARRA, *La porta stretta. Ascetismo cristiano e santità femminile in una antologia tardobizantina* (*Neon Miterikon, ms. gr. EBE 513*), Praglia 2007.
NICOLA CABASILAS, *La vita in Cristo*, trad. it. a cura di U. Neri, Roma 2000[3].
OTTONE DI FRISINGA, *Chronica*, ed. a cura di A. Hofmeister, Leipzig 1912.
PIETRO DI GIOVANNI OLIVI, *Quaestiones de novissimis ex Summa super IV Sententiarum*, ed. a cura di P. maranesi, Quaracchi 2004.
PIETRO LOMBARDO, *Commentaria in psalmos*, PL 191, 61-1297.
——— *Sententiae*, ed. Quaracchi, Grottaferrata 1981.
PIETRO IL VENERABILE, *De miraculis*, PL 189, 851-954.
RABANO MAURO, *In Genesim commentarii*, PL 107, 439-671.
RICCARDO DI SAN VITTORE, *Adnotationes mysticae in psalmos*, PL 196, 265-404.
——— *De gratia contemplationis* (*Beniamin maior*), PL 196, 63-202.
——— *De Trinitate*, SCh 63, ed. G. Salet, Paris 1959 (trad. it. M. Spinelli, Roma 1990).
ROBERT KILWARDBY, *Quaestiones in libros Sententiarum*, ed. a cura di G. Leibold, München 1985-1992.
ROBERTO GROSSATESTA, *De luce*, ed. L. BAUR, *Die Philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln*, Münster i. W. 1912, 51-59.
ROLANDO DI BOLOGNA, *Sententiae*, ed. a cura di A.M. Gietl, Freiburg i. B. 1871 (rist. Amsterdam 1969).
RUGGERO BACONE, *Opus tertium*, ed. a cura di J.S. Brewer, London 1859.
——— *Quaestiones de planctis*, ed. a cura di R. Steele, Oxford 1932.
——— *Quaestiones physicae*, ed. a cura di F. Delorme, Oxford 1928.
Sententiae divinae paginae, ed. a cura di F.P. Bliemetzrieder, Münster i.W. 1919, 3-46.
TEODORICO DI CHARTRES, *Tractatus de sex dierum operibus*, ed. N.M. HÄRING, «The creation and Creator of the world according to Thierry of Chartres and Clarembaldus of Arras», AHDLMA 22 (1955) 183-200.
TEOFILATTO DI BULGARIA, *In epistula ad Hebraeos expositio*, PG 125, 186-404.
TERESA D'AVILA, *Castillo interior*, trad. it. L. Falzone, Roma 1982.
——— *Libro de mi vida*, trad. it. L. Falzone, Roma 1982.
TOMMASO D'AQUINO, *Compendium theologiae*, ed. Leonina, 42, a cura di H.F. Dondaine, Roma 1979 (trad. it. A. Selva, Bologna 1995).
——— *De ente et essentia*, ed. Leonina, 42, a cura di H.F. Dondaine, Roma 1979.
——— *De regimine principum*, ed. Marietti, a cura di J. Mathis, Torino-Roma 1948[2] (rist. 1971).
——— *In librum Boethii De Trinitate expositio*, ed. Leonina, 50, a cura di P.M. Gils, Paris 1992 (trad. it. P. Porro, Milano 1997).
——— *In omnes epistulas s. Pauli expositiones*, Torino 1891.
——— *Lectura super primam Corinthiois*, ed. Marietti, a cura di R. Cai, I, Torino-Roma 1953.
——— *Quaestio disputata de anima*, ed. Marietti, a cura di M. Calcaterra - T.S. Centi, Torino-Roma 1965.
——— *Quaestiones disputatae de potentia Dei*, ed. Marietti, a cura di P.M. Pession, Torino-Roma 1965.
——— *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, ed. Marietti, a cura di M. Calcaterra - T.S. Centi, Torino-Roma 1965.
——— *Quaestio disputata de virtutibus in communi*, ed. Marietti, a cura di M. Calcaterra - T.S. Centi, Torino-Roma 1965.

——— *Quaestiones disputatae de malo*, ed. Leonina, 23, Roma 1982 (trad. it. F. Fiorentino, Milano 2001).
——— *Quaestiones disputatae de veritate*, ed. Leonina, 22, Roma 1970-1975 (trad. it. F. Fiorentino, Milano 2005).
——— *Scriptum super libros Sententiarum Petri Lombardi*, ed. P. Mandonnet (libri I-II) e P. Moos (libri III-IV *partim*), Paris 1929 e 1933 (per alcune citazioni cf. www.corpusthomisticum.org).
——— *Summa contra Gentiles*, ed. Leonina, 13-15, Roma 1918-1926; ed. Marietti, a cura di C. Pera, Torino-Roma 1961 (trad. it. T.S. Centi, Milano 2009).
——— *Summa theologiae*, ed. Paoline, Roma 1998 (con il testo critico dell'ed. Leonina, voll.4-12, rivisto e corretto).
UGO DI SAN VITTORE, *Didascalicae Eruditionis* PL 176, 739.812 (trad. it. V. Liccaro, Milano 1987).
——— *Expositio in Caelestem hierarchiam*, PL 175, 923-1154.
TEOFANE IL RECLUSO, *Epistulae*, trad. it. M. Garzaniti, *La vita spirituale*, Roma 1989.
VERONICA GIULIANI, *Diario*, ed. a cura di M.T. Carloni, Siena 2010[3] quinta ristampa;
——— *Visioni*, ed. a cura di M. Baldini, Firenze 1991.

2.3. FONTI MAGISTERIALI

N.B.:
- per i testi liturgici si rimanda al *Messale Romano* o ai *Rituali* approvati dalla Conferenza Episcopale Italiana, nelle edizioni indicate di volta in volta nel testo;
- per i documenti magisteriali del Concilio Vaticano II si rinvia ad EV 1;
- per i documenti magisteriali dei Concili Ecumenici si rinvia a COD;
- per i documenti magisteriali anteriori al Concilio Vaticano II o comunque non contenuti in COD si rinvia a DS, ed alla sua versione bilingue per le traduzioni.

AAVV, *Codice di diritto canonico commentato*, Milano 2004[2].
——— «Sul "Filioque". Perché la fede cattolica sullo Spirito Santo non si oppone a quella ortodossa», *L'Osservatore romano* del 13.9.1995.
BENEDETTO XV, litt. enc. *Spiritus Paraclitus*, AAS 12 (1920) 385-422.
——— lett. *Quod de fovenda* al Padre generale gesuita Ledochowski in data 19 marzo 1917, *Zeitschrift für Katholische Theologie* 42 (1918) 206s.
BENEDETTO XVI, litt. enc. *Deus caritas est*, AAS 98 (2006) 217-252 (EV 23, 1538-1605).
——— litt. enc. *Spe salvi*, AAS 99 (2007) 985-1027 (EV 24, nn.1439-1488).
——— cost. ap. *Anglicanorum coetibus*, AAS 101 (2009) 985-990 (EV 26, nn.1275-1304).
Catechismo della Chiesa Cattolica, Città del Vaticano 1992 (solo traduzione italiana).
COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, nota *Desiderium et cognitio Dei: quaestiones selectae*, *Gregorianum* 64 (1983) 5-24 (EV 8, nn.404-461);
——— *Il diaconato: evoluzione e prospettive*, Città del Vaticano 2003.
——— *De interpretatione dogmatum*, originale ciclostilato dell'ottobre 1989; trad. it. *Civiltà cattolica* 141 (1998) 144-173 (EV 11, nn.2717-2811).
——— *Memoria e riconciliazione: la Chiesa e le colpe del passato*, Città del Vaticano 2000.
——— nota *La speranza della salvezza per i bambini che muoiono senza battesimo*, EV 24, 345-631.
CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Rito dell'Iniziazione Cristiana degli Adulti*, Città del Vaticano, 1989.
CONGREGAZIONE PER IL CLERO, dir. *Diaconatus originem*, AAS 90 (1998) 879-927 (EV 17, nn.284-454).
CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, lett. circ. *Credo doveroso* del 15 marzo 1994 (EV 14, nn.589-596).
CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, dich. *Mysterium Ecclesiae*, AAS 65 (1973) 396-408 (EV 4, nn.2564-2589).
——— dich. *Dominus Iesus*, AAS 92 (2000) 742-765 (EV 19, nn.1142-1199).
——— *Epistula de quibusdam quaestionibus ad eschatologiam spectantibus*, AAS 71 (1979) 939-943 (trad. it. AAVV, *Temi attuali di escatologia*, Città del Vaticano 2000, 23-31).
——— instructio *Liberationis nuntius*, AAS 76 (1984) 876-909 (EV 9, nn.866-987).

