sacra DOCTRINA

ALBERTO CASELLA, *La Poesia teologica di Petar II Petrović Njegoš tra Occidente e Oriente: essenza e conoscenza di Dio ne "Il raggio del microcosmo"*

PIERRE GALASSI, *L'angelologia teologica di san Tommaso d'Aquino*

JING BAOLU, *Traduzione della Sacra Scrittura in cinese e inculturazione della fede cristiana in Cina*

FABIO PARI, *Esegesi e teologia di Ebr. 1,3. Quale cristologia per il Figlio?*

MICHELE ROBERTO PARI, *La vita consacrata luogo di esperienza della Trinità*

ANTONINO POSTORINO, *Il concetto dell'Incarnazione. L'immortalità personale tra "articulus fidei" e "praeambulum fidei" retrospettivamente determinata per via anagogica*

EMMANUELE ROTUNDO, *Dalla "kenosi" intradivina all'abbraccio dell'inferno. Un'analisi teologica dell'escatologia balthasariana*

MARCO SALVIOLI, *Rigenerare legami nella cultura iperindividualista. Un'interpretazione ecclesiologico-fondamentale*

FEDERICO ZIROTTI, *"Ubi fides ibi libertas". Sintesi del pensiero teologico del cardinal Giacomo Biffi*

ESD

1

2020

sacra DOCTRINA

Rivista semestrale di teologia sistematica

A Biannual Journal of Systematic Theology

Anno 65°

2020/01

Tutti i libri e le altre attività delle
Edizioni Studio Domenicano possono essere consultate su:
www.edizionistudiodomenicano.it

Tutti i diritti sono riservati

© 2020 - Edizioni Studio Domenicano - www.edizionistudiodomenicano.it - Via dell'Osservanza 72, 40136 Bologna, 051 582034.

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale con qualsiasi mezzo, compresi i microfilm, le fotocopie e le scannerizzazioni, sono riservati per tutti i Paesi.

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% del volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22/04/1941, n. 633.

Le riproduzioni diverse da quelle sopra indicate, e cioè le riproduzioni per uso non personale (a titolo esemplificativo: per uso commerciale, economico o professionale) e le riproduzioni che superano il limite del 15% del volume possono avvenire solo a seguito di specifica autorizzazione scritta rilasciata dall'Editore oppure da AIDRO, Corso di Porta Romana 108, 20122 Milano, segreteria@aidro.org

L'elaborazione dei testi, anche se curata con scrupolosa attenzione, non può comportare specifiche responsabilità per eventuali involontari errori o inesattezze.

sacra DOCTRINA

Anno 65° 2020/01

ALBERTO CASELLA, *La Poesia teologica di Petar II Petrović Njegoš tra Occidente e Oriente: essenza e conoscenza di Dio ne "Il raggio del microcosmo"*

PIERRE GALASSI, *L'angelologia teologica di san Tommaso d'Aquino*

JING BAOLU, *Traduzione della Sacra Scrittura in cinese e inculturazione della fede cristiana in Cina*

FABIO PARI, *Esegesi e teologia di Ebr. 1,3. Quale cristologia per il Figlio?*

MICHELE ROBERTO PARI, *La vita consacrata luogo di esperienza della Trinità*

ANTONINO POSTORINO, *Il concetto dell'Incarnazione. L'immortalità personale tra "articulus fidei" e "praeambulum fidei" retrospettivamente determinata per via anagogica*

EMMANUELE ROTUNDO, *Dalla "kenosi" intradivina all'abbraccio dell'inferno. Un'analisi teologica dell'escatologia balthasariana*

MARCO SALVIOLI, *Rigenerare legami nella cultura iperindividualista. Un'interpretazione ecclesiologico-fondamentale*

FEDERICO ZIROTTI, *"Ubi fides ibi libertas". Sintesi del pensiero teologico del cardinal Giacomo Biffi*

ESD

SACRA DOCTRINA
Rivista semestrale di teologia

ISSN 0036-2190 Periodico della Provincia San Domenico in Italia, dell'Ordine dei Predicatori, edito con autorizzazione del Tribunale di Bologna n. 2569 del 10/11/1955.
Via dell'Osservanza 72, 40136 Bologna, tel. ++39 051582034 - fax ++39 051331583

Direttore/Editor: Antonio Olmi OP

Consiglio di redazione/Associate Editors: Membri del Dipartimento di Teologia Sistematica della Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna (FTER) / Members of the Department of Systematic Theology of the Theological Faculty of Emilia-Romagna (FTER)

Consiglio scientifico/Scientific Board: Giorgio Carbone OP, Attilio Carpin OP, Erio Castellucci, François Dermine OP, Daniele Gianotti, 靖保路 Jìng Bǎolù, Sergio Parenti OP, Cesare Rizzi, Marco Salvioli OP, Rocco Viviano SX

ABBONAMENTI 2020

		un anno	*due anni*
Italia ordinario	**biblioteche, enti, agenzie** ecc.	€ 100,00	€ 160,00
Italia ridotto	**persone fisiche e privati**	€ 60,00	€ 100,00
Estero ordinario	**biblioteche, enti, agenzie** ecc.	€ 190,00	€ 330,00
Estero ridotto	**persone fisiche e privati**	€ 150,00	€ 240,00
Serie completa	1956 - 2019, sconto 80%	€ ~~5.460,00~~	€ 1.092,00

Sottoscrizione tardiva supplemento € 30,00

PAGAMENTI

Bonifico bancario c/c numero		12971404
	tenuto presso	Poste Italiane SpA
	intestato a	Edizioni Studio Domenicano
	IBAN	IT 49 W 07601 02400 000012971404
	BIC	B P P I I T R R X X X
Bollettino postale ccp		12971404
	intestato a	Edizioni Studio Domenicano

Non si accettano assegni bancari.
Il contratto di abbonamento ha durata annuale e si intende cessato con l'invio dell'ultimo numero di annata. Il rinnovo utile ad assicurare la continuità degli invii deve essere effettuato con versamento della quota entro il 15 marzo del nuovo anno. Per le sottoscrizioni fatte dopo il 15 marzo si applica un supplemento di € 30,00 per costi amministrativi.
Per la sottoscrizione dell'abbonamento scrivere a: acquisti@esd-domenicani.it

Il reclamo per la mancata ricezione di un quaderno va fatto entro tre mesi dalla ricezione del quaderno successivo a quello di cui si lamenta la mancata consegna.

SOMMARIO

ALBERTO CASELLA
LA POESIA TEOLOGICA DI PETAR II PETROVIĆ NJEGOŠ TRA OCCIDENTE E ORIENTE: ESSENZA E CONOSCENZA DI DIO NE *IL RAGGIO DEL MICROCOSMO* 13

1. L'UOMO, IL POETA, IL TEOLOGO 15
   1.1. Formazione culturale e teologica 15
   1.2. Orizzonti culturali 17
   1.3. Maestri e modelli 20
   1.4. Orizzonte teologico? 24
   1.5. Opere principali 30
2. IL RAGGIO DEL MICROCOSMO 32
   2.1. Scritto mistico-ascetico? 32
   2.2. Struttura e temi dell'opera 34
      2.2.1. La dedica a Sima Milutinović: chiave di lettura dell'opera 34
      2.2.2. I sei canti: viaggio verso Dio e visione della lotta angelica 37
3. LA CONCEZIONE DI DIO NEL *RAGGIO DEL MICROCOSMO* 40
   3.1. Nomi di Dio 41
   3.2. Essenza di Dio: Luce 42
   3.3. Essenza di Dio: Poesia 46
   3.4. Essenza di Dio: Amore e Giustizia 47
   3.5. Conoscenza di Dio 48
4. CONCLUSIONE 50

PIERRE GALASSI
L'ANGELOLOGIA TEOLOGICA DI SAN TOMMASO D'AQUINO 51

1. INTRODUZIONE 52

2. PROPOSTA DI LETTURA DELL'ANGELOLOGIA ATTRAVERSO LE CAUSALITÀ 59

2.1. "Causa efficiens": lettura analogica dell'angelo 65

2.2. "Causa exemplaris" I: gli angeli, Dio e il mondo 69

2.2.1. Gli angeli e Dio 69

2.2.2. Gli angeli e il mondo 73

2.2.3. Gli angeli e lo spazio 76

2.2.4. Gli angeli e il tempo 79

2.3. La composizione ontologica degli angeli 83

2.3.1. Esistenza e modalità 83

2.3.2. Tommaso con Aristotele ed oltre Aristotele 90

2.3.3. *Una chiave di lettura: platonismo contro aristotelismo?* 94

2.3.4. *L'angelo come sostanza separata* 98

2.4. "Causa exemplaris" II: l'intelletto angelico 102

2.5. "Causa finalis" I: gli angeli nella Chiesa 108

2.5.1. La Chiesa come destino dell'angelo 108

2.5.2. L'appartenenza angelica alla Chiesa 110

2.6. "Causa finalis" II: gli angeli e il Verbo incarnato 114

2.6.1. Ipotesi di soluzione anagogica 125

2.7. "Causa finalis" III: La volontà degli angeli 130

2.7.1. La decisione degli angeli 134

2.7.2. Il peccato degli angeli 144

3. PER UNA COSMOLOGIA STORICO-SALVIFICA: IL GUADAGNO TEOLOGICO DELL'ANGELOLOGIA TOMISTA 153

3.1. Il cosmo e gli angeli 153

3.2. Un'estetica teologica "ab angelis"? 156

3.3. Conclusioni e prospettive sull'azione degli angeli in san Tommaso 160

JING BAOLU

TRADUZIONE DELLA SACRA SCRITTURA IN CINESE E INCULTURAZIONE DELLA FEDE CRISTIANA IN CINA 164

1. TRADUZIONE BIBLICA E DIFFUSIONE DEL CRISTIANESIMO IN CINA 166

1) Una panoramica della storia della traduzione della Sacra Scrittura 166

2. TRADUZIONE DELLA SACRA SCRITTURA E INCULTURAZIONE DELLA FEDE CRISTIANA 171

1) Le intenzioni della traduzione: due diverse esigenze di inculturazione (missionari occidentali e intellettuali cinesi) 172

2) Metodo e strategia della traduzione nel processo dell'inculturazione 173

A) La questione terminologica: prima di tradurre la Sacra Scrittura 174

B) Strategia della traduzione: lo "stabilimento dell'auto-identità" 176

3. LA TRADUZIONE DELLA SACRA SCRITTURA E L'INTERCULTURALITÀ DELLA FEDE: IL DOPPIO ARRICCHIMENTO E LA PROMOZIONE DELLA CULTURA BIBLICA E DELLA CULTURA LOCALE 179

1) La Sacra Scrittura come risorsa culturale 180

2) La traduzione della Sacra Scrittura arricchisce la cultura cinese 183

A) L'effetto sul nuovo stile linguistico della Cina: il vernacolo (la lingua moderna) 185

B) L'influenza sulla letteratura moderna cinese 187

C) L'influenza sull'educazione dei bambini piccoli nella Cina moderna 188

3) La cultura locale arricchisce la comprensione della Sacra Scrittura cristiana 189

CONCLUSIONE 191

Fabio Pari
Esegesi e teologia di Ebr. 1,3
Quale cristologia per il Figlio? 192

1. Il contesto testuale di Ebr. 1,3 a 193
1.1. Il contesto generale di Ebr. 1,3a 193
1.2. Il contesto prossimo di ἀπαύγασμα e χαρακτήρ 195
1.2.1. δόξα 195
1.2.2. ὑπόστασις 197
1.2.3. Sintesi 200
1.2.4. La sintassi di Ebr. 1,3a 201

2. Ἀπαύγασμα e χαρακτηρ 202
2.1. ἀπαύγασμα 202
2.1.1. ἀπαύγασμα e la Sapienza 203
2.2. χαρακτήρ 204
2.3. Sintesi 207

3. Lo sfondo culturale 209
3.1. Filone e il λόγος 210

Sintesi finale: la cristologia di Ebr. 1,3a 213
Conclusione 217
Elenco delle abbreviazioni 219
Bibliografia 220

Michele Roberto Pari
La vita consacrata luogo di esperienza della Trinità 224

1. Vita consacrata e Trinità: considerazioni generali 226
1.1. Il fondamento battesimale della vita consacrata 226
1.2. La vita consacrata «icona della Trinità» 227

2. Vocazione e Trinità 229

2.1. La vocazione opera della Trinità 229
2.2. Il ruolo del Padre 229
2.3. Il ruolo del Figlio 230
2.4. Il ruolo dello Spirito Santo 231
3. Consigli evangelici e Trinità 232
3.1. I consigli evangelici e la Trinità 232
3.2. Il consiglio evangelico della castità 234
3.3. Il consiglio evangelico della povertà 235
3.4. Il consiglio evangelico dell'obbedienza 236
4. Vita fraterna e Trinità 237
4.1. Vita fraterna e Trinità immanente 238
4.2. Vita fraterna e Trinità economica 239
5. La missione 240
5.1. La testimonianza della santità 240
5.2. La missione e i consigli evangelici 242
5.3. La missione e la vita fraterna 243
Conclusione 244
Bibliografia 245

Antonino Postorino
Il concetto dell'Incarnazione. L'immortalità personale tra *articulus fidei* e *praeambulum fidei* retrospettivamente determinata per via anagogica 247
I. Introduzione: il problema teorico nel suo quadro generale 248
II. La tematizzazione dogmatica 254
III. Il pensiero contemporaneo e l'impossibilità della «salvezza» 273
IV. Il portato di una recuperata ontologia dell'originario 285
V. Sguardo ontologico e sguardo anagogico: verità dell'Incarnazione 297

Emmanuele Rotundo
Dalla *kenosi* intradivina all'abbraccio dell'inferno. Un'analisi teologica dell'escatologia balthasariana 307

Introduzione 308

1. Dalla speranza alla *kenosi* intradivina 314

2. La *kenosi* intradivina 315

2.1. Analisi teologica 321

3. Trinità e mondo libero 323

3.1. Analisi teologica 326

4. Sostituzione vicaria e abbandono di Cristo sulla croce 327

4.1. Analisi teologica 332

5. "Descensus ad inferos" 336

5.1. Analisi teologica 346

6. Inferno e generazione divina 361

6.1. Analisi teologica 364

7. Svuotamento dell'inferno? Il purgatorio 365

7.1. Analisi teologica 370

8. Libertà: gloria di Dio e speranza dell'uomo 376

8.1. Analisi teologica 384

Conclusione 395

Marco Salvioli
Rigenerare legami nella cultura iperindividualista Un'interpretazione ecclesiologico-fondamentale 397

1. *Obiectum formale quo*: quale prospettiva teologica adottare? 400

2. *Obiectum formale quod*: la Chiesa generata coopera alla generazione 407

3. La costituzione interpersonale della Chiesa 411

4. Generare legami, rigenerare il tessuto sociale 414

Conclusione 419

Federico Zirotti
"Ubi fides ibi libertas". Sintesi del pensiero teologico del cardinal Giacomo Biffi 422

Introduzione 423

1. Le basi del pensiero teologico 425

1.1. «Colpa e libertà» 425

1.2. «Tu solo il Signore» 433

1.2.1. «Tamquam spoliatus a nudo?» 435

1.2.2. «Eternità e tempo nel nostro destino» 436

1.2.3. «Il fine dell'Incarnazione» 442

1.2.4. «Soddisfazione vicaria o espiazione solidale?» 446

1.2.5. «Per una escatologia rinnovata» 449

2. «Alla destra del Padre» 452

La Gloria 453

Il Regno 455

La vicenda terrestre di Cristo (la prospettiva «ascensionale») 460

La condizione celeste di Gesù (la prospettiva «discensionale») 463

La predestinazione in Cristo 465

La vita in Cristo 467

Peccato e dannazione 469

La storia di salvezza 470

L'Eucarestia 472

La Chiesa 474

La consumazione 477

La conoscenza di Dio 478

3. «Linee di escatologia cristiana» 481

«Il nostro destino è Cristo» 481

«Escatologia e sorte individuale» 487

4. Sintesi del pensiero 491
Il metodo 492
In sintesi 492
Una critica 495
Bibliografia 497

La Poesia teologica di Petar II Petrović Njegoš tra Occidente e Oriente: essenza e conoscenza di Dio ne *Il raggio del microcosmo*

Alberto Casella

Editor's note: *The Balkan peninsula is a melting pot of peoples, ethnic groups, languages and religions, the history of which has always been tumultuous and stormy. In this sense, Montenegro is a most significant example of such characteristics: formed at the crossroads of the Mediterranean, Russian, and Turkish areas, it was the ideal environment for the production of intercultural syntheses and the emergence of striking and notable intellectual figures.*

*Radivoje "Rade" Tomov Petrović-Njegoš (1813-1851), Prince-Bishop (*vladika*) of Montenegro under the name of Petar II, was one of them. Despite being Montenegro's ruler for more than twenty years, Njegoš was better known for his philosophical and literary works. After speaking of Njegoš as the moderniser of Montenegro and a promoter of culture and public education, after mentioning both the laudation and the harsh criticism addressed to him in the past and present, the author of the present article turns his attention to the theological characteristics of Njegoš's production, notably his masterpiece* Luča mikrokozma *(*The Ray of the Microcosm*, 1845).*

This poem is a complex work, marked by some relevant theological problems: for instance, the literary choice of not presenting in a clear succession the creation, the fall of the rebel angels, the fall of man and the end of history, has been the source of several divergent (and incompatible) interpretations. Furthermore, the heterogeneity of Njegoš's cultural formation and his detachment on several points from traditional Orthodox theology make themselves manifest with regard to the theory of creation, the unclear question of the pre-existence of souls, the origin of evil, the Trinitarian vision. However, Casella believes that the two key elements of The Ray of the Microcosm, that is the essence of God and His knowability, may constitute a practicable bridge between Western and Eastern theology, and deserve the utmost attention and appreciation.

«Uno dei due pilastri centrali della letteratura serba assieme a Ivo Andrić»: Bojan Aleksov ha così definito Njegoš nel 2009.[1] Nel 2006 Ronelle Alexander ha paragonato l'influenza letteraria di Njegoš sulla evoluzione della lingua serba a quella di Shakespeare sull'inglese.[2] Lo stesso Andrić, Nobel per la Letteratura nel 1961, gli ha dedicato tra il 1925 e il 1963 nove saggi.[3] Jean Paul-Besse lo definisce, in un recente saggio, «un Dante slavo».[4]

Petar II è ricordato in Montenegro come il modernizzatore della nazione, promotore della cultura e della pubblica istruzione. È tuttavia la sua produzione poetica a suscitare interesse anche al di fuori dei confini nazionali. La complessa figura di Njegoš è stata considerata invariabilmente un punto di riferimento nella costruzione di un'identità nazionale, nonostante il mutamento delle ideologie dominanti e delle denominazioni statali.[5] In quest'ottica non sorprende, dunque, che il mausoleo di Njegoš sul monte Lovćen sia stato restaurato sia dal re di Jugoslavia Alessandro I nel 1925 che da Tito nel 1974.[6] Come ha infatti lucidamente evidenziato lo sloveno Bojan Baskar, Njegoš è stato oggetto di tre diverse «canonizzazioni» a poeta nazionale: quella di "poeta nazionale serbo" da parte del nuovo Regno dei Serbi, Croati e Sloveni dopo il 1918, una seconda quale "poeta nazionale jugoslavo" a partire dal 1951 e infine una terza, dal 2013 in poi, quale "poeta nazio-

---

[1] B. ALEKSOV, "Jovan Jovanović Zmaj and the Serbian Identity Between Poetry and History", in D. MISHKOVA (ed.), *We, the People: Politics of National Peculiarity in Southeastern Europe*, Budapest, 2009, 273.

[2] R. ALEXANDER, *Bosnian, Croatian, Serbian: A Grammar with Sociolinguistic Commentary*, Madison (WI), 2006, 421.

[3] B. LAZIĆ, "Andrić et Njegoš", in *Serbica* I (2013), n. 5, 16-17; C. HAWKESWORTH, *Ivo Andrić: Bridge between East and West*, Londra, 1984, 210-212.

[4] J.P. BESSE, *Niégoch, un Dante slave*, Versailles, 2014.

[5] L'attentatore di Sarajevo del 1914, Gavrilo Princip, come molti nazionalisti serbi, conosceva a memoria *Il serto della montagna,* principale opera del poeta. Cf. T. JUDAH, *The Serbs: History, Myth and the Destruction of Yugoslavia*, New Haven (CT), 2000^2, 64.

[6] B. TRENCSÉNYI – M. KOPČEK, *Discourses of the Collective Identity in Central and Southeast Europe (1770-1945). Volume II: National Romanticism – the Formation of National Movements,* Budapest, 2007, 431.

nale montenegrino" da parte del rinato stato del Montenegro, in un'ottica di conflitto fra il governo civile e la Chiesa Ortodossa, ancora legata alla Serbia.[7] Non mancano le critiche: se da un lato Njegoš è stato canonizzato dalla Chiesa Serba nel 2013, dall'altro l'esaltazione che egli fa nelle sue opere dell'Ortodossia a scapito dell'Islam, attraverso la narrazione dei fatti militari che hanno opposto cristiani a musulmani, nel difficile contesto balcanico è stata letta come elogio della pulizia etnica, tanto che le sue opere sono state bandite dai programmi scolastici in Bosnia-Erzegovina e in Kosovo.[8]

La poesia di Njegoš è segnata da temi religiosi nella sua interezza: tuttavia, in una delle sue opere, *Il raggio del microcosmo*, quello di Dio diventa l'argomento principale, tanto da poter definire il poema una trattazione teologica con forti prospettive escatologiche. È proprio questa opera a costituire una personalissima sintesi di differenti visioni filosofiche e teologiche, occidentali e orientali. Per ricostruire la genesi della visione teologica di Njegoš è inevitabile ricostruirne lo straordinario percorso formativo e culturale, capace di dare conto di una personalità non solo difficilmente delimitabile ad una singola corrente letteraria, ma alla stessa teologia ortodossa, dalla quale si discosta su molti aspetti.

1. L'uomo, il poeta, il teologo

1.1. Formazione culturale e teologica

Radivodje Petrović Njegoš nasce a Njeguši, in Montenegro, nel 1813, figlio del *serdar* del villaggio natio.[9] La sua famiglia paterna regna

---

[7] B. Baskar, "The Third Canonization of Njegoš, the National Poet of Montenegro", in J.K. Helgason – M. Dović, *Great Immortality. Studies on European Cultural Sainthood* (Natonial Cultivation of Culture, 18), Boston, 2019, 269-293.

[8] A.B. Watchel, "How to Use a Classic: Petar Petrović-Njegoš in the Twentieth Century", in J.R. Lampe – M. Mazower (edd.), *Ideologies and National Identities. The case of Twentieth-Century Southeastern Europe*, Budapest, 2004, 133.

[9] Il titolo nobiliare di *serdar*, mutuato dalla gerarchia militare ottomana, corrisponde a quello occidentale di conte. Cf. A. Sbutega, *Storia del Montenegro. Dalle origini ai giorni nostri*, Soveria Mannelli, 2006, 150-151.

sullo stato balcanico: la carica di *vladika*, che assomma quelle di principe del Montenegro e di metropolita di Cettigne, prima di allora elettiva, è divenuta ereditaria tra i Petrović Njegoš dal 1697.[10]

Radivodje, dopo avere passato i suoi primi anni di vita a Njeguši pascolando il gregge paterno, nel 1824, all'età di undici anni, fa il suo ingresso come novizio nel monastero *Hram Rođestva presvete Bogorodice* (della Natività della Vergine) di Cettigne per essere istruito.[11] Egli, infatti, è stato individuato dal *vladika* Petar I, suo zio paterno, quale proprio successore, dopo aver scartato per varie ragioni altri possibili candidati.[12]

A Cettigne Njegoš, ancora analfabeta, apprende a leggere e scrivere in serbo ed in slavo ecclesiastico.[13] Nel 1825 è inviato per due anni al monastero di Savina presso Topla nelle Bocche di Cattaro, sotto la guida del monaco Josif Tropović, per imparare l'italiano attraverso lo studio sulla Divina Commedia. A Topla acquisisce poi la conoscenza del russo e del francese, oltre le prime nozioni di teologia (canto ecclesiastico e studio del salterio).[14] Nell'ottobre del 1827 viene posto sotto la tutela del segretario privato di Petar I, il poeta bosniaco di etnia serba Sima Milutinović.[15] Nel 1830 Njegoš fa nuovamente

---

[10] Tra '700 e '800 hanno rivestito la carica di *vladika*, trasmettendosela da zio a nipote, quattro Petrović Njegoš: Danilo I, Sava II, Vasilije III e Petar I.

[11] Fino ai dodici anni, Njegoš rimane totalmente analfabeta, ma non per questo non coltiva interessi culturali: apprende a suonare la *gusle* (strumento musicale proprio dei cantastorie) e si nutre con profondo interesse delle vicende storiche e delle narrazioni bibliche e agiografiche tramandate oralmente. Cf. M. Djilas, *Njegoš: Poet, Prince, Bishop*, New York, 1966, 27-28.

[12] M.M. Milić, "Petar II Petrović Njegoš između erosa i tanatosa", in *Matica*, XVIII (2017), n. 69, 188.

[13] Djilas, *Njegoš: Poet*, 33.

[14] A.N. Pypin – V.D. Spasovič, *Geschichte der Slavischen Literaturen*, 3 voll., Lipsia, 1880, I, 299; Djilas, *Njegoš: Poet*, 29-30.

[15] Simeon "Sima" Milutinović, detto Sarajlija (1791-1847), una delle figure più grandi della letteratura serba, è il primo a scrivere opere ascrivibili al Romanticismo. Cf. Djilas, *Njegoš: Poet*, 31-34.

ingresso nel monastero di Cettigne, dove inizia lo studio sistematico della teologia sotto la guida dello stesso *vladika*.

Il 30 ottobre del 1830 Petar I muore, senza avere nominato pubblicamente un successore: l'apertura del suo testamento però conferma legalmente Radivodje nel suo ruolo di erede virtuale al trono. L'opposizione alla successione di Niegoš allo zio, dovuta a parte dei capi delle tribù montenegrine, è superata solo in forza dell'intervento dell'igumeno del monastero di Ostrog, l'archimandrita Josif Pavičević.[16] Non essendo nemmeno ancora monaco, Njegoš deve ricevere, in vista della consacrazione episcopale, la tonsura monastica: ciò avviene il 1° novembre dello stesso anno e in tale occasione assume il nome di Petar.[17] Regna sul Montenegro come principe-vescovo con il nome di Petar II per ventuno anni, morendo di tubercolosi nel 1851 all'età di trentotto anni.

1.2. Orizzonti culturali

Secondo la felice definizione di Isidora Sekulić, la cultura di Njegoš è stata un insieme di «povertà e splendore»: povertà per la scarsezza di insegnamenti accademici, splendore per l'aspirazione a esplorare sempre nuove prospettive culturali.[18] Nei fatti Njegoš rimane un autodidatta: egli riesce a trasformare questo potenziale limite in un vantaggio, mutando ogni viaggio e incontro personale in un'occasione di arricchimento culturale. Uno dei personaggi della sua ultima opera, *Lažni car Šćepan Mali* (Il falso zar Stefano il piccolo), esprime probabilmente la visione della propria "autoformazione culturale":

---

[16] Z. Zlatar, "Njegoš", in *The Poetics of Slavdom: the mythopoeic foundations of Yugoslavia*, 2 voll., Berna, 2007, II, 453.

[17] Nel 1831, nel monastero di Vranjina, riceve la chirotesia di archimadrita. Cf. Djilas, *Njegoš* 59-63; E. Roberts, *Realm of the Black Mountain. A History of Montenegro*, Ithaca (NY), 2007, 193.

[18] I. Sekulić, *Njegošu knjiga duboke odanosti* (Zadruga, srpska književna 315), Kultura, Belgrado, 1951, 224.

> Sono un autodidatta, se qualcosa io so questa ne è la causa: / leggendo parole ho conosciuto i libri, / leggendo gli uomini ho conosciuto il mondo, / ed ho studiato teologia leggendo le stelle.[19]

Il rapporto con il proprio istitutore, Sima Milutinović, è la chiave di volta per capire Njegoš. Sotto la tutela di Milutinović, dai quattordici ai diciassette anni, l'educazione di Njegoš da anomala passa ad essere eccentrica. L'istitutore, uomo di cultura europea, non ha in mente un preciso programma educativo, ma immerge il suo allievo in uno zibaldone culturale quantomeno singolare. Le grandi questioni filosofiche, nell'insegnamento di Milutinović, si affiancano all'astronomia e alla matematica, passando per le lingue straniere, fino a giungere all'attività fisica.[20] È tuttavia sul piano della poesia che l'incontro con Milutinović diventa capitale nella vita di Njegoš. L'incontro con i testi omerici, in particolare, non fa altro che sviluppare la prima scintilla scaturita dalla lettura di Dante sotto la guida del monaco Tropović a Topla. Njegoš è invogliato dal suo istitutore a scrivere poesie: la forma poetica diverrà per il montenegrino il veicolo del suo pensiero filosofico, storico, politico e teologico.[21]

Il percorso formativo di Njegoš, una volta salito sul trono, riceve una battuta di arresto. Dopo il 1830 la formazione di Njegoš si basa sulla lettura nella vasta biblioteca del monastero di Cettigne, sviluppata per interessamento di Petar I e da lui stesso ulteriormente accresciuta. In occasione dei suoi due viaggi di stato in Russia, Petar II coglie l'occasione per frequentare lezioni come uditore presso l'Accademia Teologica Aleksandro-Nevskaja a San Pietroburgo. Il primo viaggio a

---

[19] *Samouk sam, ako štogod znadem: / po bukvici učio sam knjigu, / po ljudima učio sam svijet, / po zvjezdama i bogosloviju.* Cf. P. Petrović Njegoš, *Lažni car Šćepan Mali*, Novi Sad, 1964, 127.

[20] Oltre a effettuare lunghe escursioni in montagna, l'adolescente novizio Njegoš viene addestrato in arti ben poco monastiche, quali il tiro con la pistola e la scherma. Cf. Djilas, *Njegoš: Poet*, 31-32.

[21] Djilas, *Njegoš: Poet*, 31-34; Pypin – Spasovič, *Geschichte der Slavischen*, I, 291-294, 299-300; P. Lodigiani, *Prefazione*, 14.

San Pietroburgo avviene nel 1833: frequenta la corte e i circoli culturali, traendo la sensazione di sentirsi, al confronto con l'ambiente di Cettigne, «principe fra i barbari e barbaro fra i principi».[22] Petar II risiede nella capitale russa quattro mesi: in tale occasione, pur essendo solo ventenne e non avendo, dunque, ancora l'età minima di trent'anni richiesta dai canoni ecclesiastici, viene consacrato vescovo, grazie alla dispensa accordata dal Santo Sinodo su pressione dello zar Nicola I.[23] Tornando dalla Russia, dopo avere visitato anche Mosca e Novgorod, porta con sé numerose opere teologiche russe per incrementare ulteriormente la biblioteca del monastero di Cettigne.[24] Un secondo viaggio avviene nel 1837, ma la permanenza dura poco più di un mese: difficile credere che l'audizione delle lezioni teologiche all'Accademia non sia stata più che episodica.[25]

Njegoš, durante la sua breve vita, viaggia spesso: non solo in Russia, ma visita anche paesi occidentali, soprattutto l'Italia.[26] È significativo notare come questa figura cosmopolita frequenti tre grandi aree culturali: quella russa (nelle sue componenti laica e ecclesiastica),

---

[22] P. Lodigiani, *Prefazione* a P. Petrović Njegoš, *Il raggio del microcosmo*, Milano, 2008, 19.

[23] Djilas, *Njegoš*, 110-114. La scelta di farsi consacrare vescovo a San Pietroburgo invece che in Serbia si deve più a ragioni politiche, ma sottolinea anche un certo desiderio di indipendenza dell'arcidiocesi di Cettigne dalla Chiesa di Serbia. Cf. P. Puzović, *Srpska Patrijaršija. Istorija Crpske pravoslavne crkve*, Novi Sad, 2010, 118-126.

[24] S. Pavlović, *Balkan Anschluss: the annexation of Montenegro and the creation of the common South Slavic State*, Lafayette (IN), 2008, 36-37.

[25] Djilas, *Njegoš*, 152.

[26] Sui viaggi italiani di Njegoš, si vedano L. Banjanin, "Italija i Italijani u Niegoševoj prepisci", in B. Suvajdžić (ed.), *Njegoš u svome vremenu i danas,* Naučni sastanak slavista u Vukove dane, LXIII (2014), n. 2, 147-156; L. Banjanin, "I viaggi in Italia di Petar II Petrović Njegoš", in E. Kanceff (ed.), *Siamo come eravamo? L'immagine dell'Italia nel tempo*, Moncalieri, 2016, 113-130; M. Mitrović, "Dizionario dei personaggi. Persone colte, uomini di lettere, la cui vita educativa o lavorativa era almeno parzialmente legata a Trieste", in M. Mitrović (ed.), *Cultura serba a Trieste,* Lecce, 2009, 259-261.

quella mitteleuropea (a Vienna e Trieste) e quella italiana. Nessuno di questi ambienti lo lascia indifferente: la particolare visione filosofica e teologica di Njegoš non potrebbe essere altrimenti spiegata se non come il prodotto del suo inusuale itinerario educativo e culturale, segnato anche dal suo straordinario poliglottismo.[27] Cercherò di ricostruire gli orizzonti intellettuali e teologici di Njegoš a partire dai dati relativi alla sua formazione, alle sue letture e ai contatti con uomini di cultura: sono infatti persuaso che la specificità del pensiero teologico del montenegrino nasca dalla sua capacità di fare una personalissima sintesi di tutte queste esperienze.

1.3. Maestri e modelli

Una figura su tutte può essere considerata il "maestro" di Njegoš: Sima Milutinović. Egli, effettivamente, è il più prestigioso tra gli istitutori che Petar I affianca al nipote. Il poeta di Sarajevo lascia sull'adolescente Njegoš una impronta indelebile. In Milutinović Njegoš trova chi gli consente di dare forma letteraria alle tradizioni montenegrine, trasformando rapsodie tramandate oralmente in raffinate poesie di stile occidentale. Nel patrimonio culturale popolare del Montenegro trovano origine elementi essenziali nella personalità di Njegoš: il sentimento nazionale serbo, l'amore per la poesia, il desiderio di libertà e, soprattutto, la pietà religiosa. Gli altri istitutori – e fra essi lo zio Petar I – lo introducono al mondo liturgico ortodosso: per tutti loro, monaci, è quello il riferimento primario per apprendere a leggere e scrivere, per conoscere il canto, per conoscere i precetti fondamentali della fede. Un'eccezione va forse fatta per il monaco Tropović, che, insegnandogli l'italiano attraverso la Divina Commedia, dona inconsapevolmente a Njegoš uno dei suoi principali modelli di riferimento.

---

[27] Al termine della sua esistenza Njegoš giunge a padroneggiare perfettamente il serbo, lo slavo ecclesiastico, l'italiano, il russo e il francese, oltre ad avere una discreta padronanza del tedesco e qualche rudimento di inglese e turco. È altresì capace di leggere il paleoslavo, il greco antico e il latino. Cf. V. POPOVIĆ, *Introduction* a P. PETROVIĆ NJEGOŠ, *The Mountain Wreath*, Londra, 1928, 2.

Un incontro fondamentale per Njegoš è quello con Vuk Stefanović Karadžić, avvenuto a Vienna nel 1833.[28] L'impressione che il ventenne montenegrino lascia su Karadžić è formidabile: scrivendo a un altro celebre letterato serbo, Lukijan Mušicki, lo descrive così: «Non solo sa scrivere e leggere molto bene il serbo, ma compone anche versi raffinati. Egli ritiene che al mondo non vi sia idioma più sublime che la nostra lingua popolare (e ha ragione a pensarla così, anche se ciò non corrispondesse alla realtà)».[29] Karadžić si reca in Montenegro per fare visita al giovane Njegoš due volte, tra il 1834 e il 1835.[30] È innegabile che egli influenzi la ricerca linguistica di Njegoš, volta a depurare sempre più il suo serbo da vocaboli di origine ottomana, preferendo a essi termini tratti dal vernacolo montenegrino o dallo slavo ecclesiastico. I due si incontrano ancora a Vienna nel soggiorno che Petar II vi fa tra la fine del 1836 e il 1837: è il periodo in cui lo scambio intellettuale si fa più intenso.[31] Gli incontri hanno un effetto anche sul percorso

---

[28] Karadžić (1787-1864), filologo e linguista, è il riformatore della moderna lingua serba. Raccoglie, mettendolo per iscritto, il patrimonio popolare serbo e traduce per primo in lingua serba il Nuovo Testamento. Amico personale di Goethe e dei fratelli Grimm, intrattiene corrispondenza con letterati di tutta Europa. Cf. PYPIN – SPASOVIČ, *Geschichte der Slavischen*, I, 279-286; J. SKERLIĆ, *Istorija Nove Srpske Književnosti*, Belgrado, 1921, 239-276. Su Karažić, il saggio più completo e capace di coglierne il ruolo all'interno della cultura serba e europea rimane D. WILSON, *The Life and Times of Vuk Stefanović Karadzić, 1787-1864; Literacy, Literature and National Independence in Serbia*, Oxford, 1970.

[29] ROBERTS, *Realm of the Black Mountain*, 198. Mušicki (1777-1837), vescovo, poeta e prosatore, scrive opere a tematica patriottica e sacra. Il tratto più interessante della sua produzione, per un lettore italiano, è che nelle sue opere profane il suo modello principale sia stato Carlo Goldoni. Cf. PYPIN – SPASOVIČ, *Geschichte der Slavischen*, I, 287-288; SKERLIĆ, *Istorija Nove*, 138-143. Il testo più completo su Mušicki è: V. ĆOROVIĆ, *Lukijan Mušicki: studija iz srpske književnosti*, Belgrado, 1999.

[30] M. POPOVIĆ, *Vuk Stefanović Karadžić*, Belgrado, 1964, 48-49.