———— «Traduzione dell'articolo "carnis resurrectionem" del Simbolo Apostolico», *Notitiae* 20 (1984) 180-181 (trad. it. in *Temi attuali di escatologia*, *op. cit.*, 35s).
———— instructio *Libertatis conscientia*, AAS 79 (1987) 554-599 (EV 10, nn.196-344).
———— instructio *Donum veritatis*, AAS 82 (1990) 1150-1170 (EV 12, nn.244-305).
———— litt. *Communionis notio*, AAS 85 (1993) 838-850 (EV 13, nn.1774-1807).
———— *Norme complementari* annesse alla cost. ap. *Anglicanorum coetibus*, AAS 101 (2009) 991-996 (EV 26, nn.1305-1343).
———— *Nota dottrinale* annessa alla litt. ap. *Ad tuendam fidem*, AAS 90 (1998) 542-551 (EV 17, nn.1124-1155).
———— *Notificazione sul volume "Chiesa: carisma e potere" del p. Leonardo Boff*, AAS 77 (1985) 756-762 (EV 9, nn.1421-1432).
———— *Notificatio de validitate baptismatis apud "Christian Community" Rudolfi Steiner confessionem*, del 9 marzo 1991 (AAS 83 [1991] 422; EV 13, n.29).
———— *Notificatio de validitate baptismatis apud "The New Church" confessionem collati*, del 20 novembre 1992 (AAS 85 [1993], 179; EV 13, n.2137).
———— *Il messaggio di Fatima*, Città del Vaticano 2000, con commento del card. J. Ratzinger.
———— *Responsum ad dubium 'Utrum doctrina' circa doctrinam in ep. ap. "Ordinatio sacerdotalis" traditam*, AAS 87 (1995) 1114 (EV 14, nn.3271-3282, con commento anonimo).
———— *Responsum ad propositum dubium de validitate baptismatis apud communitatem "The Church of Jesus Christ of Latter-day saints"*, del 5 giugno 2001 (AAS 93 [2001] 476; EV 20, nn.1160-1197).
———— *Responsum ad proposita dubia "De validitate baptismatis"*, AAS 100 (2008) 200 (EV 25, n.95).
CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, istructio *Lo studio dei Padri della Chiesa nella formazione sacerdotale*, AAS 82 (1990) 607-636 (EV 11 nn.2831-2897).
———— *Ratio fundamentalis institutionis diaconum permanentium*, AAS 90 (1998) 843-879 (EV 17, 156-283);
CONGREGATIO SANCTORUM STUDIORUM, declaratio del 27 luglio 1914, AAS 6 (1914) 384ss (poi Congregazione per l'Educazione cattolica).
CONGREGATIO DE SEMINARIIS ET DE STUDIORUM UNIVERSITATIS, declaratio del 7 marzo 1916, AAS 8 (1916) 157.
GIOVANNI PAOLO II, m. p. *Ad tuendam fidem*, AAS 90 (1998) 457-461 (EV 17, nn.801-807);
———— *Catechesi sul "Credo"*, in *Osservatore Romano* del luglio-agosto 1986;
———— litt. enc. *Dives in misericordia*, AAS 72 (1980) 1177-1232 (EV 7, 857-956).
———— litt. enc. *Dominum et vivificantem*, AAS 78 (1986) 809-900 (EV 10, nn.448-631);
———— litt. ap. *Duodecimum saeculum*, AAS 80 (1988) 241-252 (EV 10, nn.2363-2390).
———— litt. enc. *Fides et ratio*, AAS 91 (1998) 5-88 (EV 17, nn.1175-1399);
———— bulla *Incarnationis mysterium*, AAS 91 (1999) 129-143 (EV 17, nn.1677-1721);
———— litt. enc. *Novo millennio ineunte*, AAS 93 (2001) 266-309 (EV 20, nn.12-122);
———— litt. ap. *Ordinatio sacerdotalis*, AAS 86 (1994) 545-548 (EV 14, nn.1340-1348);
———— litt. ap. *Orientale lumen*, AAS 87 (1995) 745-774 (EV 14, nn.2553-2632);
———— cost. ap. *Pastor bonus*, AAS 80 (1988) 841-930 (EV 11, nn.787-1070);
———— litt. ap. *Patres ecclesiae*, AAS 72 (1980) 5-23 (EV 7, nn.1-44);
———— litt. enc. *Redemptoris Mater*, AAS 79 (1987) 1137-1156 (EV 10, nn.587-630);
———— litt. enc. *Sollicitudo rei socialis*, AAS 80 (1988) 513-586 (EV 10, nn.2503-2713);
———— litt. enc. *Ut unum sint*, AAS 87 (1995) 921-982 (EV 14, nn.2667-2884).
LEONE XIII, litt. enc. *Providentissimus Deus*, AAS 13 (1894) 326-364.
Liber sacramentorum Augustodunensis, CCsl 159B, ed. a cura di O. Heiming Turnhout, 1984.
Liber sacramentorum Engolismensis, CCsl 159C, ed. a cura di P. Saint-Roch, Turnhout 1987.
Liber sacramentorum Gellonensis, CCsl 159 e 159A, ed. a cura di A. Dumas, Turnhout 1981.
J.D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova collectio*, Florentiae 1759ss.
PAOLO VI, cost. ap. *Divinae consortium naturae*, AAS 63 (1971) 657-664 (EV 4, nn.1067-1082).
———— cost. ap. *Indulgentiarum doctrina*, AAS 59 (1967) 5-24 (EV 2, nn.921-955);
———— *Credo del popolo di Dio*, AAS 60 (1968) 439 (EV 3, nn.537-566);
———— *Discorso all'VIII sessione conciliare* del 18 novembre 1965 (EV 1, nn.427-447).

——— m.p. *Ministeria quaedam*, AAS 64 (1972) 529-534 (EV 4, nn.1749-1770).
PIO IX, bulla *Ineffabilis Deus* (1854), in *Pii IX Pontificis Maximi acta*, Romae 1854, I/1, 567-619.
PIO XI, litt. enc. *Studiorum ducem*, AAS 15 (1923) 323.
PIO XII, *Allocutio ad alumnos seminariorum collegiorum et institutorum utriusque cleri ad sacerdotium efformantur* del 24 giugno 1939, AAS 31 (1939) 246.
——— litt. enc. *Divino afflante Spiritu*, AAS 35 (1943) 297-326.
——— *Allocutio ad Patres Societatis Iesu in 29 Congregatione generali electores* del 17 settembre 1946, AAS 38 (1946) 384.
——— *Allocutio ad Patres delegatos ad Capitulum generale Ordinis Fratrum Praedicatorum* del 22 settembre 1946, AAS 38 (1946) 387.
——— cost. ap. *Munificentissimus Deus*, AAS 42 (1950) 767-771.
——— *Allocutio ad membra Universitatis Gregorianae* del 17 ottobre 1953, AAS 45 (1953) 684-686.
PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Città del Vaticano 1993 (EV 13, nn.2846-3180).
——— *Il popolo ebraico e le sue Scritture nella Bibbia cristiana*, documento del 24 maggio 2001, Città del Vaticano, 2001 (EV 20, nn.773-1150).
PONTIFICIO CONSIGLIO PER L'UNITÀ DEI CRISTIANI, *clarificatio* «Dans son premier rapport. Les traditions grecque et latine concernant la procession du saint-Esprit», 13 settembre 1995 (EV 14, nn.2966-2992).

2.4. FONTI AUSILIARIE

ARISTOTELE, *Analytica anteriora et posteriora*, ed. D.W. Ross, Oxford 1964.
——— *De anima*, ed. W.D. Ross, Oxford 1961 (trad. it. G. Movia, Milano 1996).
——— *De caelo*, ed. P. Moraux, Paris 1965 (trad. it. di A. Jori, Milano 1999).
——— *De divinatione per somnium*, ed. W.D. Ross, Oxford 1955.
——— *De generatione animalium*, ed. A.L. Peck, Cambridge, 1963^3.
——— *De generatione et corruptione*, ed. C. Mugler, Paris 1966.
——— *De partibus animalium*, ed. P. Louis, Paris 1956 (trad. it. A. Carbone, Milano 2002).
——— *De sensu et sensato*, ed. a cura di W.D. Ross, Oxford 1955.
——— *De somno*, ed. a cura di W.D. Ross, Oxford 1955.
——— *Ehica Eudemia*, ed. a cura di W.D. Ross, Oxford 1955.
——— *Ethica Magna*, ed. a cura di W.D. Ross, Oxford 1955.
——— *Ethica Nicomachea*, ed. a cura di W.D. Ross, Oxford 1955.
——— *Metaphysica*, ed. a cura di W.D. Ross, Oxford 1953^3 (trad. it. G. Reale, Milano 1993).
——— *Metereologica*, ed. a cura di P. Louis, Paris 1982 (trad. it. L. Pepe, Milano 2003).
——— *Physica*, ed. a cura di W.D. Ross, Oxford 1960 (trad. it. A. Ruggiu, Milano 1995).
AVICENNA, *al-Ilâhiyyât* (*Metafisica*), ed. S. van Riet, Louvain-Leiden 1977.
BOEZIO SEVERINO, *Contra Eutychen et Nestorium*, ed. H.F. Stewart-E.K. Rand, London 1973^2.
——— *De Trinitate*, ed. a cura di H.F. Stewart-E.K. Rand, London 1973^2.
——— *In Categorias expositio*, PL 64, 159-284.
——— *In Isagogen Porphyrii commentorum*, *editio I et II*, CSEL 48, ed. S. Brandt, Wien 1906.
——— *In Perihermeneias expositio*, *editio I et II*, ed. C. Meiser, Leipzig 1880.
——— *Quomodo substantiae in eo quod bonae sint cum non sint substantialia bona*, ed. a cura di H.F. Stewart-E.K. Rand, London 1973^2.
——— *Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicentur*, ed. a cura di H.F. Stewart-E.K. Rand, London 1973^2.
FILONE ALESSANDRINO, *De Cherubim*, ed. a cura di J. Gorez, Paris 1963.
——— *De gigantibus*, ed. a cura di A. Mosés, Paris 1963.
——— *De plantatione*, ed. a cura di J. Poulloux, Paris 1963.
——— *De somniis*, ed. P. Savinel, Paris 1962 (trad. it. C. Kraus Reggiani, Milano 2005).

——— *Quaestiones in Genesim*, ed. C. Mercier-C. Petit, Paris 1984;
——— *Quis rerum divinarum heres sit*, ed. M. Harl, Paris 1966 (trad. it. R. Radice, Milano 1994).
GIULIANO DI ECLANO, *Libellus fidei*, PL 45, 1716-1718.
GIUSEPPE FLAVIO, *Contra Apionem*, ed. a cura di T. Reinach - L. Blum, Paris 1972 (trad. it. F. Calabi, Venezia 1993).
MAIMONIDE (Moshe ben Maimon), *Dux neutrorum*, Paris 1520 (trad. it. M. Zonta, Torino 2005).
B. PASCAL, *Penseés*, ed. J. Chevalier, Paris 1954 (trad. it. A. Bausola, Milano 1993).
PELAGIO, *De induratione cordis Pharaonis*, PLsuppl. I/3, 1506-1539.
PLATONE, *Fedone*, ed. a cura di A. Tagliapietra, Milano 1994 (con il testo greco di J. Burnet, *Platonis opera*, I, Oxford 1892-1896);
——— *Fedro*, ed it. a cura di G. Reale, Milano 1993 (con il testo greco di J. Burnet, *Platonis opera*, I, Oxford 1892-1896);
——— *Leggi*, ed. a cura di G. Pugliese Carratelli, Milano 1989[4] (con il testo greco di J. Burnet, *Platonis opera*, Oxford 1900-1907).
——— *Repubblica*, ed. a cura di F. Adorno-F. Gabrieli, Milano 1993[7] (con il testo greco di J. Burnet, *Platonis opera*, IV; Oxford 1892-1896).
——— *Timeo*, ed. a cura di G. Reale, Milano 1994 (con il testo greco di J. Burnet, *Platonis opera*, IV, Oxford 1892-1896).
PLOTINO, *Enneadi*, ed. critica a cura di G. Faggin, Milano 1992[3].
Talmud bablì, tr. *Berakhôt*, trad. it. S. Cavalletti, Milano 2000.
Talmud bablì, tr. *Menachôth*, trad. it. J. PETUCHOWSKI, *I nostri maestri insegnavano*, Brescia 1983.
Talmud bablì, tr. *Pirquè Avoth*, trad. it. Y. COLOMBO, *Detti dei Padri*, Roma 1985.
L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. it. a cura di A.G. Conte, Torino 1968.

3

Letteratura critica

(opere miscellanee, saggi e articoli)

AAVV, *Enciclopedia Garzanti di Filosofia*, Milano 1993.
AAVV, *Magistero e Morale. Atti del III Congresso dei Teologi moralisti (Padova 31/3-3/4 1970)*, Bologna 1970.
P. AGAËSSE - A. SOLIGNAC, *Augustin. La Genèse au sens littéral en douze livres*, Paris 2000[2].
K. ALAND - B. ALAND, *Il testo del Nuovo Testamento*, Genova 1987 (orig. 1982).
I. ALFEEV, *La forza dell'amore. L'universo spirituale di Isacco il Siro*, Magnano (BI) 2003.
H. ALFEYEV, *St. Symeon teh New Theologian and the Orthodox Tradition*, Oxford 2000.
B. ALTANER, «Eustathius, der lateinische Uebersetzer der Hexaemeron-Homilien Basilius der Grossen», *Zeitschrift für neutestamentlicher Wissenschaft*, 39 (1940) 161-170.
——— «Augustinus und Philo von Alexandrien. Eine quellenkritische Untersuchung», *Zeitschrift für katholische Theologie*, 65 (1941) 81-90.
——— «Augustinus und Basilius der Grosse. Eine quellenkritische Untersuchung», *Revue Bénédectine* 60 (1950) 17-24.
——— «Augustinus, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa. Quellenkritische untersuchungen», *Revue Bénédectine* 61 (1951) 54-62.
——— «Augustinus und Origenes», *Historisches Jahrbuch*, 70 (1951) 15-41.
——— «Augustinus und Johannes Chrysostomus. Quellenkritische Untersuchungen», *Zeitschrift für die neutestamentlicher Wissenschaft*, 44 (1952-1953) 76-84.
M.T. D'ALVERNY, *Alain de Lille. Textes inédits avec une introduction sur sa vie et ses oeuvres*, Paris 1965.
H. ALWAN, «Rapporto tra il Codice dei Canoni per le Chiese Orientali ed il Codice di Diritto Canonico per la Chiesa Latina», *Iura orientalia* 1 (2005) 103-121.

A. AMATO, «L'angelologia nella tradizione della chiesa», in B. MARCONCINI - A. AMATO - C. ROCCHETTA - M. FIORI (edd.), *Angeli e demoni. Il dramma della storia tra il bene e il male*, Bologna 1991, 105-150.

G. AMORTH, *Un esorcista racconta*, Bologna 2000[20].

A. ANDRES, «Die Engel-und Dämonenlehre des Klemens von Alexandrien», *Römische Quartalschrift*, 34 (1926) 129-140 e 307-330.

P. ANNALA, «The function of the *formae nativae* in the refinement process of matter: a study of Bernard of Chartres's concept of matter», *Vivarium* 35 (1997) 1-20.

C. ANSELMETTO, «Rivelazione privata e Tradizione nell'epistolario di Cipriano», *Augustinuanum* 30 (1990) 279-312.

A. ARA, «La deificazione dell'uomo nel *Commento alle Sentenze* di Tommaso d'Aquino (1252-1256)», *Vivens homo* 15 (2004) 319-351.

——— «A proposito della immaterialità angelica: una ricognizione sui pronunciamenti magisteriali», *Vivens Homo* 17 (2006) 95-128.

F. ARDUSSO, *Magistero ecclesiale*, Cinisello Balsamo 1997.

R. ARNOU, «Le thème néoplatonicien de la contemplation créatrice chez Origène et chez s. Augustin», *Gregorianum*, 13 (1932) 124-136.

P. AUVRAY, «Comme se pose le problème de l'inspiration des Septante», *Revue biblique* 59 (1952) 321-336.

D.M. BALME, «Aristotle's biology was not essentialist», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 62 (1980) 1-12.

——— «Matter in the definition. A reply to G.E.R. Lloyd», in D. DEVEREAUX-P. PELLEGRIN (edd.), *Biologie, logique et metaphysique chez Aristote*, Séminaire du CNRS-NSF 1987, Paris 1990, 49-54;

H.U. VON BALTHASAR, «Umrisse der Eschatologie», in AAVV, *Fragen der Theologie heute*, Einsielden 1957, 403-421 (trad. it. «Lineamenti dell'escatologia», in H.U. VON BALTHASAR, *Verbum caro. Saggi teologici I*, a cura di G. Colombi, Brescia 1968, 277-301).

——— *Teodrammatica*, vol.V: *L'ultimo atto*, a cura di G. Sommavilla, Milano 1986 (or. 1983).

——— *Was dürfen wir hoffen*, Einsielden 1986 (trad. it. *Sperare per tutti*, a cura di M. e F. Frattini - E. Babini, Milano 1989).

J. VAN BANNING, «Saint Thomas et l'*Opus imperfectum in Mattheum*», *Studi tomistici* 17 (1982) 73-85.

G. BARDY, voce «Iohannes Crisostomus», in DTC, VIII, Paris 1924, coll.660-690.

——— «Saint Augustin et Tertullien», *L'Année théologique*, 14 (1953) 145-150.

P. BARGELLINI, *Mille santi del giorno*, Città di Castello 2000[10].

J. BASCHET, «Vision béatifique et représentations du Paradise (XI-XV siècle)», *Micrologus* 6 (1988) 73-93.

W. BEINERT, voce *hierarchia veritatum*, in *LThK*[3], Band V, 85s;

——— voce *lehramt*, in *LThK*[3], Band VI, 751ss.

E. BELLINI, *Dionigi Aeropagita. Tutte le opere*, Milano 1997[3].

G. BENDINELLI, *Il commentario a Matteo di Origene. L'ambito della metodologia scolastica dell'antichità*, Roma 1997.

A. BENI-S. CIPRIANI, *La vera chiesa. Le fonti della rivelazione*, Firenze 1953.

P. BENOIT, «Révélation et inspiration selon la Bible, chez saint Thomas et dans les discussions modernes», *Revue biblique* 50 (1963) 321-370;

——— «L'ispirazione dei Settanta secondo i Padri», in *L'uomo davanti a Dio. Scritti in onore di p. Henri de Lubac*, Roma 1966, 233-262.

P. BENVENUTI, *In saecula saeculorum. Il tempo della fisica ed il tempo dello spirito*, Livorno 2012.

E. BERTI, *La filosofia del 'primo' Aristotele*, Milano 1997[2] (or. 1962).

A. BLANCO, «The influence of faith in angels on the medieval vision of nature and man», in A. ZIMMERMANN-A. SPEER (ed.), *Mensch und Natur im Mittelalater* (*Miscellanea mediaevalia*, Band 21/1), Berlin-New York 1991, 456-467.

J. BOBIK, «La doctrine de saint Thomas sur l'individuation des substances corporelles», *Revue philosophique de Louvain* 51 (1953) 5-41 ;

——— «Dimensions in the individuation of bodily substances», *Philosophical studies* 4 (1954) 60-79.