[31] DJILAS, *Njegoš: Poet*, 144-145. L'effetto più immediato degli incontri viennesi fra Njegoš e Karažić è la pubblicazione da parte di quest'ultimo di un volume di etnolinguistica in tedesco, intitolato *Montenegro und die Montenegriner: ein Beitrag zur Kenntnis der europäischen Türkei und des serbischen Volkes*.

teologico di Njegoš, che discute di temi religiosi con l'anziano letterato, traduttore del Nuovo Testamento in lingua serba corrente: ciò lo spinge ad approfondire la Sacra Scrittura. Gli incontri italiani, invece, non sembrano segnarlo così profondamente, per quanto a Trieste frequenti le élite culturali cittadine, e non soltanto la vivace e colta comunità serba.[32]

Si apre a questo punto l'interessante questione dei modelli letterari che costituiscono i riferimenti culturali principali di Njegoš. È certo che abbia letto i classici greci, in particolare Omero e i grandi tragediografi (Eschilo, Sofocle e Euripide), così come i maggiori filosofi greci, che ne segnano profondamente la visione del mondo e dell'uomo. Conosce le dottrine filosofiche di Eraclito, Pitagora, Socrate (da lui considerato il più grande filosofo), Platone, Aristotele, Epicuro, Plotino e Filone di Alessandria.[33] Va anche ricordata la sua conoscenza dei Padri della Chiesa e scrittori ecclesiastici, colpevolmente ignorata o sottovalutata dalla maggior parte dei critici. Nutrita è anche la sua conoscenza di autori inglesi: Shakespeare, Hume, Scott, *I Canti di Ossian* di MacPherson, Byron e, soprattutto, Milton che diventa per lui un riferimento letterario imprescindibile per *Il raggio*. Legge anche autori tedeschi, soprattutto filosofi: Goethe, Leibnitz, Fichte, Kant, Hegel e Schopenauer.[34]

---

[32] Sulle frequentazioni triestine di Njegoš e l'ambiente culturale serbo della città adriatica, cf. M. MITROVIĆ, "Dizionario dei personaggi", 258-277; M. MITROVIĆ, "Luci e ombre", in M. MITROVIĆ (ed.), *Cultura serba a Trieste,* Lecce, 2009, 14-85; V. DJERASIMOVIĆ, "La comunità serbo-ortodossa a Trieste", in AA.VV., *Trieste. Lineamenti di una città*, Trieste, 1989, 538-540.

[33] Ž. PRVULOVICH, *Prince-Bihsop Njegosh's religious philosophy,* Birmingham, 1984, 67-68, 192-197, 215-216. Fatto interessante, dalla tragedia greca mutua il ruolo fondamentale del coro, che egli definisce *kolo*, ossia "cerchio", utilizzando così un termine che è proprio della coreutica balcanica. Si registra la presenza del *kolo* in più di un'opera di Njegoš: è il caso del *Serto della montagna* e del *Lažni car Šćepan Mali*. Cf. ZLATAR, "Njegoš", 603-605; WATCHEL, "How to Use a Classic: Petar Petrović-Njegoš", 134.

[34] POPOVIĆ, *Introduction*, 5-6.

Sono tuttavia tre i mondi culturali che lo segnano maggiormente: quello francese, quello italiano e quello russo. Legge Voltaire, ma sono Hugo e più di ogni altro Lamartine a colpirlo.[35] La Francia rimane una meta tanto desiderata ma mai raggiunta, a causa del diniego da parte del governo austriaco a concedergli un lasciapassare per quella nazione.[36] Gli autori italiani che lo influenzano significativamente sono invece Dante e Petrarca, da lui stesso definiti i suoi poeti preferiti. L'Alighieri, letto la prima volta a dodici anni per imparare la lingua italiana, è forse quello che lo ispira in maniera più evidente nel *Raggio*, in particolar modo sull'aspetto della concezione del Paradiso. Allo stato attuale delle ricerche si può affermare che la Divina Commedia sia, inoltre, la sua principale fonte di conoscenza della scolastica medievale.[37] Tra le influenze italiane, alcuni identificano anche quelle di Leopardi (a livello tematico), Foscolo e Alfieri (a livello stilistico), certamente letti da Njegoš, ma, a mio giudizio, meno significativi per lui.[38]

Il mondo russo, infine, più che sul piano letterario, lo segna su quello religioso e politico: un grande riferimento è senza dubbio Puškin. Si discute se Njegoš incontri lo scrittore moscovita a San Pietroburgo nel 1833: certa è invece l'ammirazione tributatagli.[39] Puškin influenza grandemente la prima grande opera di Njegoš, *Il serto della montagna*: sono soprattutto la produzione poetica e teatrale del russo (*Ruslan e Ljudmila*, *Boris Godunov*, *Poltava*) a costituire un modello di forte ispirazione per lo scritto del *vladika*.[40] Njegoš, nel 1837, durante il secondo viaggio in Russia, sulla via del ritorno, compie una

---

[35] Popović, *Introduction*, 6; Lodigiani, *Prefazione*, 24; Prvulovich, *Prince-Bihsop Njegosh's*, 246-247.

[36] Djilas, *Njegoš: Poet*, 144.

[37] Popović, *Introduction*, 6.

[38] Per la questione, rimando a Lodigiani, *Prefazione*, 41-42.

[39] F. Wollman, "Njegošův deseterec", in *Slavia - časopis pro slovanskou filologii, IX (1930-1931), n. 4, 785.*

[40] S. Roic, "Note su Puškin e i temi slavomeridionali", in S. Bertolissi (ed.), *Puškin e l'Oriente. Atti del convegno internazionale dell'Istituto universitario orientale di Napoli*, Napoli, 2001, 147.

grande deviazione fino al monastero di Svyatogorsky, presso Pskov, per pregare sulla tomba di Puškin.[41] Nel 1845 dedica una delle sue opere maggiori, *l'Ogledalo srpsko* (Lo specchio serbo), proprio a Puškin: il testo dedicatorio, intitolato *Sjeni Aleksandra Puškina* (All'ombra di Aleksandr Puškin), tradisce la profonda ammirazione nutrita verso lo scrittore russo, che definisce «il più fausto poeta del Grande Popolo [russo]» e «crismato dalla celeste grazia della Poesia».[42] Puškin, nelle cui opere il tema cristiano è tutt'altro che marginale, conduce la sua personale ricerca di Dio in un itinerario che va dall'abbandono in gioventù della religiosità tradizionale a una consapevolezza di fede negli anni maturi, passando per un tempo di incredulità: non si può escludere che tale parabola abbia colpito Njegoš che, pur in maniera meno esplicita, attraversa durante la giovinezza inquietudini non dissimili da quelle dello scrittore russo.[43]

1.4. Orizzonte teologico?

Una delle corde che fa vibrare il cuore del Njegoš uomo e poeta è innegabilmente il sentimento religioso, inizialmente inteso nel suo elemento etnico e culturale di appartenenza alla Chiesa Serba, poi sempre più approfondito nella prospettiva di intima ricerca di Dio. Va però evidenziato che più di uno studioso non ne abbia colto l'importanza. L'aspetto religioso della poesia di Njegoš viene minimizzato da parte di Isidora Sekulić, che preferisce relegare sullo sfondo la riflessione teologica, riducendola a un aspetto meramente filosofico.[44] Critici che hanno recentemente trattato il tema di Dio e dell'uomo in Njegoš lo

---

[41] V. Javarek, "Petar Petrović Njegoš", in *The Slavonic and Eastern*, XXX (1952), n. 75, 519.

[42] Prvulovich, *Prince-Bihsop Njegosh's*, 15; P. Petrović Njegoš, *Ogledalo srpsko*, Belgrado, 1845, 3 (traduzione dell'autore di questo articolo).

[43] Per l'itinerario spirituale di Puškin, cf. V.A. Vasil'ev, *Duchovnyj put' Puškina*, Mosca, 1994. Una buona sintesi della questione della religiosità in Puškin è in I. Alfeev, *La Chiesa Ortodossa*, 5 voll., Bologna, 2013-2018, I, 229-234.

[44] Sekulić, *Njegošu knjiga*, 143.

hanno posto su un piano essenzialmente filosofico, quasi a farne un anticipatore dell'esistenzialismo: è il caso di Goran Sekulović nel suo articolo sull'antropologia di Njegoš.[45] Gli articoli della sezione intitolata «njegošologija» (ossia "njegošologia") della rivista montenegrina *Matica* leggono le opere di Njegoš in chiave esclusivamente filosofica. Un caso emblematico, che cito su tutti, è quello di Čedomir Bogićević, che, in un pur pregevole articolo sull'analisi metafisica della giustizia in Njegoš, non coglie il riferimento biblico a Ml 3,20 nel termine "Sole di giustizia" (*sunce pravde*), nel VI canto del *Raggio del microcosmo*, relegandolo a un'ottica di teismo platonico, estranea alle intenzioni originali dell'autore.[46]

In questo panorama di assenza di una riflessione sulla visione teologica di Njegoš si distaccano tuttavia due autori, Nikolaj Velimirović e Živojin "Žika" Prvulović, gli unici a trattare il tema in modo specifico ed esteso. La drammatica carenza di studi sul profilo religioso di Njegoš e sui temi teologici da lui trattati è stata giustamente rilevata da Prvulović nell'introduzione al suo saggio: trascurando questi aspetti, la complessità del personaggio ne esce fortemente menomata.[47]

---

[45] Il contributo di Sekulović si inserisce nella scia di altri autori che hanno trattato la poesia di Njegoš in chiave "non religiosa", in accordo con lo sfondo culturale nel quale hanno scritto, ossia quello del governo di Tito. Cf. G. Sekulović, "Njegoš i egzistencjialisti", in *Matica*, XIV (2013), n. 55, 133-168. Per il pensiero di Njegoš solo filosoficamente inteso, cf. B. Petronijević, *Filozofija u Gorskom vijencu*, Novi Sad, 1908; M. F. Rakočević, *Crnogorski Prometej: Pokušaj povezivanja Njegoševe filozofije*, Izdanje Piščevo, Lubiana, 1940; S. Tomović, *Njegoševa luča*, Titograd [oggidì Podgorizza], 1971; S. Tomović, *Filosofsko bogoslovski pojmovnik Njegoševog djela*, Podgorizza, 1995; A. Šmauz, *Njegoševa Luča mikrokozma*, Podgorizza, 1996; D. Radojević, *Studije o Njegošu*, Podgorizza, 2011; Z. Zlatičanin, *Njegoševa Luča mikrokozma*, Podgorizza, 2013.

[46] Č. Bogićević, "Njegoševa filosofija pravde", in *Matica*, XVIII (2017), n. 69, 165-180.

[47] «A great deal has been written about Prince-Bishop Njegos as a ruler of his small state in peace and war, as a diplomat and a man of letters […]. However, very little has been written about his spiritual biography and even less about his religious philosophy. This volume is intended, at least, partly, to fill this important gap, without wiche Njegosh,s true greatness would reamin obscured», Prvulovich, *Prince-Bihsop Njegosh's*, 1.

La formazione di Velimirović e Prvulović è, significativamente, di stampo teologico.[48] Essi beneficiano, dunque, di una prospettiva che si distacca da quella di altri e che consente loro di cogliere in maniera più profonda il pensiero di Njegoš.

Velimirović, nel suo *Religija Njegoševa* (La religione di Njegoš) del 1911, mostra come tutta la poesia di Njegoš sia pervasa da un profondo senso religioso, mettendo in parallelo brani delle opere del montenegrino con passi della Sacra Scrittura, giungendo a paragonare il poeta al salmista.[49] L'opera di Velimirović, pur cercando correttamente nella Scrittura, nei Padri (Macario, Gregorio di Nissa, Giovanni Crisostomo) e in Gregorio Palamas alcune delle fonti del pensiero teologico di Njegoš, manca di un raffronto con la teologia russa del XIX secolo che, invece, a mio giudizio, non gli è stata estranea. Prvulović, in *Prince-Bihsop Njegosh's Religious Philosophy* del 1984, affronta la questione in maniera meno legata agli schemi teologici orientali, intuendo come il mondo occidentale abbia un peso fondamentale, soprattutto per quanto concerne l'influenza di Dante, Milton e Lamartine. La grande novità rispetto a Velimirović risiede poi nell'avere messo in luce la forte dipendenza di alcune visioni escatologiche di Njegoš da quelle di Origene e avere sottolineato l'influenza preponderante del Nisseno nel linguaggio teologico. Neppure Prvulović, tuttavia, tiene conto del rapporto con la teologia russa ottocentesca.

Si possono identificare alcune linee proprie della teologia russa che hanno esercitato una certa influenza su Njegoš. Una di queste è quella

---

[48] Nikolaj Velimirović (1881-1956), eparca di Ocrida e Žiča, deportato a Dachau in seguito all'invasione tedesca della Jugoslavia e esule negli Stati Uniti dopo l'ascesa al potere di Tito, è stato uno dei più influenti personaggi della Chiesa Ortodossa Serba del XX secolo, autore di una vasta produzione teologica. È venerato come santo dalla Chiesa Serba. Žika Prvulović (1920-1996), studente di teologia fino all'invasione tedesca, combattente fra le fila monarchiche dei Cetnici tra il 1941 e il 1945, esule in Gran Bretagna in quanto cristiano e anti-comunista in seguito alla instaurazione del regime titino, si è laureato in filosofia a Oxford e ha insegnato filosofia morale all'Università di Birmingham.

[49] N. VELIMIROVIĆ, *Religija Njegoševa*, Belgrado, 1921[2], 26-27.

della teologia accademica: giova ricordare, infatti, come il montenegrino abbia frequentato lezioni presso l'Accademia Aleksandro-Nevskaja almeno nel 1833, se non anche nel 1837. I manuali in uso nelle accademie russe sono quelli di autori dell'epoca sinodale, ossia Moghila, Prokopovič, Levšin, Gorskij e Falkovskij: tutti pubblicati tra il XVII e il XIX secolo, risentono di una progressiva e costante apertura al mondo protestante e a una visione liberale della teologia.[50] Le idee di Prokopovič, ideologo della teocrazia imperiale, influenzano probabilmente la visione commista di Stato e Chiesa di Njegoš: nel suo caso, peraltro, la concezione si rendeva attuale, rivestendo egli al contempo le cariche di principe e metropolita.[51]

Vi sono, tuttavia, a mio parere, due personaggi che potrebbero avere influenzato più di altri il pensiero di Njegoš: Drozdov e Khomiakov.[52] Il metropolita di Mosca Filaret Drozdov, molto vicino allo zar Nicola I, potrebbe avere esercitato una qualche influenza su Njegoš non tanto come autore del *Catechismo Cristiano* del 1823, studiato dal *vladika* durante l'adolescenza, quanto per altri quattro aspetti: la simpatia mostrata verso i "filosofi religiosi", la pubblicazione della Sacra Scrittura in lingua russa corrente anziché in slavo ecclesiastico, i tra-

---

[50] Per uno sguardo generale sull'epoca sinodale e l'organizzazione degli studi teologici, cf. ALFEEV, *La Chiesa Ortodossa*, I, 203-227. Per i programmi di studio delle accademie, cf. P.A. PALMIERI, *La Chiesa Russa: le sue odierne condizioni e il suo riformismo dottrinale*, Firenze, 1908, 227-247 e 541-680. Sebbene datato, è in realtà un testo particolarmente approfondito sul tema, presentato con intenti apologetici ma con una vasta messe di informazioni.

[51] A. CARPIFAVE, *Storia della Chiesa Ortodossa Russa tra messianismo e politica*, Bologna, 2009, 84-87.

[52] Drozdov (1782-1867), direttore dell'Accademia teologica di San Pietroburgo, metropolita di Mosca, è un personaggio centrale della Chiesa Russa della prima metà del XIX secolo; illustre oratore e teologo, è stato canonizzato nel 1994. Khomiakov (1804-1860) è personaggio poliedrico: ufficiale dell'esercito, poeta, filologo, è più filosofo che teologo, tanto da attirarsi le critiche e le censure da parte della Chiesa Russa per alcune sue posizioni alquanto eterodosse.

scorsi giovanili come poeta e la sua corrispondenza sotto forma di poesia con Puškin.[53]

Aleksei Khomiakov è l'iniziatore, con Ivan Kireevskij, del movimento slavofilo, nonché uno dei primi grandi "filosofi religiosi" russi. Ambedue le correnti intellettuali, quella slavofila e quella della filosofia religiosa, potrebbero includere a buon titolo Njegoš nelle loro file. Il movimento slavofilo troverà la sua piena definizione teoretica in due saggi pubblicati da Kireevskij dopo la morte di Njegoš, ma trae i propri fondamenti tanto dagli scritti che sia Khomiakov che lo stesso Kireevskij pubblicano negli anni '20 e '30.[54] Il movimento slavofilo, allo scopo di preservare l'identità nazionale minacciata dalla modernità "occidentale", contrappone, in avversione alle idee liberali e alle istanze di modernizzazione industriale, l'esigenza di recuperare i valori culturali, sociali, politici e religiosi della Russia patriarcale e contadina, sottolineando il pregio del patrimonio spirituale del popolo e il ruolo di guida della Chiesa.[55] Si tratta dunque di un vero e proprio ritorno ai valori "dei padri", ossia all'esperienza di vita comunitaria

---

[53] ALFEEV, *La Chiesa Ortodossa*, I, 193-195. Sulla figura di Drozdov, cf. N.S. RACHEOTES, *The Life and the Tought of Filaret Drpzdov, 1782-1867: The Thorny Path to Sainthood*, Lanham, 2019. Per un approfondimento sul carteggio Drozdov-Puškin, cf. V. LIAPUNOV, "Not in Vain and Not by Chance: Pushkin and Philaret (Drozdov), Metropolitan of Moscow", in V. TSURIKOV (ed.), *Philaret, Metropolitan of Moscow, 1782-1867: Perspectives on the Man, his Work, and his Times*, Jordanville (NY), 2003, 36-51.

[54] Sui rapporti fra Khomiakov e Kireevskij molto è stato scritto nell'intento di stabilire chi dei due abbia il primato nell'avviamento del movimento slavofilo e chi abbia esercitato un'influenza sull'altro. Non mi addentro nel tema.

[55] Per il movimento slavofilo in generale, cf. S. RABOW-EDLING, *Slavophile Tought and the Politics of Cultural Nationalism*, Albany (NY), 2006; in lingua italiana una buona sintesi si trova in G. PIOVESANA, *Storia del pensiero filosofico russo (988-1988*), Cinisello Balsamo, 1992, 109-122. Un efficace panorama diacronico del movimento slavo si trova in F. CONTE, *Gli Slavi. Le civiltà dell'Europa centrale e orientale*, Torino, 1991, 549-560. La trattazione più completa del movimento è in P.K. CHRISTOFF, *An Introduction to Nineteenth Century Slavophilism*, 4 voll., L'Aja/Princeton (NJ)/Boulder (CO), 1961-1991.

propria dell'antica Rus', quella che si concretizzava nella *obščina*, la struttura sociale originaria dei villaggi fondata sui principi di collettività, altruismo e condivisione. Il riferimento filosofico occidentale immediato degli slavofili non può che essere, dunque, il romanticismo e, in particolare, l'idealismo di Schelling, identificato quale efficace rimedio al razionalismo di stampo illuministico che permea tutta la società russa, comprese le scuole teologiche.[56] È agevole riconoscere qui una sintonia con le idee di fondo a molte opere di Njegoš, in particolare quelle contenute nel *Serto della Montagna*.

Il gruppo dei "filosofi religiosi" russi include in sé, invece, più che gli esponenti di una corrente culturale ben definita, una schiera di scrittori accomunati dalla scelta di affrontare filosoficamente svariati temi, tenendo quale caposaldo e punto di partenza la visione ortodossa del mondo. Pur non essendo laureati in teologia né ecclesiastici, i filosofi religiosi fanno proprio il pensiero ortodosso per rispondere alle sfide dell'occidentalismo, del liberalismo, dell'ateismo e del nichilismo. Il gruppo raccoglie esponenti, vissuti in tutto il XIX secolo e nella prima metà del XX, che hanno scritto di tematiche religiose, sociali, culturali e storiche: tra di essi, oltre a Dostoevskij e allo stesso Khomiakov, i nomi più noti sono quelli di Solov'ëv e Berdjaev, vissuti in un periodo successivo a quello di Njegoš ma col quale condividono alcune visioni teologiche.[57] La polemica fra Khomiakov e Pëtr Čadaeev, esponente di spicco dell'occidentalismo, sembra riflettere, per certi versi, le scelte di Njegoš che, pur conoscendo bene la cultura occidentale (da cui trae ispirazione), si orienta su scelte decisamente slavofile.[58]

---

[56] L. Zak, "La figura del vescovo nella teologia ortodossa russa di tradizione slavofila", in A. Montan (ed.), *Vescovi servitori del Vangelo per la speranza del mondo*, Roma, 2005, 469-472.

[57] Alfeev, *La Chiesa Ortodossa*, I, 255-270.

[58] Čadaeev (1794-1856) spinge per un orientamento della Russia verso i valori e gli ideali propri dell'Europa Occidentale. La critica rivolta al mondo slavo, visto come arretrato e incapace di dare alcunché al mondo, e alla Chiesa Ortodossa, accusata di passività sociale, statalismo e isolazionismo, sono i due tratti distintivi del pensiero di Čadaeev. Lo zar Nicola I, dopo aver letto le sue *Lettere filosofiche*, trae l'impressione che sia malato di mente e lo fa internare: da questa esperienza il filosofo trae la sua *Apologia di un pazzo* che è forse il suo capolavoro.

I tratti comuni a Drozdov e Khomiakov che si possono ritrovare in Njegoš, soprattutto nel *Serto*, sono l'esaltazione della tradizione slava e la visione della Chiesa Ortodossa come baluardo della identità nazionale, nonché la rivalorizzazione della via mistica di tradizione monastica per giungere a Dio, in contrapposizione a quella razionalistica proposta dalle accademie teologiche. Suggestivo risulta, infine, che sia Khomiakov che Njegoš si occupino della tematica tipicamente slava dei falsi sovrani, figure che si presentano come la ripresentazione (con tratti misticheggianti e quasi escatologici) di governanti scomparsi in giovane età. Khomiakov scrive, infatti, nel 1832, il dramma *Il falso Demetrio* (Dmitrij Samozvanec), incentrato sulla figura di un avventuriero che riesce a spacciarsi per Demetrio, un figlio di Ivan il Terribile morto bambino, e a regnare sulla Moscovia all'inizio del XVII secolo. Il parallelo con il dramma poetico *Lažni car Šćepan Mali* di Njegoš è quantomeno evidente.

1.5. Opere principali

Njegoš è autore prolifico: pubblica, a partire dal 1833, varie poesie d'occasione e impressioni poetiche. La sua opera omnia è stata pubblicata la prima volta a Belgrado tra il 1951 e il 1955 e riempie dieci volumi.

Un primo saggio di poesia di un certo livello, non paragonabile ai suoi tre grandi lavori successivi, è quello intitolato *Ogledalo srpsko* ("Lo specchio serbo"): pubblicato a Belgrado nel 1845 e dedicato, come già scritto, a Puškin, raccoglie sessantuno brevi poemi a carattere epico, tutti incentrati sulle battaglie combattute dai serbi e dai montenegrini tra il 1510 e il 1820 per liberarsi dal dominio ottomano.[59]

La prima grande opera è *Il raggio del microcosmo* (Luča mikrokozma), scritta nel 1845 e pubblicata lo stesso anno a Belgrado.

---

[59] S. SLAPŠAK, "Petar II Petrović-Njegoš: the Icon of the Poet with the Icon", in M. CORNIS-POPE – J. NEUBAUER (edd.), *History of the Literary Cultures of East-Central Europe. Junctures and disjunctures in the 19th and 20th centuries*, 4 voll., Amsterdam, 2004-2010, IV, 115-116.

L'unica edizione italiana dell'opera, tradotta da Paolo Lodigiani e Dunja Andrić, è stata pubblicata nel 2008.

Il secondo poema epico, *Il serto della montagna* (Gorski vijenac), è pubblicato la prima volta a Vienna nel 1847: è certamente il capolavoro di Njegoš, e per più di un critico letterario è tuttora l'opera più significativa di tutta la letteratura serba.[60] È, senz'ombra di dubbio, una delle opere in lingua serba che ha conosciuto più edizioni: negli anni tra il 1847 e il 1996 è stata ristampata centoventi volte.[61] Nel *Serto* si fondono il canto epico di tutto il popolo serbo e il dramma esistenziale di un singolo, il *vladika* Danilo, nel cui intimo si scontrano i principi della ragion di Stato con il dettato della coscienza. Il tema centrale è l'evento leggendario dei cosiddetti "Vespri montenegrini" (o "Inquisizione dei turchizzati", *Istraga poturica*), ossia il massacro che sarebbe stato attuato su ordine del *vladika* Danilo I nel Natale di un anno della prima decade del XVIII secolo ai danni dei montenegrini che avrebbero rinnegato la fede cristiana per passare all'Islam. Tale episodio non si è verificato nella realtà storica, ma era uno degli eventi la cui narrazione rafforzava la coesione nazionale montenegrina.[62] Il *Serto* è l'unica opera di Njegoš a conoscere un elevato numero di traduzioni in lingua italiana: se ne contano almeno dieci tra parziali e integrali, nell'arco di tempo che va dal 1847 al 1939.[63] Questa proliferazione trova la sua origine dapprima nella sintonia con le idee risorgimentali e, in seguito, nell'interesse da parte degli italiani per il Montenegro, terra di origine della regina Elena, parente dell'autore.

L'ultima grande opera di Njegoš in ordine cronologico, *Lažni car Šćepan Mali* (Il falso zar Stefano il Piccolo), scritta nel 1848 e pubblicata la prima volta nel 1851 a Trieste, non è mai stata tradotta in italiano.[64]

---

[60] Lodigiani, *Prefazione*, 26.

[61] Zlatar, "Njegoš", 845-849. Al 2007, inoltre, se ne conoscono traduzioni in dieci lingue straniere. Cf. Roberts, *Realm of the Black Mountain*, 187.

[62] Roberts, *Realm of the Black Mountain*, 132.

[63] Per l'elenco completo delle traduzioni italiane del *Serto della montagna*, cf. Lodigiani, *Prefazione*, 46-48.

[64] L'opera ha conosciuto, in Occidente, minore fortuna rispetto alle prime due: una prima traduzione in francese è stata pubblicata solo nel 2015.

È un dramma storico, basato su meticolose ricerche condotte negli archivi veneziani nel 1847, e tratta di uno strambo personaggio che ha governato il Montenegro tra il 1767 e il 1773, spacciandosi per lo zar di Russia Pietro III, miracolosamente sfuggito alla congiura di palazzo nella quale, invece, il vero sovrano aveva trovato la morte nel 1762.[65] Al centro dell'opera, tuttavia, più che una riflessione sulla storia si situa quella sull'uomo, intesa in senso filosofico (identità reale e sociale) e teologico (relazione con Dio).

2. Il raggio del microcosmo

2.1. Scritto mistico-ascetico?

Il raggio del microcosmo vede la luce nella Quaresima del 1845 a Cettigne. Njegoš si rinchiude nella propria cella nel monastero della Natività della Vergine e vi rimane isolato per sei settimane, tralasciando così le incombenze di governo.[66]

Il periodo di vita in cui Petar II scrive il *Raggio* è uno dei più difficili del suo principato: nel 1843 la parte meridionale del Montenegro è stata invasa dagli Ottomani provenienti dall'Albania. Le truppe turche hanno stabilmente occupato le isole di Lesendro, Kom e Vranjina sul lago di Scutari, bloccando le comunicazioni e il commercio tra Podgorizza e Scutari; alla questione politico-economica si aggiunge quella personale: nel monastero dell'isola di Vranjina, Njegoš ha ricevuto la chirotesia archimandritale nel 1831. L'appello alle potenze straniere non sortisce alcun effetto: la Francia e la Russia, da cui egli si aspetta aiuti, sorprendentemente, non si mostrano interessate a intervenire nella disputa. La congiuntura mostra come la politica di rafforzamento delle relazioni internazionali così tenacemente perseguita nel decennio precedente, basata sull'alleanza con la Russia e sull'amicizia

---

[65] Prvulovich, *Prince-Bihsop Njegosh's*, XIV.

[66] Lodigiani, *Prefazione*, 7.

con la Francia, abbia conseguito nella realtà effetti del tutto inconsistenti. Si palesa in qualche modo il fallimento di Petar II come capo di stato, uno scacco che ha forti ripercussioni personali.[67]

L'isolamento politico del Montenegro porta il *vladika* a condurre una più profonda riflessione che inaugura la sua produzione poetica più significativa: non è dunque un caso che essa cominci proprio con *Il raggio del microcosmo*, nel quale confluiscono domande esistenziali profonde, quali l'origine del male, il fine ultimo dell'esistenza terrena, le ragioni della sofferenza. Sono questioni che, come mostrato dagli scritti giovanili, tormentano Njegoš fin dalla sua tarda adolescenza, ma che ora si ripropongono in maniera drammaticamente pressante. Tali temi trovano una iniziale espressione in una ode minore, *Meditacija* (Meditazione), scritta nel 1844: si tratta tuttavia di una opera breve e acerba.[68] Il *Raggio*, invece, assume i toni di una esperienza ascetico-mistica che conduce il poeta a rivolgersi direttamente a Dio per ottenere risposta da Colui, che, creandolo, lo ha dotato dell'intelletto e del desiderio di verità. Il colloquio interiore e intimo con Dio è per Njegoš tutt'altro che superficiale e sereno: punto di arrivo della sua straordinaria formazione umana e intellettuale, si innesta in uno dei momenti umanamente più difficili della sua breve esistenza terrena.[69]

Le circostanze in cui Njegoš compone il *Raggio* e il tenore dell'opera autorizzano a ipotizzare che egli, nel suo ritiro quaresimale, non abbia solo scritto, ma abbia, soprattutto, pregato, meditato e digiunato. Non penso di esagerare a intravedere una non debole analogia tra l'ascesi che caratterizza la stesura del *Raggio* e le condizioni spirituali richieste agli iconografi: in tale senso il poema si potrebbe pensare come un'opera teologica nel senso più proprio dell'Ortodossia.[70]

---

[67] Djilas, *Njegoš: Poet*, 203-221.

[68] Lodigiani, *Prefazione*, 25.

[69] Lodigiani, *Prefazione*, 7.

[70] Per la vita ascetica degli iconografi, cf. P. Florenskij, *Le porte regali*, Milano 1977, 92-94; L. Uspenkij, *La teologia dell'icona*, Bergamo, 1995, 112-113; L.M. Mirri, *Mistagogia dell'icona. Lineamenti teologici, liturgici e spirituali*, Verucchio, 2009, 87-88.

Se quindi si può considerare, seguendo Velimirović, il *Raggio* come uno scritto mistico-ascetico per il suo contenuto, esso, a mio giudizio, può essere caratterizzato come tale anche per l'esperienza spirituale vissuta dall'autore durante la scrittura dell'opera.[71]

2.2. Struttura e temi dell'opera

Il raggio del microcosmo si compone di 2.210 versi, divisi in strofe da dieci: viene utilizzato il metro tipico della poesia epica serba, il *deseterac*, ossia un decasillabo aritmico.[72]

L'opera si suddivide in sei canti, preceduti da un'ampia dedica a Sima Milutinović. Mi diffondo maggiormente su quest'ultima, riassumendo invece il contenuto dei canti e riservando all'ultima sezione dell'articolo l'analisi dei temi dell'esistenza e conoscenza di Dio.

2.2.1. La dedica a Sima Milutinović: chiave di lettura dell'opera

La dedica (200 versi), datata Cettigne 1° maggio 1845, costituisce la chiave di lettura del poema. Njegoš vi espone il malessere dell'uomo segnato dalla ferita del peccato originale ma che nel proprio intimo conserva una naturale nostalgia del Paradiso, come scrive ai versi 11-20:

> Egli ancora ricorda la primitiva gloria, / e sogna il tempo della beatitudine, / ma ricordi, sogni, sfuggono lo sguardo, / dileguano volando in schiere oscure / nelle pagine immense dell'eterno; / unica traccia del loro cupo passare / è un'orma di tristezza incisa / nel profondo dell'anima; e l'uomo, / stretto in catene, si dibatte invano / per penetrare la tenebra del passato.[73]

---

[71] Velimirović, *Religija Njegoševa*, 12-14.

[72] Sulla metrica della poesia epica serba, cf. R. Auty, "Serbo-Croat", in A.T. Hatto (ed.), *Traditions of Heroic and Epic Poetry*, 2 voll., Londra, 1980-1989, I, 196-210.

[73] *On se sjeća prve svoje slave, / on snijeva presretnje blaženstvo; / al' njegovi snovi i sjećanja / kriju mu se jako od pogleda, / bježe hitro u mračnim vrstama / u ljetopis opširni vječnosti; / samo što mu tamnijem prolaskom / trag žalosti na dušu ostave, / te se trza badava iz lanca, / da za sobom pronikne mračnosti.* Petrović Njegoš, *Il raggio del microcosmo*, 53.

Egli cerca la risposta a quello che a suo giudizio è «fra i misteri il più profondo, fra le tempeste spirituali la più ardua» (vv. 28-29).[74] Egli rifugge da quelle che sono le risposte date dalla filosofia moderna. Non ottiene risposte dalla natura, cui, sulla scia del Romanticismo (di Lamartine in particolare), pure attribuisce caratteri di bontà e maternità, definendola «generosa madre» (v. 36) e «buona nutrice temporale» (v. 41): ad essa chiede perché Dio l'abbia creata (v. 37). La natura, alle «ardenti domande» (v. 49) di Njegoš, «risponde solo sorridendo» (v. 50). In opposizione a Kant, non trova certezze di fronte al cielo stellato, che anzi lo spinge a domande sempre più angosciose (vv. 51/60):

> Quante volte ho interrogato / l'azzurra volta dei sacri cieli / tutta cosparsa di adamantini semi, / con anima infuocata ho supplicato / ch'essa mi rivelasse il segreto sacro: se il Creatore la adornò in tal modo / e la dischiuse come un grande libro / perché il creato lodasse il Creatore, / o perché l'uomo nella sua pagine / leggesse la propria nullità totale?[75]

A differenza degli Illuministi (Reimarus su tutti), dunque, Njegoš non riesce a trarre alcuna risposta dal libro della natura, ma, anzi, è proprio la potenza e il senso di infinito che promanano da esso a spingerlo a chiedersi quale sia il senso della esistenza umana: l'uomo è un nulla o è invece chiamato, in unione con tutta la creazione, alla lode di Dio?

Nemmeno la lettura delle opere dei filosofi, da lui definiti «saggi della terra» (*zemaljske mudrace*, v. 61) gli è di giovamento: allo sguardo attento e globale di Njegoš le loro disparate risposte, «pervase di paurosa incostanza», appaiono come «un assetato vagare, / il suono confuso nella tenebra / di un incomprensibile dialetto, / uno sguardo spento nell'oscurità»

---

[74] […] *ovo je najviša taina / i duhovne najstrašnije bure.* Petrović Njegoš, *Il raggio del microcosmo*, 55.

[75] *Koliko sam i koliko putah / svod plavetni neba sveštenoga, / brilijantnim zasijat sjemenom, / zaklinjao dušom zapaljenom / da mi svetu otkrije tainu: / ali ga je tvorac ukrasio, / veliku mu knjigu otvorio, / da tvar slavi tvorca i blaženstvo / al' da čovjek na nje listu čita / ništavilo prekomjerno svoje?*. Petrović Njegoš, *Il raggio del microcosmo*, 57.

(vv. 68-70).[76] La critica a quei filosofi che riducono la vita dell'uomo alla sola esistenza terrena conosce in Njegoš una durezza sorprendente: si rivolge espressamente a Pitagora e Epicuro, ma non escludo che, citando due autori della classicità, non voglia invece riferirsi a personaggi più vicini al suo tempo. Definendoli «tiranni malvagi dell'anima eterna», li accusa di avere umiliato «il nome dell'uomo, / e la sua chiamata di fronte al Signore, / degradandolo a creatura insensata», relegandolo «nella bestialità e nella morte» (vv. 151-160).[77]

Di fronte a questa impotenza della scienza e della filosofia, rimane per Njegoš la via poetica: «l'Onnipotente sussurra i sacri misteri / solo all'animo infiammato del poeta» (vv. 169-170).[78] Questa mediazione della poesia è spiegata da Njegoš attraverso il concetto che egli ha della natura stessa: il creato è «Poesia del Padre universale» (*Opštega Oca poezija*, v. 176).[79] Gli ultimi quattro versi della diciottesima strofa costituiscono la giustificazione da parte di Njegoš della sua intenzione di indagare attraverso il mezzo poetico sulle domande fondamentali dell'uomo e del suo viaggio spirituale verso Dio (vv. 177-180):

> Il nome del poeta è un nome sacro, / la sua voce è ispirata dal cielo, / il raggio della luce è la sua guida, / nella sua voce è la gloria del Creatore.[80]

---

[76] *Do kroz mrake žedno tumaranje, / do nijemog jednog narječenija, / do pogleda s mrakom ugašena.* Petrović Njegoš, *Il raggio del microcosmo*, 57.

[77] Petrović Njegoš, *Il raggio del microcosmo*, 63.

[78] *Svemogućstvo svetom tajnom šapti / samo duši plamena poete.* Petrović Njegoš, *Il raggio del microcosmo*, 63.

[79] Petrović Njegoš, *Il raggio del microcosmo*, 65. Sulla concezione della natura in Njegoš, sulla quale non mi soffermo, cf. Velimirović, *Religija Njegoševa*, 96-101; Prvulovich, *Prince-Bihsop Njegosh's*, 87-100. Prvulović ha il precipuo merito di sottolineare la concezione personalistica di Dio in Njegoš, fugando ogni coloritura di panteismo: cf., in particolare, Prvulovich, *Prince-Bihsop Njegosh's*, 91-93. Effettivamente alcuni autori hanno definito senza esitazione il montenegrino come panteista: è il caso di Isidora Sekulić: cf. Sekulić, *Njegošu knjiga*, 224.

[80] *Zvanije je svešteno poete, / glas je njegov neba vlijanije, / luča sv'jetla rukovoditelj mu, / dijalekt mu veličestvo Tvorca.* Petrović Njegoš, *Il raggio del microcosmo*, 65.