L. BOFF, *Vita oltre la Morte. Il futuro, la festa, la contestazione del presente*, Assisi 1984.

G. BONIOLO (a cura), *Filosofia della fisica*, Milano 1997.
P.C. BORI, *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni*, Bologna 1987.
A.P. BOS, *Teologia cosmica e metacosmica. Per una nuova interpretazione dei dialoghi perduti di Aristotele*, Milano 1991 (or. 1989).
G. BOSTOCK, «Origen's philosophy of creation», in *Origeniana quinta*, ed. a cura di R.J. Daly, Leuven 1992, 253-269.
C. BOURNE, *The future of presentism*, Oxford 2007.
I. BRADY, «*In seipsa subsistere.* An examination of st. Bonaventure's doctrine on the substantiality of the soul», in J.A. MCWILLIAMS (ed.), *Progress in philosophy*, Milwaukee 1955, 141-152.
D. BRAINE, «The debate between Henri de Lubac and his critics», *Nova et vetera* 6 (2008) 543-590.
B. BRODERER-EICHBERG, *Les neuf choeurs angéliques. Origines et évolution du théme dans l'art du Moyen Age*, Poitiers 1998.
R.E. BROWN, *Le lettere di Giovanni*, Assisi 1986 (orig. 1982).
——— *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, Assisi 1999[5] (orig. 1982).
E.B. BRUEGGEMAN, «A modern school of thought on the supernatural», *Theological studies* 6 (1945) 3-34.
B.G. BUCUR, «Early christian angelomorphic pneumatology: Aphrahat the Persian sage», *Hugoye. Journal of syriach studies* 11 (2008) 1-41.
——— *Angelologic pneumatology. Clement of Alexandria and other early christian witnessess*, Leiden-Boston 2009.
M. BURBACH, «Early dominican and franciscan legislation regarding st. Thomas», *Mediaeval studies* 4 (1942) 139-158.
I. CAIAZZO, «Le Glosse a Macrobio del cod. Vat. lat. 3874. Un testimone delle *formae nativae* nel secolo XII», AHDLMA, 64 (1997) 213-234.
S. CAROTI, «Note alla parafrasi del *De generatione et corruptione* di Alberto Magno», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 45 (1998) 6-30.
D. CASSARINI, *Elementi di teologia fondamentale*, Assisi 2003.
E. CATTANEO, *Trasmettere la fede. Tradizione, Scrittura e Magistero nella Chiesa. Percorso di teologia fondamentale*, Cinisello Balsamo 1999.
F. CAVALLERA, *Le schisme d'Antioche*, Paris 1905.
J. CHATILLON, «Les écoles de Chartres et st. Victor», in AAVV, *La scuola nell'occidente latino dell'Alto medioevo*, Spoleto 1972, II, 795-839.
J.-F. CHIRON, *L'infallibitè et son object. L'autorité du magistère infaillible de l'Église s'étend-elle aux vérités non révélées?*, Paris 1999.
M.J. CHRISTENSEN - J.A. WITTUNG, *Partakers of the divine nature. the History and development of deification in chrstian traditions*, Madison 2007.
W.R. O'CONNOR, «Natural beatitude and the future life», *Theological studies* 11 (1950) 221-239.
C.G. CONTICELLO, «San Tommaso e i Padri: la *Catena aurea super Ioannem*», *Archives d'Histoire Doctrinale et Litteraire du Moyen Age* 65 (1990) 31-92.
P. COURCELLE, «Ambroise de Milan et Calcidius», in *Romanitas et Christianitas: studia J.H Waszink oblata*, ed. a cura di W. den Boer, Amsterdam-London 1973, 45-53.
G. COLZANI, *Antropologia teologica. L'uomo paradosso e mistero*, Bologna 1989.
J.M. COOPER, «Metaphysics in Aristotle's embriology», in D. DEVEREAUX-P. PELLEGRIN (edd.), *Biologie, logique et metaphysique chez Aristote*, Séminaire du CNRS-NSF 1987, Paris 1990, 55-84.
H. CROUZEL, «Le thème platonicienne du "vehicule de l'âme" chez Origène», in *La fin dernières selon Origène*, Aldershot-Brookfield-Norfolk 1990, III (or. *Didaskalia*, 7, Lisboa 1977, 225-237).
——— «Les condamnations subies par Origène et sa doctrine», in *Origeniana septima*, ed. a cura di W.A. Bienert - U.Kühneweg, Leuven 1999, 311-315.
T. CROWLEY, *Roger Bacon. The problem of the soul in his philosophical commentaries*, Louvain 1950.
R.C. DALES, «The influence of Grosseteste's *Hexaemeron* on the Sentences commentaries of Richard Fishacre and Richard Rufus of Corwall», *Viator. Medieval and Renaissance studies* 2 (1971) 271-300.
J. DANIELOU, *L'Être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden 1970.

B. DECKER, *Die Entwicklung der Lehre von der prophetischen Offenbarung von Wilhelm von Auxerre bis zu Thomas von Aquin*, Breslau 1940.
U. DEGL'INNOCENTI, «Il pensiero di Tommaso sul principio d'individuazione», *Divus Thomas* 45 (1942) 35-81, ripubblicato quasi senza modifiche in IDEM, *Il principio d'individuazione nella scuola tomistica*, Roma 1971, 9-70;
——— «Il principio d'individuazione e Giovanni di san Tommaso», *Aquinas* 12 (1969) 52-99.
M. DONADEO, *Grandi monaci del primo milennio*, Roma 1982.
H.F. DONDAINE, «Les scolastiques citent-ils les Peres de première main?», *Revue de sciences philosophiques et théologiques* 36 (1952) 231-243.
——— «Note sur la documentation patristique de saint Thomas à Paris en 1270», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 47 (1963) 403-406.
P.J. DONNELLY, «Discussions on the supernatural», *Theological studies* 9 (1948) 213-249.
——— «The gratuity of the beatific vision and the possibility of a natural destiny», *Theological studies* 11 (1950) 374-404.
M. DORATO, *The reality of future*, Bologna 1995;
——— *Futuro aperto e libertà. Un'introduzione alla filosofia del tempo*, Roma-Bari 1997;
——— «Tempo della mente e tempo della materia. La natura del presente e la teoria della relatività», *Quaestio* 7 (2007) 489-503.
D. DOUCET, «L'époux des âmes. Porphyre, Ambroise et Augustin: *De bono mortis* 14-20; *De ordine* I, 8, 24», *Revue des Études augustinienne* 41 (1995) 231-252.
P.E. DUTTON (ed.), *The Glossae super Platonem of Bernard of Chartres*, Toronto 1991.
G.J, DYER, «Limbo: a theological evaluation», *Theological studies* 19 (1958) 32-49.
M. DYKMANS, «Fragments du traité de Jean XXII sur la vision béatifique», *Recherches de théologie ancienne et médiévales* 37 (1970) 233-253.
——— *Robert d'Anjou, roi de Sicile et de Jerusalem, La vision bienheureuse*, Roma 1970.
——— *Les Sermons de Jean XXII sur la vision béatifique*, Roma 1973.
——— *Pour et contre Jean XXII en 1333. Deux traités avignonnais sur la vision béatifique*, Città del Vaticano 1975.
H.D. EGAN, «In purgatory we shall all be mystics», *Theological studies* 73 (2012) 870-889.
A. EINSTEIN, *Come io vedo il mondo. La teoria della relatività*, Roma 1996[6].
O. EISSFELDT, *Introduzione all'Antico Testamento*, Brescia 1984.
M. ENDERS, «Zum Philosophieverständnis des Boethius außerhalb der *Consolatio philosophiae*», in *Miscellanea mediaevalia*, Band 26, Berlin-New York 1998, 444-451.
C.J. ERMANTINGER-L. SWEENEY, «Divine infinity according to Richard Fishacre», *The modern schoolman* 35 (1958) 191-212.
A. FABRIS, *Il paradosso dell'esperienza. Percorsi filosofici a confronto*, Milano 1994.
B. FAES DE MOTTONI, «Discussioni sul corpo dell'angelo nel secolo XII», in *Parva mediaevalia. Studi in onore di M.E. Reina*, Trieste 1993, 1-42.
——— *San Bonaventura e la scala di Giacobbe. Letture di angelologia*, Napoli 1995.
L. FEINGOLD, *The natural desire to see God according to st. Thomas Aquinas and his interpreters*, Roma 2001.
M. FERRARIS, *Estetica razionale*, Milano 1997.
S. DE FIORES, *Maria sintesi di valori. Storia culturale della mariologia*, Cinisello Balsamo 2005.
R. FISICHELLA, voce «Teologia Fondamentale: destinatario», in *Dizionario di Teologia Fondamentale*, edd. R. Latourelle - R. Fisichella, Assisi 1990, ???-???.
——— *Introduzione alla teologia fondamentale*, Casale Monferrato 1992.
H. FLATTEN, «Die "materia primordialis" in der Schule von Chartres», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 40 (1931) 58-65.
R. FLETCHER, *La conversione dell'Europa dal paganesimo al cristianesimo 371-1386 d.C.*, Roma 2000 (orig. 1997).
M. FLICK - Z. ALSZEGHY, «Gli angeli», in *Il Creatore. L'inizio della salvezza*, Firenze 1964[3], 509-731.
F. FRANCO, *La passione dell'amore. L'eremenutica cristiana di Balthasar e Origene*, Bologna 2005.
C. FRASSEN, *Scotus academicus, seu universa Doctoris subtilis theologica dogmata*, Paris 1900ss.
E. FRATTINI, *I papi ed il sesso*, Milano 2010.

G. FROSINI, *Aspettando l'aurora. Saggio di escatologia cristiana*, Bologna 1993.
F. GAHBAUER, «Origenes in den Schriften des Johannes von Damaskus», in *Origeniana septima*, ed. W.A. Bienert - U. Kühnenwel, Leuwen 1999, 711-715.
B. GAIN, «Sommeil et vie spirituelle», in *Dictionnaire de Spiritualitè, Ascetique et Mystique*, XIV, Paris 1985, coll.1033-1041.
L. GAMBERO, *Maria nel pensiero dei Padri della Chiesa*, Cinisello Balsamo 1991.
H.Y. GAMBLE, *Libri e lettori nella chiesa antica*, Brescia 2006 (or. 1995).
F. GARLATTI, «Il dibattito intorno all'ipotesi agostininana del terzo libro del *De libero arbitrio*: "Ignorantia vero et difficultas si naturalis est"», *Esercizi filosofici* 7 (2012) 33-64.
C.G. GEENEN, «Saint Thomas et les Péres», s.v. *Thomas d'Aquin (saint)*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, XV/I, Paris 1946, 738-761.
——— «En marge du concilie de Chalcédoine. Les textes du quatrième Concile dans les oeuvres de saint Thomas», *Angelicum* 29 (1952) 43-59.
——— «Le fonti patristiche come "autorità" nella teologia di san Tommaso», *Sacra doctrina* 20 (1975) 7-17.
É. GILSON, *Le thomisme. Introduction a la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1919.
——— «Cajetan et l'humanisme théologique», *Archive d'Histoire Doctrinale et Litteraire du Moyen Age* 22 (1955) 113-136.
G. GIORELLO (edd.), *Introduzione alla filosofia della scienza*, Milano 1994.
P. GIOVANNUCCI, *Canonizzazioni ed infallibilità pontificia in età moderna*, Brescia 2008.
P. GLORIEUX, *Autour de la spiritualité des anges*, Tournai 1959.
J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, Torino 1996 (orig. 1981).
N. GOODMAN, *La struttura dell'apparenza*, Bologna 1985.
B. GREEN, *La trama del cosmo*, Torino 2004.
T. GREGORY, «Note sul platonismo della scuola di Chartres: la dottrina delle specie native», *Giornale critico della filosofia italiana* 32 (1953) 358-362.
——— *Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*, Firenze 1955.
——— *Platonismo medievale: studi e ricerche*, Roma 1958.
J. GROSS, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris 1938.
V. GROSSI, «La presenza in filigrana di Origene nell'ultimo Agostino (426-431)», *Augustinianum*, 30 (1990) 423-440.
——— «La divinizzazione dell'uomo nella teologia di sant'Agostino», in DSBP 31, Roma 2002, 322-342.
J.M.G. HACKETT, «Albert the great», in J.J.E. GRACIA (edd.), *Individuation in Scholasticism. The later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150-1650*, Albany 1994, 97-115.
P. HADOT, «Une source de l'*Apologia David* d'Ambroise: les commentaires de Didyme et d'Origène sur le psaume 50», *Revue des scences philosophiques et théologiques* 60 (1976) 205-225.
J. HAMESSE, *Les auctoritates Aristotelis. Un florilége médiévale. Étude historique et édition critique*, Louvain-Paris 1974.
——— «*Spiritus* chez les auteurs philosophiques des 12éme et 13éme siècles», in M. FATTORI - M. BIANCHI (ed.), *Spiritus*, Roma 1983, 157-189.
N.M. HÄRING, «The creation and Creator of the world according Thierry of Chartres and Clarembaldo of Arras», AHDLMA, 22 (1955) 183-200.
C.H. HASKINS, *La rinascita del XII secolo*, Bologna 1972 (orig. 1927).
S. HAWKINS, *Dal Big Bang ai buchi neri. Breve storia del tempo*, Milano 1995[12].
S. HAWKINS - R. PENROSE, *La natura del tempo e dello spazio*, Milano 1996.
N.J. HEALY, «Henri de Lubac on nature and grace: a note on some recent contributions to the debate», *Communio* 35 (2008) 535-564.
H. HEFELE, *Histoire des Conciles*, Paris 1910.
M. HEIDEGGER, *Aletheia (Eraclito, frammento 16)*, in *Saggi e discorsi*, ed. G. Vattimo, Milano 1976, 176-192 (or. *Aletheia*, in *Vorträge und Aufsätze*, Pfullngen 1954).
——— - W. HENN, *The hierarchy of truths according to Y. Congar*, Roma 1987.