2.2.2. I sei canti: viaggio verso Dio e visione della lotta angelica

I sei canti risentono fortemente a livello tematico della ispirazione dantesca e miltoniana: in particolar modo i primi due riecheggiano da vicino i canti XVII-XXXIII del Paradiso di Dante. È in particolare la struttura dei cieli che ricorda da vicino la concezione neoplatonica dantesca, così come la gerarchia angelica, anche se non posso escludere una diretta dipendenza dalla *Gerarchia celeste* dello Pseudo-Dionigi. Il terzo canto, nella sua prima parte, è dantesco, mentre nell'ultima fa suoi i temi del *Paradiso Perduto* di Milton, che è fonte principale per il quarto e il quinto canto del *Raggio*.

Nel primo canto viene descritto il viaggio del poeta verso Dio: tale viaggio non è realizzato con il corpo, ma è l'anima di Njegoš a effettuarlo. L'anima, definita «scintilla divina» (I,61) e «scintilla creata per il cielo e consacrata all'Eterno Signore» (I,322-323), una volta liberatasi dal peso della corporeità, può iniziare il suo viaggio. Scortata e protetta dal proprio angelo custode, attraversa i cieli mobili e quelli immobili (I,121-140): senza il suo aiuto, l'anima del poeta potrebbe essere abbagliata dallo splendore di ciò che vedrà.[81] In più occasioni il poeta, nei canti successivi, torna sulla impossibilità, senza la mediazione angelica, di contemplare, in modo peraltro embrionale, la visione dei cieli e di Dio: solo qui Njegoš, però, risente con forza del concetto orientale della inattingibilità di Dio, mentre altrove, come si vedrà, ha una impostazione diversa.[82]

Il secondo canto è interamente occupato dalla descrizione dei vari cieli. È il regno della luce, abitato dagli angeli: «onde calme e infinite, / infiammate dal fuoco immortale / l'eterno fuoco dell'amore sacro» (II, 16-18). La visione degli ultimi cieli riprende e amplifica quella della Gerusalemme celeste in Ap 21-22. L'ultima immagine è quella del palazzo dell'Altissimo: per accedervi, tuttavia, è necessario bere a

---

[81] L'angelo custode (*hranitelj*) viene paragonato, nel poema, a una madre capace di rasserenare: è la principale funzione attribuita nella teologia orientale, unitamente a quella di consigliere. Cf. ALFEEV, *La Chiesa Ortodossa*, II, 201.

[82] Sulla dottrina di Palamas, cf. ALFEEV, *La Chiesa Ortodossa*, II, 151-156.

una fonte per conoscere pienamente la ragione della caduta dell'uomo (II, 304-307 e 316-320). L'angelo custode si congeda dal poeta, senza rivelargli chi si porrà al suo fianco (II, 308-314).

Il terzo canto costituisce il culmine teologico del poema: è in esso che il poeta vede Dio, sul suo trono, in una visione di luce. Al suo fianco, come nella *deesis* di una iconostasi, gli arcangeli Michele e Gabriele che, d'ora in poi, sostituiscono l'angelo custode come guide dell'anima del poeta. La visione ha una chiara ispirazione biblica: Dio è presentato come l'Anziano dei Giorni di Dn 7,9-10. Il canto è interamente occupato dal dialogo fra Dio e i due arcangeli, cui assiste, muto spettatore, il poeta; le parti più intense sono la narrazione delle cadute di Satana e di Adamo in forza della tentazione (III, 271-300) e l'annuncio della futura sconfitta delle legioni infernali (III, 321-340).

Il quarto canto vede l'entrata in scena di Satana e delle sue legioni: l'angelo ribelle, in un serrato dialogo con i due arcangeli, espone con potenza ed eloquenza le ragioni della sua sfida a Dio. Il canto si chiude con il rammarico per la caduta dell'uomo: «Ah, progenie sventurata, d'onori avida, / quanto ti costò l'errore!» (IV, 209-210).[83] Questo canto è, a giudizio della maggior parte dei critici, quello poeticamente più riuscito.[84]

Il quinto canto è occupato dalla descrizione della guerra finale che si combatte nei cieli fra le schiere infernali, guidate da Satana, e quelle celesti, comandate dagli arcangeli Michele e Raffaele. È la rappresentazione letteraria in toni fortemente epici, di sapore omerico, delle guerre di Ap 12,7-9; 19,11-21; 20,7-10. Inizialmente la stirpe di Adamo, ancora una volta sedotta da Satana, si allea alle schiere infernali (come avviene in Apocalisse per le nazioni della terra). Una volta sconfitto Satana e relegato con le sue schiere nell'abisso (V, 111-120, cf. Ap 20,10), gli uomini sono posti sotto il giudizio dell'Onnipotente (V, 130-140, cf. Ap 20,11-15). I versetti dal 141 al 510 sono occupati dal Giudizio universale, in cui Dio separa i buoni dai malvagi.

---

[83] *Ah, nesretni rode slavoljubni, / skupo li te ta pogreška stade!* Petrović Njegoš, *Il raggio del microcosmo*, 151

[84] Lodigiani, *Prefazione*, 30.

Il sesto canto riconsidera la condizione dell'uomo da cui il poeta è partito alla luce della prospettiva escatologica. Il poeta però sembra qui collocare la prima caduta di Adamo dopo la lotta finale: questa soluzione ha permesso a Prvulović di sottolineare come, apparentemente, la lotta finale si confonda in Njegoš con la caduta degli angeli ribelli di Is 14,12 e Ez 28,12-18.[85] La questione si spiega con l'aspetto più problematico della teologia di Njegoš, ossia la sua concezione antropologica, qualora non sia adeguatamente considerata alla luce del linguaggio poetico. A una prima analisi, in Njegoš l'uomo sembrerebbe dunque preesistere in forma spirituale alla creazione della terra, ed essa altro non sarebbe che il luogo di esilio approntato da Dio in seguito alla sua alleanza con le forze del male. La terra riveste, nel canto VI, infatti, caratteri fortemente negativi, così come il corpo umano (VI, 41-50), in linea con la concezione neoplatonica. Appare esagerato affermare con certezza che Njegoš abbracci la teoria che i suoi versi, presi in senso letterario, sembrerebbero suggerire. Prvulović cita alcuni commentatori che sono di quell'avviso (Matić, Kirilović, Šmaus), ma si mostra molto più cauto: a suo giudizio, si tratta di un espediente letterario per sottolineare come l'uomo cadde con il peccato originale di Adamo, cada ogni giorno con il peccato attuale, cadrà ancora nella lotta finale, e che tutti questi eventi della storia appaiano simultanei dal punto di vista dell'eternità.[86] Recentemente anche Nemanja Radulović ha sostenuto che Njegoš teorizzi la preesistenza dell'uomo alla creazione, sottolineando l'affinità di tale visione con il pensiero neoplatonico attraverso la mediazione di Origene.[87] La descrizione dei mali dell'uomo,

---

[85] PRVULOVICH, *Prince-Bihsop Njegosh's*, 137-147.

[86] PRVULOVICH, *Prince-Bihsop Njegosh's*, 138-139.

[87] Radulović, indagando sulle affinità del suo pensiero con il martinismo e il mesmerismo, inserisce Njegoš in un *milieu* di esoterismo che in realtà gli fu del tutto estraneo. Ha cercato di dimostrare connessioni relative con contesti tardo-giudaici (apocalittica enochica e Filone) e ereticali (manicheismo e bogomilismo). Per quanto affascinanti possano apparire tali connessioni, rimangono a un livello di suggestione. Ancora più rarefatto mi pare il contatto con la qabbalistica ebraica, egualmente sostenuto da Radulović. Cf. N. RADULOVIĆ, *Esotericism, Orthodoxy*

della sua nostalgia del Paradiso e della sua libertà di scelta fra bene e male (VI, 81-100) è, però, in perfetta linea con Gen 3 e non farebbe pensare a una preesistenza. Lascio da parte la questione: potrebbe essere oggetto di una ulteriore riflessione, qualora si volesse affrontare approfonditamente l'antropologia di Njegoš. La parte finale del canto sesto, è bene sottolinearlo per corroborare la tesi di Prvulović, fa rientrare il poema nella più evidente fedeltà dottrinaria: sono descritti la creazione dell'universo (VI, 181-200), la caduta di Adamo e Eva (VI, 201-220), Caino e Abele (VI, 221-236), i peccati attuali degli uomini (VI, 237-250), la Incarnazione e la Resurrezione di Cristo e la redenzione degli uomini (VI, 261-280). I versetti finali bene illustrano come Njegoš abbia chiaro il concetto che la Resurrezione di Cristo ha già segnato la sconfitta sul peccato e sulla morte:

> O pacifico e mite Maestro, / dolci sono le sante, pure acque / che sgorgano dalla tua fonte immortale! / La tenebra si dissolse nel terrore / di fronte al tuo sguardo luminoso, / crollarono gli altari blasfemi / per il tuo sacro incedere. / Con la resurrezione vincesti la morte. / I cieli risuonano delle tue lodi / e la terra celebra il suo Redentore![88]

3. LA CONCEZIONE DI DIO NEL *RAGGIO DEL MICROCOSMO*

Il *Raggio del microcosmo* è certamente un'opera complessa che rivela non pochi problemi a livello teologico: la scelta letteraria di non e-

---

and Romanticism in P. Petrović Njegoš's The Ray of the Microcosm, in N. RADULOVIĆ (ed.), *Esotericism, Literature and Culture in Central and Eastern Europe,* Belgrado, 2018, 104-117.

[88] *O preblagi, tihi učitelju, / slatka li je sveta bistra voda / s istočnika tvoga besmrtnoga! / Od tvoga su sv'jetloga pogleda / uplašene mrake iščeznule, / od tvoga su hoda sveštenoga / bogohulni srušeni oltari; / voskresenjem smrt si porazio, / nebo tvojom hvalom odjekuje, / zemlja slavi svoga Spasitelja!* PETROVIĆ NJEGOŠ, *Il raggio del microcosmo*, 207.

sporre in una chiara successione creazione, caduta degli angeli ribelli, caduta dell'uomo e fine dei tempi è effettivamente fonte di non poche riletture che, come già anticipato, possono far interpretare l'opera in chiavi di lettura molto divergenti. Va però sottolineato come la concezione di Dio e degli angeli non presenti grandi problemi a livello dottrinale, ma sia anche efficacemente presentata attraverso il mezzo poetico. Proprio sulla concezione di Dio mi voglio soffermare, ritenendo che essa sia uno dei punti più affascinanti dello scritto di Njegoš. All'interno di essa emergono due elementi che, a mio giudizio, fanno di Njegoš un vero e proprio ponte fra teologia occidentale e orientale: l'essenza di Dio e la sua conoscibilità.

3.1. Nomi di Dio

Prima di procedere, è opportuno premettere una analisi degli attributi con cui viene chiamato Dio nelle opere di Njegoš: essa consente di cogliere come egli si ponga nel *Raggio* in una prospettiva diversa da quelle delle altre due opere principali. Se, infatti, nelle sue opere più "storico-politiche" Dio è considerato nella prospettiva puramente economica, intendendolo così solamente nel suo agire nella storia e nel suo rapporto con ogni singolo uomo, nel *Raggio* è presentato, invece, anche in quelle teologica ed escatologica.

Nel *Serto* Dio compare 64 volte: 62 come Dio (*Bog*), 1 come Signore (*Gospod*) e 1 come Onnipotente (*Svemogući*); nel *Lažni car Šćepan Mali* Dio è definito *Bog* in 82 occasioni e *Gospod* in 2. Molto più variegata e consistente la titolatura di Dio nel *Raggio*: è citato in tutto 145 volte. I nomi utilizzati sono *Bog* (11 occorrenze), *Gospod* (5), *Vladalar* (governatore/reggitore, 7), ma sono altri tre quelli che danno idea della differente visione di Dio nel poema. Si tratta di *Otac* (Padre) che compare 19 volte, preceduto come numero di occorrenze da *Svemogući* (30) ma, sopra tutti, *Tvorac* (Creatore) che ricorre in 73 occasioni. Vi sono poi alcune significative singole occorrenze che all'interno del *Raggio* completano il quadro: Suprema Volontà (I,181), Seminatore di mondi (I,224), Mano Immortale (I,431), Giustizia e Sapienza Eterna (II,51), Uno che regge i Cieli (II,168), Datore dei

mondi (III,11), Occhio Onniveggente (III,281), Sole di giustizia (VI, 262) e Pacifico e mite Maestro (VI, 271).[89]

Da questa scarna disamina appare evidente come nel *Raggio* il tema centrale non sia la storia, come nel *Serto*, o l'uomo, come nel *Lažni car,* quanto, invece, lo sia quello di Dio presentato nel suo agire cosmico e storico.

3.2. Essenza di Dio: Luce

Sebbene gli sia nota la teologia delle energie divine di Palamas e la segua in alcune parti del *Raggio* (in particolar modo in I, 131-140), Njegoš sembra più volte discostarsi da essa quando tratta della essenza di Dio. È quanto rileva Prvulović quando afferma che Njegoš non riesce a conservare «l'antinomica distinzione in Dio fra la sua nascosta e incomprensibile essenza e le manifestazioni delle sue energie».[90] Si situa qui la rottura principale fra la teologia di Njegoš e quella tradizionale ortodossa.

Per Njegoš l'essenza di Dio è espressa innanzitutto dalla sua incomprensibile unicità: è l'unico ente auto-originato, auto-sufficiente e auto-sussistente.[91] Dio è dunque trascendente e tutta la creazione segue le sue eterne e immutabili leggi, è la causa ultima di tutte le cose: «Egli venne prima dell'inizio e della fine!» (IV,30).[92] Nel *Raggio* il tema della creazione è centrale: l'ontologia assume, dunque, capitale importanza. Dio è la causa unica dell'essere, come dichiara Egli stesso all'arcangelo Michele: «Io sono l'Uno che può creare» (III,45).[93] Solo Dio può portare all'esistenza ciò che non è.[94]

La trascendenza di Dio è resa evidente dai suoi incomparabili e incomprensibili attributi, tra i quali spiccano l'onnipotenza e l'onniscienza.

---

[89] Cf. anche PRVULOVICH, *Prince-Bihsop Njegosh's*, 38-40.

[90] PRVULOVICH, *Prince-Bihsop Njegosh's*, 41.

[91] VELIMIROVIĆ, *Religija Njegoševa*, 130-134.

[92] *On je starij načala i konca!* PETROVIĆ NJEGOŠ, *Il raggio del microcosmo*, 138.

[93] *Ja sam jedan koji stvarat mogu.* PETROVIĆ NJEGOŠ, *Il raggio del microcosmo*, 114.

[94] PRVULOVICH, *Prince-Bihsop Njegosh's*, 41.

Dio è onnipotente e senza rivali: ogni sua singola parola crea abissi e scuote la terra (III, 309-310), un suo solo colpo «il primo e il più splendente» manda in frantumi le potenze del male (III, 79), il suo agire non può essere paragonato ad altro «se non alla sua onnipotenza» (IV, 400). L'onniscienza è cifra della divinità: la mente di Dio è quella che «tutto penetra» (I, 76), il suo è il «solo intelletto che non conosce limiti» (III, 199) e che conosce la causa di ogni cosa (I, 123-140); l'intelletto superlativo di Dio è definito dalla metafora dell'occhio che tutto vede e conosce (III,281). È il solo a poter concepire l'ordine e la molteplicità della creazione (III, 51-53): quella di Dio non è solo la più profonda scienza possibile, ma è una conoscenza assoluta e perfetta che trascende quelle possibili a ciascun intelletto finito.[95]

Njegoš sottolinea con forza il carattere trascendente di Dio e l'inattingibilità della sua essenza da parte delle menti umane. Al tema dedica un poema minore, *Un Montenegrino al Dio Onnipotente*, i cui versi finali (37-40) riassumono efficacemente la sua concezione:

> Quale mente finita può mai comprenderti? / All'uomo Tu hai dato una mente finita / Con la quale può a stento sperare di riconoscerti / ed ancora meno di vederti nella Tua essenza.[96]

Il tema ritorna anche nel *Raggio*, estendendosi anche all'impossibilità della piena comprensione dell'agire di Dio: «le tue vie, Creatore, chi può mai comprendere / e chi può mai concepire la tua potenza?» (II, 35-36).[97] Ciò non esclude, però, che si possa avere una conoscenza di Dio attraverso il creato: Njegoš si pone, dunque, in una prospettiva alternativa a quella della teologia apofatica di tradizione orientale.

Velimirović afferma che Njegoš concepisce l'essenza di Dio come «Luce e Fuoco».[98] Il poeta è ben lungi dall'essere un panteista, come

---

[95] Prvulovich, *Prince-Bihsop Njegosh's*, 42.

[96] P. Petrović Njegoš, *Pjesme, Luča Mikrokozma, Proza, Prijevodi* (Djela, II), Belgrado, 1953, 64.

[97] *Ko će tebe razumjeti, Tvorče, / ko l' mogućstvo voobrazit tvoje?* Petrović Njegoš, *Il raggio del microcosmo*, 92.

[98] Velimirović, *Religija Njegoševa*, 162.

dimostrato da Prvulović.[99] Si situa qui, però, il problema della non dichiarata distinzione fra la sostanza divina e la luce, fortemente sostenuta da Palamas nel secondo libro delle *Triadi*.[100] Njegoš si pone in linea con la riflessione antecedente a Palamas: il tema della luce divina nel *Raggio* trae linfa dalla riflessione teologica di Gregorio Nazianzeno e da quella di Simeone il Nuovo Teologo.[101] Rimane più difficile inquadrare il concetto di fuoco come espressione o parte della essenza divina: sembrerebbe più una scelta poetica per esprimere il concetto di luce increata. Effettivamente nel *Raggio* l'idea di fuoco sembra essere marginale, a differenza di opere precedenti in cui il poeta definisce espressamente Dio «Fiamma eterna» o «Oceano di fuoco».[102] Come giustamente sottolineato da Prvulović, confutando ipotesi avanzate da altri studiosi, Njegoš non fa sua la visione di Eraclito: il fuoco è per lui la luce reale e spirituale increata e non ha un'azione trasformante, ma solo illuminante.[103]

Dio, nel *Raggio*, è detto «luce increata» (I, 279). Numerose metafore sono volte a suggerire l'idea che egli sia Luce, secondo quanto affermato dal Simbolo Niceno-Costantinopolitano. L'apice poetico è toccato nell'ultimo canto, quando lo definisce «Luce del Sole» (VI, 119), riprendendo una metafora tradizionale in ambito patristico.[104] Njegoš è però attento a evidenziare l'incommensurabilità della Luce divina, laddove scrive che è superiore a «miriadi di soli» (II, 149). Questo sottolinea lo scarto ontologico fra la Luce increata e il suo riflesso cosmico: la creazione è solo un irradiamento della luce, come nel caso degli angeli i cui «bei volti / sono irradiati dalla perfezione del Creatore» (II, 106-107).[105]

---

[99] Prvulovich, *Prince-Bihsop Njegosh's*, 91-92.

[100] Cf. *Triadi,* II, 3,36-37, in G. Palamas, *Atto e Luce divina. Scritti filosofici e teologici*, Milano, 2003, 686-687.

[101] Sulla luce divina, cf. Alfeev, *La Chiesa Ortodossa*, II, 156-167.

[102] Petrović Njegoš, *Pjesme,* 62 e 223.

[103] Prvulovich, *Prince-Bihsop Njegosh's*, 50.

[104] *Nebesnu svjetlost.* Petrović Njegoš, *Il raggio del microcosmo*, 196.

[105] Sul tema dell'irradiamento in Njegoš, cf. Velimirović, *Religija Njegoševa*, 121.

Dio è, dunque, anche «fonte della Luce» (VI, 279). L'idea di Dio come causa prima della luce è al centro di due testi capitali nella teologia ortodossa, l'*Orazione 40* del Nazianzeno e il *Sermone teologico 3* di Simeone il Nuovo Teologo.[106] Njegoš riprende così una immagine propria anche della liturgia ortodossa, quella presente nei riti di congedo della Divina Liturgia di San Giovanni Crisostomo nella preghiera dell'*opisthàmvonos* in cui Dio è chiamato «Padre delle luci».[107] Gli uomini e gli angeli, in Njegoš, partecipano in gradi differenti alla luce divina, in un processo di illuminazione, secondo la gerarchia esposta da Gregorio di Nazianzo nella già citata orazione: «è il raggio del Creatore che vi illumina l'anima» (VI, 260).[108] Dio «inonda ogni essere di luce» (I, 225), così come Cristo, nella Divina Liturgia del Crisostomo, è chiamato «luce delle anime nostre e dei nostri corpi» (preghiera del Sacerdote durante il canto alleluiatico).[109]

Riassumendo, si può affermare che Njegoš si collochi in pieno sulla scia della tradizione mistica ortodossa, concependo Dio come Luce increata, tuttavia se ne distacca in parte, non stabilendo una netta separazione tra essenza e energia. Se, infatti, per Palamas conoscibili sono solo le energie (e la Luce è una di queste), realmente distinte dalla essenza, tale distinzione non si mantiene in Njegoš.[110] Per il montenegrino, infatti, la Luce è certo la più autentica manifestazione (ossia energia) della vera essenza divina, certamente inconoscibile in sé, ma della quale è comunque parte non distinta a livello ontologico ma solo gnoseologico.[111]

---

[106] *Orazione 40,5*, in Gregorio di Nazianzo, *Tutte le orazioni,* Milano, 2012, 925-927; *Sermone teologico 3*, in Symeon le Nouveau Théologien, *Traités théologiques et étiques*, a cura di J. Darrouzès (SCh 122), 2 voll., Parigi, 1966, 165-167.

[107] Cf. G. Chatziemmanouil, *La Divina Liturgia*, Città del Vaticano, 2002, 247.

[108] *Luč vam Tvorca osvjetljava dušu*. Petrović Njegoš, *Il raggio del microcosmo*, 204.

[109] Chatziemmanouil, *La Divina Liturgia*, 133-134.

[110] Sulla distinzione fra essenza e energie divine, cf. *Triadi,* III, 2,4-25, in G. Palamas, *Atto e Luce divina,* 891-893.

[111] Prvulovich, *Prince-Bihsop Njegosh's*, 51.

3.3. Essenza di Dio: Poesia

Un tratto singolare di Njegoš è concepire Dio come un poeta cosmico. In lui la Poesia (intesa come attività, e non come effetto) di Dio è parte della sua essenza, inseparabile da essa. È l'energia di Dio che si manifesta al di fuori di lui e per suo mezzo irradia la sua Luce increata nelle creature e attraverso di esse. Come scritto in precedenza, anche su questo piano Njegoš non sembra distinguere fra essenza e energia.[112]

Nella visione mistica di Njegoš l'empireo è «il gaudioso regno della poesia», come lo definisce nel verso 995 del *Serto*.[113] Il Creatore siede sul suo trono «rapito nella poesia creatrice».[114] La mente di Dio è costantemente intenta nella sua attività poetica e tutto il creato ne è il riflesso: la creazione stessa, così come l'agire provvidenziale, ne sono espressione.[115] La poesia cosmica di Dio origina la bellezza, la gioia, l'armonia, l'ordine e la bontà della creazione: questa è, dunque, espressione di ciò che Dio possiede in maniera eminente. Come afferma l'arcangelo Michele, la mente di Dio è intenta sempre nella poesia creatrice (III, 34-35) e attraverso di essa tributa costanti cure e paterna dolcezza al mondo (III, 38-39). Se la Luce increata in Njegoš esprime il modo di essere di Dio, la Poesia configura quello di agire.[116] Tutto il creato, infatti, è riflesso dell'una e dell'altra (II, 107). Nella *Dedica* premessa al *Raggio*, il poeta, ai versi 174-176, ricorda come:

> Ogni bellezza mortale o immortale, / cos'è l'insieme di tutte queste cose / se non Poesia del Padre universale?[117]

---

[112] PRVULOVICH, *Prince-Bihsop Njegosh's*, 53.

[113] [*U*] *veselo carstvo poezije*. P. PETROVIĆ NJEGOŠ, *Gorski vijenac,* Belgrado, 1952, 272.

[114] *Tvoritelnom zanjat poezijom*. PETROVIĆ NJEGOŠ, *Il raggio del microcosmo*, 112.

[115] PRVULOVICH, *Prince-Bihsop Njegosh's*, 51.

[116] PRVULOVICH, *Prince-Bihsop Njegosh's*, 48-50.

[117] *Sve prelesti smrtne i besmrtne - / što je skupa ovo svekoliko / do Opštega Oca poezija?* PETROVIĆ NJEGOŠ, *Il raggio del microcosmo*, 64.

Nella Poesia cosmica rientra l'agire provvidenziale, inteso anche nella libertà lasciata ad angeli e uomini: sia Satana che Adamo con la loro ribellione, secondo Njegoš, hanno fatto sì che l'attività poetica di Dio si esprimesse in nuove e straordinarie manifestazioni della sua straordinaria maestà e sapienza. La conclusione cristologica del poema (VI, 261-280) che pone al vertice poetico la Redenzione è una chiara espressione di questo pensiero.

3.4. Essenza di Dio: Amore e Giustizia

Lontano da ogni forma di immanentismo, Njegoš concepisce l'essere Amore e Giustizia di Dio come espressione della sua trascendenza nella storia.[118] Se è vero che Dio non è mai definito Amore, come sottolineato da Isidora Sekulić, molte sono le immagini che esprimono il concetto di 1 Gv 4,8.[119] Dio è «Padre misericordioso» (III, 31), «dolcissimo Padre» (III, 301) e «Padre universale» (III, 131) e il suo regno è essenzialmente un regno di amore, in cui gli angeli «cantano canti di amore infinito» (II, 102, cf. I, 292 e III, 217-220). L'amore di Dio non si limita alle regioni celesti, ma si estende su tutta la terra attraverso la sua provvidenza (*Dedica*, 10). L'uomo stesso partecipa di quell'amore, attraverso una «piccola scintilla» infusagli nella creazione (VI, 84), e l'agire di Dio lo sostiene nella sua vita personale attraverso la grazia che lo accompagna nel suo esistere.[120] Atto di amore più grande verso il creato rimane, tuttavia, l'Incarnazione (VI, 144-147):

> La mia compassionevole anima divina / sarà toccata dal destino dell'uomo: / farò sì allora che il mio Verbo prediletto / sia incarnato uomo e lo invierò / a redimere gli uomini.[121]

---

[118] Velimirović, *Religija Njegoševa*, 10.

[119] Sekulić, *Njegošu knjiga*, 247.

[120] Prvulovich, *Prince-Bihsop Njegosh's*, 55.

[121] *Božestvenu moju dušu nježnu / zaboljeće sudba čovječeska: / ja ću Slovo moje vozljubljeno / u plot ljudsku poslje oblačiti, / poslati ga da izbavi ljude*. Petrović Njegoš, *Il raggio del microcosmo*, 198.

L'Incarnazione è anche espressione di un altro aspetto essenziale di Dio in Njegoš, quello della Giustizia (VI, 149). Dio è Giustizia assoluta, così come Signore della storia: la storia stessa è il luogo in cui egli si rivela come Amore e Giustizia. Dio è «Padre e Modello di Giustizia» (VI, 151) e il nome della Giustizia è sacro in tutto l'universo, fino ai suoi limiti estremi (I, 11-13). Egli è fonte e misura della giustizia, e le sue leggi, sebbene severe, «devono essere osservate da tutti» (III, 238-239).

L'equilibrio fra Giustizia e Amore, agli occhi dell'uomo incompatibili, esprime l'essenza di Dio, in cui vi è coincidenza degli opposti. Se infatti la punizione per gli angeli caduti è terribile, la bilancia di Dio si inclina a vantaggio degli uomini, vittime della colpa di Adamo (I, 53-54), in un continuo agire compassionevole (VI, 191-193). Dio non è vendicativo, ma fedele alle sue qualità eterne di Giustizia e Amore, in un equilibrio che non può non tenere conto delle sue leggi sacre e inviolabili, ma che è egualmente pronto a perdonare i peccati degli uomini.[122]

3.5. Conoscenza di Dio

La visione dialettica fra trascendenza e agire nel mondo attraverso la creazione e la provvidenza, intesa come rapporto fra eternità e storia, apre in Njegoš il problema della conoscenza di Dio. Egli si distacca da una visione apofatica tipica della teologia orientale e che trova nell'assolutizzazione di alcune espressioni dei Padri (Massimo il Confessore, Giovanni Damasceno, Giovanni Crisostomo) la propria fonte.[123] Egli è convinto che l'uomo possa conoscere Dio attraverso il suo agire nel mondo poiché la sua anima è una scintilla della Luce eterna che l'ha creata.[124]

---

[122] PRVULOVICH, *Prince-Bihsop Njegosh's*, 56.

[123] Cf. MASSIMO IL CONFESSORE, *Il Dio-uomo*, I, 1, Milano, 1980, 29; GIOVANNI DAMASCENO, *La fede ortodossa*, I, 1, Roma, 1998, 47; *De incomprehensibili Dei natura*, 2,3-5, in JEAN CHRYSOSTOME, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu (Homélies 1-5)* (SCh 28bis), Parigi, 190, 145. Per una panoramica sul tema della conoscenza di Dio nell'Ortodossia, cf. PAVEL NIKOLAJEVIC EVDOKIMOV, *La conoscenza di Dio secondo la tradizione orientale. L'insegnamento patristico, liturgico e iconografico*, Cinisello Balsamo, 1983.

[124] PRVULOVICH, *Prince-Bihsop Njegosh's*, 57.

Secondo Njegoš, l'uomo, in virtù di questa affinità con Dio, non può certo sperare di comprendere Dio nella sua essenza, ma è capace di intendere molto di Lui nella misura in cui l'Eternità si rivela nel Tempo. Il Tempo rincorre l'Eternità «cercando di raggiungerla nelle sue ampie evoluzioni» (III, 253), senza mai riuscirvi (III, 258). Il Tempo è immagine dell'Eternità analogamente a quanto l'uomo lo è di Dio: l'esperienza conoscitiva umana è limitata a una scintilla di Eternità concepita come Tempo.[125] Se dunque Dio si rivela attraverso le realtà temporali, la conoscenza che l'uomo può avere di Lui si realizza attraverso di esse.

Tutto questo vale per l'esistenza terrena: diverso è il discorso nell'Eternità. Il viaggio stesso del poeta si configura come una anticipazione mistica della *visio beatifica*. È significativo che a tale proposito il poeta sottolinei come diversa fosse anche la scienza di Adamo prima della caduta. La conoscenza di Dio non è però preclusa all'uomo. Adamo, infatti, dopo il peccato e l'espulsione dall'Eden, è stato collocato alle porte dell'Eternità rimaste aperte (VI, 203): in ciò si sottolinea come l'uomo sia ancora capace di Dio e come la sua potenzialità conoscitiva non sia irrimediabilmente compromessa.[126] Tale conoscenza non può che avvenire per via di illuminazione: Dio è l'«Illuminatore incoronato di Giustizia» (II, 211). La Luce immortale guida l'anima e la mente dell'uomo lungo il suo pellegrinaggio terreno (I, 278-279): è attraverso l'illuminazione che il mistero di Dio si fa più comprensibile ed intelligibile (VI, 260). Straordinariamente evocativi di questa teoria della conoscenza di Dio sono i versi posti quasi alla conclusione del poema (VI, 255-258):

> Voi siete i fedeli figli del Cielo, / voi portano al Creatore, sorgente del raggio, / i raggi vivifici della luce / è il raggio splendente la vostra teologia.[127]

---

[125] Velimirović, *Religija Njegoševa*, 54-55.

[126] Prvulovich, *Prince-Bihsop Njegosh's*, 59.

[127] *Vi ste vjerni nebesni sinovi, / vas svjetila luče životvorne / nose k Tvorcu, lučah istočniku; / luč je sjajna bogoslovija vam*. Petrović Njegoš, *Il raggio del microcosmo*, 1204.

La luce divina, in Njegoš, dunque, è luce intelligibile, appare nell'intelletto, vi risplende, lo purifica e lo rapisce in estasi mistica verso Dio. Tale dottrina deriva direttamente dal pensiero di Simeone il Nuovo Teologo e risalta in particolare nei suoi *Inni* (13, 15, 25, 38 e 51) e nel suo undicesimo *Sermone etico*.[128]

4. CONCLUSIONE

Il *Raggio* è un'opera complessa, in cui evidenti sono le influenze della poesia e cultura occidentali. A Milton deve molto per quanto concerne la caduta di Adamo e la sua cacciata dall'Eden, e al Paradiso di Dante per quanto concerne l'idea dell'armonia celeste. È, tuttavia, l'opera di un monaco che ha studiato teologia e ha una vasta cultura. Riflette certamente l'eterogeneità della formazione di Njegoš e anche il suo distacco su più punti dalla teologia tradizionale ortodossa. Ho qui trattato del tema di Dio, certamente il più interessante ma anche il meno problematico. Sicuramente nel *Raggio* forieri di più difficili rapporti con una visione cristiana sono altri aspetti: la teoria della creazione, la non chiarita questione della preesistenza o meno delle anime, l'origine del male, la debolezza della visione Trinitaria. Altre opere minori sono in realtà molto più allineate a livello dottrinale.[129]

Il *Raggio*, nelle intenzioni dell'autore, è una riflessione poetica e teologica insieme su Dio: inevitabilmente le esigenze artistiche hanno una ricaduta, spesso fatale, su quelle dogmatiche, creando così malintesi che hanno fatto sì che si sia potuto assoldare Njegoš nelle più disparate correnti filosofiche, persino quelle a lui totalmente estranee. Volendo seguire chi, come Velimirović e Prvulović, ha cercato di ricondurre il suo pensiero a modelli teologici cristiani, ho cercato di mostrare come sia necessario inquadrare nuovamente i suoi scritti in un ambito cristiano. Non si può negare, infatti, che su alcuni aspetti Njegoš si ponga come un autore che si colloca a metà fra Occidente e Oriente: il suo pensiero su essenza e conoscenza di Dio ne è un efficace esempio.

---

[128] ALFEEV, *La Chiesa Ortodossa*, II, 163.

[129] Per esempio, a livello cristologico e mariologico, cf. PRVULOVICH, *Prince-Bihsop Njegosh's*, 213-229.

L'angelologia teologica di san Tommaso d'Aquino

Pierre Galassi

Editor's note: *Despite the advanced and self-destructive process of secularisation taking place in the contemporary globalised society, the mysterious figure of the angel continues to be an object of interest and attention, inevitably distorted by the lack of adequate metaphysical and theological foundations characterising the so-called postmodern culture. The angelology developed by St Thomas Aquinas in the Middle Ages still remains the most advanced and comprehensive systematic conception provided so far of these creatures, the loftiest and noblest that came out of the hands of God. Through a well-articulated and exhaustively structured interpretative path, the author of this article uses the threefold category of efficient, exemplary and final causality in order to present Thomistic angelology in its references to God, the world, man, and its full insertion into the History of Salvation.*
The divine government avails itself of the ministry of pure spirits – not only exceptionally, but as a general rule – so as to direct the material universe towards its ultimate goal. The problem may arise of how to conceive the interaction between two realities that are as heterogeneous as spirit and matter; dualistic or pantheistic views of reality are utterly inadequate to answer this question. On the contrary, if angels are rightly conceived according to an intensive and not purely existential conception of being, their ontological constitution is not an impediment to their interaction with the world, but it is rather the condition of it. So angels, perfectly incardinated in the Church, can exercise their role of guardians of the creation: and, Galassi says, "if it is true that [...] the Church is the world reconciled with God, and that the action of the angel is formerly the Church's action, the action of angelic vigilance is the beginning of the world's reditus *to God."*

1. INTRODUZIONE

> L'angelo cristiano […] ha una robustezza ignota all'angelo postmoderno. È un angelo che rassicura contestando le nostre chiusure, apparendo come testimone o annunciatore sconcertante e impegnativo della trascendenza. Un angelo non cercato come riempitivo della nostra solitudine, ma che irrompe quale messaggero inatteso e sconvolgente del soprannaturale[1].

Degli angeli si parla diffusamente oggi, nonostante il paradossale ed apparentemente invincibile processo di secolarizzazione in atto. Da questa richiesta implicita della postmodernità ci è parso interessante affrontare il discorso sugli angeli dal punto di vista cattolico e, particolarmente, del pensiero di san Tommaso d'Aquino.

Tre punti di forza possiede l'opera di san Tommaso, tale da essere stata privilegiata nei secoli ed essere addirittura raccomandata dal Magistero della Chiesa. In primo luogo la capacità di elaborazione del Dato rivelato, attestato dalla Scrittura e dalla Tradizione, in atteggiamento di umile e docile obbedienza alla Verità.

In secondo luogo, punto non meno essenziale, ci viene offerta, con san Tommaso, una metodologia vincente ed equilibrata, capace di operare una brillante sintesi tra il discorso della fede e quello della ragione in una narrazione non estrinsecistica né confusa.

In ultimo luogo, ma non certo per importanza, ci sembra opportuno concentrarci sulla mutua interazione, in san Tommaso, tra scienza e sapienza. O, detto altrimenti, sulla reciproca relazione tra santità e intelligenza, che in teologia si è sempre più affievolita con l'affacciarsi della modernità[2].

---

[1] G. PANTEGHINI, *Angeli e demoni. Il ritorno dell'invisibile*, Edizioni Messaggero Padova, Padova 1997, p. 156.

[2] Cfr. le illuminanti affermazioni contenute in H.U. VON BALTHASAR, *Teologia e santità*, in ID., *Verbum caro. Saggi teologici. Vol. 1*, Jaca Book, Milano 2005, pp. 189-214.

Questi punti di forza si manifestano con ampiezza proprio nella trattazione sugli angeli, al punto che l'Aquinate venne insignito dell'appellativo di *Doctor angelicus*, che designerebbe, da un lato, le particolari doti di santità vissute all'interno della vita religiosa e, contemporaneamente, indicherebbe proprio uno degli ambiti teologici in cui l'Aquinate ha brillato per originalità, sintesi e completezza.

Se ogni santo, nella storia della Chiesa, viene solitamente contraddistinto da una caratteristica speciale, con San Tommaso incontriamo una perfetta armonia tra santità e conoscenza che traspare dalle sue opere. Nota è l'affermazione secondo cui l'Aquinate sarebbe «il più santo tra i dotti e il più dotto tra i Santi»[3], che in termini più recenti trascriveremmo come illustre esempio di una santità unita all'intelligenza.

L'elaborazione teologica del Dato rivelato sugli angeli, per san Tommaso, risponde precisamente al progetto di indagine ragionevole della Rivelazione che permea tutta la sua teologia, specialmente quella presente nella *Summa Theologiae*. Nel caso particolare della teologia della Creazione, l'elenco delle *quaestiones* che se ne occupano[4] segue un ordine ispirato al settenario genesiaco[5].

Il capolavoro della maturità dell'Aquinate elabora un processo speculativo sul calco dell'οἰκονομία storico-salvifica, articolando brillantemente in un *unicum* teologico la riflessione filosofica e il dato scritturistico. La *Summa*, infatti, riunisce un'analisi dettagliata dell'essere e della psicologia degli angeli, e insieme contempla la storia concreta della loro creazione, la loro libertà e il loro destino. Come nota Lafont:

---

[3] «Sanctissimus inter doctos et doctissimus inter sanctos», PAOLO VI (s.), lettera *Lumen Ecclesiae* nel VII centenario della morte di San Tommaso d'Aquino (20 novembre 1974), «Acta Apostolicae Sedis» 66 (1974), p. 701. La nota affermazione, che cita Pio XI, risale tradizionalmente al card. Bessarione, noto umanista, anche se documentalmente viene attestata con PEDRO DE RIBADENEYRA, *Flos Sanctorum o Libro de las vidas de los Santos*, Luis Sanchez, Madrid 1599, p. 229: «Entre los Santos doctissimo, y entre los doctos santissimo».

[4] Cfr. ID., *Summa Theologiae*, I, qq. 44-119.

[5] Cfr. *Gen* 1,1-2,4a.

«La Somma Teologica presenta un Esamerone, una teologia dell'Immagine di Dio, un'attenta analisi della condizione primitiva di Adamo [tr. nostra]»[6].

L'esistenza degli angeli che viene attestata dalla Scrittura è, nell'impianto della grandiosa opera tommasiana, giustificata dal tema della somiglianza con Dio nel piano delle proprietà spirituali. Detto più precisamente, l'approfondimento teologico-sistematico sulla creatura angelica si innesta, a buon diritto, nella teologia della Creazione quale luogo-chiave più che capitolo. Esso risulta essere un'esemplare occasione per un singolare e cruciale punto di partenza, più che un argomento a sé stante:

> L'intera indagine sulla sostanza, l'intelligenza e la volontà degli Angeli ha quindi lo scopo di portare alla luce la condizione naturale della creatura spirituale; in altre parole, manifesta il modo in cui una creatura può possedere una vera condizione spirituale e come le dia una rassomiglianza, una vicinanza a Dio. Si tratta quindi di una ricerca su un certo tipo di essere spirituale: la prospettiva appartiene certamente al dominio della causa formale; si riferisce a Dio come la causa esemplare dell'Angelo. Siamo lì nella prospettiva della distinzione, definita dalla divina esemplarità e abbracciando i tipi di essere pensati dalla divina saggezza. Ma il Dottore Angelico [...] è anche interessato alla loro creazione [...], la dipendenza dell'Angelo dall'essere in relazione con Dio [...], le circostanze concrete di questa produzione [...]. Dopo tale questione, relativa alla causa efficiente degli Angeli e all'inizio della loro storia, viene la ricerca sulla finalità [tr. nostra][7].

---

[6] «La somme théologique présente un Hexaméron, une théologie de l'Image de Dieu, une soigneuse analyse de la condition primitive d'Adam», G. LAFONT, *Structures Et Methode Dans la Somme Théologique de Saint Thomas D'Aquin*, Les Éditions du Cerf, Paris 1996, pp. 159-160.

[7] «Toute l'enquête menée sur la substance, l'intelligence et la volonté des Anges, a ainsi pour objet de mettre en lumière la condition naturelle de la créature spirituelle; en d'autres termes, elle manifeste comment une créature peut posséder une véritable

Una corretta gerarchia delle domande da porre all'angelo in merito ad una sua migliore conoscenza presuppone, per l'Aquinate, che l'esistenza di questi esseri, fatto ragionevole e ben fondato, non sia il termine univoco di una dimostrazione razionalmente necessaria. San Tommaso parla dall'interno della fede – *ab angelis* –, grazie alla quale l'esistenza degli angeli è conosciuta con certezza, e la cui affermazione, quindi, è necessaria per mantenere l'integrità della fede medesima. Tuttavia egli opera l'ulteriore risalita a Dio – *ad Deum creantem et elevantem* – quale fonte e culmine da cui rileggere le molteplici sfaccettature dell'angelologia.

In ogni caso, muovendosi nell'ambito dell'indagine di fede, se anche l'Aquinate ha cura di mostrare che l'esistenza degli angeli è davvero ragionevole, lo fa in riferimento a due punti centrali: Dio e l'universo. Da un lato, il Creatore opera con il preciso desiderio di comunicare qualcosa della propria perfezione alle creature; dall'altro lato, attraverso l'universo sappiamo che «dalla grandezza e bellezza delle creature per analogia si contempla il loro autore»[8].

Procedendo oltre, notiamo come il mondo per san Tommaso non è soltanto creato, ma anche ordinato, e questo non lo rende estraneo – autonomo – a Dio: la Creazione è orientata in via proficiente verso quelle creature che più assomigliano al Creatore, cioè verso questi esseri immateriali, altresì detti angeli. In essi l'essere si riflette in un modo più perfetto rispetto a tutte le altre creature. Di conseguenza, gli

---

condition spirituelle et comment cela lui confère une ressemblance, une proximité avec Dieu. Il s'agit donc d'une recherche sur un type d'être spirituel déterminé: La perspective relève certainement du domaine de la cause formelle; elle renvoie à Dieu comme cause exemplaire de l'Ange. Nous sommes bien là dans la perspective du de distinction, définie par l'exemplarité divine et embrassant les types d'être pensés par la sagesse divine. Mais le Docteur angélique […] s'intéresse aussi à leur création, […] la dépendance de l'Ange dans l'être par rapport à Dieu, […] les circonstances concrètes de cette production […]. Après cette question, relative à la cause efficiente des Anges et au début de leur histoire, vient la recherche sur la finalité», G. LAFONT, *Structures et Methode*, p. 162.

[8] *Sap* 13,5.

angeli sono le creature che più ci aiutano a raggiungere un concetto prossimo, anche se non comprensivo, a Dio. Sono la perfezione e la completezza dell'universo creato ad esigere l'esistenza degli angeli, poiché

> dopo la bontà divina, che è il fine trascendente delle cose, il bene principale in esse immanente è la perfezione dell'universo, la quale non esisterebbe se nelle cose non si trovassero tutti i gradi dell'essere. Quindi alla divina provvidenza spetta produrre tutte le gradazioni degli enti[9].

In questo senso è da intendere la principale affermazione dogmatica sull'esistenza degli angeli[10]. Ci si è chiesti, ad esempio, se l'espressione del Concilio Lateranense IV[11] *simul ab initio temporis* sulla creazione degli angeli, debba essere intesa nel senso che Dio, sin dal principio, avrebbe creato simultaneamente gli angeli e il mondo materiale.

Tuttavia, se il termine *simul* traduce il vocabolo greco κοινῇ, possiamo pensare s'intenda che Dio ha creato ugualmente e secondo un unico piano tutte le cose. Questa è precisamente la logica tommasiana. Peraltro, ulteriore precisazione biblica, l'espressione è tratta da *Sir* 18,1[12] e signi-

---

[9] «Post bonitatem autem divinam, quae est finis a rebus separatus, principale bonum in ipsis rebus existens, est perfectio universi, quae quidem non esset, si non omnes gradus essendi invenirentur in rebus. Unde ad divinam providentiam pertinet omnes gradus entium producere», TOMMASO D'AQUINO (S.), *Summa Theologiae*, I, q. 22, a. 4, resp.; testo latino e traduzione italiana in ID., *La Somma Teologica. Prima parte*, p. 297.

[10] «Firmiter credimus et simpliciter confitemur […] unum universorum principium: creator omnium visibilium et invisibilium, spiritualium et corporalium: qui sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam», CONCILIO LATERANENSE IV, costituzione *Firmiter* sulla fede cattolica (DS 800); per un approfondimento cfr. P.M. QUAY, *Angels and Demons: The Teaching of IV Lateran*, «Theological Studies» 42 (1981), pp. 20-45.

[11] Fedelmente riprodotta dal CONCILIO VATICANO I, costituzione dogmatica *Dei Filius* (DS 3002).

[12] «Ὁ ζῶν εἰς τὸν αἰῶνα ἔκτισεν τὰ πάντα κοινῇ / Qui vivet in æternum creavit omnia simul».

fica che Dio ha creato tutto non con un singolo atto o allo stesso tempo, ma nel senso che tutto, senza eccezioni, dipende da lui:

> Che cosa significa la visione [...] secondo cui Dio ha creato insieme, *all'inizio dei tempi*, gli angeli e il mondo, e *poi* l'uomo? Diciamo che l'intenzione molto precisa dei Concili è di affermare l'esistenza di una simultaneità di progetto, di una simultaneità qualitativa, dando a ciascuno di questi tre tipi di creature il loro posto e il loro proprio valore nell'universo. Non si tratta di decidere la questione della simultaneità cronologica [tr. nostra][13].

Avventura implica storia, e storia implica successione temporale: applicare la logica storico-salvifica all'angelo parrebbe un ossimoro teologico. Tuttavia, come appreso sino a questo punto, la creazione degli angeli in una natura semplice – e per questo istantanea nel suo dispiegarsi intellettuale e volontario – si radica nella questione di fede che l'angelo sia una creatura e, per ciò stesso, ben distinto da Dio. Questo fatto, come già accennato e come ulteriormente si vedrà, è una certezza ben presente e trasversale a tutte le opere di san Tommaso, comprese quelle spiccatamente filosofiche:

---

[13] «Que signifie la vue […] suivant laquelle Dieu a créé ensemble, *au commencement du temps*, les anges et le monde, *et ensuite* l'homme? Disons que l'intention très nette des conciles est d'affirmer l'existence d'une simultanéité de plan, d'une simultanéité qualitative, donnant à chacune de ces trois sortes de créatures sa place et sa valeur propre dans l'univers. Elle n'est pas de trancher la question de la simultanéité cronologique», C. Journet, *L'Eglise du Verbe incarné. IV. Essai de théologie de l'histoire du salut*, p. 398. Questo non implica affermare una processione evolutiva dell'atto creatore, quasi che l'atto con cui Dio crea sia secondo il prima e il poi. Dal punto di vista di Dio tutto è simultaneo per assenza di tempo, tutto dura in un unico istante intemporale e insuccessivo, mentre per l'uomo avviene secondo un'andatura temporale, cioè gli effetti che sono realizzati nel tempo seguono il prima e il poi e non l'atto con cui sono creati, perché questo è il fondamento stesso di ogni prima e di ogni poi.

> Circa l'origine delle sostanze spirituali la tradizione cristiana insegna con assoluta fermezza che tutte le sostanze spirituali, come pure le altre creature, sono state prodotte da Dio; e ciò si dimostra con l'autorità della Scrittura canonica[14].

Questa corretta lente focale consente di evitare la trappola, nel discorso umano sugli angeli, dell'applicazione del temporale al sovratemporale, del discorsivo al non discorsivo, cadendo inevitabilmente nell'equivocismo o, peggio ancora, nel razionalismo teologico. La storia dell'angelo è posta immediatamente in relazione personale al Fine ultimo, di conseguenza ci pare ragionevole e promettente l'interpretazione – di Ghislain Lafont – della triplice causalità, ossia efficiente, esemplare-formale e finale. L'autore infatti sostiene che,

> se diamo uno sguardo a tutto questo studio degli angeli, ci sembra che San Tommaso lo abbia diretto contemporaneamente dal punto di vista di Dio [...]; dal punto di vista delle strutture naturali dell'Angelo [...]; infine, dal punto di vista delle condizioni concrete della creazione [...]. Il senso di questo studio è chiaro: [...] siamo in un quadro generale definito dal dinamismo della bontà di Dio, espresso dal gioco delle tre causalità [...]. Il quadro efficienza-esemplarità-finalità consente una visione generale dell'universo e articola l'intera I^{a} a partire dalla questione 44; [...] egli può quindi rendere conto di uno sviluppo economico, senza sacrificare nulla all'intelligibilità dell'insieme [tr. nostra][15].

---

[14] «Circa spiritualium substantiarum originem firmissime docet Christiana traditio omnes spirituales substantias, sicut et ceteras creaturas, a Deo esse productas. Et hoc quidem canonicae Scripturae auctoritate probatur», TOMMASO D'AQUINO (S.), *De Substantiis Separatis*, c. XVIII, ID., *Opuscoli filosofici*, p. 231.

[15] «Si nous reprenons d'un seul regard l'ensemble de cette étude des Anges, il nous apparaît que saint Thomas l'a menée simultanément au point de vue de Dieu […]; au point de vue des structures naturelles de l'Ange […]; au point de vue enfin des conditions concrètes de la création […]. Le sens de cette étude est clair […]: nous sommes dans un cadre général défini par le dynamisme de la Bonté de Dieu,

Prima di tutto, però, diamo un prospetto sulla nozione di causa, affinché la lettura non incespichi in un linguaggio sempre più alieno alla cultura speculativa contemporanea, anche se non per questo meno efficace.

2. Proposta di lettura dell'angelologia attraverso le causalità

Il dispositivo causale – che san Tommaso eredita da Aristotele – è, per l'Aquinate, il metodo più universale di conoscenza, quello in cui qualsiasi sistema ha cittadinanza, tanto che il termine ragione e il termine causa sono quasi interscambiabili, sebbene uno inerisca più al campo critico-logico e l'altro al campo metafisico-ontologico. Indicativo di questo è il fatto che dare ragione di qualcosa non significhi altro che trovarne la causa, mentre chi possiede la causa di un dato fenomeno è colui che può darne ragione.

Da questa originaria e reciproca implicazione dei due termini deriva l'antico e celebre adagio, di matrice aristotelica, *scire per causas*: il sapere è principalmente conoscenza delle cause, perché la causa è quella realtà ontologica e di ragione che sottrae la mente al naufragio dei regressi *ad infinitum*. Il regredire da una spiegazione ad un'altra, infatti, indica semplicemente la non esaustività di ciascuna, cioè un'eccedenza dell'effetto sulla causa che rimanda ad una causalità superiore.

Il termine causa, tuttavia, per san Tommaso, è polivoco e la sua definizione non è sempre identica in tutte le parti della sua opera; questo perché, da un lato, è un tema così radicale nel pensiero che è difficile darne un'oggettivazione univoca, dall'altro il linguaggio non è fisso, e un *magister* come l'Aquinate deve concorrere contemporaneamente al perseguimento del rigore scientifico e all'esigenza di farsi comprendere.

---

exprimé par le jeu des trois causalités […]. Le cadre efficience, exemplarité et finalité permet une vision générale de l'univers et articule toute la Ia depuis la question 44; […] il peut ainsi rendre compte d'un développement économique, sans rien sacrifier à l'intelligibilité de l'ensemble», G. Lafont, *Structures Et Methode*, pp. 163-164.

Detto questo, prendendo spunto dalla riflessione di Lafont[16], delle cause possiamo dare una descrizione fenomenologica, che la tradizione aristotelico[17]- tomista ha presentato secondo cinque sommi generi causali: la causalità formale, materiale[18], efficiente (agente), esemplare e finale.

La causalità formale risponde alla domanda sul che cosa è una determinata realtà, indangando cioè sull'identità profonda di un ente, ciò per cui esso è se stesso e non altro.

All'interno della causalità efficiente (agente), tra le molte sfaccettature che essa propone, ci concentriamo su due tipologie fondamentali di efficienza: quella *fiendi* e quella *essendi*. La prima dice una dipendenza di innesco tra l'effetto e la causa, dove l'essere della causa e l'essere dell'effetto sono ontologicamente autonomi, mentre la dipendenza è solo relativa all'accadere[19]. La seconda, invece, dice la totale dipendenza dell'essere dell'effetto da quello della causa, cosicché *simul stabunt, simul cadent*[20]. Vedremo quale dei due tipi di causalità efficiente si esprima nel mondo angelico.

La causa esemplare è, in un certo senso, una delle espressioni più proprie del pensiero tommasiano come sintesi fra platonismo e aristotelismo, perché essa di fatto è presente nella dimensione platonica[21]

---

16 In particolare *ivi*, pp. 151-171.

17 Per l'esposizione aristotelica cfr. ARISTOTELE, *Fisica*, libro II, Bompiani, Milano 2011, pp. 194-201.

18 C'è da dire che nell'elenco soprariportato alla citazione di Lafont non c'è la causa materiale; questo, come vedremo, è frutto della speculazione tipica di Tommaso che costituisce un *novum* nell'interpretazione della natura angelica e del mondo sensibile.

19 Per fare un esempio concreto, il modulo della *causa fiendi* descrive bene il fenomeno della scintilla che appicca un incendio, anche se poi si dilegua. Il fuoco che divampa non dipende dal sussistere della scintilla, ma semplicemente è occasionato da esso.

20 Seguendo l'esempio della nota precedente, il fuoco appiccato è causa del divampare dell'incendio: se si spegne il fuoco si ha estinto l'incendio, sicché questo non ha essere al di là dell'incalzare del fuoco.

21 Si pensi alla descrizione platonica del rapporto fra Idea e realtà sensibile presente nel cosiddetto mito della caverna, oppure alle riflessioni sul Demiurgo nel *Timeo*.

ma ricopre un ruolo solo marginale nella letteratura aristotelica[22]. Il Dio Creatore, che tiene insieme sia l'intuizione del Pensiero di Pensiero che quella demiurgica del platonismo, riprende radicalmente il tema dell'esemplarità e vi vede l'Onnipotente stesso al centro.

Nel momento in cui *Gen* 1,27[23] dice che l'uomo è *imago Dei*, si colloca un rapporto di causalità non solo nell'ordine dell'efficienza del verbo creare, ma anche nell'ordine dell'esemplarità, dove il genitivo oggettivo pone Dio come causa esemplare dell'uomo creato a Sua immagine. Con una precisazione: la creatura razionale non è solo una qualche traccia del divino, ma custodisce in sé l'auto-ritratto di Dio. Per questo occorre distinguere, da un lato, Dio come causa esemplare dell'intera creazione che ne restituisce una qualche immagine (livello remoto) e, dall'altro, la realtà della cosa realizzata (livello prossimo). A questo secondo livello la causa esemplare si chiama anche causa formale estrinseca, perché esprime non tanto come la cosa è, ma come dovrebbe essere, si aggiunge l'aspetto di perfezione e pienezza: non solo è quella natura, ma questa nel proprio compimento.

La causalità finale non è la finalità in senso pieno perché ogni ente non ha in sé il proprio fine ma è proiettato verso qualcosa che lo trascende: cerca la sua completezza, ma non trova in essa la quiete di ogni ricerca, quanto piuttosto solo la massima apertura a ciò che davvero rende beato, ossia realizza. Ne deriva che questa causa non può che essere Dio. La radicalità della causa finale è tale da essere innesco di tutto il sistema causale aristotelico prima e tommasiano poi, tanto da avere il titolo di *causa causarum*[24].

---

[22] Il Motore immobile perderebbe il suo statuto propriamente divino, dal momento che l'Atto puro non ha altri interessi che Sé, perché l'Atto Puro non opera, da parte sua non vi è un'azione concreta e deliberata sul cosmo; per questo Aristotele non sviluppa un progetto su alcuna realtà del mondo e quindi non presenta cause esemplari.

[23] «Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò: maschio e femmina li creò».

[24] Non semplicemente causa delle cause, ma causa della causalità di tutte le cause, cioè causa che accende il processo, che mette in moto l'agente che formula un progetto per conseguire il fine e lo attua.

Ora, dopo questo breve prospetto è interessante notare che Lafont ne fornisce l'elenco quasi completo nel testo riportato sopra, ma riduce le cause da quattro a tre in quello successivo[25], dicendo che è il dispositivo causa efficiente-esemplare-finale a costituire lo scheletro dell'interpretazione tommasiana della teologia sugli angeli. Scompare, quindi, la causa formale. Come mai? Per capirlo, credo sia doveroso compiere alcuni passaggi.

Anzitutto recuperiamo la citazione dove, a proposito di Aristotele, l'Aquinate scrive:

> non è affatto vero che le sostanze immateriali esistono in funzione di quelle corporee: il fine è infatti sempre più nobile di ciò che ad esso è ordinato come mezzo[26].

Ciò si comprende perfettamente alla luce di questo passo della III Pars della *Summa*:

> È evidente che tanto gli uomini quanto gli angeli sono destinati a un medesimo fine, che è la gloria della fruizione divina. Perciò del corpo mistico della Chiesa fanno parte non solo gli uomini, ma anche gli angeli[27].

Se si considerano insieme questi due estratti, notiamo che l'angelo è più del suo ufficio. Questo è un punto cardinale dell'intera lettura tommasiana dell'angelologia, sulla scia di quella patristica: non solo "angelo" è un termine che indica l'ufficio e non la natura, ma come tale descrive un compito della natura, che non è nemmeno il suo fine ultimo.

---

[25] Cfr. citazioni precedenti.

[26] «Non est […] hoc verum, quod substantiae immateriales sint propter corporales, quia finis nobilior est his quae sunt ad finem», TOMMASO D'AQUINO (S.), *Summa Theologiae*, I, q. 50, a. 3, ad 3, ID., *La Somma Teologica. Prima Parte*, pp. 588-589.

[27] «Manifestum est […] quod ad unum finem, qui est gloria divinae fruitionis, ordinantur et homines et Angeli. Unde corpus Ecclesiae mysticum non solum consistit ex hominibus, sed etiam ex Angelis», ID., *Summa Theologiae*, III, q. 8, a. 4, resp., ID., *La Somma Teologica. Terza Parte*, p. 141.

In altri termini, la natura angelica eccede il dovere di consigliare, governare e tutelare il mondo degli uomini.

Questo è il grimaldello che secondo noi permette di assumere la posizione di Lafont senza equivocismi o rigorismi riduttivi. La trilogia che lui propone non va intesa né in modo successivo, né in modo disorganico, essendo l'una implicata nell'altra. Ci sembra opportuno affermare, a questo punto, che san Tommaso, a partire dal dato scritturistico, rivoluziona la visione aristotelica del mondo assumendo come perno centrale la logica della Creazione, rapportando così la natura delle sostanze separate al loro Scopo (e Origine). L'angelo ha una finalità propria, irriducibile al suo ruolo sul mondo, per la semplice ragione che una creatura superiore non può avere per fine ultimo una realtà che eccede.

Ma l'angelo si distingue anche da Dio: san Tommaso ha già operato la distinzione ontologica fra Dio come Motore Immobile e l'angelo come intelletto separato a sovrintendenza dei cieli. Alla luce dell'interpretazione metafisica di *Es* 3,14[28] e della nozione di partecipazione platonica, l'Aquinate ha identificato Dio, il Motore Immobile, con l'*Esse per Se subsistens*: Dio è l'Essere, l'angelo invece è una Sua partecipazione. Tutto questo per dire che anche la natura delle sostanze separate ha, per Tommaso, il proprio fulcro teleologico spostato sull'Altro, cioè su Dio. Dunque l'elemento rivoluzionario rispetto alla visione aristotelica è l'essere dell'angelo fatto da Dio e per Dio.

Per Lafont, quindi, la scelta delle tre causalità non è una rinuncia alla causalità formale, di cui si è gia detta l'importanza, ma un suo assorbimento nella causalità esemplare in quanto anche causa formale estrinseca. Estrinseca ma non per questo estranea: la riduzione alle tre cause da parte di Lafont risponde alla scelta di inquadrare l'angelo totalmente nel rapporto con Dio, secondo lo schema dionisiano dell'*exitus*, *manentia* e *reditus*.

Infatti, come vedremo, la causa efficiente della natura angelica è solo Dio, cioè l'angelo *da* Dio; la causa esemplare è remotamente il

---

[28] «Dio disse a Mosè: "Io sono colui che sono!"».

Verbo, da cui la sottomissione cristologica sopra riportata, ma nel contempo è anche la natura dell'angelo realizzata (esemplarità prossima), cioè l'angelo *in* e *con* Dio: questo perché l'angelo è strutturalmente *per* Dio (causalità finale). Abbiamo l'*exitus* dell'efficienza, la *manentia* dell'esemplarità, giacché l'angelo con uno ed un solo atto di scelta raggiunge il fine e quindi realizza il suo esemplare, e il *reditus* della finalità.

A questo punto desideriamo dare anticipatamente ragione di alcune nostre scelte: potrebbe stupire il fatto che il tema della volontà, che pure riguarda la natura dell'angelo, non sia affrontato immediatamente con l'intelletto, di cui costituisce la controparte nell'unica sostanza spirituale angelica. Pur essendo l'obiezione lecita, vi è un motivo: le discussioni seguono uno schema il cui difetto proprio è di tagliare il reale. Vi è il rischio che la nitidezza, sebbene di grande vantaggio speculativo, induca all'errore di spezzare i distinti. Confondere tra loro i gradi di diversità, credere realmente divise quelle cose che anche solo concepisce come distinte, è una fallacia consueta per l'uomo. Per evitare separazioni indebite, abbiamo volontariamente impostato il discorso perché ogni dissertazione fosse ripresa e si esaurisse non in se stessa, ma nelle altre, in una visione unitaria d'insieme. Il punto è che nell'angelo non si dà un processo per cui prima è creato (*causa efficiens*, ossia *exitus*) quello che è (*causa formalis*) e dopo qualche tempo decide di tornare a Dio (*causa finalis*, ossia *reditus*), realizzando la propria vocazione (*causa exemplaris* o *manentia*).

La vita angelica è improntata su una struttura del prima e del poi che non è diacronica, dove un istante si accende allo spegnersi dell'altro, ma, come mostreremo, dove gli istanti si accumulano concentricamente e mai per sostituzione, quanto piuttosto per sovrapposizione; ciò comporta che l'angelo sia davvero uno con la propria storia, portando questo anche all'unica scelta iniziale e irreversibile che compie e che lo determina per l'esistenza, quella cioè fra Paradiso e Inferno. In questo modo, trattando noi di angeli, abbiamo scelto di porre disinzioni fra i vari ambiti di dissertazione, ma senza mai porre cesure, lasciando una fondamentale fluidità dei temi e degli argomenti che ritornano gli uni negli altri.

Del resto, ci è sembrata vincente l'impostazione di Lafont, anche perché la struttura profondamente dinamica di *exitus-reditus* è una delle preferite di san Tommaso, di modo che attraverso di essa si

mostra la coimplicanza di tutto in ogni sua parte: infatti, i grandi testi sistematici e i grandi commentari scritturistici dell'Aquinate si strutturano spesso secondo la potente intuizione dionisiana dell'uscita da Dio della creazione, del ritorno a Lui e della permanenza in Lui.

Questo costituisce anche uno dei motivi per cui, scegliendo un approccio alla natura angelica, abbiamo preferito quella angelologica a quella demonologica. Questa, infatti, ha un suo statuto proprio e una sua utilità determinante nell'intellezione di cosa sia una sostanza separata. Angeli e demoni condividono quel *minimum* ontologico per cui appartengono alla medesima natura e delle volte l'approccio alla demonologia ha la funzione proprio di determinare questo *minimum* per contrasto alla scelta contro-natura del demonio, che si oppone al Dio che lo ha creato, privandosi di ogni forma di beatitudine. In tal senso è estremamente utile, anche perché il nemico si palesa in modo più esplicito dell'angelo, che non cerca mai di mettere in ombra il divino, rendendosi il più possibile trasparente. Tuttavia ogni ricerca è sottoposta al criterio della delimitazione degli ambiti, e per questo, di fronte alla necessità di scelta, la preferenza dello studio angelologico su quello demonologico appare palese: nell'angelo la sua natura di sostanza separata è dentro il proprio ambiente, dentro il luogo per cui è fatto, cioè dentro la relazione scelta con Dio. Perciò è priva di falsificazioni, perché integrale, a differenza di quella del nemico, che potrebbe essere solo compiuta a partire dall'angelologia. Di conseguenza, se qualsivoglia demonologia suppone un'angelologia – come lo studio della privazione suppone la conoscenza di quanto viene privato –, così l'angelologia non suppone alcuna demonologia, ma si dimostra un sapere più fondamentale e più radicale.

2.1. "Causa efficiens": lettura analogica dell'angelo

La teologia si occupa di Dio come oggetto – e soggetto – proprio, e per questo, come affermato in precedenza, l'approfondimento del pensiero credente sulle creature è sempre interessato, finalizzato a conoscere analogicamente il Creatore.

Ora, nell'impianto della teologia della creazione di san Tommaso, uno dei criteri di indagine è suggerito dalla certezza che la creazione

rifletta analogicamente il Creatore: l'Aquinate ne trae perciò il compito secondo cui tutte le creature parlano di Dio, quindi, per quanto possibile, tutte vanno studiate, specialmente quelle a Lui più vicine. Nella causalità efficiente divina, quindi, abbiamo non solo la soddisfazione del perché di tutte le cose, quello che risponde al celebre quesito filosofico leibniziano: «perché esiste qualcosa anziché niente?»[29], ma dentro questa radicale domanda ne nasce immediatamente una seconda, inerente alla modalità particolare della realizzazione dell'essere: il cosmo, come un libro aperto di fronte ai nostri occhi, non dice solo dello stile artistico del suo Autore, ma anche della storia che aveva in mente. Ora, tra le infinite possibilità divine, la realizzazione di una cosa piuttosto che di un'altra è segno della Sua libertà, cosicché lo studio di ciascuna sua parte non è solo intellezione del Creatore attraverso le somiglianze, ma del Suo Progetto e quindi della Sua Volontà.

Il concetto di mondo come Creazione risolve, a proposito del trattato sugli angeli nella *Summa*, il duplice rischio dell'emanazionismo neoplatonico, proprio di un impianto strettamente monista, e del catarismo, espressivo di un impianto dualista. In questo l'angelologia è una disciplina straordinariamente feconda, perché identifica la linea di demarcazione tra il Creatore e la creatura, la pone ad oggetto del proprio studio, tematizzandola sino alle sue estreme conseguenze. Infatti, da un lato la natura angelica si colloca nel cosmo come la massima espressione creaturale possibile, di modo che qualsiasi creatura o è angelica o è inferiore agli angeli; dall'altro, per spiegare l'esistenza di creature puramente spirituali e immateriali, si deve obbligatoriamente arrivare alla definizione della stessa creaturalità.

Ciò che distingue formalmente l'Increato dal creato è l'assoluta *Simplicitas Dei*, primo nome divino della teologia tomista assieme a quello dell'Essere: il Creatore è Semplicità assoluta, non essendovi composizione di sorta né parte di alcun genere, nel modo più rigoroso. La creatura, invece, è una certa unità, *unum secundum quid*, una semplicità relativa. L'angelo esprime, tommasianamente, la semplicità

---

[29] G.W. LEIBNIZ, *Principi della natura e della grazia fondati sulla ragione*, in ID., *Scritti filosofici. Volume primo. Scritti di metafisica. Saggi di teodicea*, UTET, Torino 1967, p. 278.

massima possibile dal punto di vista creaturale, presentando quindi solo quella composizione minima che è comune a tutte le creature[30].

Se dalla parte della creatura umana quella angelica appare come ciò che si avvicina di più al divino, dal punto di vista degli angeli la natura degli intelletti puri è la più creata di tutte. Se, infatti, la creazione di un qualsiasi ente consiste nel conferire l'esistenza ad un'essenza prima solamente potenziale, ogni ente dipenderà nell'essere dal Creatore quanto alla misura della propria essenza. Ne consegue che essenze più elevate implicheranno una partecipazione maggiore a Dio e quindi una maggiore dipendenza da Lui. Esagerando, possiamo dire che quella che sembra la creatura più autonoma è invece la più dipendente e la più creata di tutte, perché è quella che è più in debito con Dio. Questo debito è poi evidente nel mistero del desiderio che permea ogni creatura razionale.

Tornando al quesito sul rapporto di unità tra Dio e il mondo, è doveroso premettere che è possibile concepire il funzionamento di questa concezione del mondo solo tenendo ben presente quello che è stato sintetizzato come «paradigma calcedonese»[31], ossia il corrispettivo guadagno teologico del triplice potere del dispositivo analogico dal punto di vista filosofico; infatti

> la ragione "analogica" confronta realtà che sono in parte uguali, in parte distinte; *non le separa* (rispettando così la loro *unità*) *né le confonde* (rispettando così la loro *distinzione*), ma *dà il proprio posto a ciascuna*, mantenendole insieme a diversi livelli (rispettando così il loro *ordine*) [tr. nostra; corsivo nostro][32].

---

[30] Quella, come vedremo, tra *essentia* e *actus essendi*.

[31] Il nome è tratto dall'omonimo Concilio ecumenico cristologico tenutosi a Calcedonia nel 451 d.C.

[32] «'Analogical' reason confronts realities which are partly equal, partly distinct; it neither separates them (thus respecting their unity) nor confuses them (thus respecting their distinction), but gives its place to each one, keeping them together on different levels (thus respecting their ordering)», A. Olmi, *The Chalcedon Paradigm and the Sapiential Realism of St Tomas Aquinas*, in M. Salvioli (ed.), *Tomismo creativo. Letture contemporanee del Doctor communis*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2015, p. 340.

Dobbiamo quindi intendere in che modo si dia questa unità e quindi chiederci quale sia il posto di Dio e quale quello del mondo. L'analogia qui assume la sua portata massima. Finché gioca nell'intracreaturale, essa costituisce un dispositivo utile, raffinatissimo e pregiato; ma quando entra in contatto col Mistero, essa diviene quasi indispensabile, oseremmo dire l'unico mezzo adeguato di ragionamento.

Il punto essenziale sta nell'accorgersi che, se Dio venisse inserito ontologicamente nel mondo, sarebbe compreso dal mondo e quindi finirebbe per essere una sua parte. Come tuttavia abbiamo detto sopra, Dio è incomponibile. Per non scadere nell'equivocismo occorre non confondere la distinzione intra-mondana, fra creatura e creatura, con quella fra Creatore e creatura. Questo ci permette di cogliere un aspetto in più dell'interpretazione dell'analogia tomista: i tre criteri sopra citati – unità, distinzione e ordinamento – sono simultanei, cioè ciascuno è misura e limite dell'altro. Laddove l'uso di uno dei criteri sconfina, eliminando gli altri, si elide l'intero dispositivo analogico.

Ultimo passaggio: abbiamo già accennato che è tipica dell'Atto creatore la causalità *essendi*, ossia il modo proprio di derivare da Dio da parte di tutto ciò che è creato, perché la differenza fondamentale fra Dio e il mondo è la stessa differenza fondamentale che vi è fra essere l'Essere e avere l'essere[33]. Questo assunto si riverbera precisamente nella celebre distinzione tra *essentia* ed *actus essendi*. Ora, proprio di ogni creaturalità è di essere causata nell'essere, di ricevere totalmente il proprio essere da Dio. Per quanto riguarda la causalità *fiendi* invece, ossia ciò che dà inizio a qualcos'altro in divenire, san Tommaso affermerà che nel peculiare caso angelico essa corrisponde *simpliciter* con ciò che fa essere. Questo risultato risponde all'esigenza previa che l'angelo sia del tutto immateriale.

---

[33] Cfr. G. BARZAGHI, *L'essere, la ragione, la persuasione*, pp. 139-154. Molto interessante la formalizzazione sillogistica delle argomentazioni tommasiane alle pp. 141-144.

2.2. "Causa exemplaris" I: gli angeli, Dio e il mondo

2.2.1. Gli angeli e Dio

Gli angeli partecipano in modo estremamente peculiare al governo provvidenziale del mondo, al suo sviluppo e alla sua conservazione[34]. Curiosamente, il modo con cui l'essere materiale è icona del Creatore con l'atto di procreazione è cosa che nessun essere puramente spirituale può davvero significare. Questo anzitutto pone in evidenza la radicale unitarietà della creazione, per cui davvero si darebbe incompletezza in quel cosmo che, pur essendo composto solo delle sostanze più perfette, fosse privo di una reale ricchezza; da ciò deriva che ogni parte del cosmo è arricchimento delle altre parti a beneficio della totalità.

Per la sua sublimità sulla materia, l'angelo dimostra di rappresentare Dio in modo eminente anche attraverso l'efficacia di quelle operazioni spirituali che gli sono tipiche, quali l'intelletto e la volontà, seguendo quel parallelismo trinitario di antica data istituito tra le facoltà razionali e le Relazioni trinitarie[35]. Tuttavia, essi non sono né capaci di generare, né sono generati, al contrario dell'uomo che, per lo stesso fatto di avere un corpo, può comunicare la vita oltre a sapere eseguire anche operazioni razionali, sebbene non perfettamente come le creature angeliche.

Abbiamo quindi questo parallelismo: come Dio è increato, cioè assolutamente incausato, così l'angelo è ingenerato, cioè incausabile sul

---

[34] Cfr. C. Journet, *L'Eglise du Verbe incarné. IV.,* pp. 206-294; cfr. anche S.-T. Bonino, *Les anges et les démons*, pp. 211-271.

[35] Che trova felice sintesi nell'analogia psicologica di agostiniana memoria: «Le tre funzioni (essere, conoscere e volere) formano un'inseparabile unità, eppure sono distinte e reciproche. Elaborando ulteriormente l'intuizione, Agostino giunge alle analogie psicologiche più famose, raccolte nelle triadi spirituali: *memoria-intellectus-voluntas* (*De Trinitate* IX, 12,12), *mens-notitia-amor* (*De Trinitate* XV, 20,39). Queste triadi esprimono il nostro processo di vita interiore come triplice e reciproca differenziazione nell'unità di sostanza. In tal senso esprimono bene a livello formale le dimensioni da mantenere nella comprensione della vita trinitaria», A. Cozzi, *Come dire oggi la Trinità*, «Tredimensioni» 3 (2006), p. 235.

piano della generazione; come Dio non è annientabile, perché puro Essere, così l'angelo è incorruttibile, perché puro spirito. Dio, a differenza dell'angelo, genera, secondo quanto rivelano le Scritture, e l'uomo, pur non essendo né ingenerato, né incorruttibile, è capace di generare, dimostrando in questo una somiglianza maggiore dell'angelo rispetto alle processioni trinitarie: difatti per sua natura l'angelo non può dirsi padre, né figlio di alcunché, se non metaforicamente parlando.