A. HEISING, «Der Heilige Geist und die Heilung der Engel in der Pneumatologie des Basilius von Cäsarea», *Zeitschrift für katholische Theologie*, 87 (1965), 257-308.

L.R. HENNESSY, «A philosophical issue on Origen's eschatology: the three senses of incorporeality», in *Origeniana quinta*, ed. a cura di R.J. Daly, Leuven 1992, 373-380.

R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain-Paris 1977.

——— «Etienne Tempier et ses condamnations», *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 47 (1980) 231-270.

——— «Albert le Grand et Thomas d'Aquin dans la censure parisienne du 7 mars 1277», in A. ZIMMERMANN-G. VUILLEMIN-DIEM (edd.), *Studien zur mittelalterlichen Geistgeschichte und ihre Quellen*, (*Miscellanea mediaevalia*, Band 15), Berlin-New York 1982, 226-246.

L. HÖDL, «Neue Nachrichten über die Parisier Verurteilungen der thomasischen Formlehre», *Scholastik* 39 (1964) 178-196.

V. HÖSLE, «Platons Grundlegung der Euklidizität der Geometrie», *Philologus* 126 (1982) 180-197.

——— «Zu Platons Philosohie der Zahlen und deren matematischer und philosophischer Bedeutung», *Theologie und Philosophie* 59 (1984) 321-355.

——— *I fondamenti dell'aritmetica e della geometria in Platone*, Milano 1994.

P. HOSSFELD, «'Erste Materie' oder 'Materie in allgemeinen' in den Werken des Albertus Magnus», in G. MEYER-A. ZIMMERMANN (edd.), *Albertus Magnus-Doctor Universalis 1280-1980*, Mainz 1980, 205-34.

R. HÜTTER, «*Desiderium naturale visionis Dei - est autem duplex hominis beatitudo sive felicitas*: some observation about Lawrence Feingold's and John Milbank's recent interventions in the debate over the natural desire to see God», *Nova et vetera* 5 (2007) 81-131.

J. IMBACH, *Breve teología fundamental*, Barcelona 1992 (or. Düsseldorf 1990).

R. MCIRNERY, *Preambula fidei: thomism and the God of the philosopher*, Washington D.C. 2006.

R. JAVELET, «Reflexions sur l'exemplarisme bonaventurien», in AAVV, *Bonaventura 1274-1974. Volumina commemorativa anni septies centenarii a morte Bonaventurae Doctoris Seraphici*, Roma 1974, IV, 349-370.

É. JEAUNEAU, «Gloses of Guillaume de Conches sur Macrobe: note sur les manuscripts», AHDLMA 27 (1960) 17-28.

——— «Macrobe source du platonism chartrain», *Studi medievali* 1 (1960) 3-24.

——— «Note sur l'école de Chartres», *Studi medievali* 5 (1964) 821-865.

T. JESCHKE, «...*per vitutem divinam assistentem*. Scotus and Durandus on the impassibility of the glorified bodies. Aristotelian philosophy revisited?», *Philosophia. E-journal of philosophy and culture* 1 (2012) 103-125.

M.D. JORDAN, «The controversy of the *Correctoria* and the limits of metaphysics», *Speculum* 57 (1982) 292-314.

C. JOURNET, «Saint Augustin et l'exégese traditionnelle du "corpus spirituale"», in *Augustinus Magister*, I, Paris 1954, 879-890.

E. KEARNEY, «Peter Abelard as biblical commentator: a study of the *Expositio in Hexaemeron*», in R. THOMAS (ed.), *Petrus Abaelardus (1079-1142): Person, Werk und Wirkung*, Trier 1980, 199-210.

G.B. KERFERD, s.v. *Calcidius*, in *Theologische Realenzyclopädie*, VII, 546-550.

W. KERN - F.J. NEWMANN, *Gnoseologia teologica*, Brescia 1984.

T. KLÄDEN (hrsg), *Worauf es letztlich ankommt. Interdiszplinäre Zugänge zur Eschatologie*, Freiburg-Basel-Wien 2014.

V. KLEE, *Les plus beaux textes sur les saint anges*, Paris 1984.

R. KLIBANSKY, *The continuity of the platonic tradition during Middle Ages*, London 1939.

T.W KÖHLER, «Wissenschaftliche Annäherung an das Individuelle im 13. Jahrhundert. Der Einfluß von "De animalibus" des Aristoteles», in J.A. AERTSEN-A. SPEER (edd.), *Individuum un Individualität im Mittelalter* (*Miscellanea mediaevalia*, Band 24), Berlin-New York 1996, 161-177.

A. KOLPING, voce *orthodoxie*, in *LThK*, Band VIII, 917ss.

M.F. KOWALSKA, *Diario. La misericordia divina nella mia anima*, Roma 2007.

N. KRETZMANN, *The metaphysics of theism. Aquinas's natural theology in Summa contra Gentiles I*, Oxford 1997.

——— *The metaphysics of creation. Aquinas's natural theology in Summa contra Gentiles II*, Oxford 1999.

——— «The metaphysics of theism. Aquinas's natural theology in *Summa contra Gentiles* II», *Medieval philosophy and theology* 9 (2000) 91-213.

H. VON KÜMMERLING, «"Mensura hominis quae est angeli". Die Massenheit des Hauses Gottes», in A. ZIMMERMANN-G. VUILLEMIN-DIEM (ed.), *Mensura. Mass, Zahl, Zahlensymbolik im Mittelalters*, (*Miscellanea mediaevalia*, Band 16/2), Berlin-New York 1984, 455-458.

L.F. LADARIA, «La questione della validità del battesimo conferito nella "Chiesa di Gesù Cristo dei santi dell'ultimo giorno"», *L'Osservatore Romano*, n.161, 16-17 luglio 2001, p. 6.

É. LAMIRANDE, *L'Église céleste selon saint Augustin*, Paris 1963.

J.P.- LARCHET, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Paris 2009.

P. DE LEEMANS, «The discovery and use of Aristotle's 'De motu animalium' by Albert the Great», in J.A. AERTSEN-A. SPEER (edd.), *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, (*Miscellanea mediaevalia*, Band 27), Berlin-New York 2000, 170-188.

M.D. LITWA, *We are being transformed. Deification in Paul's soteriology*, Berlin-Boston 2012.

B. LOHSE, «Zu Augustinus Engellehre», *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 70 (1959) 278-291.

G.E.R. LLOYD, «Aristotle's zoology and his metaphysics: the *status quaestionis* and a critical review of some recent theories», in D. DEVEREAUX-P. PELLEGRIN (edd.), *Biologie, logique et metaphysique chez Aristote*, Séminaire du CNRS-NSF 1987, Paris 1990, 7-35.

S. LONG, «On the loss, and the recovery, of nature as a theonomic principle: reflections on the nature/grace controversy», *Nova et vetera* 5 (2007) 133-183.

B. LOHSE, «Zu Augustinus Engellehre», *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 70 (1959) 278-291.

H. DE LUBAC, *Augustinisme et théologie moderne*, Paris 1965.

——— «*Duplex hominis beatitudo* (saint Thomas, I-II, q.62, a.1)», *Recherches de sicences religieuse* 35 (1948) 290-299.

——— *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'aprés Origène*, Paris 1950.

——— *Esegesi medievale*, Roma 1962.

——— *Il mistero del soprannaturale*, Milano 1979 (orig. Paris 165).

——— *Surnaturel*, Paris 1946.

G. LÜERS, *Die Sprache in der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechtild von Magdeburg*, Darmstad 1966[2] (orig. 1926).

G. MADEC, s.v. *angelus*, in *Augustinus Lexikon*, Band I/2, Basel-Stuttgart 1986, 303-315.

B. MAIOLI, *Gilberto Porretano. Dalla grammatica speculativa alla metafisica del concreto*, Roma 1979.

G. MANDEL, *Maometto. Breviario*, Milano 1996.

V. MANNUCCI, *Bibbia come Parola di Dio. Introduzione alla scara Scrittura*, Brescia 1987[8].

B. MARCONCINI, «La testimonianza della Scrittura», in B. MARCONCINI - A. AMATO - C. ROCCHETTA - M. FIORI (edd.), *Angeli e demoni. Il dramma della storia tra il bene e il male*, Bologna 1991, 41-103.

N.F. MARCOS, *La Bibbia dei Settanta. Introduzione alle versioni greche della Bibbia*, Brescia 2000.