L'angelo partecipa al governo del mondo; anche l'uomo vi partecipa, come lascia intendere *Gen* 2: così sia l'uomo che l'angelo esprimono un governo della Creazione, perché Colui che ha voluto per Sé di essere causa, rende causali anche quelle creature che più gli somigliano. Così l'uomo, come l'angelo, dimostra la capacità anzitutto morale di porre degli atti e in modo particolare degli atti morali coi quali indirizzare se stesso e la creazione al loro debito fine. Così l'Aquinate giunge a dire:

> Quanto più uno è vicino al primo principio tanto più eccellentemente è collocato sotto l'ordine della provvidenza. In verità, fra tutte le sostanze, quelle spirituali si avvicinano di più al primo principio, tanto che si dice che siano state contrassegnate con la sua immagine. Quindi dipende dalla provvidenza divina non solo che ad esse si provveda ma anche che esse provvedano [a se stesse]. Questa è la ragione per cui le predette sostanze hanno in proprio la scelta dei propri atti, che invece non hanno le altre creature, alle quali si provvede soltanto, ma le quali non sono in grado di provvedere [a se stesse][36].

---

[36] «Quanto aliquid est propinquius primo principio, tanto nobilius sub ordine providentiae collocatur. Inter omnia vero alia spirituales substantiae magis primo principio appropinquant; unde et eius imagine insignitae dicuntur; et ideo a divina providentia non solum consequuntur quod sint provisa, sed etiam quod provideant. Et haec est causa quare praedictae substantiae habent suorum actuum electionem, non autem ceterae creaturae, quae sunt provisae tantum, non autem providentes», TOMMASO D'AQUINO (s.), *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 5, a. 5, resp., testo latino e traduzione italiana in ID., *Sulla verità*, Bompiani, Milano 2008, pp. 434-435.

Allo stesso modo, se sapranno provvedere a se stesse, tanto più sapranno provvedere anche a quelle che sono loro inferiori. Non solo, l'efficace immagine che san Tommaso suggerisce parla di una provvidenza divina sul calco della «provvidenza con cui il padre di famiglia governa la casa o il re la città o il regno»[37], ma duplice è anche la comunicazione del bene da parte di Dio:

> Dio volle comunicare la perfezione della sua bontà ad un'altra creatura, per quanto ciò fosse stato possibile. Ora, la divina bontà ha una duplice perfezione: *una* secondo se stessa, in quanto contiene in sé in modo supereminente ogni perfezione; *un'altra*, in quanto influisce sulle cose, in quanto cioè è causa delle cose. Perciò era anche conveniente per la bontà divina comunicare l'una e l'altra perfezione alla creatura, di modo che, cioè, la realtà creata non solo ricevesse dalla bontà divina di esistere e di essere buona, ma anche che elargisse ad altri l'essere e la bontà, come per es. fa il sole[38].

Massiccio è il debito platonico di questo passo, rielaborato già dallo Pseudo-Dionigi nel suo IV libro dei *Nomi Divini*[39]. Vale nuovamente quanto detto: il sole è estremamente emblematico della provvidenza di Dio, un crogiuolo di simboli dalla bellezza straordinaria: luce, unità, calore, vita e così via. Tuttavia al sole capita di essere provvidenza per altro, come qualsiasi cosa inanimata che è più ordina-

---

[37] «Providentiae qua paterfamilias gubernat domum, aut rex civitatem aut regnum», Id., *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 5, art, 3, resp., Id., *Sulla verità*, pp. 422-423.

[38] «Voluit enim Deus perfectionem suae bonitatis, creaturae alteri communicare secundum quod possibile erat. Divina autem bonitas duplicem habet perfectionem: unam secundum se; prout, scilicet, omnem perfectionem supereminenter in se continet; aliam prout influit in res, secundum, scilicet, quod est causa rerum, unde et divinae bonitati congruebat ut utraque creaturae communicaretur; ut, scilicet, res creata non solum a divina bonitate haberet quod esset et bona esset, sed etiam quod alii esse et bonitatem largiretur; sicut etiam sol», Id., *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 5, art, 8, resp., Id., *Sulla verità*, pp. 448-449.

[39] Cfr. Dionigi Areopagita, *Nomi divini*, in Id., *Tutte le opere*, pp. 405 ss.

ta al bene altrui che ordinante tale bene. Le creature razionali, invece, scelgono di essere provvidenza, non ricevono soltanto di esserlo, poiché ognuna esprime qualcosa di questo irriducibile all'altra.

L'angelo svolge una funzione provvidenziale sul cosmo, e tale provvidenza del mondo è gratuita: poiché gli intelletti puri non possono trovare in esso la propria realizzazione, ma solo in Dio, la loro cura nei confronti del mondo è all'insegna di una benevolenza disinteressata, liberamente donata e come tale autentico segno dell'assoluta Grazia divina. In questo l'uomo è un'immagine più attenuata dell'angelo, perché è più immanente al mondo materiale che trascendente. L'uomo infatti non esprime quella gratuità divina tipica del gesto angelico, giacché usa del mondo per necessità: parte del suo bisogno, quantomeno corporeo, si soddisfa in esso, sebbene non vi sia materialità tale da esaurire il desiderio umano.

Così l'angelo, nell'esemplarità in Dio, è esemplificazione per l'uomo, icona della Libertà provvidente di Dio verso la Creazione. Infatti, la sua tensione verso di noi si esprime sempre nell'ordine della sovrabbondanza: non solo gli angeli si curano di noi, ma a ciascuno è assegnata una figura di guida. L'obiezione sul senso della figura dell'angelo custode, avendo l'uomo già Dio per guida, trova risposta nell'ordine della gratuità, che Dio esprime come eccedenza impari di ciò che per l'uomo è il semplice giusto.

Tuttavia anche l'uomo esprime un aspetto del Creatore che l'angelo non custodisce, perché la presenza che la creatura puramente spirituale può avere nell'atto di governo è sempre, come vedremo, limitata. Essa non informa il mondo, poiché nessun angelo è immanente al mondo subangelico come qualcosa di performativo e pervasivo: la compenetrazione quasi intrinseca fra materia e spirito è tipica solo dell'anima umana rispetto al corpo. L'angelo invece è sempre altro dalla materia, come sarà argomentato più avanti.

Dio, dal canto Suo, non è presente in questo modo nel cosmo, perché la Sua Presenza è fondativa, essendo più intimo alle cose di quanto qualsiasi cosa lo sia a se stessa[40]. L'angelo non può esercitare verso

---

[40] «Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo», AGOSTINO DI IPPONA (s.), *Confessionum libri XIII*, liber III, c. 6, par. 11.

la materia questa dinamica di intimità, perché non si costituisce mai nella complementarità con altro, in quanto persona compiuta nella propria spiritualità. Nella persona umana, invece, il principio vitale razionale, l'anima, abita il corpo e informa il corpo. Questo è peraltro ciò che accade – analogicamente - tra Dio e il cosmo, tanto che Tommaso arriva ad affermare che

> si dice che l'uomo è un microcosmo, poiché l'anima umana governa il corpo nello stesso modo in cui Dio governa tutto l'universo, nel quale [uomo] si dice anche che l'anima è a immagine [di Dio] più che gli Angeli; ora, la nostra anima governa il nostro corpo mediante alcuni spiriti che, certamente, sono spirituali rispetto al corpo, ma corporee rispetto all'anima. Dunque anche Dio governa la creatura corporea mediante creature spirituali[41].

La natura umana è immagine di Dio in modo straordinario per quello che concerne la sua natura: avendo in sé tutti gli elementi della creazione, come la vita biologica, la parte spirituale e la parte corporea materiale, può dirsi vero microcosmo. Non si tratta naturalmente di porre una sorta di infantile competitività fra le creature, ma di riconoscere che alla luce della causa esemplare emerge chiaramente come una retta angelologia, una retta antropologia e una retta teologia siano mutue, tant'è vero che san Tommaso è parimenti detto *Doctor Angelicus* e *Doctor Humanitatis*.

2.2.2. Gli angeli e il mondo

Nonostante questa dimensione di reciproco beneficio delle creature, rimane una predilezione di Dio per la natura angelica in quanto più

---

[41] «Homo dicitur minor mundus, quia anima hoc modo regit corpus humanum sicut Deus totum universum; in quo etiam anima prae Angelis ad imaginem dicitur. Sed anima nostra corpus gubernat mediantibus quibusdam spiritibus qui sunt quidem spirituales respectu corporis, sed corporales respectu animae. Ergo et Deus reget corporalem creaturam mediantibus creaturis spiritualibus», TOMMASO D'AQUINO (S.), *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 5, art, 8, s. c. 7, ID., *Sulla verità*, pp. 447-448.

perfetta, e quindi a Lui più simile. Se è pur vero che il paragone con la natura umana fa eccezione a questa regola – l'uomo mette in gioco il tema dell'Incarnazione –, almeno verso il resto dei viventi e degli inanimati che popolano il cosmo l'angelo si situa indubbiamente ad un livello superiore. Per questo motivo non riteniamo inutile addentrarci in quelle riflessioni che caratterizzano l'angelo in quanto angelo, ossia il suo rapporto con lo spazio e il tempo, che dicono del modo proprio di relazionarsi del puro spirituale al materiale.

Ora, nella *Summa Theologiae* c'è un'idea di base della massima importanza: supposto, come è stato detto, che Dio nel suo piano creatore preferisca le creature più perfette, è ragionevole ritenere che il numero di angeli superi incomparabilmente quello delle creature materiali. Sembrerebbe un dettaglio insignificante nel trattato di angelologia dell'Aquinate, tuttavia non ci sembra un elemento di poco conto il fatto che la perfezione dell'universo, per l'Aquinate, implichi in un certo senso una moltiplicazione, una molteplicità, «miriadi»[42].

Assodata questa logica teologica, san Tommaso ne trae l'ovvia conseguenza filosofica: la tesi è che ogni angelo sia una specie distinta da tutti gli altri. Se il genere, filosoficamente parlando, è l'elemento comune a molti enti e indifferente a ciascuno di essi, tale indeterminazione scompare quando la differenza specifica individua l'ente nel suo essere determinato. Ora, nell'angelo, ente puramente spirituale, non c'è posto per pensare a un altro genere determinabile, quindi ogni sostanza spirituale è un'essenza in sé che differisce da altri enti essenziali e specifici e non solo da un punto di vista numerico, ossia tramite il modo in cui gli uomini si distinguono tra loro. Leggiamo infatti nella *Summa Theologiae* che

> quelle cose […] che convengono quanto alla specie e differiscono quanto al numero hanno una stessa forma, e si distinguono per la materia. Se dunque gli angeli non sono composti di materia e di forma, come si è già spiegato, è logicamente impossibile che vi siano due angeli di un'unica specie. Ciò è assurdo come affermare che possono esistere diverse bianchezze separate, o più umanità: non si danno infatti diverse bianchezze se non in quanto si trovano

[42] Cfr. *Dn* 7,10; *Ap* 5,11.

> in più sostanze. Ma anche nel caso che gli angeli avessero una materia, non potrebbero esserci più angeli di una medesima specie. Poiché in tal caso il principio che servirebbe a distinguere un angelo dall'altro sarebbe la materia, ma non già in forza della divisione a cui può venir sottoposta la quantità, essendo gli angeli incorporei, bensì in forza di una diversità nella ragione stessa di potenza. Ora, tale diversità della materia causerebbe una differenza non solo di specie, ma anche di genere[43].

Il mondo angelico, comunque si tenti di rappresentarlo, ha un'enorme diversificazione; il motivo e il fondamento di questa grandissima varietà tra gli angeli non è altrove che nella saggezza divina, che risplende proporzionalmente nella complessità del reale, coordinandola armonicamente e provvidenzialmente. Lo ripetiamo, san Tommaso aveva una comprensione veramente teo-logica del mondo intero creato. Questo mondo, che non è né solo né principalmente il mondo del corporeo, esiste finalisticamente *ad maiorem Dei gloriam*, e, nella sua complessità, riluce maggiormente la sapienza divina, come esprime magistralmente un indiretto allievo dell'Aquinate:

> La gloria di colui che tutto move
> per l'universo penetra, e risplende
> in una parte più e meno altrove[44].

---

[43] «Ea enim quae conveniunt specie et differunt numero, conveniunt in forma, et distinguuntur materialiter. Si ergo angeli non sunt compositi ex materia et forma, ut dictum est supra, sequitur quod impossibile sit esse duos Angelos unius speciei. Sicut etiam impossibile esset dicere quod essent plures albedines separatae, aut plures humanitates; cum albedines non sint plures nisi secundum quod sunt in pluribus substantiis. Si tamen angeli haberent materiam, nec sic possent esse plures angeli unius speciei. Sic enim oporteret quod principium distinctionis unius ab alio esset materia, non quidem secundum divisionem quantitatis, cum sint incorporei, sed secundum diversitatem potentiarum. Quae quidem diversitas materiae causat diversitatem non solum speciei, sed generis», Id., *Summa Theologiae*, I, q. 50, a. 4, resp.; testo latino e traduzione italiana in Id., *La Somma Teologica, Prima parte*, p. 590.

[44] Dante Alighieri, *Divina Commedia. Paradiso*, canto I, vv. 1-3.

2.2.3. Gli angeli e lo spazio

Il problema della presenza locale e temporale degli angeli potrebbe dare l'impressione di essere un'oziosità bizantina. Se è pur vero che, dopo san Tommaso, le disquisizioni sulla realtà angelica hanno sfiorato in più di un'occasione l'artificioso, valga tuttavia l'ammonimento dell'Aquinate secondo cui si cade nell'inganno, se non si è capaci di trascendere l'immaginazione[45].

La spazialità e il movimento degli angeli costituiscono un tema che la fede impone allo studio della teologia, poiché sappiamo, da un lato, che gli angeli sono inviati da Dio per un ministero di salvezza a favore degli uomini[46], e, dall'altro, che tale ministero, transitorio o permanente che sia, implica ed esprime una reale vicinanza, per quanto radicalmente dissimile da quella divina e umana:

> È perciò evidente che essere in un luogo si addice in modo diverso al corpo, all'angelo e a Dio. Il corpo infatti è nel luogo come circoscritto da esso: poiché prende le dimensioni del luogo. L'angelo invece si trova nel luogo senza esserne circoscritto, dato che non ne prende le dimensioni; vi si trova però con una certa delimitazione: poiché mentre è in un luogo non può trovarsi in un altro. Dio invece si trova in un luogo senza essere da questo né circoscritto né delimitato: poiché egli è dovunque[47].

---

[45] «Circa hoc tamen aliqui decepti sunt. Quidam enim, imaginationem transcendere non valentes, cogitaverunt indivisibilitatem angeli ad modum indivisibilitatis puncti, et inde crediderunt quod Angelus non posset esse nisi in loco punctali. Sed manifeste decepti sunt. Nam punctum est indivisibile habens situm, sed Angelus est indivisibile extra genus quantitatis et situs existens», TOMMASO D'AQUINO (S.), *Summa Theologiae*, I, q. 52, a. 2, resp.

[46] Cfr. *Eb* 1,14.

[47] «Patet quod diversimode esse in loco convenit corpori, et Angelo, et Deo. Nam corpus est in loco circumscriptive, quia commensuratur loco. Angelus autem non circumscriptive, cum non commensuretur loco, sed definitive, quia ita est in uno loco, quod non in alio. Deus autem neque circumscriptive neque definitive, quia est ubique», TOMMASO D'AQUINO (S.), *Summa Theologiae*, I, q. 52, a. 2, resp., ID., *La Somma Teologica. Prima parte*, p. 590.

La finezza del pensiero dell'Aquinate individua, sul piano fisico, una duplice accezione del concetto di luogo come limite: egli distingue tra delimitazione e circoscrizione, dove la prima trascende la dimensione della quantità, a differenza della seconda. La circoscrizione – ciò che ci interessa qui maggiormente – è il modo con cui un corpo sta in uno spazio, uno spazio pieno di essere: siccome lo spazio si estende secondo la quantità, sarà pieno d'essere quantitativo, poiché per Aristotele ogni estensione sarà in un certo qual modo piena di un elemento o di una combinazione di elementi. Ora, stando a questo, la definizione aristotelica di luogo consiste nel primo limite immobile del contenente:

> Ecco, dunque, cos'è il luogo: il primo immobile limite del contenente […] il luogo pare essere una superficie, una specie di vaso e un contenente; e poi sembra fare un tutt'uno con l'oggetto, perché i limiti stanno insieme con la cosa limitata[48].

La logica che sta dietro queste affermazioni è la seguente: se più corpi possono essere consecutivi tra loro – quindi intervallati da un'estensione differente da quella dei medesimi corpi, come due persone agli angoli di una stanza –, non accade mai la pura consecutività, si parla piuttosto di tangenza. A proposito lo stesso san Tommaso annoterà che

> fuori del tutto non c'è nulla. Per questo motivo si dice che tutte le cose si trovano nel cielo come estremo contenente, perché forse il cielo è ciò che funge da contenente completo. Ora, dice «forse» perché non è ancora stato dimostrato che fuori del cielo non c'è nulla. Ma questo non va inteso come se lo stesso corpo del cielo sia in un luogo; ma piuttosto quel luogo è una certa ultima superficie del cielo rivolta verso di noi, ed è come un limite che tocca i corpi mobili che si trovano in esso[49].

---

[48] «ὥστε τὸ τοῦ περιέχοντος πέρας ἀκίνητον πρῶτον, τοῦτ' ἔστιν ὁ τόπος. […] δοκεῖ ἐπίπεδόν τι εἶναι καὶ οἷον ἀγγεῖον ὁ τόπος καὶ περιέχον. ἔτι ἅμα τῷ πράγματι ὁ τόπος· ἅμα γὰρ τῷ πεπερασμένῳ τὰ πέρατα», ARISTOTELE, *Fisica*, libro IV.4, pp. 338-339.

[49] «Extra totum nihil est. Et propter hoc omnia dicuntur esse in caelo sicut in ultimo continente, quia caelum fortassis est quod est totum continens. Dicit autem fortassis, quia nondum probatum est quod extra caelum nihil sit. Non est autem sic intelligendum, quod

Il luogo è quello descritto di volta in volta dal contenente: è la linea che distingue lo spazio pieno occupato da un corpo, qualunque esso sia. Tale linea cambia ogni volta che il suddetto corpo muta posizione. In tal senso immobile non va confuso con immutabile. Il motivo per cui il luogo viene detto limite immobile primo, è perché si mantenga la distinzione tra una prossimità che mantiene la contiguità fra corpi – il luogo – ed invece una prossimità che la dissolve – e qui abbiamo la continuità. Detto in altri termini, abbiamo contiguità se c'è distinzione dei confini, abbiamo invece continuità se c'è confusione dei confini.

Tutto questo serve per comprendere in che senso l'angelo venga concepito dall'Aquinate quasi come una figura spartiacque fra il creato e l'Increato, pur rimanendo a tutti gli effetti creato. In rapporto al mondo, infatti, la natura angelica si situa tra l'assoluta libertà divina rispetto alla materia e allo spazio e la relativa libertà delle cose create. Si badi bene, non bisogna concludere che l'angelo stia tra Dio e l'uomo, come un gradino che separa due livelli di una medesima scala gerarchica. Dio infatti non è in cima alla scala, alla sommità del cosmo, perché Dio trascende il cosmo.

Ora, abbiamo lo spazio che è creatura di Dio, essendo Dio totalmente libero verso di esso. Analizzando in scala ascendente la gerarchia degli esseri, abbiamo gli esseri inanimati che sono totalmente succubi della spazialità, perché totalmente collocati; secondariamente vi sono gli esseri animati che, col crescere dell'intensità qualitativa del principio vitale, assumono nei confronti dello spazio una certa libertà: lo mutano o con la crescita (vegetativi) o addirittura attraverso la traslazione locale. Lo spazio inizia ad essere ciò che un corpo attraversa e non più solamente ciò in cui un corpo sta. Si giunge all'uomo, che non è totalmente definito dallo spazio, né il suo movimento è del tutto localizzabile, se si pensa agli atti del suo intelletto e della sua volontà. Infine troviamo gli angeli, che non appartengono ad alcuna forma di spazialità, né lo spazio appartiene a loro.

---

ipsum corpus caeli sit locus: sed quaedam superficies ultima eius versus nos; et est sicut terminus tangens corpora mobilia quae in ipso sunt», TOMMASO D'AQUINO (S.), *Commentaria in octo libros Physicorum*, liber 4, lectio 7, n. 14, testo latino e traduzione italiana in ID., *Comento alla Fisica di Aristotele*, ESD, Bologna 2004, vol II, pp. 110-111.

Le creature spirituali sono totalmente libere dallo spazio, senza però essere libere di usarne appieno, dal momento che solo Dio ne dispone. Tornando alla distinzione iniziale, l'angelo non è circoscritto anche se delimitato, ed è precisamente a questo livello che la creatura angelica dimostra di poter vivere la nostra spazialità senza dipenderne.

San Tommaso deduce la spazialità dell'angelo dall'ambiente in cui si esercita il suo ministero; si evince che il movimento angelico corrisponde ad un cambio di missione: detto in termini contemporanei, il luogo angelico è sempre un *Lebenswelt*. L'angelo, a causa della sua intrinseca finitudine, non può agire contemporaneamente ovunque e, soprattutto, il suo movimento richiede una successione temporale, perché l'angelo non ha il potere di racchiudere tutti i luoghi abitati in un'azione simultanea. Questa costituisce la limitazione angelica vista attivamente, cioè nella sua interazione con la spazialità. Eppure, il tempo dell'angelo è così diverso dal tempo cosmico, come la sua posizione e il suo movimento. Nelle cose materiali, infatti, il movimento tende a raggiungere qualcosa che manca, è rimedio ad una assenza; l'angelo, invece, si muove non per acquisire qualcosa che gli manca, ma per offrire il suo aiuto agli uomini[50]. In questo consiste la positività della sua azione rispetto ad ogni spazialità.

2.2.4. Gli angeli e il tempo

La creatura spirituale, quindi, si muove sempre dall'Altro all'altro, e misura del suo movimento è precisamente la sua stessa azione, non il luogo fisico:

> Le creature puramente spirituali [...] non possono subire il movimento di per sé, come possono fare le creature corporee. Non possono nemmeno essere mossi accidentalmente nel modo in cui l'anima umana può fare, come qualcosa di spirituale che è intrinsecamente legato a qualcosa di corporeo. Se vengono mossi accidentalmente,

---

[50] Quest'ultima osservazione, sebbene posta in termini generici, riguarda in realtà solo gli angeli buoni, perché dobbiamo ricordare che il discorso teoretico sugli angeli parte dalla lettura della Creazione *qua talis*, non del suo deterioramento, che di fatto è necessariamente un di meno.

> allora, questo è essere mobili per un motivo, cioè, in ragione del movimento oggettivo che causano. Per una sostanza separata la "capacità" di cambiare luogo, quindi, è più propriamente il potere attivo, intrinseco alle sostanze separate, in vista del ministero verso le creature, ed è veramente una "capacità" solo dalla parte delle creature corporee che sono capaci di essere influenzate dalle sostanze separate. Questo implica una relazione solo estrinseca tra sostanze separate e cose corporee, nello stesso modo in cui la relazione di Dio con tutte le cose come "creatore" è una relazione puramente estrinseca e non implica alcun cambiamento in Dio stesso [tr. nostra][51].

Pare interessante notare che gli assunti sulla spazialità angelica, come sulla discussione atto-potenza, coinvolgono parimenti la riflessione sul tempo, esposta da san Tommaso soprattutto all'interno del discorso sull'eternità divina[52].

Ogni livello della realtà è soggetto ad una nozione analogica del tempo, dal livello fisico cronologico al cosiddetto tempo della coscienza, una vera e propria durata interiore, percepita soggettivamente. Angeli e demoni invece, secondo san Tommaso, vivono un tempo puramente spirituale, l'*aevum*, che misura il puro pensiero, il «tutto

---

[51] «Purely spiritual creatures […] cannot undergo motion per se, as corporeal creatures can. They cannot even be moved per accidens in the way that the human soul can, as something spiritual which is intrinsically related to something corporeal. If they are moved per accidens, then, this is ratione mobilis, that is, by reason of the objective movement which they cause. The "capacity" for change of place in a separate substance, then, is more properly the active power in separate substances for direct ministration to creatures, and is truly a "capacity" only on the side of the corporeal creatures which are capable of being affected by separate substances. Thus it involves a merely extrinsic relationship in separate substances to corporeal things, in the same way that God's relationship to all things as "creator" is a purely extrinsic relationship, and implies no change in God Himself», H.P. KAINZ, *"Active and Passive Potency" in Thomistic Angelology*, Springer, The Hague 1972, p. 95.

[52] Cfr. TOMMASO D'AQUINO (S.), *Summa Theologiae*, I, q. 10, aa. 5-6.

insieme», pur distinguendosi dall'«eternità, essendo compatibile con un prima e un poi»[53]; proprio quest'ultima compete finalmente a Dio, che si situa ben oltre la scansione *secundum prius ac posterius*, essendo Egli stesso una misura istantanea dell'immutabile.

Il dato interessante è che questo speciale tipo di durata dell'angelo è applicabile non solo alla realtà angelica stessa, ma anche a tutte le operazioni che sono proprie di quella sostanza intellettuale. Conseguentemente dobbiamo dire che anche in relazione a quelle operazioni dell'intelletto che sembrano implicare una progressione temporale definita, come ad esempio il fenomeno della decisione rispetto al fine ultimo, non possiamo parlare di movimento strettamente temporale estrinseco – *tempus mensura actionis* –, bensì di sostanza separata quale misura essa stessa della propria durata – *actio mensura temporis*.

Ovviamente c'è una gradazione tra le tipologie di durata che si accumulano in sostanze separate, così che le creature di grado più elevato approssimano l'operazione eterna, semplice e immutabile di Dio[54]. Le sostanze separate partecipano infatti, in un certo modo, dell'eternità di Dio, con la differenza che sono propriamente e particolarmente misurate dalla loro stessa eviternità. In questo sembrano avere qualcosa in comune con l'uomo, costituito nella sua natura spirituale fuori dal tempo, ma nella sua natura corporea soggetto e misurato dal tempo. Le sostanze separate, quindi, considerate dal lato della loro potenza immateriale, sono misurate dall'*aevum*; e gli uomini, considerati dal lato della loro potenza strettamente recettiva, sono misurati dal tempo.

---

[53] «Aevum es totum simul, non tamen est aeternitas, quia compatitur secum prius et posterius», Id., *Summa Theologiae*, I, q. 10, a. 5, ad 2; testo latino e traduzione italiana in Id., *La Somma Teologica. Prima parte*, p. 115.

[54] Motivo per cui tradizionalmente si associano l'amore e la conoscenza, personificate nelle ipostasi trinitarie del Figlio e dello Spirito Santo, ai due cori angelici più elevati, rispettivamente i Serafini (ebr. שְׂרָפִים) e i Cherubini (ebr. כְּרֻבִים): «Nomen Seraphim imponitur ab ardore qui ad caritatem pertinet, nomen autem Cherubim imponitur a scientia», Id., *Summa Theologiae*, I, q. 108, a. 5, arg. 5.

C'è tuttavia una radicale differenza tra i due tipi di durata potenziale. Per la potenza angelica tale durata non è solo una relazione con l'essere ma anche il mezzo con cui il suo essere è ricevuto, è come un *Sitz im Leben* completamente in atto, e non ha alcuna potenza rimanente, se non in modo estrinseco. L'uomo invece, nella misura in cui ha la potenza in vista della perfezione e del cambiamento, ha una potenza proporzionale e concomitante alla propria imperfezione. Perciò la durata temporale dell'angelo, diversamente da quella umana, non ha capacità di dissoluzione, che compete solo al Creatore[55]. Sintetizzando, l'Aquinate può concludere che

> le creature spirituali, quanto ai loro desideri e pensieri, nei quali vi è successione, hanno per misura il tempo. Per cui Agostino, nel passo citato, spiega che muoversi nel tempo significa avere una successione di sentimenti. Però, quanto al loro essere naturale, sono misurate dall'evo. Quanto infine alla visione della gloria, partecipano dell'eternità[56].

In tal senso, se vogliamo cogliere esattamente il cuore di questa analogia, non dobbiamo credere che l'eternità partecipata sia una sorta di eternità di livello inferiore: tra il livello angelico e quello divino si dà un salto che non è oltrepassabile per il livello inferiore; questo permette di preservare l'ineliminabile alterità di Dio rispetto a qualsiasi creatura, che non va mai letta secondo il criterio della quantità, pena il rischio dell'equivoco.

---

55 Cfr. H.P. KAINZ, *"Active and Passive Potency"*, pp 81-84.

56 «Creaturae spirituales, quantum ad affectiones et intelligentias, in quibus est successio, mensurantur tempore. Unde et Augustinus ibidem dicit quod per tempus moveri, est per affectiones moveri. Quantum vero ad eorum esse naturale, mensurantur aevo. Sed quantum ad visionem gloriae, participant aeternitatem», TOMMASO D'AQUINO (S.), *Summa Theologiae*, I, q. 10, a. 5, ad 1, ID., *La Somma Teologica. Prima parte*, p. 115.

Quando parliamo ad esempio di approssimazione della durata angelica a quella divina, dobbiamo dire che essa è certamente più perfetta, vicina e prossima all'Archetipo assoluto di quanto non lo sia la temporalità a cui sono soggetti gli enti materiali. Per questo il confine è invalicabile, ma rimane sempre il principio analogico definito dal già citato Concilio Lateranense IV, per il quale non si può mai trovare tanta somiglianza fra Creatore e creatura quanta dissomiglianza[57]. Infatti, dal punto di vista delle creature subangeliche, la durata angelica pare prospetticamente più vicina all'eternità che al tempo, mentre dal punto di vista angelico la durata dell'*aevum* è più tempo che eterno in senso stretto.

2.3. La composizione ontologica degli angeli

2.3.1. Esistenza e modalità

Gli angeli sono creature conosciute dai filosofi; la loro esistenza può essere dimostrata e, in alcuni casi eccezionali, persino constatata; la loro soppressione romperebbe l'equilibrio dell'universo preso nel suo insieme; infine, la natura e l'operazione delle creature inferiori, quali gli uomini, non possono essere perfettamente comprese se non per comparazione, e sovente per opposizione, a quelle degli angeli. In definitiva, in una dottrina in cui la ragione ultima degli enti il più delle volte deriva dalla posizione che gli stessi occupano nell'universo, non possiamo, senza pericolo per l'equilibrio del sistema, omettere la considerazione di un intero ordine di creature[58].

Potrebbe sembrare curioso – se non contraddittorio – affrontare la questione fontale sull'esistenza angelica *in medias res*. Tuttavia la ragione umana non è paga di alcun presupposto, laddove questo possa essere più radicalmente sondato. Ci chiediamo, quindi, risalendo dalla domanda sul loro agire a quella sul loro essere: quali prove abbiamo della loro esistenza? Come esistono?

---

[57] «Inter Creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo», CONCILIO LATERANENSE IV, costituzione *Firmiter* sulla fede cattolica (DS 806).

[58] É. GILSON, *Il tomismo*, pp. 275-276.

Tra le molte *quaestiones* medievali, quelle sull'esistenza e sulla conseguente consistenza degli angeli hanno certamente rivestito un ruolo di primo piano. Tuttavia, per ben comprendere la rigorosa riflessione dell'Aquinate – in ordine all'accettazione della sua permanente attualità –, occorre fare una premessa: le argomentazioni dell'Angelico intendono *dimostrare* o *provare* l'esistenza degli angeli? Si tratta di giudicare il grado di certezza con cui può essere pronunciata l'affermazione ragionevole secondo cui l'angelo è una realtà non solo possibile, ma fattuale. Non mi sembra ozioso ribadire che, anche e soprattutto per la questione angelologica, ci situiamo su un crinale molto insidioso tra l'esigenza di dimostrazione razionale e l'investigazione ragionevole. Vale a dire che, se oggi tale confine appare tutt'al più uno spartiacque, per il mondo di san Tommaso, invece, è una delicata ma diffusa polarità, in cui la forza degli argomenti risulta talmente convincente da, in un certo qual senso, dimostrare l'esistenza angelica.

Proseguendo su tale scia, possiamo affrontare la grande questione che l'Aquinate si pone in merito all'immaterialità angelica, sviscerandone le logiche conseguenze.

Tommaso era certamente d'accordo con gli esponenti della scuola francescana[59] nel ritenere che gli angeli, per quanto nobili e perfetti, fossero esseri finiti e nettamente distinti dal Creatore; tuttavia egli non era disposto a spiegare questa loro condizione ontologica ripiegando sulla composizione ilemorfica.

Certamente, se essi sono esseri finiti, deve esserci una ragione intrinseca della loro finitezza, ma poiché sono realtà totalmente spirituali, la ragione della finitezza non può essere identificata nella materia. San Tommaso deve affrontare la diffusa opinione secondo cui il criterio di distinzione ontologica tra creature corporee e spirituali si situa proprio nella differenza formale, mentre la materia è comune:

---

[59] Ricordiamo soprattutto ALESSANDRO DI HALES, *Summa universae theologiae. Vol. 2, Prima Pars Secundi Libri Sententiarum*, Editrice Frati Editori, Quaracchi 1928 e BONAVENTURA DA BAGNOREGIO (s.), *Opera omnia. Vol. 2. In secundum librum Sententiarum*, Editrice Frati Editori, Quaracchi 1938.

> Alcuni ritengono che gli angeli siano composti di materia e di forma, e Avicebron si è sforzato di provare questa opinione nel suo libro *Fons vitae*. Egli parte dal presupposto che siano realmente distinte tutte quelle cose che figurano distinte all'apprensione del nostro intelletto. Ora, nella sostanza incorporea l'intelletto coglie un aspetto, la differenza specifica, per cui essa si distingue dalla sostanza corporea, e un altro aspetto, il genere, che è comune alle due sostanze. Egli allora ne conclude che quanto serve a differenziare la sostanza incorporea da quella corporea costituisce la forma di quella sostanza; quanto invece, come elemento comune, viene a ricevere questa forma distintiva, costituisce la materia di tale sostanza. Afferma perciò che identica è la materia universale degli esseri spirituali e di quelli corporei[60].

A questo punto san Tommaso, grazie al suo concetto intensivo dell'essere[61], intravede una nuova soluzione, più adeguata e soprattutto meno semplicistica di quella ilemorfica. L'ilemorfismo cosmico, nei

---

[60] «Quidam ponunt Angelos esse compositos ex materia et forma. Et hanc opinionem astruere nititur Avicebron in libro fontis vitae. Supponit enim quod quaecumque distinguuntur secundum intellectum, sint etiam in rebus distincta. In substantia autem incorporea intellectus apprehendit aliquid per quod distinguitur a substantia corporea, et aliquid per quod cum ea convenit. Unde ex hoc vult concludere quod illud per quod differt substantia incorporea a corporea, sit ei quasi forma, et illud quod subiicitur huic formae distinguenti quasi commune, sit materia eius. Et propter hoc ponit quod eadem est materia universalis spiritualium et corporalium», Tommaso d'Aquino (s.), *Summa Theologiae*, I, q. 50, a. 2, resp., testo latino e traduzione italiana in Id., *La Somma Teologica. Prima parte*, p. 583.

[61] Cfr. a riguardo il seguente passaggio: «Ipsum esse est perfectissimum omnium, comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem, nisi inquantum est, unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum. Unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipi ens. Cum enim dico esse hominis, vel equi, vel cuiuscumque alterius, ipsum esse consideratur ut formale et receptum, non autem ut illud cui competit esse», Id., *Summa Theologiae*, I, q. 4, a. 1, ad 3.

suoi casi più estremi, estendeva il modello compositivo di materia e forma non solo a tutti gli enti possibili, ma anche a tutti i modi con cui questi possono essere considerati. Cioè, non solo era univocamente applicato a tutte le creature, ma autori come Avicebron, ci dice Tommaso, assorbivano in esso anche gli altri modelli logico-metafisici che costituiscono l'indagine filosofica sin da Aristotele.

Uno di questi era proprio la rilettura del rapporto fra genere e differenza specifica, compiuta attraverso un'identificazione diretta del genere con la materia e della differenza specifica con la forma. Certo, tutto, in Aristotele, è rileggibile alla luce del grande guadagno metafisico di atto-potenza e forma-materia, ma non tutto allo stesso modo. L'errore di Avicebron sta nello smarrire il salto analogico che vi è fra piano fisico e piano logico.

Prendiamo il caso della definizione di uomo come animale razionale: per lui il genere animale non è la componente passiva e il determinabile di una definizione di uomo, ma dell'uomo stesso concreto. Per cui l'animalità è confusa con la parte fisica della corporeità e la razionalità, differenza specifica, è confusa con la parte fisica determinante dell'anima, ingenerando così una duplice aporia: in primo luogo non vi è animalità senz'anima, per definizione, tanto che animale non coincide con corpo, ma dice tutto l'uomo, anche se genericamente. In secondo luogo, l'uomo finisce per essere la sua definizione. Siccome l'aspetto passivo si trova anche negli angeli, perché anch'essi rientrano in un qualche genere, allora essi sarebbero per questo corporei. C'è quindi un'identificazione della nozione di materia e della nozione di potenza, di modo che siano totalmente convertibili. Siccome ogni finitudine implica potenzialità e ogni potenzialità implica materialità, secondo tale visione filosofica, allora ogni ente finito, in quanto tale, è materiale.

La finitezza è certamente dovuta ad una differenza e ad una composizione, ma l'ingegno di san Tommaso sta nel cogliere una pluralità di piani dove il binomio atto e potenza trascende e fonda nozionalmente il binomio forma e materia. Vi sono delle composizioni ontologiche, infatti, che si situano ad un livello più radicale del rapporto tra materia e forma, ossia quello della differenza e composizione tra *essentia* (essenza) e *actus essendi* (atto d'essere), tipica delle creature.

Come da consueta metodologia tommasiana, l'argomentazione inizia in primo luogo dimostrando l'equivocità e l'incoerenza nel parlare dell'esistenza di una materia comune a creature corporee e spirituali, svelando l'ἀπορία insita in questo discorso:

> Si vede però di primo acchito l'impossibilità di un'identica materia per le realtà spirituali e per quelle corporee. Infatti è impossibile che la forma spirituale e quella materiale siano ricevute nella stessa porzione di materia: poiché in tal caso una stessa cosa numericamente identica sarebbe insieme corporea e spirituale. Si dovrà perciò ammettere che la porzione di materia che riceve la forma corporea è distinta da quella porzione di materia che riceve la forma spirituale. Ora, non si può ammettere che la materia si divida in più parti se non la si concepisce come informata dalla quantità: senza di questa infatti, come insegna Aristotele, la sostanza rimane indivisibile. Si dovrebbe quindi ammettere che la materia delle sostanze spirituali è soggetta alla quantità: il che è impossibile. È quindi anche impossibile che vi sia un'unica materia per le creature corporee e per quelle spirituali[62].

Qui san Tommaso propone un'interessante distinzione: si rende conto che quando parliamo della dimensione *spirituale* e della dimensione *corporea*, intendiamo due cose opposte e non abbiamo evidenza dell'una e dell'altra allo stesso modo. Il che, però, ci permette di fare

---

[62] «Apparet esse impossibile unam esse materiam spiritualium et corporalium. Non enim est possibile quod forma spiritualis et corporalis recipiatur in una parte materiae, quia sic una et eadem res numero esset corporalis et spiritualis. Unde relinquitur quod alia pars materiae sit quae recipit formam corporalem, et alia quae recipit formam spiritualem. Materiam autem dividi in partes non contingit nisi secundum quod intelligitur sub quantitate, qua remota, remanet substantia indivisibilis, ut dicitur in I Physic. Sic igitur relinquitur quod materia spiritualium sit subiecta quantitati, quod est impossibile. Impossibile est ergo quod una sit materia corporalium et spiritualium», Id., *Summa Theologiae*, I, q. 50, a. 2, resp., Id., *La Somma Teologica. Prima parte*, p. 584.

un passo ulteriore: la via di conoscenza degli angeli non è la medesima di un qualsiasi ente corporeo. Da ciò si può derivare che l'angelo certamente non è materiale come un qualsiasi altro corpo, perché come conosciamo una pietra, analogamente conosciamo gli altri corpi in quanto visibili, tangibili e così via. Dunque, anche supponendo che si dia una distinzione fra materialità informata e corporeità, cioè che incorporeo non sia immateriale *tout court*, dovremmo senza dubbio ammettere che quando parliamo di enti spirituali, li intendiamo sempre come incorporei.

A questo punto scatta un meccanismo che riduce ad assurdo questa tesi, cioè che la nozione di immateriale non implichi la nozione di incorporeo. Si procede così: la forma di un ente incorporeo, ma materiale, necessariamente dovrà informare la materia in un modo diverso da quella di un essere corporeo; ma, se l'una e l'altra informano diversamente la materia, dovranno informarne anche parti diverse, perché, se informassero la stessa porzione, avremmo la simultaneità di caratteri contraddittori, cioè di incorporeo (spirituale) e corporeo. Allora dovremo pensare a porzioni di materia distinta, cioè «si dovrà perciò ammettere che la porzione di materia che riceve la forma corporea è distinta da quella porzione di materia che riceve la forma spirituale»[63]. Che cosa distingue tuttavia in porzioni la materia? Precisamente la quantità che, guarda caso, è il carattere proprio di ogni ente corporeo in quanto tale. Allora, se la porzione di qualcosa in quanto porzione è corporea, troveremmo nuovamente una contraddizione, secondo cui si avrebbe una porzione corporea di un ente incorporeo, il che è evidentemente assurdo. Ne risulta quindi che sia falsa la tesi che distingue fra immaterialità e incorporeità, di modo che tutti gli incorporei siano parimenti immateriali e viceversa.

L'angelo è certamente incorporeo, quindi è anche immateriale. Così si dimostra anche l'immaterialità dell'intelletto, sia umano che angelico, ma soprattutto è così per gli angeli che esprimono una forma di intellettualità densissima. Infatti, lungi da una oziosa pedanteria

---

[63] «Unde relinquitur quod alia pars materiae sit quae recipit formam corporalem, et alia quae recipit formam spiritualem», *ivi*.

paga di cavilli terminologici e sottigliezze astratte, la riflessione dell'Aquinate riporta la radice della comprensione dell'angelologia al suo legame originario con l'intelletto *quo talis* come anche delle sue operazioni. Detto altrimenti, la convenienza dell'immaterialità – e della conseguente incorporeità – angelica viene suggerita dall'immaterialità della sostanza intellettuale; o, ancora più paradossalmente, il meccanismo dell'astrazione ci istruisce sul reale:

> È impossibile che le sostanze spirituali abbiano una materia qualsiasi. Infatti l'operare di ogni essere è conforme alla sua natura. Ora, l'intendere è un'operazione del tutto immateriale. Il che appare chiaramente dall'oggetto, da cui dipende la specie e la natura di ogni atto. Nessuna cosa infatti può essere colta dall'intelletto se non in quanto viene astratta dalla materia: poiché le forme che si trovano nella materia sono forme individuali, che in quanto tali non sono conosciute dall'intelletto. Si deve perciò concludere che ogni sostanza intellettiva è assolutamente immateriale[64].

Diciamo paradossalmente perché il materialismo odierno tende a credere equivalenti le nozioni di realtà e di concretezza, sicché astratto (cioè non concreto) è sempre irreale o al massimo surreale: una sorta di visione onirica che affligge i metafisici. La verità invece è che l'astrazione non contraddice il reale, ma lo universalizza; non è quindi da contrapporre alla concretezza come il male al bene, ma deve piuttosto divenire il luogo dove la ragione acquisisce una misura che supera il contingente.

---

[64] «Impossibile est quod substantia intellectualis habeat qualemcumque materiam. Operatio enim cuiuslibet rei est secundum modum substantiae eius. Intelligere autem est operatio penitus immaterialis. Quod ex eius obiecto apparet, a quo actus quilibet recipit speciem et rationem, sic enim unumquodque intelligitur, inquantum a materia abstrahitur; quia formae in materia sunt individuales formae, quas intellectus non apprehendit secundum quod huiusmodi. Unde relinquitur quod omnis substantia intellectualis est omnino immaterialis», Id., *Summa Theologiae*, I, q. 50, a. 2, resp., Id., *La Somma Teologica. Prima parte*, p. 584.

L'identificazione fra l'incorporeità angelica e la loro immaterialità permette a san Tommaso di ricentrare la questione sull'autentica distinzione, che è quella fra *essentia* e *actus essendi*. Così, mentre Dio è infinito perché è puro Atto d'essere e in Lui l'essenza si identifica con l'essere, gli angeli sono creature finite perché il loro essere è ricevuto e limitato dall'essenza. Si può comprendere il sostegno argomentativo di tutto questo: l'essere per cui una cosa esiste non eccede la natura della cosa, l'esistenza non eccede l'essenza. In tal senso l'*essentia* è misura dell'*actus essendi* e la misura è logicamente un limite di ciò che commisura. L'essenza angelica non è l'essere degli angeli, ma la potenza che riceve l'atto dell'essere e allo stesso tempo si compone con esso, partecipa all'essere e lo delimita. Pertanto, gli angeli sono essenze finite di ordine spirituale che ricevono un determinato grado della perfezione assoluta dell'essere:

> Lo stesso essere per sé sussistente è uno solo; è pertanto impossibile che al di fuori di esso vi sia qualcosa sussistente, che sia soltanto essere. Ora tutto ciò che è, ha l'essere; quindi in ogni ente, eccetto il primo, vi è l'essere come atto, e la sostanza della cosa che ha l'essere come potenza ricettiva di questo atto che è l'essere[65].

2.3.2. *Tommaso con Aristotele ed oltre Aristotele*

Anche se san Tommaso ebbe successo nel dimostrare l'indipendenza delle sostanze separate dai loro – veri o presunti – ruoli funzionali, si trovò ad affrontare un altro problema: conciliare l'idea giudaico-cristiana di uno spirito creato con il concetto di un motore immobile in

---

[65] «Ipsum […] esse per se subsistens est unum tantum. Impossibile est igitur quod praeter ipsum sit aliquid subsistens quod sit esse tantum. Omne autem quod est, esse habet. Est igitur in quocumque, praeter primum, et ipsum esse, tanquam actus; et substantia rei habens esse, tanquam potentia receptiva huius actus quod est esse», ID., *De substantiis separatis*, c. VIII, ID., *Opuscoli filosofici. L'ente e l'essenza – l'unita dell'intelletto – le sostanze separate*, p. 199.

un universo eterno increato. Abbiamo visto come, per far questo, l'Aquinate abbia dovuto purificare alcuni principi aristotelici dai loro limiti intrinseci: le sostanze separate dovrebbero essere ritenute pure forme senza materia.

L'Aquinate, raccogliendo una questione teologica di vecchia data, intende mostrare come l'essenza si manifesti in una sostanza separata, sia essa l'anima, l'intelligenza o la Causa Prima (Dio). Mentre la semplicità divina è generalmente riconosciuta da tutti, il Dottore Angelico nota che alcuni difendono una sorta di composizione ilemorfica, sia nell'anima umana che nel caso degli angeli, generalmente per tutelare la trascendenza divina, supponendo che solo *materia entium exclusive confirmat immaterialitas Dei*. Tale posizione appare a san Tommaso incompatibile con la natura non discorsiva dell'intelligenza medesima[66], o quanto meno non rendente giustizia all'attività intellettuale, per sua natura immateriale.

L'Aquinate riconosce come principale e prossimo epigono dell'ilemorfismo il filosofo Avicebron e individua l'equivoco di tale teoria nell'incapacità di distinguere tra materia funzionale e materia prima a due livelli: filosoficamente parlando, egli coglie l'ἀπορία secondo cui qualsiasi ente che abbia della materia nel senso funzionale di substrato debba necessariamente essere dotato di materia prima; teologicamente

---

[66] Ricordiamo qui la sottile ma indicativa distinzione, all'interno delle operazioni dell'anima razionale, tra *ratio*, discorsiva e legata al dato sensibile, ed *intellectus*, intuitivo proprio perché non necessariamente dipendente dalla realtà materiale; tale distinzione mette fortemente in risalto la differenza tra la modalità conoscitiva umana e quella angelica: «Intelligere enim est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere. Ratiocinari autem est procedere de uno intellecto ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam. Et ideo angeli, qui perfecte possident, secundum modum suae naturae, cognitionem intelligibilis veritatis, non habent necesse procedere de uno ad aliud; sed simpliciter et absque discursu veritatem rerum apprehendunt, […] Homines autem ad intelligibilem veritatem cognoscendam perveniunt, procedendo de uno ad aliud, ut ibidem dicitur, et ideo rationales dicuntur», TOMMASO D'AQUINO (S.), *Summa Theologiae*, I, q. 79, a. 8, resp.

parlando, nota che la dottrina ilemorfica è radicata nella visione tradizionale che la semplicità è parte di ciò che distingue Dio da tutte le creature. Così, mentre Dio in se stesso è assolutamente semplice, tutte le sostanze create sono complesse, non solo rispetto al loro possesso di forme o proprietà accidentali, ma anche rispetto alla loro natura o essenza.

Dal momento che l'immaterialità della sostanza separata pare incompatibile con la nozione aristotelica di forma, anzitutto san Tommaso colma la carenza del sistema aristotelico sulla concezione del formale attraverso l'introduzione del proprio concetto intensivo dell'essere[67], creando così un'ulteriore distinzione di atto e potenza:

> Così nelle intelligenze si trovano la potenza e l'atto, non tuttavia la forma e la materia, se non in senso equivoco. Per cui anche il patire, il ricevere, l'essere soggetto e simili, che sembrano convenire alle cose in ragione della materia, convengono in modo equivoco alle sostanze intellettuali e a quelle corporee, come dice il Commentatore nel III libro del *De Anima*. Come si è detto, la quiddità delle intelligenze è la stessa intelligenza, perciò la sua quiddità o essenza è ciò che è essa stessa, e il suo essere, ricevuto da Dio, è ciò per cui sussiste nella realtà, e per questo motivo alcuni affermano che tali sostanze sono composte dal *quo est* e dal *quod est*, o dal *quod est* e dall'*esse*, come dice Boezio. Poiché nelle intelligenze si pongono la potenza e l'atto, non sarà difficile trovare una pluralità di intelligenze, ciò che sarebbe impossibile, se non vi fosse alcuna potenza[68].

---

[67] «In metafisica la sua originalità è assoluta: infatti egli è il creatore di un nuovo sistema metafisico, basato sul concetto intensivo dell'essere, inteso come atto puro (*esse ut actus*) e non più come *esse commune*, ossia come piattaforma universale delle realtà», B. MONDIN, *La metafisica di Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti*, p. 17.

[68] «Et ita invenitur potentia et actus in intelligentiis, non tamen forma et materia nisi aequivoce. Unde etiam pati, recipere, subiectum esse et omnia huiusmodi, quae videntur rebus ratione materiae convenire, aequivoce conveniunt substantiis intellectualibus et corporalibus, ut in III de anima Commentator dicit. Et quia, ut dictum est, intelligentiae quiditas est ipsamet intelligentia, ideo quiditas vel essentia

Dall'altro lato, poiché l'angelo viene da lui concepito sia incorporeo che creato, san Tommaso approfondisce la nozione aristotelica di potenza; infatti per lo Stagirita essa è sostanzialmente equivalente alla corporeità, sebbene vi siano già interessanti presupposti per un superamento di tale tesi. Questo fu attuato, di fatto, solo da san Tommaso introducendo la peculiarità della potenza incorporea:

> Essendo, invece, le sostanze immateriali semplici quiddità semplici, la differenza in esse non può venir desunta da ciò che è parte della quiddità, ma da tutta la quiddità; e perciò, all'inizio del libro *De Anima*, Avicenna dice che la differenza semplice "non l'hanno se non le specie le cui essenze sono composte di materia e di forma". Similmente il genere viene preso in esse da tutta l'essenza, tuttavia in modo differente; infatti una sostanza separata conviene con l'altra nell'immaterialità, e differiscono tra di loro nel grado di perfezione, secondo l'allontanarsi dalla potenzialità e l'approssimarsi all'Atto puro. E per questo da ciò che ne segue in quanto sono immateriali viene desunto in esse il genere, come l'intellettualità, o altro di simile; invece, da ciò che consegue in esse dal grado di perfezione viene desunta in esse la differenza, tuttavia a noi ignota[69].

---

eius est ipsum quod est ipsa, et esse suum receptum a Deo est id, quo subsistit in rerum natura. Et propter hoc a quibusdam dicuntur huiusmodi substantiae componi ex quo est et quod est vel ex quod est et esse, ut Boethius dicit. Et quia in intelligentiis ponitur potentia et actus, non erit difficile invenire multitudinem intelligentiarum; quod esset impossibile, si nulla potentia in eis esset», TOMMASO D'AQUINO (S.), *De ente et essentia*, c. 3; testo latino e traduzione italiana in D. LORENZ, *I fondamenti dell'ontologia tomista. Il trattato De ente et essentia*, ESD, Bologna 1992, pp. 204-205.

[69] «Cum autem substantiae immateriales sint simplices quiditates, non potest in eis differentia sumi ab eo quod est pars quiditatis, sed a tota quiditate; et ideo in principio de anima dicit Avicenna quod differentiam simplicem non habent nisi species, quarum essentiae sunt compositae ex materia et forma. Similiter etiam in eis ex tota essentia sumitur genus, modo tamen differenti. Una enim substantia separata conve-

Non intendiamo qui commentare le conseguenze radicali dell'introduzione di una potenza spirituale, tuttavia proviamo a mostrare come questo concetto richiami il ruolo che gli angeli hanno nella cosmologia tommasiana: essi sono il gradino di una scala che rende completa e integrale la visione sull'intera Creazione, così da non ridurre l'alterità fra Dio e il mondo pur aumentando la somiglianza fra il cosmo e il suo Autore.

San Tommaso cerca una visione tridimensionale del cosmo che risponda ad un criterio di completezza e perfezione: in primo luogo abbiamo una dimensione verticale, cioè la trascendenza; secondariamente troviamo quella orizzontale, che esprime la varietà degli individui rispetto ad una medesima specie ed entro gradi gerarchici dell'essere; infine abbiamo l'intensità, data dal gioco delle reali somiglianze e dissomiglianze che strutturano il cosmo in ogni sua parte. Questa varietà è lo specchio dell'Onnipotenza di Dio, di modo che quanto maggiore essa è, tanto più grande è il segno della ricchezza creatrice e più vivida è la sovrabbondanza di Dio nei confronti del mondo.

2.3.3. Una chiave di lettura: platonismo contro aristotelismo?

Un punto di non ritorno della metafisica tomista, già intuibile da quanto detto sinora, è il grande svincolamento della nozione di essere, come anche dell'idea di movimento aristotelico, dal tendenziale dualismo oppositivo materia-forma. Per giungere a questo, non si è ignorato un particolare riferimento ad un dibattito dell'epoca, rispetto al quale l'Aquinate si rivelò capace sia di porsi in continuità con le discussioni del suo tempo sia di assumere una posizione originale.

---

nit cum alia in immaterialitate et differunt ab invicem in gradu perfectionis secundum recessum a potentialitate et accessum ad actum purum. Et ideo ab eo quod consequitur illas in quantum sunt immateriales sumitur in eis genus, sicut est intellectualitas vel aliquid huiusmodi. Ab eo autem quod consequitur in eis gradum perfectionis sumitur in eis differentia, nobis tamen ignota», TOMMASO D'AQUINO (S.), *De ente et essentia*, c. 4, D. LORENZ, *I fondamenti dell'ontologia tomista*, pp. 224-225.

Per svolgere questa operazione san Tommaso opera una sintesi magistrale delle due note correnti filosofiche in voga nei suoi anni, ossia l'aristotelismo – incipiente nel mondo cristiano ad opera di sant'Alberto Magno, più diffuso nel mondo arabo – e il neoplatonismo, di cui le scuole teologiche – dai Padri alle scuole monastiche del XII secolo – avevano largamente fatto uso. Così facendo, il Dottore angelico dà vita ad un pensare metafisico coniugante dinamicamente l'idea di partecipazione e di causalità, con tutti i risvolti argomentativi che ne possono conseguire.

In modo particolare, suo bersaglio fu la visione del grande maestro ebreo Avicebron[70]. Questi espose il suo pensiero filosofico principalmente nel *Fons Vitae* e fu un autore di grande influenza nel mondo medievale. Di qui anche l'insistenza che san Tommaso ha avuto nel tentare di scardinare alcune platonizzazioni indebite del pensiero aristotelico, compiute dal pensatore spagnolo. Il suo prospetto, fondamentalmente, faceva poggiare la distinzione ilemorfica sulla base di un emanatismo di stampo neoplatonico. Di qui coniò la teoria dell'ilemorfismo universale, secondo la quale tutte le sostanze, intelligibili e corporee, sono composte di materia e di forma.

La sua riflessione venne ampiamente utilizzata dai cristiani medievali, san Bonaventura *in primis*[71], in opposizione al pensiero di Avicenna. Al contrario, in san Tommaso[72] troviamo un ricco riferimento alla scuola araba, più che alla scuola ebraica, per la vicinanza che la prima dimostrava nell'interpretazione di Aristotele. Non per questo si deve tuttavia scivolare troppo facilmente nell'opporre il tomismo al platonismo, riducendolo ad una forma articolata di aristotelismo medievale.

---

[70] Shĕlōmōh ben Yĕhūdāh Ibn Gĕbīrōl (Malaga 1020 ca. – Valenza 1058 ca.).

[71] Cfr. R. Pietrosanti, *La struttura metafisica degli angeli e dell'anima umana nell'ilemorfismo universale di san Bonaventura*, «Miscellanea francescana» 3-4 (2006-2007), pp. 465-503.

[72] Cfr. R. Pietrosanti, *La critica dell'ilemorfismo universale in Tommaso d'Aquino*, «Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia [in linea]» 6 (2004), in mondodomani.org/dialegesthai/rp01.htm, consultato in data 26 febbraio 2019.

Quest'opposizione certo non si può dire totalmente assente, essendo presenti alcune aspre critiche che l'Aquinate rivolge al filosofo arabo. Tuttavia, troviamo indicativo un giudizio di Cornelio Fabro a proposito di quest'antica antinomia filosofica attraverso l'esempio tipico del platonismo rinascimentale, troppo facilmente contrapposto al pensiero scolastico medioevale:

> Una lettura attenta della *Theologia platonica* del principe degli umanisti, Marsilio Ficino, ha mostrato l'accordo coi capisaldi della metafisica tomista della nozione platonica di partecipazione dall'interno delle sue istanze metafisiche. Questa nozione può caratterizzare un orientamento preciso […] nel senso di un superamento teoretico originale del conflitto d'immanenza-trascendenza fra platonismo e aristotelismo. È questo conflitto che sta alla base dell'averroismo latino e che ha messo in crisi, nel Medioevo e nel Rinascimento, la cristianità occidentale ma che l'Aquinate aveva vittoriosamente debellato. Nell'esposizione Cristiana del rapporto di Dio al mondo, della dipendenza delle creature dal Creatore, della struttura dell'essere finito e dello spirito finito e infine nella dimostrazione dell'immortalità dell'anima, il Ficino segue spesso alla lettera il testo tomista. Le espressioni di adesione del Ficino sono esplicite: «[…] *ut placet Divo Aquinati, splendori Theologiae*» […] I punti in cui ho potuto riscontrare l'accordo mediante un diretto confronto testuale sono […]: il rapporto atto e potenza interpretato (come in san Tommaso) alla luce della coppia di partecipato e partecipante in tutto l'ambito metafisico. Cioè: la distinzione reale di essenza ed *esse* o *actus essendi*; la distinzione fra l'anima, le potenze e le operazioni; i gradi della causalità trascendentale (creazione) e predicamentale (divenire), la struttura dello spirito finito con la sua libertà di scelta e l'immortalità individuale[73].

---

[73] C. FABRO, *Intrduzione a san Tommaso. La metafisica tomista & il pensiero* moderno, Ares, Milano 1983, pp. 89-90.

Paradossalmente lo stesso *Fons vitae* di Avicebron si pone il problema ilemorfico usando un linguaggio aristotelico, a dire come per i medievali tra Aristotele e Platone non intercorresse un *aut-aut*. Anche san Tommaso non accoglie Aristotele *tout court*, ma lo inserisce dentro strutture metafisiche aliene al pensiero dello Stagirita, come la nozione intensiva di essere e la partecipazione. Saranno poi quelle intuizioni platoniche che anche figure come Ficino riconosceranno all'Aquinate. Lo scontro fra Tommaso e il retaggio di Avicebron, quindi, non è fra aristotelismo e platonismo, ma fra due modi neoplatonici di reinquadrare Aristotele. In modo particolare, la nozione di partecipazione è quella che propriamente conserva la debita distinzione metafisica fra Creatore e creatura, molto più che una distinzione fisica sulla base della composizione di materia e forma, cosicché si può comprendere come mai proponga la sua soluzione in un contesto prettamente teologico, vale a dire la discussione sulla semplicità divina:

> Ciò che chiamo "essere" tra tutte le cose è la più perfetta. Ciò risulta dal fatto che l'atto è sempre più perfetto della potenza. Ora *qualsiasi forma particolare si trova in atto soltanto se le si aggiunge l'essere.* […] *Invece ciò che ha l'essere* [cioè l'ente] *è esistente in atto. Conseguentemente ciò che chiamo "essere" è l'attualità d'ogni atto, e quindi la perfezione d'ogni perfezione*. Né si deve pensare che all'essere si possa aggiungere qualche cosa di più formale, che lo determini come l'atto determina la potenza, poiché l'essere di cui stiamo parlando è essenzialmente differente dall'essere [comune] a cui si possono fare delle aggiunte. […] Quindi l'essere non viene determinato da qualche cosa come la potenza dall'atto, ma viceversa come l'atto dalla potenza. Infatti, definendo una forma noi includiamo la materia al posto della differenza, come quando diciamo che l'anima è l'atto di un corpo fisico organico[74].

---

[74] «Quod dico esse est inter omnia perfectissimum: quod ex hoc patet quia actus est semper perfectior potentia. *Quaelibet autem forma signata non intelligitur in actu nisi per hoc quod esse ponitur. […] Sed hoc quod habet esse, efficitur actu existens. Unde patet quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est*

Ogni discorso adeguato sugli angeli, all'interno di tutte le opere tommasiane che trattano delle creature spirituali, mantiene e si fonda su questo punto centrale del grande genio d'Aquino: la composizione ontologica, nell'angelo, di *essentia* ed *actus essendi*.

2.3.4. L'angelo come sostanza separata

Una delle indagini più solide sulla natura e sulla sostanzialità angeliche si trova in un'opera che, forse meno nota della *Summa*, dimostra la modalità magistrale con cui il Dottore Angelico seppe affrontare la questione con metodo rigorosamente metafisico: si tratta della *Quaestio de spiritualibus creaturis*[75], in cui san Tommaso esplica la costituzione ontologica angelica con inoppugnabile capacità argomentativa. Questo però è solo il punto d'arrivo dell'esame di tutte le principali – ed autorevoli – posizioni nei confronti dell'ilemorfismo: un corposo elenco di 25 *videtur* e 14 *sed contra*[76] in cui l'Aquinate comunica indirettamente al lettore che, di fatto, l'angelologia è un campo di batta-

---

perfectio omnium perfectionum. Nec intelligendum est, quod ei quod dico esse, aliquid addatur quod sit eo formalius, ipsum determinans, sicut actus potentiam: esse enim quod huiusmodi est, est aliud secundum essentiam ab eo cui additur determinandum. […] Unde non sic determinatur esse per aliud sicut potentia per actum, sed magis sicut actus per potentiam. Nam et in definitione formarum ponuntur propriae materiae loco differentiae, sicut cum dicitur quod anima est actus corporis physici organici [corsivo nostro]», TOMMASO D'AQUINO (S.), *Quaestiones disputatae de potentia*, q. 7, a. 2, ad 9; testo latino e traduzione italiana in ID., *Le questioni disputate. Vol. 9. La potenza divina (De potentia). questioni 6-10*, ESD, Bologna 2003, pp. 184-185.

[75] Cfr. ID., *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*; testo latino e traduzione italiana in ID., *Le questioni disputate. Vol. 4. L'anima umana (De anima). Le creature spirituali (De spiritualibus creaturis)*, ESD, Bologna 2001, pp. 522-809.

[76] Volendo sintetizzare, troviamo, da un lato, 25 argomenti a favore della composizione ilemorfica delle creature spirituali, sostenute da Platone ad Aristotele, da Agostino a Boezio, fino al Damasceno; dall'altro lato, l'Aquinate fornisce 14 argomenti contrari all'ilemorfismo angelico, per lo più citando lo Pseudo-Dionigi, Aristotele e Agostino, Damasceno e Avicenna, fino a Ugo da san Vittore; cfr. *ivi*, pp. 527-541.

glia, il palesarsi di una più ampia *weltanschaaun*g filosofico-cosmologica e teologica.

All'interno del suo lungo *respondeo*, riguardo alla nozione di materia, notando la radice del problema in un'ambiguità terminologica, suggerisce che

> per cercare la verità sulla questione, al fine di non procedere nell'ambiguità, bisogna prendere in esame che cosa si intenda col termine di «materia». È chiaro infatti che, poiché la distinzione tra potenza e atto attraversa tutto ciò che è, e poiché qualsiasi genere si divide in atto e potenza, si chiama comunemente materia prima ciò che si trova nella categoria della sostanza come potenza e che viene conosciuta a prescindere da ogni specie e forma e da ogni privazione, e che tuttavia è suscettibile di ricevere forme e privazioni; come risulta da Agostino […], nonché dal Filosofo[77].

San Tommaso mostra come la nozione di materia non sia univoca all'interno della speculazione, ma presenti molteplici sfaccettature, in quanto viene a descrivere propriamente qualsiasi soggetto di una perfezione attualizzante che riceve e che gli inerisce. Abbiamo quindi tre momenti fondamentali della sua analisi: la descrizione del termine materia, l'atto conoscitivo con cui è scoperta e la sua funzione fisica.

Anzitutto il termine materia indica la potenza nella categoria della sostanza. All'interno dei dieci predicamenti aristotelici (detti anche categorie), il primo è proprio la sostanzialità. Siccome san Tommaso afferma che la distinzione di atto e potenza attraversa l'intera realtà,

---

[77] «Ad huius veritatis inquisitionem ne in ambiguo procedamus, considerandum est quid nomine materiae significetur. Manifestum est enim quod, cum potentia et actus dividant ens, et cum quodlibet genus per actum et potentiam dividatur, id communiter materia prima nominatur quod est in genere substantiae ut potentia quaedam, intellecta praeter omnem speciem et formam, et etiam praeter privationem, quae tamen est susceptiva et formarum et privationum, ut patet per Augustinum […] et per Philosophum», Id., *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, a. 1, resp., Id., *Le questioni disputate. Vol. 4*, pp. 540-541.

ne deriva che l'ambito della materia abbia una portata più ristretta di quello della potenza.

Gnoseologicamente parlando, la materia è ricavata per sottrazione di ogni tipologia di forma o qualifica. Non ha in sé un contenuto sufficientemente positivo per poter esprimere cosa sia, ma semplicemente è il residuo ontologico dell'atto a cui è tolta qualsiasi determinazione. In tal modo si scopre immediatamente che la materia non è in sé, ma è sempre per altro da sé, è tensione verso l'attualità di una qualche forma, essendo sempre suscettibile di ricevere una perfezione. Un concetto complesso quindi, da cui risultano molte sfaccettature, come la classica distinzione tra materia prima, in potenza a qualsiasi forma sostanziale, e materia seconda, che è invece la sostanza in quanto viene considerata in potenza alle forme accidentali.

Dunque, materia e sostrato divengono in tal senso sinonimi, anche se il loro rapporto non è sempre di una perfetta sovrapposizione. In senso stretto, la materia è il materiale più primitivo dell'essere fisico, di modo che se vi è un ente sensibile, esso sia senza dubbio fatto di materia prima. Già la materia seconda, che incarna la nozione di materiale (il tavolo di legno o la finestra di vetro), si dice materia solo *secundum quid*, cioè in senso lato.

Ora, la sostanzialità dell'angelo risulta dal fatto che è agente: solo le sostanze agiscono, dal momento che gli accidenti qualificano un'azione o sono i mezzi con cui essa è compiuta; se gli angeli agiscono sono anzitutto sostanze, di qui la dicitura di sostanze separate. Se sono sostanze, in senso proprio avranno un apparato di accidenti che li riguardano, e un caso tipico di questi è, come vedremo, l'intelletto puro. Quando si dice che gli angeli sono intelletti puri, s'intende che sono distinti dagli esseri animati irrazionali, in quanto nature intelligenti, e dagli esseri razionali umani, in quanto intelligenze pure, intuitive e non discorsive. Da ciò consegue che l'intellettualità è perfezione della sostanzialità dell'angelo, cosicché l'angelo sia in potenza ad essa e quindi materia seconda – o meglio sostrato – di tale accidente, intendendo la sostanza angelica come materia seconda dei propri accidenti.

Chiarito questo, è l'esigenza di un ordine all'interno dell'universo a suggerire il prosieguo della risposta tommasiana, che opera un inte-

ressante spostamento da una lettura cronologica – fattuale – dello svolgersi del movimento aristotelico come passaggio dalla potenza all'atto, ad una lettura metafisica, in cui la priorità spetta naturalmente all'atto:

> Sebbene […] in una stessa cosa che talora è in atto, talora in potenza, la potenza preceda cronologicamente l'atto, l'atto tuttavia ha per natura un primato rispetto alla potenza. E ciò che viene prima non dipende da ciò che è secondario, ma viceversa. Per questo si trova talvolta un atto primo senza alcuna potenza; mai, tuttavia, si trova nella realtà qualche potenza che non sia perfezionata da un atto. Per questo nella materia prima vi è sempre qualche forma[78].

Pur essendo vero che la materia necessariamente rimanda alla forma per essere compresa, questo tuttavia non implica il contrario: ciò che l'uomo sa della forma non dipende dalla materia, dunque non è necessario assegnare una materia ad ogni realtà che si configuri come atto o forma, e per questo è necessario, e quanto meno lecito, supporre l'esistenza di forme separate.

Ora, scorporati i termini di materia e potenza, ed esplicitato l'orizzonte metafisico, l'Aquinate può relazionare la sostanza spirituale alla metafisica della partecipazione, in cui l'Atto primo è causa distinta e conveniente dell'immaterialità della creatura angelica, attraverso la sua recezione dell'*actus essendi*:

> Dall'Atto primo assolutamente perfetto, che ha in sé tutta la pienezza della perfezione, è causato in tutte le cose il loro essere in

---

[78] «Licet […] in uno et eodem, quod quandoque est in actu quandoque in potentia, prius tempore sit potentia quam actus, actus tamen naturaliter est prior potentia. Illud autem quod est prius non dependet a posteriori sed e converso: et ideo invenitur aliquis primus actus absque omni potentia. Numquam tamen invenitur in rerum natura potentia quae non sit perfecta per aliquem actum, et propter hoc semper in materia prima est aliqua forma», Id., *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, a. 1, resp.; testo latino e traduzione italiana in Id., *Le questioni disputate. Vol. 4*, pp. 540-541.

> atto; tuttavia secondo un certo ordine. Infatti nessun atto causato ha tutta la pienezza della perfezione, ma, rispetto al primo Atto, ogni atto causato è imperfetto. Quanto più, tuttavia, un atto è perfetto, tanto più è vicino a Dio. Ma fra tutte le creature, si avvicinano di più a Dio le sostanze spirituali, e questo risulta da Dionigi, […]; per cui esse massimamente accedono alla perfezione dell'atto primo, rapportandosi alle creature inferiori come ciò che è perfetto all'imperfetto, e come l'atto alla potenza. In nessun modo, dunque, appartiene all'ordine delle cose che le sostanze spirituali abbiano bisogno, per essere, della materia prima, che è il più incompleto fra tutti gli enti. Al contrario, esse sono di gran lunga al di sopra della materia e di tutte le cose materiali[79].

2.4. "Causa exemplaris" II: l'intelletto angelico

L'immaterialità di cui san Tommaso parla non è una *diminutio* dell'essere angelico, perché la forma sostanziale che sussiste in se stessa

---

[79] «A primo […] actu perfecto simpliciter, qui habet in se omnem plenitudinem perfectionis, causatur esse actu in omnibus, sed tamen secundum quendam ordinem: nullus enim actus causatus habet omnem perfectionis plenitudinem, sed respectu primi actus omnis actus causatus est imperfectus; quanto tamen aliquis actus est perfectior, tanto est Deo propinquior. Inter omnes autem creaturas Deo maxime appropinquant spirituales substantiae, ut patet per Dyonisium […]: unde maxime accedunt ad perfectionem primi actus, cum comparentur ad inferiores creaturas sicut perfectum ad imperfectum et sicut actus ad potentiam. Nullo ergo modo hoc ratio ordinis rerum habet, quod substantiae spirituales ad esse suum requirant materiam primam, quae est incompletissimum inter omnia entia, sed sunt longe supra totam materiam et omnia materialia elevatae», ID., *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, a. 1, resp.; testo latino e traduzione italiana in ID., *Le questioni disputate. Vol. 4*, pp. 540-543. Tale posizione sarà confermata nel quadro della polemica anti-avicebroniana compiuta nel *De substantiis separatis*, in cui l'Aquinate conferma la ragionevolezza dell'immaterialità angelica rispetto alle cavillose escogitazioni operate da Avicebron.

è un atto che nel suo assetto è senza potenza[80], che compie tutta la perfezione sua propria. Perciò, mancando un sostrato materiale, la forma della sostanza separata rimane in un possesso totale di se stessa e la forma più alta di autopossesso non può che essere la conoscenza[81].

Ora, la conoscenza è, secondo san Tommaso, una perfezione quasi trascendente, poiché è un aspetto della perfezione dell'Essere che appare e fiorisce negli esseri come risultato di un certo livello di attualità, come è anche il caso della vita, la cui più alta espressione è – appunto – la conoscenza.

All'interno del fenomeno conoscitivo, il soggetto partecipa delle perfezioni proprie dell'oggetto conosciuto, assimilandole ed arricchendosi di conseguenza. Pensando una cosa è come se, intenzionalmente, questa rivivesse nel soggetto stesso, poiché l'*esse* non coincide con il dato sensibile:

> a volte la forma è ricevuta da ciò che subisce secondo un modo d'essere diverso da quello che ha in ciò che agisce, perché la disposizione della materia a ricevere, che appartiene a ciò che subisce, non è simile alla disposizione che la materia aveva in ciò che agisce, e perciò la forma è ricevuta da ciò che subisce senza materia, in quanto ciò che subisce è simile all'agente quanto alla forma e non in quanto alla materia; e in questo modo la sensibilità riceve la forma senza la materia, perché la forma ha nella sensibilità un altro modo di essere, diverso da quello che ha in una realtà sensibile: infatti in una realtà sensibile ha realtà fisica, nella sensibilità invece ha l'essere di una presenza intenzionale, ossia spirituale[82].

---

[80] Quella potenzialità che è appunto la materia. Ricordiamo che solo Dio è Atto puro.

[81] Per un approfondimento, cfr. S.-T. Bonino, *Les anges et les démons*, pp. 171-193; G. Emery, *L'illumination et le langage des anges chez saint Thomas d'Aquin*, «Nova et Vetera» 85 (2010), pp. 255-280.