C. MARKSCHIES, «Ambrosius und Origenes. Bemerkungen zur exegetischen Hermeneutik zweiner Kirchenväter», in *Origeniana septima*, ed. a cura di W.A. Bienert - U. Kühnenwel, Leuwen 1999, 545-570.

M. MARIANI, «Semantica aristotelica e sillogistica modale», *Teoria* 10 (1990) 59-83.

C.M. MARTINI - P. BONATTI (a cura), *Il messaggio della Salvezza*, Torino 1980.

R. card. MARX, «Oltre il capitalismo», in *L'Osservatore romano*, 154 (2013) 5.

B. MASLOW, «The limits of platonism: Gregory of Nazianzu and the invention of *theôsis*», *Greek, Roman and Byzantine studies* 52 (2012) 440-468.

R. MASTACCHI, *I Padri spiegano il Credo. Antologia di commenti patristici al Simbolo della Fede cristiana*, Siena 2004.

G. MATTAI, *Magistero e teologia: alle radici di un dissenso*, Palermo 1989.

C. MEYER, «Il magistero sugli angeli», *Concilium* 11 (1975) 94-103.

R. MEYER, «Eine neue Perspektive im Geistesleben des Jahrhunderts: Plädoyer für eine Würdigung der Organon-Kommentierung Alberts des Großen», in J.A. AERTSEN-A. SPEER (edd.), *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, (*Miscellanea mediaevalia*, Band 27), Berlin-New York 2000, 189-201.

P. MICHAUD-QUANTIN, *La psychologie de l'activité chez Albert le Grand*, Paris 1966.

J. MILBANK, *The suspended middle: Henri de Lubac and the debate concerning the supernatural*, Grand Rapids (Michigan) 2005.
C. MORESCHINI, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, Milano 2013.
N.A. MORRIS, «The autenticity of the attribution to saint Thomas Aquinas of *De natura materiae et dimensionibus interminatis* and *De principio individuationis*», *Aquinas* 37 (1994) 151-176.
——— «The *status* of the *dimensiones interminatae* in the thomasian principle of individuation», *Aquinas* 39 (1996) 321-338.
G. MOVIA, *Aristotele. L'anima. Traduzione introduzione e commento*, Napoli 1991².
——— «Psicologia», in E. BERTI (ed.), *Guida ad Aristotele*, Bari 1997, 143-172.
C. NARDI, «Note di Clemente Alessandrino al salmo 18: Ecl. proph. 51-63», *Vivens homo* 6 (1995) 10-32.
U. NAVARRETE, «La questione della validità del battesimo conferito dalla Chiesa di Gesù Cristo dei santi dell'ultimo giorno», *L'Osservatore Romano*, n.165, 25 luglio 2001, p.4 (cf. EV 20, nn.1161-1197).
M.D. NISPEL, «Christian deification and the early Testimonia», *Vigiliae Christianae* 53 (1999) 289-304.
A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, vol.I*: Spunti per un pensare escatologico*, Cinisello Balsamo 2001; vol.II: *Pensare la venuta del Signore*, Cinisello Balsamo 2010.
J.F. NOCKE, *Echatologie*, trad it. *Escatologia*, Giornale di Teologia 150, Brescia 1984.
R. NORTH, «Separated spiritual substances in Old Testament», *Catholic biblical quarterly* 29 (1967) 113-143.
A. NYGREN, *Eros and Agape. The Christian idea of love*, Stockholm 1930 (vol.I) e 1936 (vol.II).
F. OCÁRIZ-A. BLANCO, *Rivelazione, fede e credibilità. Corso di teologia fondamentale*, Roma 2001.
A. OLIVERIO, *Ricordi individuali, memorie collettive*, Milano 1994.
G. D'ONOFRIO, *Fons scientiae. La dialettica nell'Occidente tardo-antico*, Napoli 1986.
J.M. PARENT, *La doctrine de la creation dans l'école de Chartres*, Paris-Ottawa 1938.
M. DI PASQUALE BARBANTI, *Ochema-pneuma e phantasia nel Neoplatonismo. Aspetti e psicologici e prospettive religiose*, Catania 1998.
A. PATFOORT, «Cognitio ista est quasi experimentalis (I Sent., d.14, q.2, a.3, ad 3 um», *Angelicum* 63 (1986) 3-13.
A. PELLETIER, *Lettre d'Aristée à Philocrate*, SCh 69, Paris 1962, 78-98.
R. PENROSE, *La strada che porta alla realtà. Le leggi fondamentali dell'universo*, Milano 2005.
J. PEPIN «Recherches sur le sens et les origines de l'expression caelum caeli dans le livre XII des Confessiones de s.Augustin», *Archivium Latinitatis Medii Aevi (Bulletin du Cange)*, 23 (1953) 185-274.
——— «Echos de théorie gnostiques de la matière au début de l'Exameron de saint Ambroise», in *Romanitas et Christianitas: studia J.H Waszink oblata*, ed. a cura di W. den Boer, Amsterdam-London 1973, 259-273.
——— «Exégèse de "in principio" et théorie des principes dans l'Exameron», in *Ambrosius Episcopus. Atti del Congresso Internazionale di studi ambrosiani di Milano, 1974*, ed. G. Lazzati, Milano 1976, I, 427-482.
——— «Influence païennen sur l'angelologie et la demonologie de saint Augustin», in J. PEPIN (ed.), *"Ex platonicorum persona". Études sur les lectures philosophiques de saint Augustin*, Amsterdam 1977, 51-59.
A. PEREGO, «Origine degli esseri razionali extraterreni», *Divus Thomas* 61 (1958) 3-24.
E. PERETTO, «Il Verbo eterno si è fatto ciò che siamo noi per farci come lui (Ireneo, Contro le eresie, V, prologo», in AAVV, *Grazia divina e divinizzazione dell'uomo nei Padri della Chiesa*, DSBP 31, Brescia 2002, 137-178.
A. PICATO, *Dizionario dei termini matematici*, Milano 1987.
S. PIÈ-NINOT, *La teologia fondamentale. "Rendere ragione della speranza" (1Pt 3,15)*, Brescia 2002.
L.F. PIZZOLATO, «Il 'grande problema' della morte nel pensiero dei Padri della Chiesa», in AAVV, *Morte-Resurrezione nei Padri*, DSBP 45, Brescia 2007.
L. POLONIATO, «La visione di Dio. Storia della dottrina sul paradiso», *Credere oggi* 55 (1990) 65-77.
K. POMIAN, *L'ordine del tempo*, Torino 1992.

C. POZO, *Teologia dell'aldilà*, Cinisello Balsamo 1986.
P. PRIGENT, *L'Apocalisse di san Giovanni*, Roma 1985.
J. QUASTEN et alii, *Patrologia*, Casale Monferrato 1980ss.
I. PRIGOGINE, *La nascita del tempo*, Napoli 1988.
G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento*, Brescia 1962.
H. RAHNER, *Simboli della Chiesa. L'ecclesiologia dei Padri*, Cinisello Balsamo 1994² (orig. 1964).
K. RAHNER, *Uditori della Parola*, Roma 1988² (or. *Hörer des wortes* , München 1937).
——— «Theos in neuen Testament», in *Schriften zur Theologie*, Band I, Einsielden-Zürich-Köln 1962, 91-167.
——— «Rapporto tra natura e grazia», in V. GAMBI - C. DANNA (edd.), *Saggi di antrologia soprannaturale*, Roma 1969², 43-77 (or. «Über Verhältnis von Natur und Gnade», *Schriften zur Theologie*, I, Einsieldeln 1960⁴, 323-345).
——— «Natura e grazia», *ibidem*, 79-122 (or. «Natur und Gnade», *Schriften zur Theologie*, IV, Einsieldeln 1960, 209-236).
——— «Possibilità di una concezione scolastica della grazia increata», *ibidem*, 123-168 (or. «Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade», *Schriften zur Theologie*, I, Einsieldeln 1960⁴, 347-375).
——— «Riflessioni teologiche sul monogenismo», *ibidem*, 169-279 (or. «Theologisches zum Monogenismus», in *Schriften zur Theologie* I, Eissielden 1960⁴, 253-345).
——— «Evolution und Erbsünde», *Concilium* 3 (1967) 459-465.
——— «Il peccato di Adamo», in V. GAMBI - C. DANNA (edd.), *Nuovi saggi*, IV, Roma 1973 335-357 (or. «Die Sünde Adams», conferenza tenuta al 28° congresso dello *Ökumenischer Arbeitskreis* il 13-17 marzo 1968).
——— «Scienze naturali e fede razionale», in C. DANNA (ed.), *Scienza e fede cristiana. Nuovi saggi*, IX, Roma 1984, 29-84 (or. «Naturwissenschaft und vernünftiger Glaube», in *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, III, Freiburg 1981, 34-78).
——— *Visione e profezie. Mistica ed esperienza della trascendenza*, ed a cura di R. dell'Oro, Milano 1995² (orig. 1952).
T. RAST, «L'escatologia», in R. VAN DER GUCHT - H. VORGRIMLER (edd.), *Bilancio della teologia del XX secolo*, vol.III: *Le discipline teologiche. L'avvenire della teologia*, Roma 1972, 314-335.
J. RATZINGER, *Escatologia. Morte e vita eterna*, in J. AUER - J. RATZINGER (edd.), *Piccola dogmatica cattolica*, vol. IX, Assisi 2005⁴ (orig. Regensburg 1977);
——— «L'interpretazione biblica in conflitto. Problemi del fondamento e orientamento della esegesi contemporanea», in AAVV, *L'esegesi cristiana oggi*, Casale Monferrato 1991, 93-125.
G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle dottrine non scritte*, Milano 1991¹¹.
E. REBILLARD, *In hora mortis. Évolution de la pastorale chrétienne de la mort aux IV e V siècles dans l'Occident latin*, Rome 1994.
T. RICKLIN, «Albert le Grand commentateur. L'exemple du *De somno et vigilia*, III», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 45 (1998) 31-55.
——— «Calcidius bei Bernardus von Chartres und Wilhelm von Conches», AHDLMA 67 (2000) 119-141.
M. RIGHETTI, *Storia della liturgia*, Milano 1956.
L.M. DE RIJK, «Gilbert de Poitiers. Ses vues sémantiques et métaphysiques», in J. JOLIVET - A. DE LIBERA (edd.), *Gilbert de Poitiers et ses contemporanies. Aux origines de la "logica modernorum". Actes du 7éme Symposium europeen de la logique et de la semantique medievales*, Napoli 1987, 147-171.
C. ROCCHETTA, «Teologia degli angeli», in B. MARCONCINI - A. AMATO - C. ROCCHETTA - M. FIORI (edd.), *Angeli e demoni. Il dramma della storia tra il bene e il male*, Bologna 1991, 151-199.
E. ROMERO POSE, «Los angeles de las Iglesias (exegesis de Ticonio al *Apoc* 1,20-3,22)», *Augustinianum* 35 (1995) 119-136.
P. ROSSI, *Il passato, la memoria, l'oblio. Sei saggi di storia delle idee*, Bologna 1991.
P. ROSSI, *Roberto Grossatesta. Metafisica della luce*, Milano 1986.
L. RUGGIU (a cura), *Filosofia del tempo*, Milano 1988.