[82] «Quandoque vero forma recipitur in patiente secundum alium modum essendi, quam sit in agente; quia dispositio materialis patientis ad recipiendum, non est similis dispositioni materiali, quae est in agente. Et ideo forma recipitur in patiente sine materia, inquantum patiens assimilatur agenti secundum formam, et non

Sebbene l'angelo, pura sostanza spirituale, si realizzi solo nell'attività intellettuale, questa attività non è identica al suo essere. Mentre in Dio conoscere ed essere coincidono, nelle creature sono ben distinte; in particolare, l'atto conoscitivo angelico non coincide *tout court* con l'angelo stesso, cioè con la sostanza angelica, né con il suo *actus essendi* o con la sua essenza[83].

San Tommaso articola la distinzione tra l'essere e l'operare angelico – che ne dimostrerebbe la creaturalità – ricorrendo all'individuazione, nella creatura spirituale, di un atto primo e un atto secondo. Questa distinzione serve anche a spiegare come un angelo sia composto di attualità e potenzialità, pur trattandosi di una forma sussistente, completamente immateriale. Il primo atto è l'*esse* di una cosa, cioè l'attualità sostanziale con cui esiste come *ens*; il secondo atto è l'*operatio* di una cosa, l'attualità accidentale del suo potere, con cui raggiunge la sua perfezione, la piena realizzazione della sua potenzialità[84]. Nel caso dell'angelo, la potenzialità coinvolta è, per l'appunto, la facoltà intellettuale e l'operazione relativa a quel potere consiste in qualche atto intellettuale, sia di conoscenza che di volontà.

A differenza di Dio, l'angelo quindi non è pura attualità, non esistendo per la sua stessa essenza né avendo immediatamente la sua completa perfezione potenziale. Come creatura, l'angelo deve il suo essere a Dio e può raggiungere una perfezione intellettuale che va oltre lo stato iniziale della sua esistenza creata in quanto tale, sia essa una perfezione naturale o soprannaturale. Questo porta a concludere che

---

secundum materiam. Et per hunc modum, sensus recipit formam sine materia, quia alterius modi esse habet forma in sensu, et in re sensibili. Nam in re sensibili habet esse naturale, in sensu autem habet esse intentionale et spirituale», TOMMASO D'AQUINO (S.), Se*ntencia De anima*, liber 2, lectio 24, n. 3; testo latino e traduzione italiana in ID., *Lo specchio dell'anima: la sentenza di Tommaso d'Aquino sul De anima di Aristotele*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2012, pp. 816-817.

[83] È precisamente ciò che afferma l'Aquinate nella q. 54 della *Summa Theologiae*, I.

[84] Si ricordi anche quanto detto, all'inizio della trattazione dell'angelologia tomista, tra potenza e materia.

> nell'angelo, come in ogni altra creatura, la virtù o potenza operativa non si identifica con l'essenza. […] Essendo la potenza ordinata all'atto, bisogna distinguere le diverse potenze secondo la diversità degli atti: per cui si dice che l'atto corrisponde alla propria potenza. Ora, […] l'atto […] a cui è ordinata la potenza operativa è l'operazione. E nell'angelo l'intellezione non si identifica con l'essere, come pure non si identifica con l'essere alcun'altra operazione; il che vale tanto per l'angelo quanto per qualsiasi altra creatura. Quindi l'essenza dell'angelo non è la sua potenza intellettiva. Né alcuna essenza di una realtà creata è la sua potenza operativa[85].

Apparentemente l'Aquinate sembrerebbe indulgere ad artifici metafisici per mantenere unite le due tesi della creaturalità e della pura intellettualità angelica, e si comprende bene il perché di un certo successo della soluzione ilemorfica nella teologia a lui coeva. Tuttavia possiamo dire che, da un lato, l'immaterialità angelica è il presupposto per un'indagine completa – sebbene mai comprensiva – dell'angelo; dall'altro, occorre nuovamente ribadire l'orizzonte creaturale entro il quale il Dottore Angelico legge sempre l'angelologia. Sintetizzando, a proposito della gnoseologia angelica, potremmo dire che Dio è intelletto puro, mentre l'angelo ha un intelletto puro, perché necessita di mediazione:

> La potenza intellettiva dell'angelo abbraccia la conoscenza di tutte le cose: poiché l'oggetto dell'intelletto è l'ente o il vero in generale. L'essenza dell'angelo, invece, non abbraccia in sé tutte le cose,

---

[85] «Nec in angelo nec in aliqua creatura, virtus vel potentia operativa est idem quod sua essentia. […] Cum […] potentia dicatur ad actum, oportet quod secundum diversitatem actuum sit diversitas potentiarum, propter quod dicitur quod proprius actus respondet propriae potentiae. […] Actus autem ad quem comparatur potentia operativa, est operatio. In angelo autem non est idem intelligere et esse, nec aliqua alia operatio aut in ipso aut in quocumque alio creato, est idem quod eius esse. Unde essentia angeli non est eius potentia intellectiva, nec alicuius creati essentia est eius operativa potentia», Tommaso d'Aquino (s.), *Summa Theologiae*, I, q. 54, a. 3, resp.; testo latino e traduzione italiana in Id., *La Somma Teologica. Prima parte*, p. 617.

> essendo di un genere e di una specie determinata. Abbracciare quindi perfettamente e in modo assoluto in se stessa tutte le cose è una proprietà esclusiva dell'essenza divina, che è infinita. Quindi soltanto Dio conosce tutte le cose mediante la propria essenza. L'angelo invece non può conoscere ogni cosa mediante la propria essenza, ma è necessario che il suo intelletto, per intendere le cose, sia completato da un certo numero di specie[86].

Chiarito questo, è interessante notare come la teoria della conoscenza angelica permetta a Tommaso di illuminare, per converso, la natura dell'intelletto e il suo funzionamento. Sappiamo che Dio conosce tutte le cose in se stesso, mentre l'angelo è una creatura limitata, impossibilitata a riflettere in sé la totalità di ciò che esiste. Il mezzo che rende le cose intelligibili è ciò che viene chiamato, dall'Aquinate, *species intelligibilis*[87]. Anche l'uomo possiede tale specie, elaborandola tuttavia attraverso un processo di astrazione che ha come punto di partenza la realtà sensibile. Poiché per l'angelo il processo di astrazione è impossibile, esso riceve tale specie direttamente da Dio, infusa al momento della sua creazione[88].

---

[86] «Potentia […] intellectiva angeli se extendit ad intelligendum omnia, quia obiectum intellectus est ens vel verum commune. Ipsa autem essentia angeli non comprehendit in se omnia, cum sit essentia determinata ad genus et ad speciem. Hoc autem proprium est essentiae divinae, quae infinita est, ut in se simpliciter omnia comprehendat perfecte. Et ideo solus Deus cognoscit omnia per suam essentiam. Angelus autem per suam essentiam non potest omnia cognoscere; sed oportet intellectum eius aliquibus speciebus perfici ad res cognoscendas», ID., *Summa Theologiae*, I, q. 55, a. 1, resp., ID., *La Somma Teologica. Prima parte*, p. 622.

[87] «Potentia vero intellectiva in substantiis spiritualibus superioribus, idest in angelis, naturaliter completa est per species intelligibiles, inquantum habent species intelligibiles connaturales ad omnia intelligenda quae naturaliter cognoscere possunt», ID., *Summa Theologiae*, I, q. 55, a. 2, resp.

[88] «Unicuique spiritualium creaturarum a verbo Dei impressae sunt omnes rationes rerum omnium, tam corporalium quam spiritualium», ID., *Summa Theologiae*, I, q. 56, a. 2, resp.

Ora, l'astrazione è un processo intellettivo che trae da una conoscenza sensibile della cosa – il cosiddetto *phantasma* – la specie intelligibile; essa quindi presuppone una conoscenza materiale dell'ente materiale di cui coglie l'aspetto universale e formale. Siccome il conosciuto in quanto conosciuto permane nel conoscente – come un'immagine nella memoria – per avere conoscenza materiale è necessario che il conoscente sia materiale. Tuttavia l'angelo è assolutamente immateriale, perciò non può astrarre perché non ha necessità di tutto ciò di cui l'uomo necessita al fine di ottenere una qualche conoscenza della realtà.

Ora, per quanto riguarda il *modus cognitionis* dell'angelo, san Tommaso, come già accennato, specifica che una sostanza separata non ragiona né pensa in modo discorsivo o analitico; piuttosto intuisce sinteticamente e senza errore per quegli oggetti che le sono propri[89]. Tuttavia l'angelo, per quelle cose che non possono essere da lui conosciute senza che gli siano proprie, può errare, e proprio in questa possibilità si legge la sua creaturalità. L'angelo infatti si trova perfettamente in atto per quanto riguarda la sua natura, mentre in potenza per quanto riguarda le verità soprannaturali che trascendono le verità naturali. Diciamo che l'angelo buono mostra una certa onestà intellettuale, per cui rimanda sempre al Creatore[90], diversamente dall'azione diabolica – perversa – che riduce e determina, travisando[91].

---

[89] Cfr. ID., *Summa Theologiae*, I, q. 58, a. 5, resp.

[90] Cfr. *Lc* 1,34-35.37: «[34]Maria disse all'angelo: "*Come* avverrà questo, poiché non conosco uomo?". [35]Le rispose l'angelo: "Lo Spirito Santo scenderà su di te e la potenza dell'Altissimo ti coprirà con la sua ombra. […] [37]*Nulla è impossibile a Dio*" [corsivo nostro]».

[91] Cfr. *Lc* 4,9-11: «[9](Il diavolo) lo condusse a Gerusalemme, lo pose sul punto più alto del tempio e gli disse: "*Se* tu sei Figlio di Dio, gèttati giù di qui; [10]*sta scritto infatti*: Ai suoi angeli darà ordini a tuo riguardo affinché essi ti custodiscano; [11]*e anche*: Essi ti porteranno sulle loro mani perché il tuo piede non inciampi in una pietra" [corsivo nostro]».

2.5. "Causa finalis" I: gli angeli nella Chiesa

2.5.1. La Chiesa come destino dell'angelo

Come visto fino a questo punto, san Tommaso distingue con chiarezza e allo stesso tempo integra armoniosamente il livello della natura e della Grazia. Il funzionamento di queste due non risulta autoescludente o estrinsecistico, ma viene integrato in un alto disegno teologico che esprime il dispiegarsi storico-salvifico dell'auto-manifestarsi di Dio. Il destino trascendente e soprannaturale della Creazione, comunicato efficacemente e definitivamente nell'Incarnazione, trova nell'angelo un esimio rappresentante.

Di fatto, si può concepire la Grazia come relazione con Dio e partecipazione alla Sua natura[92]. Se Dio è il dato primario e decisivo, il riferimento agli angeli fornisce ottimi elementi per capire più profondamente il Mistero della Grazia, proprio perché la creatura angelica, nonostante la sua maggiore perfezione, mantiene quello scarto ontologico in relazione a tale divina Realtà. Questo elemento l'accomuna al mondo degli uomini, anche se non la rende coincidente con essi; e, guarda caso, il metro di misura di tale paradossale avvicinamento risulta essere esattamente Cristo, come aveva già intuito sant'Agostino:

> *E adorate lo sgabello dei suoi piedi*, perché è santo. Cosa dobbiamo adorare? *Lo sgabello dei suoi piedi*. […] Notate bene, o fratelli, cosa ci si ordini di adorare. In un altro passo scritturale è detto: *Mio trono è il cielo; la terra è lo sgabello dei miei piedi*[93]. […] Mi trovo nell'incertezza. Temo di adorare la terra, perché potrebbe punirmi colui che ha creato il cielo e la terra; ma temo ancora di non adorare lo sgabello dei piedi del mio Signore, poiché nel salmo mi si prescrive di adorare lo sgabello dei suoi piedi […].

---

[92] Cfr. 2*Pt* 1,4: «Egli ci ha donato i beni grandissimi e preziosi a noi promessi, affinché per loro mezzo diventiate partecipi della natura divina».

[93] *Is* 66,1.

> Nella mia incertezza mi volgo a Cristo, poiché è di lui che vado in cerca. In lui trovo come si possa adorare la terra, sgabello dei piedi di Dio, senza cadere nell'empietà. Egli infatti dalla terra assunse la terra, poiché la nostra carne proviene dalla terra […]. Quando dunque ti chini o ti prostri dinanzi alla terra, non considerarla [semplice] terra; considera piuttosto il Santo dei cui piedi è sgabello la terra che adori. È in vista di lui infatti che tu la adori[94].

La Grazia colma la distanza ontologica che, dal punto di vista della natura, esiste tra la creatura e il Creatore; non che la creatura esaurisca il Creatore o renda meno infinita la distanza. Piuttosto, sublima la sua finitudine accedendo ad una vicinanza con Dio che non ha da se stessa; proprio tale elemento consente di unire le creature intelligenti in un'unica società, la stessa comunità adorante che è la Chiesa. Per Grazia gli angeli e gli uomini ottengono la partecipazione, soprannaturale in entrambi i casi, della natura divina; questo li rende analogamente figli di Dio, facendo sì che il grado di perfezione – soprannaturale – corrisponda all'estensione di carità e non alla potenzialità di natura. Del resto, solo questo funzionamento ha reso possibile storicamente una Regina – umana – degli angeli in quanto madre del Verbo incarnato:

---

[94] «*Et adorate scabellum pedum eius, quoniam sanctus est*. Quid habemus adorare? *Scabellum pedum eius*. […] Videte, fratres, quid nos iubeat adorare. Alio loco Scripturarum dicitur: *Caelum mihi sedes est, terra autem scabellum pedum meorum*. […] Anceps factus sum: timeo adorare terram, ne damnet me qui fecit coelum et terram; rursus timeo non adorare scabellum pedum Domini mei, quia Psalmus mihi dicit: *Adorate scabellum pedum eius*. […] Fluctuans converto me ad Christum, quia ipsum quaero hic; et invenio quomodo sine impietate adoretur terra, sine impietate adoretur scabellum pedum eius. Suscepit enim de terra terram; quia caro de terra est […]. Ideo et ad terram quamlibet cum te inclinas atque prosternis, non quasi terram intuearis, sed illum Sanctum cuius pedum scabellum est quod adoras; propter ipsum enim adoras», AGOSTINO DI IPPONA (s.), *Enarrationes in Psalmos*, Ps 98,9; testo latino e traduzione italiana in ID., *Opera omnia XXVII/1. Esposizione sui Salmi [86-104]*, Città Nuova, Roma 1993^2, pp. 430-433.

> La Vergine Maria è stata colmata della più alta grazia che possa ricevere una semplice creatura: essere Madre di Dio. Questo la pone, nell'ordine della santità, sopra tutti gli angeli. Inoltre, mentre di solito sono gli uomini che mostrano rispetto agli angeli, è l'angelo Gabriele che si inchina alla Vergine [tr. nostra][95].

Dunque, gli angeli e l'uomo partecipano della Grazia in quanto creature razionali e possono aderire ed entrare nella dinamica della Vita divina. Ciò è sufficiente per dire che non costituiscono due Chiese separate: se unica è la creazione, unica è e deve essere la Chiesa, perché tutta la creazione è per la Chiesa. Il rapporto uno ad uno che istituisce il *Catechismo della Chiesa Cattolica* sostiene che non si possano concepire due Chiese, una angelica e una umana, ma vi sia un solo Capo, Cristo, per un solo Corpo, la Chiesa.

Non avremo dunque un'anatomia ecclesiale che preveda un corpo a due teste o una testa avente due corpi, ma un solo Corpo e un solo Capo. Per questo motivo di Cristo si dice che «è certo che egli è capo anche degli angeli»[96].

2.5.2. L'appartenenza angelica alla Chiesa

Questo rende l'uomo uguale all'angelo nella Chiesa? Eppure l'angelo non riceve alcun battesimo, l'uomo invece sì. Sono uguali la filiazione angelica e quella umana? Sebbene la carità renda ininfluente essere angeli o uomini quanto all'appartenere alla Chiesa, noi crediamo che la natura sia rilevante quanto al ruolo giocato in questa appartenenza. Per argomentarlo vogliamo riprendere, commentare e discutere dialetticamente ciò che la Scrittura stessa ci suggerisce.

---

[95] «La Vierge Marie a été comblée de la plus haute grâce qu'une pure creature puisse recevoir: être Mère de Dieu. Cela la place dans l'ordre de la sainteté au-dessus de tout les anges. Aussi, alors que d'ordinaire, ce sont les hommes qui témoignent du respect aux anges, l'ange Gabriel s'incline-t-il devant la Vierge», S.-T. BONINO, *Les anges et les démons*, p. 288.

[96] E. SAURAS, *Teologia del Corpo mistico*, Città Nuova, Roma 1964, p. 1247.

Se si considera attentamente la teologia del Corpo Mistico così come fu fondata da san Paolo stesso nella divina Rivelazione, si nota come ciascun individuo abbia un ruolo proprio specifico all'interno dell'unico organismo attraverso l'esemplificazione degli organi:

> 14E infatti il corpo non è formato da un membro solo, ma da molte
> membra. 15Se il piede dicesse: "Poiché non sono mano, non appar-
> tengo al corpo", non per questo non farebbe parte del corpo. 16E se
> l'orecchio dicesse: "Poiché non sono occhio, non appartengo al
> corpo", non per questo non farebbe parte del corpo. 17Se tutto il
> corpo fosse occhio, dove sarebbe l'udito? Se tutto fosse udito,
> dove sarebbe l'odorato? 18Ora, invece, Dio ha disposto le membra
> del corpo in modo distinto, come egli ha voluto. 19Se poi tutto
> fosse un membro solo, dove sarebbe il corpo? 20Invece molte sono
> le membra, ma uno solo è il corpo. 21Non può l'occhio dire alla
> mano: "Non ho bisogno di te"; oppure la testa ai piedi: "Non ho
> bisogno di voi". 22Anzi proprio le membra del corpo che sembrano
> più deboli sono le più necessarie[97].

Ora, le membra si possono dire non solo di un individuo, ma anche di un gruppo, come ad esempio di una specie gerarchica della Chiesa. In altri termini, il testo non pone una corrispondenza assoluta ed esplicita fra individuo-membro, così da escluderne altre. Conservando sempre uno statuto analogico, il paragone membro-corpo può riferirsi all'individuo come al gruppo; è interessante, sotto questa prospettiva, la riflessione che pone padre Emilio Sauras riguardo il pensiero dell'Aquinate, perché, secondo un senso nuovamente partecipativo, la stessa verticità di Cristo non è esclusiva ma inclusiva e partecipata alla vicarietà del Pontefice, e con esso di tutta la gerarchia, che ovviamente non è un individuo ma un gruppo:

---

[97] 1*Cor* 12,14-22; cfr. anche 1*Cor* 6,15-17; 10,16 ss.; *Rm* 12,4 ss.; *Ef* 1,18-23; 4,12; 5,23-28; *Col* 1,15-18.24; 3,11.

> In altro senso, [quello] dell'amministrazione esterna, l'Angelico dà l'appellativo di *capo* a coloro che costituiscono la gerarchia della Chiesa, e in questo senso tutti siamo soliti dire che il Pontedice Romano è il capo visibile della Chiesa ed ogni vescovo lo è della sua diocesi. Come si vede, l'espressione di capo applicata ad altri, oltre che a Cristo, non è cosa inaudita[98].

Non è un caso, infatti, che san Paolo differenzi il corpo elencando quattro parti – la mano, il piede, l'occhio e l'orecchio – che costituiscono insieme gli estremi della corporeità umana: chi prende gli estremi, infatti, intende cogliere tutto ciò che da essi è compreso. Fra questi, tuttavia, ben due organi distinti appartengono al Capo e sappiamo che la designazione di un organo diverso corrisponde alla designazione di una diversa appartenenza alla Chiesa. Se questo vale per la semplice appartenenza, anche se sacramentale, alla gerarchia, a maggior ragione si constaterà una variazione là dove varia è la natura. L'angelo è di una natura diversa da quella umana, quindi diversa dovrà essere la sua appartenenza alla Chiesa; ma non può accadere così, potrebbero dire alcuni, perché

> è innegabile che nella Chiesa vi siano una determinata organizzazione, determinate funzioni […] Ma […] le membra interessano al nostro studio in quanto sono soggetti che ricevono la Grazia santificatrice di Cristo […]. La diversità delle membra dipende dalla diversità della comunicazione dell'elemento divino che da Cristo discende agli uomini[99].

Ne risulta che non sia sufficiente citare la diversità fra la natura angelica e quella umana per implicare una diversità di appartenenza al Corpo Mistico. Tuttavia rispondiamo che questo vale ogni volta che la natura, che pure funge da supposito della grazia (*gratia perficit naturam*), non ne differenzia passivamente l'attività perfezionatrice. Non è un caso infatti che solo un uomo può essere consacrato sacerdote, non perché Dio non

---

98 E. SAURAS, *Teologia del Corpo mistico*, p. 911.

99 *Ivi*, p. 847.

possa comunicare tale carattere ad un angelo, se volesse, ma perché ha vincolato il suo conferimento al Mistero della propria Incarnazione. Un ente incorporeo come l'angelo, quindi, non può ricevere simile unzione.

Si può adottare anche un altro argomento a proposito della necessità di ammettere una diversità partecipativa fra angeli e uomini rispetto al Mistero della Chiesa. Abbiamo, infatti, svolto un'argomentazione statica, cioè a partire dalla funzione-posizione organica di ciascun membro nel Corpo Mistico. Ma si può anche formulare un'argomentazione dinamica a partire dalla visione del card. Journet, il quale, riprendendo la concezione dell'unico Corpo mistico secondo la tripartizione classica di Chiesa gloriosa, purgante e militante, afferma quanto segue:

> Tra la Chiesa, il corpo mistico e la sposa di Cristo, il regno di Dio, la città di Dio, la comunione dei santi, c'è una vera identità e solo distinzioni concettuali. La Chiesa è il corpo di Cristo. Come gloriosa, lei è il corpo di Cristo glorioso. Come viaggiatore, lei è il corpo di Cristo come viaggiatore [...]. È la stessa Chiesa, lo stesso corpo mistico di Cristo, sostanzialmente e numericamente uno, i cui membri sono: sotto il suo stato glorioso, gli eletti e gli angeli; nel suo stato di sofferenza, le anime del purgatorio; iniziato il suo stato di viaggio, i credenti della legge della natura e la legge mosaica; sotto il suo stato finito, i credenti si riunirono sotto il papa [tr. nostra][100].

---

[100] «Entre l'Église le corps mystique et l'épouse du Christ, le royaume de Dieu, la cité de Dieu, la communion des saints, il y a identité réelle et distinctions seulement conceptuelles. L'Église est le corps du Christ. En tant que qlorieuse, elle est le corps du Christ en tant que glorieux. En tant que voyageuse, elle est le corps du Christ en tant que voyageur [...]. C'est une même Église, un même corps mystique du Christ, substantiellement et numériquement un, qui a pour membres: sous son état glorieux, les élus et les anges; sous son état souffrant, les âmes du purgatoire; sous son état voyageur commencé, les croyants de la loi de nature et de la loi mosaïque; sous son éta voyageur achevé, les croyants rassemblés sous le pape», C. JOURNET, *L'Eglise du Verbe incarné.* IV, p. 308.

Gli angeli appartengono alla Chiesa, anche se in una modalità *sui generis*. Essi, infatti, con i santi, possono appartenere solo alla Chiesa gloriosa e non possono appartenere alla Chiesa militante, perché essi scelgono una volta per tutte e non devono compiere alcun cammino di confermazione su questa terra. Questo dimostra come ci sia una varietà nell'appartenenza dinamica alla Chiesa, perché nell'evoluzione interna alle tre parti, due terzi sono tipiche solo dell'uomo.

Ora, se si guarda la struttura delle tre componenti nell'unica Chiesa, emergono i seguenti elementi fondamentali: destino di tutte è quella gloriosa, di modo che tutte culmineranno in essa ed essa sarà l'unica a rimanere in eterno. Se è vero questo, come afferma la Sacra Scrittura, la meta è unica ma differente è il percorso attraverso il quale è raggiunta.

È difficile ritenere che la diversità del percorso compiuto, che pure è voluta da Dio, non implichi una diversità nella partecipazione soggettiva allo scopo; in caso alternativo la variazione di percorsi sembrerebbe meramente arbitraria. Sappiamo, del resto, che se la Chiesa militante è necessaria per l'uomo al fine di accedere a Quella gloriosa, non lo è strettamente parlando quella purgante, dal momento che un uomo potrebbe essere ammesso direttamente in Paradiso. L'angelo, dal canto suo, in nessun modo può passare dalla militante e in nessun modo completa «ciò che, dei patimenti di Cristo, manca […] a favore del suo corpo che è la Chiesa»[101] perché non patisce nulla, essendo nella Gloria. Questo deve implicare, quindi, una modalità differente di partecipazione al Mistero della Chiesa.

2.6. "Causa finalis" II: gli angeli e il Verbo incarnato

Ora, due sono i concetti fondamentali: uomini e angeli costituiscono un'unica Chiesa, ma non la costituiscono nello stesso modo. Per fondare questa affermazione, abbiamo, da un lato, inferito l'unicità del Corpo dall'Unicità del Capo, e dall'altro abbiamo fondato questa dise-

---

[101] *Col* 1,24.

guale appartenenza su due argomenti. Abbiamo definito il primo *statico*, perché abbiamo considerato la varietà organica che connota un corpo: se per differenze dovute a caratteri accidentali (come quelli sacramentali) si implica una diversa appartenenza (organo diverso), tanto più la si dovrà ammettere per differenze maggiori, come quelle dovute all'essenza; abbiamo detto il secondo *dinamico* poiché constata una diversità nell'appartenere, per una radicale diversità nell'adesione. Sauras ci dice:

> Fondamentalmente tutte le membra costituiscono un solo gruppo, quello dei redenti, nel quale rientrano tutti gli uomini. Di fronte a questo gruppo, ve ne è un altro, quello di coloro che non sono stati redenti. Ma che hanno una grazia dipendente in qualche modo dalla redenzione e, quindi, da Cristo redentore e da Cristo capo; questo gruppo è costituito dagli angeli[102].

Bisogna cogliere, dunque, il problema: stiamo parlando della *causalità finale* angelica, laddove abbiamo constatato che tutto il cosmo è creato per essere o esso stesso Chiesa (esseri personali) o per la Chiesa (esseri impersonali). Ma il fondamento del Mistero della Chiesa in quanto Corpo Mistico di Cristo è proprio il Suo Corpo fisico, cioè il fatto che il Verbo sia divenuto uomo, tanto che si potrebbe dire che l'Incorporazione sia prosieguo ed estensione dell'Incarnazione. Tuttavia, l'Altissimo si è fatto uomo, non angelo. È chiaro che tutto è fatto per la Chiesa, ma allora l'Incarnazione come tale è fondamento di tutta la Corporeità Mistica o di una sola Sua parte?

Interessante, nell'ottica di Sauras, che l'elevazione angelica sia debitrice della redenzione umana, cosicché la prima proceda analogicamente dalla seconda. Questo deriva dalla convinzione tomista del padre domenicano, per cui il mistero della Chiesa è inscindibile dal mistero dell'Incarnazione e dal mistero della Redenzione, non solo *de facto*, ma *de iure*:

---

[102] E. Sauras, *Teologia del Corpo mistico*, p. 1247.

> Cristo si incarna per essere redentore degli uomini. La redenzione è la ragione determinante che lo mosse ad incarnarsi. E le funzioni che esercita nel mondo dipendono essenzialmente da questo fatto principale. Tale è la dottrina di san Tommaso[103].

La grazia passa dal Verbo Incarnato, che si Incarna per la Redenzione dei nostri peccati, cosicché tutte le grazie, sia quelle elargite a coloro che non hanno peccato che quelle elargite all'umanità decaduta, sono in relazione a questo atto salvifico, occasionate da esso. Ma l'autore sa che il problema non è affatto banale e si rende immediatamente conto che dipende da una questione fondamentale, ossia il fine dell'Incarnazione[104]:

> È del tutto impossibile trovare una completa unanimità fra i teologi quando si tratta di determinare in che cosa consistano le relazioni fra Cristo uomo e gli angeli e quali siano le grazie che questi ultimi ricevono da lui. Questa questione è intimamente collegata all'altra, di importanza fondamentale in cristologia, sui motivi dell'incarnazione. Non essendovi unanimità su quest'ultima, non potrà esservi neppure su quella che ne deriva[105].

Da dove deriva questa discussione? Proprio dall'argomento dinamico che abbiamo proposto: il punto è che

---

[103] *Ivi*.

[104] Sin dall'inizio della nostra tesi abbiamo argomentato come la *quaestio de (ab) angelis* invero sia una chiave di lettura a tutto campo per ricollegarsi ai grandi temi della fede. Non solo essa getta una luce nuova sul trattato della Creazione, costringendo a considerare e ponderare debitamente le prospettive di un antropocentrismo cristiano. Infatti, questo non può aver luogo senza il coinvolgimento di due discipline cardinali: la cristologia e l'ecclesiologia. Alla luce delle nature spirituali, entrambe sono interpellate in un modo totalmente nuovo. Se anche è naturale che il trattato sugli angeli dipenda da entrambe queste discipline teologiche, nondimeno questa dipendenza non è senza benefici per la cristologia stessa e l'ecclesiologia.

[105] *Ivi*, p. 1257.

> gli angeli non furono redenti. La loro santificazione, la prova alla quale furono sottoposti, la confermazione nella grazia degli uni e la caduta degli altri, con la conseguente glorificazione o condanna, sono fatti avvenuti prima che nei piani divini apparisse la figura del redentore. La grazia che posseddettero non fu redentrice. […] Da tutto questo si deduce che le relazioni esistenti fra Cristo e gli angeli non sono identiche a quelle esistenti fra Cristo e gli uomini, perché questi ultimi furono redenti e gli angeli no; e tutti gli uomini ricevono una grazia di redenzione più o meno abbondante, cosa che non avviene con gli angeli[106].

Come identificare questa diversità? Sauras riconosce almeno due posizioni possibili: la prima istituisce due decreti – o piani[107] – ponderando un progetto perfettivo originario dell'Incarnazione di Cristo. Egli sarebbe dovuto venire nel mondo per completare la Creazione, santificandola definitivamente e integralmente. Quindi Cristo si sarebbe incarnato comunque, del resto parrebbe sconveniente che la scelta dell'uomo condizioni a tal punto il Progetto di Dio da farlo discendere dai Cieli contro i Suoi disegni. Se Egli è disceso, questo è accaduto solo perché Egli voleva discendere. Se lo voleva, lo voleva sin dall'inizio e non ad un certo punto. Siamo quindi di fronte all'idea di un'Incarnazione incondizionata. Questa implica un fine che non dipende, ma trascende il groviglio delle decisioni umane, e questo non può che essere antecedente ad esse: la perfezione del tutto. E come entra in gioco la colpa?

L'incidente del peccato avrebbe motivato la scelta dell'assunzione – in ogni caso non necessitata – solo nella modalità, e non nella sostanza: il Verbo si sarebbe comunque incarnato, anche se non in una semplice natu-

---

106 E. Sauras, *Teologia del Corpo mistico*, p. 1247.

107 Rimane celebre la disamina storica delle posizioni della controversia contenuta in H. de Lubac, *Opera omnia. Vol. 12: Agostinismo e teologia moderna*, Jaca Book, Milano 1978; molto interessante anche, per la questione del peccato e del male, la riflessione di L. Sentis, *Saint Thomas d'Aquin et le mal. Foi chrétienne et théodicée*, Beauchesne, Paris 1992.

ra umana, ma in una che fosse comunque passibile e mortale. Così si differenzia la modalità redentiva dell'uomo e quella semplicemente santificante per quelle creature spirituali che non hanno commesso peccato, cioè gli angeli. Ecco allora che l'Incarnazione è fonte unica della Grazia proprio in quanto Incarnazione, e non per altro: essa diviene ragione della Grazia per l'uomo nella modalità redentiva e per gli angeli nella modalità santificante.

La seconda posizione, esemplificata da san Tommaso, vede nell'Incarnazione uno scopo strettamente redentivo. Infatti

> tutto ciò che si dice nella spiegazione precedente è possibile, ma, è reale? Non si può che sapere attraverso la rivelazione, e questa, dice san Tommaso, non indica nessun altro motivo determinante, della venuta di Dio nel mondo, che quello di riparare il male che l'uomo fece peccando[108].

Un conto è la possibilità, un conto è la realtà. Il criterio fondamentale tommasiano è quello di un realismo sapienziale. Come avviene in altri punti del suo pensiero, Tommaso ammette diverse opzioni: Dio non è determinato *ad unum*, tutto ciò che non è contraddittorio è in un certo qual modo possibile alla Sua Potenza. Ma la speculazione umana, in qualsiasi ambito, è tanto valida quanto aderente ai fatti. La definizione di verità gnoseologica di san Tommaso è indicativa di questo: *veritas ut adaequatio intellectus ad rem*. La verità è fedeltà alla realtà. Il primato metafisico dell'atto sulla potenza non è altro che la versione più stretta e scientifica di un primato della realtà sulla possibilità, e la Rivelazione non ci attesta ciò che sarebbe potuto avvenire, ma solo ciò che è avvenuto.

Allora sorgono due estremi entro cui è necessario svolgere la discussione. Da un lato la Grazia e la gloria angeliche sono anteriori alla redenzione cristica e per questo, strettamente parlando, «non sono una Grazia e una gloria redentrici, ma semplicemente santificanti»[109]; dall'altro, poiché è una dottrina biblicamente fondata il fatto che a Cristo sia sottomessa ogni creatura, in quanto «tutte le cose sono state

---

[108] E. SAURAS, *Teologia del Corpo mistico*, pp. 1258-1259.

[109] *Ivi*, p. 1259.

create per mezzo di lui e in vista di lui»[110], ne consegue che «fra la Grazia essenziale degli angeli e Cristo vi è qualche relazione»[111]. Tuttavia potrebbe sorgere un dubbio:

> Si vede chiaramente che Cristo uomo può essere nostro capo, perché anche noi siamo uomini. […] Dicevamo che non è il nostro capo in quanto Dio, perché in quanto tale non ha omogeneità di vita con noi; e non dovremmo dire adesso che in quanto uomo non può essere capo degli angeli, perché non ha natura angelica?[112]

Sauras risponde brillantemente mostrando che Cristo può essere assolutamente il Capo degli angeli perché la *forma Ecclesiae* è la Grazia, più che la natura. È vero che la natura è determinante per descrivere il tipo di appartenenza alla Chiesa, ma non il fatto dell'appartenenza stessa. Questo fatto dipende dalla Grazia, che trascende la natura, perché ha una Fonte più alta.

Noi tutti, infatti, a prescindere da quale sia l'essenza creaturale, la possediamo al modo di creature. Vi sono, quindi, due estremi: la Grazia come si trova in Dio e la Grazia come si trova nella creatura. Quest'ultima non possiede la Vita divina da sé, ma la riceve secondo quanto può riceverne: *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*. Questa ricezione la costituisce parte di un unico flusso di Grazia, quello che irrora il Corpo Mistico di Cristo. Ne risulta che chi è nella Chiesa riceve necessariamente la Grazia e chi La riceve è per questo membro della Chiesa, che Ne è l'unica fontana, avendoLa a sua volta ricevuta da Dio, unica Fonte della Grazia.

La Chiesa, quindi, è propriamente un complesso creaturale: tutti coloro che appartengono al Suo Mistero vi appartengono perché ad essi appartiene uno stesso modo di vivere la Grazia, quello creaturale. Per questo Dio non è detto capo del Corpo Mistico, né alcuna altra parte di esso, perché formalmente diversa è la vita di Grazia in Lui,

---

[110] *Col* 1,16.

[111] E. Sauras, *Teologia del Corpo mistico*, p. 1259.

[112] *Ivi*, p. 1254.

che la possiede sostanzialmente, e in noi, che la possediamo accidentalmente. Ma fra Dio e la creatura vi è Cristo la cui umanità è creata. Egli è perfettamente Creatore in quanto Verbo di Dio e perfettamente creatura in quanto uomo. È in quanto uomo che appartiene alla Chiesa. In quanto Dio non la riceve, ma dona la Grazia, in quanto uomo, però, la possiede accidentalmente. Per questo Cristo è immanente al Corpo Mistico e nel contempo trascendente. Ma in quanto è immanente si rivela possessore di una pienezza che lo costituisce Capo e Fondamento della Chiesa, Capo anche degli angeli.

Come si configura questa pienezza cristologica della Vita Divina in rapporto alla creatura angelica? Se non è un problema di natura, quello del fatto di appartenere al medesimo Capo o meno, rimane però, come si è già detto, che sia un problema di natura la diversa partecipazione al medesimo Capo. L'esposizione di Sauras procede nel tentativo di scandagliare le differenti forme di supremazia di Cristo, proponendo quindi una soluzione. Egli ne individua quattro: ordine, perfezione, governo e influsso vitale. La prima si esprime secondo il fine, per cui è capo quell'elemento che si comporta come fine di tutti gli altri. Tale fine agisce secondo la logica dell'*alpha* e dell'*omega*, di modo che chi intende qualcosa, anche se la consegue alla fine (*omega*) essa lo muove intenzionalmente sin dall'inizio (*alpha*). Perciò Cristo è fine e principio di tutte le cose, anche degli angeli[113]. Ne risulta il primato di perfezione, perché il fine è proporzionato al bene: essendo Cristo Colui al quale tutte le cose tendono, il fine di tutte le cose, Egli è anche la più perfetta di tutte, governandole tutte (terza modalità). Non rimane che l'ultima forma di supremazia, sul calco del

> principio della comunicazione del movimento e della sensibilità alle membra. Trasferendo questo concetto all'ordine soprannaturale, sarà capo in questo senso chi è pieno di grazia santificante e di gloria e comunica queste cose agli altri[114].

---

[113] Cfr. *ivi*, p. 1260.

[114] *Ivi*, pp. 1260-1261.

Capiamo come neppure un angelo possa ricevere in sé tanta Vita divina quanta l'umanità di Cristo ne ha ricevuta.