G. RUIZ, «Profetologia de Maimonides y critica de Abrabanel», in J. PELAEZ DEL ROSAL (ed.), *Sobre la vida y obra de Maimonides. I Congreso Internacional (Cordoba 1985)*, Cordoba 1985, 473-483.
D.T. RUNIA, *Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana. Uno studio d'insieme*, Milano 1999.
J.B. RUSSELL, *Storia del Paradiso*, Roma-Bari 2002 (orig. 1996).
N. RUSSELL, *The doctrine of deification in the greek patristic thought*, Oxford 2004.
V. SAINATI, «La sillogistica modale aristotelica: problemi storici e teorici», *Teoria* 2 (1981) 25-69.
——— «Per una nuova lettura della sillogistica modale aristotelica», *Teoria* 3 (1983) 53-66.
——— «La teoria aristotelica dell'apodissi. Introduzione ad *An. Post.*, A», *Teoria* 10 (1990) 3-47.
——— «Aristotele. Dalla topica all'analitica», *Teoria* 13 (1993) 1-117.
V. SAXER, *Morts, martyrs reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles. Les témoignages de Tertullien, Cyprien et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine*, Paris 1980.
L. SCHEFFCZYK, voce *qualifikationen*, in *LThK*[3], Band VIII, 755ss.
H.S. SCHIBLI, «Origen, Didymus, and the vehicle of soul», in *Origeniana quinta*, ed. a cura di R.J. Daly, Leuven 1992, 381-391.
W. SCHOTTROFF, voce *jada'* in *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, I, Torino 1978, 591-607.
P. SINISCALCO, «Due opere a confronto sulla creazione dell'uomo: il *De Genesi ad litteram libri XII* di Agostino e i *Libri IV in principio Genesim* di Beda», *Augustinianum* 25 (1985) 435-452.
M. SIMONETTI, *Letteratura cristaiana antica greca e latina*, Milano 1969.
——— «La controversia origeniana: caratteri e significati», *Augustinianum* 26 (1986) 7-31.
G. SFAMENI-GASPARRO, *Enkrateia e antropologia. Le motivazioni protologiche della continenza e della verginità nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo*, Roma 1984.
B. SMALLEY, *The study of the Bible in the Middle Ages*, London 1952 (trad. it. *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, Bologna 2008[3]).
S.C. SNYDER, «Albert the Great, *incohatio formae* and the pure materiality of matter», *American catholic philosophical quarterly*, 70 (1996) 63-82.
L.T. SOMME, *Fils adoptifs de Dieu par Jésus Christ. La filiation divine per adoption dans la théologie de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1997;
——— *Thomas d'Aquin. La divinisation dans le Christ*, Genève 1998.
A. VON SPEYR, *Epheser (Kinder des Lichtes)*, Einsielden 1949.
——— *Johannes*, Einselden 1948-1949.
——— *Katholische Briefe*, Einsielden 1961.
——— 1 *Korinther*, Einselden 1956.
——— *Der Mensch vor Gott*, Einsielden 1966.
B. STUDER, voce *divinizzazione*, in *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, I, Casale Monferrato 1983, 995-999.
T. SUAREZ-NANI, *Les anges et la philosophie. Subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées au XIIIe siècle*, Paris 2002.
——— - B. FAES DE MOTTONI, «Hiérarchies, miracles et fonction cosmologique des anges au XIIIe siècle», *Mélanges de l'Ecole française de Rome* 114 (2002) 717-751.
V. SUBILIA, *Il Regno di Dio. Interpretazioni nel corso dei secoli*, Torino 1993.
R.J. TESKE, «Origen and st. Augustine's first commentaries on Genesis», in *Origeniana quinta*, ed. a cura di R.J. Daly, Leuven 1992, 179-185.
C. TIBILETTI, «Matrimonio ed escatologia: Tertulliano, Clemente Alessandrino, sant'Agostino», *Augustinianum* 17 (1977) 53-70.
J.P. TORRELL, «Hugues de saint-Cher et Thomas d'Aquin. Contribution à l'histoire du traité de la prophétie», *Revue thomiste* 74 (1974) 5-22;
——— «La question 540 (*de prophetia*) du manuscrit Douai 434», *Antonianum* 49 (1974) 499-526;
——— «La *Summa Duacensis* et Philippe le Chancelier. Contribution à l'histoire du traité de la prophétie», *Revue thomiste* 75 (1975) 67-94;
——— *Théorie de la prophétie et philosophie de la connaissance aux environs de 1230. La contribution d'Hugues de Saint-Cher*, Louvain 1977;
——— «La question disputée *De prophetia* de saint Albert le Grand», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 65 (1981) 197-232;

——— «La conception de la prophétie chez Jean de la Roquetaillade», in A. VAUCHEZ (ed.), *Les textes prophétiques et la prophétie en Occident (XII-XIV siècle)*, Rome 1990, 245-266.
——— *Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo*, Casale Monferrato 1994.
I. TOTH, *Aristotele e i fondamenti assiomatici della geometria. Prolegomeni alla comprensione dei frammenti non-euclidei nel "Corpus Aristotelicum"*, Milano 1997.
——— *Il locus mathematicus del "Menone" (82b-86c)*, in G. REALE (ed.), *Platone. Menone*, Milano 1999, 218-243.
A. TRAPÈ, «De gratuitate ordinis supernaturalis apud theologos augustinenses litteris encyclicis *Humani generis* pralucentibus», *Analecta augustiniana* 22 (1950) 217-265 (versione italiana presso il sito www.agostinotrape.it/scritti/gratuita_ordine_soprannaturale/index.htm).
——— *S. Agostino: introduzione alla dottrina della grazia*, I: *Natura e grazia*, Roma 1987; II: *Grazia e libertà*, Roma 1990.
F. TRISOGLIO, «Il male, il peccato, il maligno nei Padri Cappadoci», in *Dizionario di spiritualità biblico-patristica*, 39, Roma 2005, 265-288.
C. TROTTMANN, «Psycho-somatique de la vision béatifique selon Guerric de Saint-Quentin», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 78 (1994) 203-225.
——— *La vision béatifique. Des disputes scolastiques à sa definition par Benoît XII*, Roma 1995.
A. VACANT, s.v.*anges*, IX.6.3, in *Dictionnaire de théologie catholique*, I, Paris 1903, 1268s.
A. VACCARO, *Il dogma del Paradiso*, Roma 2005.
C VAGAGGINI, *Il senso teologico della liturgia. Saggio di teologia liturgica generale*, Roma 1965.
——— s.v. «Teologia», in *Nuovo dizionario di teologia*, Roma 1979, 1696.
C. VASOLI, «Studi recenti su Alano di Lilla», *Bollettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo*, 72 (1960) 35-89.
A. VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo*, Bologna 1989 (or. *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age*, Rome 1981).
H.J. VERWEYEN, *La parola definitiva di Dio. Compendio di teologia fondamentale*, Brescia 2001.
P. VIGNAUX, «Note sur la consideration de l'infini dans les *Quaestiones disputatae de scientia Christi*», in AA.VV, *Bonaventura 1274-1974. Volumina commemorativa anni septies centenarii a morte Bonaventurae Doctoris Seraphici*, III, Roma 1974, 107-130.
A. VINCELETTE (ed.), *Pierre Rousselot. The Problem of Love in the Middle Ages: A Historical Contribution*, Milwaukee 1998.
P. VISMARA, *Oltre l'usura. La Chiesa moderna ed il prestito ad interesse*, Catanzaro 2004.
D. VITALI, *Sensus fidelium. Una funzione ecclesiale di intelligenza della fede*, Brescia 1993.
H. WANDENFELS, *Teologia fondamentale nel contesto contemporaneo*, Cinisello Balsamo 1988.
J.A. WEISHEIPL, *Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere*, trad. it. A. Pedrazzi, Milano 1994² (or. *Friar Thomas d'Aquino: his life, thought and work,* New York 1974).
J. WERBICK, *Essere responsabili della fede. Una teologia fondamentale*, Brescia 2002.
H.J WERNER, «*Meliores viae sophiae*. Alkuins Bestimmungen der Philosophie in der Schrift *Disputatio de vera philosophia*», in *Miscellanea mediaevalia*, Band 26, Berlin-New York 1998, 452-459.
W. WESLEY WILLIAMS, *Tajalli wa-Ru'ya. A study of anthropomorphic theophany and visio Dei in the hebrew Bible, the Qur'an and early sunni Islam*, (Michigan) 2008.
R. WIELOCKX, «Autour du procès de Thomas d'Aquin», in A. ZIMMERMANN-C. KOPP (ed.), *Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im licht neuer Forschungen*, (*Miscellanea mediaevalia*, Band 19), Berlin-New York 1988, 413-438.
D.A. WILKINSON, *Christian eschatology and physical universe*, Durham theses, Durham University 2004, http://etheses.dur.ac.uk/2815/.
J.C.M. VAN WINDEN, «In the beginning: some observations on the patristic interpretation of Genesis 1:1», *Vigiliae Christianae* 17 (1963) 105-121.
——— «The early christian exegesis of "heaven" and "earth" in Genesis 1:1», in *Romanitas et Christianitas: studia J.H. Waszink oblata*, ed. W. den Boer, Amsterdam-London 1973, 371-382.
J.F. WIPPEL, «The condamnation of 1270 and 1277», *Journal of mediaeval and renaissance studies* 7 (1977) 169-201.
——— «Thomas Aquinas and the condamnation of 1277», *The modern schoolman* 65 (1995) 233-272.

——— «Bishop Stephen Tempier and Thomas Aquinas: a separated process against Aquinas?», *Freiburger Zeitschrift für Philoosphie und Theologie* 44 (1997) 117-136.

J. WOHLMUTH, *Mistero della trasformazione. Tentativo di una escatologia tridimensionale in dialogo con il pensiero ebraico e la filosofia contemporanea*, Brescia 2013 (or. *Mysterium der Verwaldlung. Eine Eschatologie aus katholischen Perspektive in Gespräch mit jüdischen Denken den Gegenwart*, Paderborn 2005).

A.N. WILLIAMS, «Deification in *Summa Theologiae*: structured interpretation of the *Prima pars*», *The thomist* 61 (1997), 219-255.

——— *The Ground of Union. Deification in Aquinas and Palamas*, Oxford 1999.

P. ZAMBELLI, «L'immaginazione e il suo potere. Da al-Kindî, al-Fârâbî e Avicenna al Medioevo latino», in A. ZIMMERMANN-I. CRAEMER-RUEGENBERG-G. VUILLEMIN-DIEM (ed.), *Orientalische Kultur und Europäische Mittelalter* (*Miscellanea mediaevalia*, Band 17), Berlin-New York 1985, 188-206.

INDICE

Introduzione 5
Sigle e abbreviazioni 13

CAPITOLO 1
***Primo explicatio terminorum*: per prima cosa, spiegazione dei termini**
1. L'importanza di evitare alcuni equivoci 15
1.1 Una falsa sinonimia: fede e religione 16
1.2. La fede ed il senso della vita 30
1.3. Il problema dell'ateismo 38
1.4. Il problema delle 'teologie naturali' 50
1.4.1. La differenza tra 'teologia naturale' e teodicea 50
1.4.2. La portata salvifica della 'teologia naturale' 54
EXCURSUS: *Il valore del principio di non contraddizione in teologia* 69
1.5. Che cosa è una 'eresia', chi dice 'eresie' 72
1.6. 'Primo explicatio terminorum': conclusioni 88

PARTE PRIMA
IL FATTO RELIGIOSO COME DISARMONIA

CAPITOLO 2
La esperienza religiosa come "fatto di fede" 95
2. Il fatto della fede 98
2.1. Il fatto della fede: il soggetto 103
EXCURSUS: *Il rapporto fede esplicita-fede implicita e l'idea di tempo* 106
2.2. Il fatto della fede: la modalità 110
2.3. Il fatto della fede: gli effetti (cenni) 112
2.4. Il fatto della fede ed il caso serio degli angeli 124
2.5. L'esperienza di fede come 'fatto di fede': conclusioni 141

CAPITOLO 3
Il "fatto religioso" come disarmonia
3. Il fatto religioso 145
3.1. Il fatto religioso come disarmonia 147
3.1.1. La disarmonia universale, ossia il peccato nella Chiesa universale 151
3.1.2. La disarmonia comunitaria, ossia il peccato nella Chiesa locale 163
3.1.3. La disarmonia intima, ossia il peccato personale 173
3.2. Il 'fatto religioso' come disarmonia: conclusioni 192

CAPITOLO 4
L'abisso della disarmonia e l'inizio della armonia 195
4. L'abisso della disarmonia e l'inizio dell'armonia 202
4.1. L'abisso della disarmonia come peccato originale 203
4.1.1. Il peccato originale è veramente dottrina di fede 203
4.1.2. Che cosa fu il peccato originale all'inizio 213
4.1.3. Che cosa è il peccato originale in noi 239
EXCURSUS: *Le vicende della controversia pelagiana e semipelagiana* 248
4.2. L'insegnamento del Magistero sul peccato originale 293
4.3. L'abisso della disarmonia come inizio della armonia: in positivo 302
4.3.01. *Il rapporto tra Scrittura, Padri, dogmatica e filologia* 302
4.3.1. Come emerge la 'disarmonia' dal libero arbitrio umano 308
4.3.1.1. Come emerge la 'disarmonia': consapevolmente 309
4.3.1.2. Come emerge la 'disarmonia': inconsapevolmente 310
4.3.1.3. Come emerge la 'disarmonia': involontariamente 312
4.3.1.4. Come emerge la 'disarmonia': inconsciamente 313
4.3.2. Come emerge la 'armonia' dal libero arbitrio umano 315
4.3.3. La duplice natura del libero arbitrio umano 320
4.4. Conclusioni (se mai si può 'concludere' su argomenti simili) 322

PARTE SECONDA
IL FATTO DI FEDE COME ARMONIA

CAPITOLO 5
Il "fatto religioso" come armonia
5. Il fatto religioso: l'armonia (ossia: il *sensus fidei*) 327
5.01. *Il 'sensus fidei' nella manualistica odierna e nella nostra prospettiva* 327
5.1. L'armonia personale: nascita e crescita dell'uomo nuovo 335
5.2. L'armonia comunitaria, ovvero la *plantatio ecclesiae* 357
5.2.1. La *plantatio ecclesiae* nell'azione salvifica di Dio 358
5.2.2. La *plantatio ecclesiae* nella risposta dell'uomo 363
5.2.2.1. La *plantatio ecclesiae* nella risposta dell'uomo: la fede 363
5.2.2.2. La *plantatio ecclesiae* nella risposta dell'uomo: la speranza 367
5.2.2.3. La *plantatio ecclesiae* nella risposta dell'uomo: la carità 370
5.3. L'armonia universale, ossia la costruzione del Regno di Dio 379
5.3.1. Per una idea di tempo adeguata alla nostra fede (*excursus orientativo*) 380
5.3.2. L'armonia universale come sintonia fra le persone di ogni tempo 391
EXCURSUS: *L'armonia universale e la preghiera* 397
5.4. Il fatto religioso come armonia: conclusioni 405

CAPITOLO 6
Il "fatto di fede" come esperienza di rivelazione
6. La esperienza della rivelazione 411
6.1. Cosa significa 'esperienza' in riferimento alla Rivelazione 416
6.2. L'esperienza della rivelazione I (ossia: la teologia razionale) 420
6.3. L'esperienza della rivelazione II (ossia: la teologia mistica) 434
6.4. L'esperienza della rivelazione III (ossia: la teologia della storia) 449
6.5. L'esperienza della rivelazione IV (ossia: la teologia economica) 479
6.6. Il 'fatto di fede' come esperienza di rivelazione: conclusioni 489

PARTE TERZA
GLI EFFETTI DEL FATTO DI FEDE COME ARMONIA

CAPITOLO 7
Il "fatto religioso" come comunicazione di rivelazione 497
7. La rivelazione pubblica come ispirazione 501
7.1. L'ispirazione della Scrittura 502
7.1.1. L'ispirazione della Scrittura nella Scrittura 502
7.1.2. L'ispirazione della Scrittura nei Padri della Chiesa 517
7.1.3. Il significato dogmatico di 'ispirazione' in molte lingue 545
7.1.4. Il significato dogmatico della pluralità delle redazioni bibliche 570
7.2. L'ispirazione della Scrittura nei testi del Magistero 585
EXCURSUS: *L'ispirazione nei medievali* (*secoli IX-XIV*) 585
7.3. Il significato dogmatico di 'ispirazione' (non solo della Scrittura) 603
7.4. L'ispirazione e l'appropriazione alle Persone della SS. Trinità 622
7.5 L'inerranza e l'ispirazione biblica 633
7.6. La Rivelazione come ispirazione: conclusioni 645

CAPITOLO 8
Il "fatto religioso" come interpretazione di rivelazione I: il soggetto
8. La rivelazione pubblica come interpretazione: il soggetto 655
8.1. La Chiesa 'soggetto' dell'interpretazione della Rivelazione 667
8.1.01. *Chi è la Chiesa che interpreta la Rivelazione* 668
8.2. La Chiesa *in statu viae* soggetto che interpreta 672
EXCURSUS: *L'inerranza e l'infallibilità dei pronunciamenti dogmatici* 725
8.3. La Chiesa *in statu purgationis* soggetto che interpreta 740
8.4. La Chiesa *in patria* soggetto che interpreta 756
8.5. La Rivelazione come interpretazione: conclusioni sul soggetto 767

CAPITOLO 9
Il "fatto religioso" come interpretazione di rivelazione II: l'oggetto
9. La rivelazione pubblica come interpretazione: l'oggetto 769
9.1. La Scrittura 'oggetto' di interpretazione 776
9.1.01. *La Scrittura 'oggetto difficile' di interpretazione* 780
9.1.02. *La Scrittura oggetto di 'interpretazione difficile'* 791
9.2. La Scrittura 'oggetto' di interpretazione dal singolo: i significati 798
9.2.1. Il senso letterale della Scrittura 808
9.2.2. Il senso cristologico della Scrittura o allegoria 818
9.2.3. Il senso morale della Scrittura o tropologia 836
9.2.4. Il senso spirituale della Scrittura o anagogia 845
9.3. La Scrittura 'oggetto' di interpretazione da parte del Magistero 864
9.4. La Scrittura 'oggetto' di interpretazione dal singolo: il lato spirituale 872
9.4.1. La prima descrizione di Gregorio: i nomi di Dio 874
9.4.2. La seconda descrizione di Gregorio: i libri della Scrittura 881
9.4.3. La terza descrizione di Gregorio: la crescita dell'anima 891
9.4.4. La quarta descrizione di Gregorio: l'immissione nella Chiesa 898
9.5 La Rivelazione come interpretazione: conclusioni sull'oggetto 905

La teologia fondamentale tra esegesi, dogmatica e spiritualità. Conclusioni generali. 909

Bibliografia 917
Indice 947