Allora attraverso i primi tre primati Sauras salva la totale soggezione a Cristo delle schiere angeliche. Tuttavia, rispetto all'ultimo primato, si pone lo snodo: chi ha la Pienezza, l'ha non solo per sé, ma anche per gli altri. È quindi dalla pienezza di Cristo che gli angeli hanno la loro pienezza della Grazia; infatti, solo tramite il Figlio Incarnato ottengono un coronamento di grazie accidentali, che con una pura elevazione senza l'Incarnazione di Cristo non avrebbero: «Molte grazie accidentali procedono da Cristo; ad esempio, quelle ministeriali, quelle che gli angeli ricevono come nostri custodi»[115]. Essi, quindi, nel servizio di Cristo, esprimono una partecipazione al Mistero che, secondo il teologo Predicatore, non avrebbero senza la Sua Umanità.

Nondimeno Sauras, nel riprendere e commentare Tommaso, ci dice che la grazia degli angeli dipende dall'umanità di Cristo solo quanto alla sua pienezza e non per ciò che riguarda la sua essenza. Non bisogna, qui, intendere l'*accidentalità* come sopra. Infatti, questo termine può costituirsi o correlativo del termine *sostanza* o del termine *essenza*. Nel primo caso designa la differenza di possesso nell'essere: la sostanza l'ha in sé, l'accidente solo in una sostanza. Per analogia la teologia domenicana l'ha applicato alla Grazia, che Dio ha da Sé e in Sé, mentre la creatura da Dio e come una qualità che la perfeziona e non come propria natura. Nel secondo caso la parola *accidentale* correlato ad *essenziale* dice il modo logico e non ontologico: si dice essenziale qualcosa che è necessariamente costitutivo di una realtà, accidenale ciò che la corona senza essere necessario. Il pensiero è costitutivo dell'uomo, quindi è essenziale. Il pensiero matematico non è costitutivo dell'uomo, nel senso che chi nasce già lo possiede, ma lo apprende – come potrebbe non apprenderlo – quale un coronamento del suo pensare.

È in questo senso che si parla di grazia accidentale in questo punto del nostro discorso: senza l'umanità di Cristo, la natura angelica sarebbe priva non dei costitutivi essenziali della Grazia, ma del pieno

---

[115] *Ivi*, p. 1262.

coronamento. Vi è parte di questa corona e l'essenza stessa della Grazia che gli angeli non ricevono dall'Evento-Incarnazione. Per questo non la ricevono da Cristo? Vale il principio tommasiano della doppia predicazione cristologica:

> Poiché in Cristo una è la persona, ma due sono le nature, bisogna di conseguenza considerare che cosa in Cristo debba essere detto uno e che cosa molteplice. Infatti, tutto ciò che è moltiplicato secondo la diversità della natura deve essere riconosciuto in Cristo come multiplo[116].

Vale qui la medesima cosa. La Grazia può essere comunicata da Cristo o in quanto uomo a coloro che condividono con lui l'umanità, oppure semplicemente in quanto Dio per coloro che non condividono la sua umanità. Così, sia la Grazia essenziale che alcune grazie accidentali procederebbero comunque da Cristo per gli angeli, ma solo in quanto Dio:

> Nell'ipotesi che la grazia essenziale non dipenda dall'incarnzaione del Verbo, come sostiene la scuola tomista, sembra logico che vi siano anche delle grazie accidentali indipendenti da essa. Ad esempio la gioia che gli angeli provano gli uni per la beatitudine degli altri[117].

Sauras conclude quindi il suo pensiero dicendo che

> Rispetto alla grazia essenziale, crediamo che Cristo sia capo degli angeli con una supremazia d'ordine, di perfezione e di governo. Questo si inquadra perfettamente con la concezione paolina dell'universo, che è, come sappiamo, cristocentrica. Cristo è il primo; a lui è

---

[116] «Quia igitur in Christo est una persona et duae naturae, ex horum convenientia considerandum est, quid in Christo unum dici debeat, et quid multa». TOMMASO, D'AQUINO (s.), *Compendium theologiae*, liber I, c. 212, n. 417, ID., *Compendio di teologia*, ESD, Bologna 1995, p. 247.

[117] *Ivi*, p. 1262.

> ordinato tutto; tutto gli appartiene. E non vi è motivo di escluderne la grazia essenziale degli angeli. Se Dio li pose sotto il suo dominio, non poté non porverli con ciò che sono e possiedono; e fra quello che possiedono vi è la grazia essenziale o santificante. Ma la supremazia d'influsso vitale non giunge fin qui. La concezione paolina è soddisfatta con quello che è stato detto precedentemente. Potrebbe giungere a questo punto se fosse certo che l'incarnazione non è posteriore alla previsione del peccato e, pertanto, alla santificazione degl'angeli. Nell'ipotesi [… in cui] il Verbo si sia incarnato soltanto in seguito al decreto della redenzione e che la grazia cristiana sia essenzialmente redentrice, Cristo non è capo degl'angeli fino a poter comunicare loro la grazia essenziale o santificante. Gli angeli ricevono questa grazia da lui soltanto in quanto Dio o in quanto Verbo[118].

Personalmente riteniamo che questa lettura sia la migliore fra quelle che abbracciano l'ipotesi teologica dei due decreti, quella più brillante. Tuttavia, è necessario aderire a questa prospettiva? Sauras ci restituisce l'ipotesi migliore a partire da un presupposto, ma questo non significa che sia l'opzione migliore, ma anzi ci appare limitante.

La prospettiva dei due decreti non legge la figura di Cristo nella sua integrale centralità, perché di fatto non coglie l'umanità in questa radicale posizione. L'Incarnazione rimane troppo decentrata rispetto al Mistero dell'Incorporazione. Ma da che cosa deriva tale sbilanciamento? Difendere un'Incarnazione solamente conseguente allo scopo redentivo implica di fatto la decentrazione del Cristo cosmico. Scorporando Incarnazione e umanità da un lato e comunità angelica dall'altro, si scinde – fosse anche solo concettualmente – la comunità dei redenti e la comunità delle creature spirituali e se la comunità angelica potrebbe essere santa anche senza la supremazia del Cristo uomo, allora l'unione tende all'estrinsecità. In effetti, tutte le argomentazioni che rendono critica l'ipotesi di un'Incarnazione a scopo meramente redentivo sembrano far pendere l'ago della bilancia per la definizione

---

[118] *Ivi*, pp. 1262-1263.

scotista dell'Incarnazione come originaria al progetto salvifico, mentre sarebbe conseguente solo la modalità della croce[119].

Ma è quella da cui eravamo partiti e che pure avevamo abbandonato. Perché? La Scrittura, dal canto Suo, sembrerebbe propendere per l'opzione tomista, tanto che il *Catechismo della Chiesa Cattolica* riporta:

> Il Verbo si è fatto carne per *salvarci riconciliandoci con Dio*: è Dio «che ha amato noi e ha mandato il suo Figlio come vittima di espiazione per i nostri peccati» (1 Gv 4,10). «Il Padre ha mandato il suo Figlio come salvatore del mondo» (1 Gv 4,14). «Egli è apparso per togliere i peccati» (1 Gv 3,5): «La nostra natura, malata, richiedeva d'essere guarita; decaduta, d'essere risollevata; morta, di essere risuscitata. Avevamo perduto il possesso del bene; era necessario che ci fosse restituito. Immersi nelle tenebre, occorreva che ci fosse portata la luce; perduti, attendevamo un salvatore; prigionieri, un soccorritore; schiavi, un liberatore. Tutte queste ragioni erano prive d'importanza? Non erano tali da commuovere Dio sì da farlo discendere fino alla nostra natura umana per visitarla, poiché l'umanità si trovava in una condizione tanto miserabile ed infelice?»[120].

Inoltre l'irruzione del Divino nel mondo attraverso l'Incarnazione è un atto di tale portata da sembrare restrittivo vincolarlo solo al mondo subangelico, facendo sì che la santificazione del cosmo spirituale sia partecipe dell'evento cristico. Anche se il pensiero cristocentrico è ben radicato nell'Aquinate, è pur vero che san Tommaso, come mostra lo stesso Sauras, parla della supremazia di Cristo dicendola in senso proprio solo dell'uomo e solo impropriamente degli angeli. Ma in che modo? Certamente non per difetto di Colui che è Capo; allora per difetto dell'angelo? Effettivamente la natura angelica non risulta omogenea

---

[119] Per l'esposizione della metafisica soggiacente alle due posizioni sull'Incarnazione, scotista-francescana e tomista-domenicana, con l'apporto dei commentatori medievali, cfr. l'interessante saggio di R. CROSS, *The Metaphysics of the Incarnation: Thomas Aquinas to Duns Scotus*, Oxford University Press, Oxford 2002.

[120] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 457.

all'umanità del Salvatore. Eppure, se essa è superiore a quella umana, sarebbe paradossalmente meno degna? Sarebbe un'ἀποριία. Allora ciò che è difettoso non è né l'angelo, né Cristo, quanto probabilmente la prospettiva con cui si affronta il tema, che è quanto meno miope.

2.6.1. Ipotesi di soluzione anagogica

Se entrambe le ipotesi sull'Incarnazione e sul Suo rapporto con gli angeli, quella perfettiva e quella amartiocentrica, sono fragili, in quanto non totalmente congrue al dato scritturistico, e sembrano non dare sufficiente ragione di questa incongruenza, forse bisogna togliere ciò che hanno in comune, perché quello potrebbe essere l'elemento di debolezza. Parliamo dell'idea di una successione all'interno della quale venga interpretato tutto, ossia l'assunzione di un punto di vista esclusivamente umano. Se invece si partisse da una prospettiva *ex parte Dei*?

Questa è di fatto già presente, più che germinalmente, nei testi tommasiani[121] e, peraltro, anche le altre due soluzioni sopra citate la presuppongono, anche se la riducono antropologicamente. La corretta direzione da perseguire è invece il trascendimento del punto di vista meramente umano, e questo non può che aver luogo di fronte al Mistero dell'Incarnazione: l'uomo può mettersi negli occhi di Dio, perché Dio si è messo in quelli dell'uomo, senza per questo perdere, diminuire o mutare i propri. Si tratta, in altri termini, di quella prospettiva che altrove abbiamo chiamato logica dell'Incarnazione. Ora, il risultato è lo strumento del *sub specie aeternitatis*:

> *Sub specie aeternitatis*: questa è la prospettiva anagogica, cioè della visione dal punto di vista dell'Eterno. Il nostro modo di discorrere di Dio e della sua Rivelazione deve collocarsi dal punto di vista di Dio: pena il negare il valore alla Rivelazione divina. Se continuassimo a concepire e a parlare delle cose di Dio e delle nostre cose dal punto di vista umano, il Cristianesimo si risolverebbe in dottrina umana

---

[121] La teologia stessa, per Tommaso, è scienza derivata dalla *Scientia Dei*, cfr. TOMMASO D'AQUINO (s.), *Summa Theologiae*, I, q. 1.

> […] La speculazione teologica di carattere anagogico è dunque l'omaggio più adeguato alla Rivelazione che Dio, l'Eterno, fa di sé in Cristo. La teologia è di suo la comprensione razionale della fede (non certo la sua dimostrazione); la teologia anagogica è la comprensione razionale della fede *sub specie aeternitatis*. Il che non significa depauperamento del dato storico: anzi essa ne è piuttosto l'intelligenza più intima, giacché lo considera, seppur *di riflesso* (questo vuol dire *speculativo),* dallo stesso punto di vista dello *sguardo* di Dio. Lo stesso San Tommaso d'Aquino, in qualche modo, riconosce questo dato imprescindibile, quando, a proposito della contingenza storica della passione di Cristo e il suo aspetto di eternità nella fede, dice: "Non si dà fede nella passione [di Cristo] se non in quanto essa è connessa alla verità eterna, e cioè è considerata in riferimento a Dio. Perciò, la stessa passione, sebbene considerata in se stessa sia contingente, tuttavia in quanto soggiace alla prescienza divina, così come è oggetto di fede e di profezia, gode di verità immobile" (*De Veritate*, 14, 8, ad 14)[122].

In quest'ottica non vi è il primo decreto e poi il secondo, ma, laddove non c'è successione, si dà simultaneità e quindi la coincidenza di prima e di poi. Questo implica che l'Incarnazione di Cristo e la Redenzione di Cristo sono un unico Mistero – inconfuso, beninteso – dove in nulla la Salvezza modifica in natura e scopo l'Incarnazione, ma sin da principio si può intuire che nel Disegno di Dio il peccato è previsto. Infatti, per la visione francescana, Dio sembra mutare in parte il suo piano al fine di salvare gli uomini, compie una *variatio* al progetto dell'Incarnazione, il che significa che questa eccede il motivo della Redenzione, presentato nelle Scritture. Per la scuola tomista, invece, non vi è affatto questa eccedenza, ma vi è la *variatio* da un primo a un secondo decreto. Come si può tuttavia dare *variatio* se «è impossibile che un evento non sia da lui previsto e voluto, o almeno permesso»[123]?

---

[122] G. BARZAGHI, *Lo sguardo di Dio. Saggi di teologia anagogica*, Cantagalli, Siena 2003, pp. 9-10.

[123] A. CARPIN, *Il mistero del male. Il male e la divina provvidenza in Tommaso d'Aquino,* «Sacra Doctrina» 3 (2009), p. 265.

L'ipotesi così configurata da un lato conserva e non toglie la perfetta proporzione teleologica fra Incarnazione e Redenzione, tipica della teologia domenicana; dall'altro elimina la *variatio* dal primo al secondo decreto che già la teologia francescana tentava di attenuare e minimizzare. Dunque è una somma degli aspetti migliori di entrambe le posizioni. Ne risulta che sin dall'eternità il Progetto vede l'Incarnazione del Verbo e la Redenzione, quindi sin dall'eternità è previsto il peccato da redimere, perché la redenzione, come rimedio alla caduta, implica la nozione di peccato. Se quindi sono previsti entrambi sin dall'eternità, allora da un lato è salva la lettera della Scrittura, dall'altro l'Incarnazione inesorabilmente è anche motivo di santificazione degli angeli. La formula più esatta allora sarà questa: sin da principio l'Altissimo ha voluto portare tutto a perfezione attraverso la redenzione dal peccato, dalla cui redenzione trae occasione il Mistero del Verbo incarnato, quindi sia la nostra salvezza che la santificazione angelica:

> L'applicazione della prospettiva anagogica alla teologia cristiana è ad un tempo questione teoretica, ma anche semplice rilevazione. Vi sono testi scritturistici chiave, che fungono d'appoggio alla speculazione anagogica e sono un chiaro criterio di metafisica per cosi dire "rivelata". *Dio è tutto* (cfr. *Sir* 43, 27*)* ed è *tutto in tutti* (cfr. 1*Cor* 15, 28): "Un solo Dio Padre di tutti, che è al di sopra di tutti, agisce per mezzo di tutti ed è presente in tutti" *(Ef* 4,6). *Tutto è in Dio,* anzi tutto è in Cristo, tutto sussiste in Cristo, in quanto egli è il *Disegno* strutturale della totalità (cfr. *Col* 1, 17). E, in questo senso, Cristo è la rivelazione perfetta piena del mistero di Dio, della pienezza di Dio e della pienezza di Dio in tutte le cose: "Cristo è tutto in tutti" (*Col* 3, 11). Se Cristo *è* la rivelazione di Dio, è Dio rivelato, in Cristo appare dunque che tutto è solidamente in Dio. Tutto è nelle mani di Dio e nessuno lo può toccare: tutto è già salvo; in Cristo, che è la salvezza, si manifesta il fatto metafisico che tutto è già salvo: Cristo è la manifestazione (rivelazione) del *tutto salvo*[124].

---

[124] G. Barzaghi, *Lo sguardo di Dio. Saggi di teologia anagogica*, pp. 41-42.

Se questo è il dato di fatto originario, non si può risalire a qualcosa di precedente al Disegno di Incarnazione-peccato-Redenzione. Né Dio può essere motivato da un fine contingente. Stiamo allora dicendo che Dio voleva il peccato? Poteva Dio volerlo? Ovviamente no, perché è peccato tutto e soltanto ciò che ripugna la Volontà di Dio. Con ciò, affermare la simultaneità del Progetto non toglie la differenza qualitativa con cui è voluto ciascun tassello del Disegno:

> L'indagine teologica, condotta da Tommaso sulla base della tradizione patristica e medievale, spiega il male fisico e morale in rapporto alla volontà accidentale e permissiva di Dio. Ma, immediatamente dopo questa affermazione, essa si arresta incapace di procedere oltre. La mente umana risulta impossibilitata a cogliere la ragione ultima di questa permissione divina […]. Tommaso non procede oltre preferendo il silenzio[125].

Parlando di volontà accidentale permissiva di Dio, s'intende il binomio accidentale-permissivo in opposizione al binomio diretto-positivo dell'omonima volontà divina diretta o positiva, per cui «Dio vuole positivamente solo il bene. Dio non può volere il male, né come fine, né come mezzo per un bene»[126]. Questo dato di fatto risulta estremamente utile in ordine alla soluzione del rapporto tra volontà divina e male, specialmente male morale. In tal senso l'attenzione passa da un'idea di male precisamente contro la volontà di Dio, ipotesi che spinta all'eccesso indulgerebbe all'idea che il male sia qualcosa, ad un'idea di male come deviazione – agostinianamente *privatio boni* – fuori dalla direzione tracciata da Dio.

Questa sola ermeneutica mantiene e rispetta tutte le carte in gioco:

> Tommaso specifica che una cosa è al di fuori della volontà e non a dispetto di essa, quando la volontà non è su di essa, né su ciò che si oppone ad essa. Questo è esattamente il caso del peccato: Dio non

---

[125] A. CARPIN, *Il mistero del male*, p. 265.

[126] *Ivi*, p. 268.

> vuole il peccato, non vuole impedirlo, lo lascia andare, se qualcuno lo vuole fare. La volontà posteriore è, in relazione al peccato, un permesso [tr. nostra][127].

Tale permesso avviene solo in vista di un bene maggiore, il che implica parimenti una rivalutazione di quello che il male è davvero, come si vedrà a proposito del peccato dell'angelo. Ora, come esattamente questo accada l'uomo può tentare di descriverlo o ipotizzarlo, non certo definirlo perentoriamente. Manifesto però è che il peccato sia assolutamente previsto da Dio. Previsto non significa voluto né necessitato: sarebbe assurdo infatti credere che Adamo sia obbligato a peccare perché Dio lo prevede, pena l'introduzione di un fatalismo pagano nel Disegno di libertà divino. Sarebbe parimenti erroneo, però, dire che Dio ha mutato Disegno, perché Dio è perfettamente immobile. Per dirimere la questione ci basti riconoscere che siccome in Dio tutto ciò che esiste è *ab aeterno*, non hanno cittadinanza formulazioni *secundum prius et posterius*.

Tornando al tema propriamente angelologico, abbiamo visto che gli angeli sono parte della Chiesa, anche se riguardo al come questo avvenga è stato necessario un percorso di ragionamenti che ci conducesse ad una qualche condizione.

Ciò che traspare ad una prospettiva che provi a partire dal punto di vista di Dio è il fatto che l'angelo, non solo accidentalmente ma anche essenzialmente, deriva la propria santificazione dal Mistero di Cristo, preso nella sua integralità, senza tuttavia dover abbandonare la posizione tommasiana di fedeltà alla Scrittura, per cui ragione dell'Incarnazione è la Redenzione che, nella modalità della croce, esprime la pienezza dell'amore.

---

[127] «Thomas précise qu'une chose est en dehors de la volonté et non pas malgré elle, lorsque la volonté ne se porte ni sur elle, ni sur ce qui lui est opposé. C'est précisément le cas du péché: Dieu ne veut pas le péché, il ne veut l'empêcher, il le laisse faire, si quelqu'un veut le faire. La volonté postérieure est, par rapporta au péché, une permission», L. Sentis, *Saint Thomas d'Aquin et le mal*, p. 49.

2.7. "Causa finalis" III: la volontà degli angeli

Ora, quell'adesione e quella partecipazione alla vita divina di cui l'angelo fruisce nella Chiesa non è a prescindere dalla sua libertà. Anzi, in essa si gioca la reale distinzione fra angelo e diavolo e, quindi, fra la realizzazione e il fallimento della natura angelica. Infatti, l'esemplarità dell'angelo dipende tutta da questa scelta originaria che lo coinvolge in Dio, rendendo la somiglianza spirituale perfetta trasparenza, invece che perfetta opacità. L'angelo è superiore all'uomo sia dal punto di vista dell'intelletto che della volontà, ben più perfetta di quella umana[128]. Mentre l'uomo prende le sue decisioni a seguito di un percorso più o meno lungo, in corrispondenza ad una modalità conoscitiva incline al discorso e al raziocinio, l'angelo, dal canto suo, poiché conosce intuitivamente, decide anche istantaneamente, non per imprudenza o sfrontatezza, come sarebbe nel caso dell'uomo, ma semplicemente perché dotato di una natura più perfetta.

Data la natura puramente intellettuale degli angeli, l'amore in essi va inteso, diversamente dall'uomo composto di anima e corpo, come moto intellettuale che induce a movimenti puramente volitivi di attrazione o di repulsione (nel caso dei demoni).

A proposito di quell'atto supremo di volizione che è l'amore, l'Aquinate distingue tra una *dilectio naturalis* e una *dilectio electiva*. L'espressione *naturalis* richiede un po' di cortezza per evitare equivoci. Come purtroppo è accaduto nella storia della teologia, l'errore già veduto di Avicebron si ripete, confondendo come reali delle distinzioni di pura ragione. Il termine natura ha portato ad un'opposizone logica alla grazia, perché dalla polarizzazione si guadagnasse in chiarezza.

---

[128] «Solum id quod habet intellectum, potest agere iudicio libero, inquantum cognoscit universalem rationem boni, ex qua potest iudicare hoc vel illud esse bonum. Unde ubicumque est intellectus, est liberum arbitrium. Et sic patet liberum arbitrium esse in angelis etiam excellentius quam in hominibus, sicut et intellectum», TOMMASO D'AQUINO (S.), *Summa Theologiae*, I, q. 59, a. 3, resp.

Così la natura non è la grazia e la grazia non è la natura, né sono mai confondibili. Tuttavia il radicarsi di un'opposizione di ragione può portare al grave fraintendimento di intendere una natura pura giustapposta alla dimensione soprannaturale della Grazia. In realtà san Tommaso semplicemente oppone naturale – inteso come intrinseco alla natura e quindi necessario – e libero. Non perché vi sia contraddizione, come se naturale coincidesse con privazione di libertà e libero con privazione di natura, come spesso nelle gravi ideologie odierne si è finito per credere. Per una natura libera inverarsi non è cosa diversa dal realizzare la propria libertà. Il fraintendimento sta nel dimenticare che la natura è la condizione preliminare alla scelta libera, perché solo una natura libera può scegliere e come tale, cioè in quanto condizione, non può essere a sua volta oggetto di scelta. Ora, l'angelo necessariamente ama, per esigenza naturale, e questo amore naturale, che nasce necessariamente dalla natura angelica, ha sempre una direzione retta:

> Come la conoscenza naturale è sempre vera, così la dilezione naturale è sempre retta: poiché l'amore naturale non è altro che l'inclinazione impressa nella natura dall'Autore della natura. Dire perciò che l'inclinazione naturale non è retta equivale a sminuire l'Autore della natura. Tuttavia la rettitudine della dilezione naturale è diversa dalla rettitudine della carità e della virtù, poiché l'una perfeziona l'altra: come è diversa la verità della conoscenza naturale dalla verità della conoscenza infusa o di quella acquisita[129].

---

[129] «Sicut cognitio naturalis semper est vera ita dilectio naturalis semper est recta, cum amor naturalis nihil aliud sit quam inclinatio naturae indita ab auctore naturae. Dicere ergo quod inclinatio naturalis non sit recta, est derogare auctori naturae. Alia tamen est rectitudo naturalis dilectionis, et alia est rectitudo caritatis et virtutis, quia una rectitudo est perfectiva alterius. Sicut etiam alia est veritas naturalis cognitionis; et alia est veritas cognitionis infusae vel acquisitae», Id., *Summa Theologiae*, I, q. 60, a. 1, ad 3, Id., *La Somma Teologica. Prima parte*, pp. 667-668.

La rettitudine della natura non implica immediatamente la scelta libera della carità, anche se ne è ambiente[130] e se il rischio di equivocare permane: questi pregnanti passaggi dell'Aquinate sono spesso stati utilizzati, specialmente dai suoi più celebri commentatori[131], per ulteriori elaborazioni filosofiche e teologiche che tuttavia hanno finito per scollare il genuino ed unitario pensiero tomista nelle sue componenti. La figura angelica pare essere il luogo in cui si incontrano, ad un livello estremo, la natura e la Grazia, la necessità e la libertà; ciò che conta è capire l'orizzonte in cui leggere tale *vexata quaestio*, ossia la storia della Salvezza[132].

Come effetto dell'amore eccedente di Dio, che va ben al di là di ciò che la natura angelica richiede, in realtà realizza il suo desiderio più profondo: ogni angelo – ogni essere creato – è chiamato ad entrare per Grazia in una personale comunione di conoscenza e amore con la Santissima Trinità. Anche l'angelo è chiamato alla divinizzazione, anche se le modalità di questa chiamata e il modo in cui gli angeli hanno risposto ci rimangono misteriosi.

Corrispondentemente ad un duplice amore san Tommaso parla di una duplice beatitudine: la prima, raggiungibile con l'esercizio delle proprie risorse naturali, consiste in una certa conoscenza naturale di Dio come Causa prima, da cui consegue il di lui desiderio e godimento.

---

130 «Deus, secundum quod est universale bonum, a quo dependet omne bonum naturale, diligitur naturali dilectione ab unoquoque. Inquantum vero est bonum beatificans naturaliter omnes supernaturali beatitudine, sic diligitur dilectione caritatis», ID., *Summa Theologiae*, I, q. 60, a. 5, ad 4.

131 In particolare, durante la cosiddetta seconda Scolastica, il Caietano, Francisco Suarez e, in maniera meno esplicita, Giovanni di san Tommaso.

132 Ci riferiamo, dal punto di vista angelologico, alla cosiddetta questione della *natura pura*, sulla quale illuminanti sono i saggi contenuti in C. JOURNET – J. MARITAIN – P. DE LA TRINITÉ, *Le Péché de l'ange. Peccabilite, nature et surnature*, Beauchesne, Paris 1961; il testo del secondo autore è reperibile, in traduzione italiana e con un'estesa parte introduttiva sul rapporto tra natura pura e angelologia, in J. MARITAIN, *Il peccato dell'angelo*, Città Nuova, Roma 2014.

L'angelo possiede tale beatitudine naturale dall'istante stesso della sua creazione, in ragione della semplicità – e quindi maggior perfezione – della sua natura. Tuttavia, per ogni essere spirituale è pensata una beatitudine oltre le capacità naturali di qualsiasi creatura, per il semplice fatto che è connaturale a Dio solo.

Il Creatore stabilì di comunicare tale beatitudine soprannaturale ad ogni creatura e per il medio della Grazia partecipativa. Appunto in relazione a questa beatitudine soprannaturale, gli angeli non furono creati beati poiché

> La beatitudine suprema […], che supera le capacità della natura, gli angeli non l'ebbero nel primo istante della loro creazione: poiché tale beatitudine non fa parte della natura, ma ne è il fine. Quindi non era giusto che la possedessero fin dal primo istante[133].

Qui il termine giusto viene inteso analogicamente, dal momento che san Tommaso dimostra sempre grande libertà nel fruire di tutte le sfaccettature delle parole, senza costringerle a sensi univoci nel proprio sistema. Anche in tal passo san Tommaso intende il termine giustizia equivalente al termine convenienza, la quale è pur sempre una forma di giustezza relativa, coinvolgente la divina Gratuità. In questo senso fu conveniente che anche gli angeli raggiungessero lo stato di gloria attraverso l'assenso ad un Dono. In tal modo è anche evidente per noi che apprendiamo dalla Rivelazione queste verità che la Grazia è ed è sempre Qualcosa che esce totalmente dalla logica del debito assoluto o dello scambio, del *do ut des*, perché è compimento di donazione d'amore ed è quindi un *tibi do ut tibi dem*. Questa del resto è la logica biblica della scelta come via, orientamento al bene proposto:

---

[133] «Ultimam beatitudinem, quae facultatem naturae excedit, angeli non statim in principio suae creationis habuerunt, quia haec beatitudo non est aliquid naturae, sed naturae finis; et ideo non statim eam a principio debuerunt habere», TOMMASO D'AQUINO (s.), *Summa Theologiae*, I, q. 62, a. 1, resp., ID., *La Somma Teologica. Prima parte*, p. 683.

> Il modo spontaneo di comprendere la peccabilità angelica e umana è legato a un'interpretazione della libertà come libertà dall'indeterminazione, compresa la possibilità di una scelta tra il bene e il male. Secondo questa concezione, Dio avrebbe creato l'angelo lasciandolo libero di scegliere tra due orientamenti: uno verso il bene, che sarà ricompensato, l'altro verso il male, che sarà punito. La prova della libertà permetterebbe alla creatura spirituale di collaborare alla propria salvezza. L'amore è più costoso, a quanto pare, se viene dato quando è possibile non darlo. Una tale descrizione della libertà di scelta spesso trova il suo fondamento biblico in testi che usano l'immagine del crocevia, come Mt 7, 13 e Dt 30, 15 [tr. nostra][134].

Da questa logica si evincono due indubbi guadagni sulla comprensione della libertà, angelica e non solo. In primo luogo essa non è *immunitas*, ossia una vaga ed aprioristica indeterminatezza in ordine al bene, una sorta di libertà-da, poiché questo implicherebbe ridurla al semplice libero arbitrio. Secondariamente, non si dà mai un circuito chiuso di un soggetto ripiegato su di sé, quasi che ogni dato esterno sia problematico in ordine all'esercizio della libertà, e perciò la libertà è sempre libertà-verso. Questo, come si può intuire, si vedrà bene a proposito della riflessione sul peccato angelico.

2.7.1. La decisione degli angeli

A questo punto è necessario guadagnare alcune prospettive fondamentali per affrontare il tema del peccato angelico. In primo luogo, è

---

[134] «La manière spontanée de comprendre la peccabilité angélique et humaine est liée à une interprétation de la liberté comme liberté d'indétermination incluant la possibilité d'un choix entre le bien et le mal. Selon cette conception, Dieu aurait créé l'ange en laissant libre de choisir entre deux orientations: l'une vers le bien, qui sera récompensée, l'autre vers le mal, qui sera punie. L'épreuve de la liberté permettrait à la créature spirituelle de collaborer à son salut. L'amour a plus de prix, semble-t-il, s'il est donné alors qu'il est possible de ne pas le donner. Une telle description de la liberté de choix cherche souvent son fondement biblique dans des textes qui utilisent l'image dela croisée des chemins, comme Mt 7, 13 et Dt 30, 15», L. SENTIS, *Saint Thomas d'Aquin et le mal*, p. 105.

interessante notare come il concetto di *natura pura* non sia proprio del pensiero tommasiano, ma della scuola tomista. Tommaso, nella distinzione fra Grazia e natura, non lavora mai sul piano concettuale di una *natura pura*, ma sempre di una pura creatura, laddove all'essere creato è Grazia anche l'essere, perché non gli è dovuto. Quindi, qualsiasi natura, per san Tommaso, non è da considerarsi pura, ma creata, sicché comprendiamo come lo scarto tra beatitudine naturale e soprannaturale venga esattamente colmato dalla libertà, o più precisamente venga meritato dalla libertà angelica.

Non vogliamo ora qui discutere più approfonditamente se si debba parlare di due beatitudini, o di una duplice beatitudine o addirittura se nel caso dell'angelo dobbiamo pensare una natura concepita non solo in Grazia, ma per la Grazia. Ci basti accennare che il problema del rapporto tra Grazia e natura è portato, nel caso angelico, al suo limite più estremo: se pensiamo all'originalissima dimensione spaziale, temporale, intellettiva e volitiva dell'angelo, cosa significa che la Grazia perfeziona una simile natura che pare ai nostri occhi già così perfetta? Cosa significa per un intelletto puro la *visio Dei*?

Allo stesso tempo è misterioso anche il fatto stesso che la potente intelligenza angelica non tolga la reale possibilità di una dannazione. La dannazione è il fallimento volontario dell'esistenza. Noi, ciechi al confronto degli intelletti puri, siamo evidentemente fallibili, ma loro? Eppure, siccome essi sono resi capaci di accettare la Grazia, non essendola ma ricevendola soltanto, possono compiere un reale rifiuto. In sintesi: l'angelo può peccare? Se sì, in che modo?[135]

Secondo Maritain[136], l'atto su cui si basa il destino morale dell'angelo richiede la perfetta libertà di scelta. Quindi questo non può essere il primo atto della sua volontà. Questo è il prodotto di un movimento soprannaturale di Dio, che fa sì che la volontà angelica tenda sponta-

---

[135] Per ulteriori approfondimenti sull'evoluzione del pensiero dell'Aquinate in materia, come anche sulle elaborazioni dei suoi commentatori, cfr. S.-T. Bonino, *Les anges et les démons*, pp. 215-271; cfr. anche C. Journet – J. Maritain – P. de la Trinité, *Le Péché de l'ange*.

[136] Cfr. J. Maritain, *Il peccato dell'angelo*, pp. 127-154.

neamente al proprio bene e, per converso, verso Dio quale sommo Bene dell'ordine soprannaturale. Tale movimento soprannaturale è gratuito solo se incoativo, conforme alla natura angelica e non ostacolabile dal libero arbitrio. Non è quindi un atto di carità in senso stretto, e il suo carattere meritorio è inefficace. Questo primo atto richiede di essere ratificato da una scelta del libero arbitrio, che entra in gioco positivamente solo con il suo primo atto di scelta propriamente detta, ovverosia nel secondo istante. All'istante della natura creata – che include una certa libertà – deve essere aggiunto quindi l'istante della mente nella sua stessa dignità, l'istante della scelta morale, dell'atto di carità come amore preferenziale[137]. In sintesi:

> È essenziale per ogni natura creata, considerata in sé, di poter sbagliare. È solo, (per porsi nell'ipotesi di natura pura), in virtù della collocazione nell'amore per Dio mediante l'atto irriformabile di libera opzione da cui dipende la beatitudine naturale finale, o, (tenendosi nella situazione esistenzialmente data), in virtù dell'unione perfetta al Bene increato soprannaturalmente consumato nella visione beatifica, che il bene creato può pervenire al privilegio dell'impeccabilità[138].

Il pensiero di Maritain assume una posizione in linea con la tradizione della seconda scolastica, specialmente della scuola caietanista che, dopo san Tommaso, era andata distinguendo due ordini e due decreti[139]. Lo si riconosce immediatamente perché, nel parlare della scelta angelica, distingue due situazioni: una storicamente data e l'altra solo ipotetica e ideale, che troviamo entrambe introdotte tra parentesi nella citazione di cui sopra. Quella ipotetica è presentata come un «porsi nell'ipotesi di natura pura», mentre quella attuale – cioè quella che suppone in atto il Progetto di Grazia dell'Altissimo – è detta coi seguenti termini: «nella situazione esistenzialmente data».

---

[137] «Bonum creatum, in se consideratum, deficere potest. Sed ex coniunctione perfecta ad bonum increatum, qualis est coniunctio beatitudinis, adipiscitur quod peccare non possit», TOMMASO D'AQUINO (S.), *Summa Theologiae*, I, q. 62, a. 8, ad 1.

[138] J. MARITAIN, *Il peccato dell'angelo*, pp. 153-154.

[139] Cfr. il già citato lavoro di Henri de Lubac per l'approfondimento storico.

Se pure ci siamo distanziati dall'assumere questo schema, tuttavia c'è un modo con cui si può beneficiare delle intuizioni di Maritain. La dimensione dei due ordini distinti – naturale e soprannaturale – e la formulazione di due decreti divini sono strettamente connesse poiché ogni decreto, a seconda della sua incidenza e radicalità nel piano divino, implica una riformulazione dell'ordine che si imprime sulla Creazione. Tale ridefinizione, senza mai essere in contraddizione con l'ordine della natura, è propria della Grazia e si rivela più o meno parziale per la scuola dell'Incarnazione perfettiva ed oseremmo dire quasi totale per una visione che vede l'Incarnazione totalmente motivata dal conseguimento della Redenzione.

Appare evidente che assumendo una prospettiva anagogica, questa struttura non regge e la distinzione fra ordine naturale e ordine soprannaturale sbiadisce: non per una confusione di Grazia e di natura, ma per l'affievolirsi di questa opposizione precostituita. Infatti la nozione di *ordo* così configurata suppone due architetture che rischiano di essere concepite come giustapposte o sovrapposte e non compenetrate.

Il fatto che la natura si comporti per la Grazia come sostrato di inerenza non fa di quest'ultima una sovrastruttura. Ciò sembra essere suggerito dall'idea, appunto, di due ordini e non piuttosto di una duplice dimensione del solo ed unico ordine della Creazione. Ecco spiegato perché Tommaso non parla mai di pura natura, ma sempre di creatura. Lo ripetiamo, non esiste una natura non creata:

> *Conditio* proviene da *condere* che significa fondare. Nel latino della *Vulgata* (Ez 28,15), questa parola indica la creazione. La *conditio naturae* evoca lo stato nativo della creatura. Non c'è menzione in questo passaggio [*Summa Theologiae*, I, q. 63, a. 1, resp.] di una peccabilità angelica nell'ordine naturale [tr. nostra][140].

---

[140] «*Conditio* vient *de condere* qui signifie fonder. Dans le latin de la Vulgate (Ez 28, 15), ce mot désigne la création. La *conditio naturae* évoque donc l'état natif de la créature. Il n'est donc pas question dans ce passage [*Summa Theologiae*, I, q. 63, a. 1, resp.] d'une peccabilité angélique dans l'ordre naturel», L. Sentis, *Saint Thomas d'Aquin et le mal*, p. 143.

La vera distinzione non è fra natura e grazia, ma fra creatura e Creatore. L'idea di una *natura pura* è frutto di un'astrazione, operata a partire da un tutt'uno di grazia e natura, cioè una natura gratificata, che è il vero oggetto della nostra speculazione. Del resto, ogni speculazione parte da un dato, da un fatto, e la nozione di una *natura pura* in quanto tale non si dà, né si è mai data nella storia[141]. Ora, quello che si è compiuto è stato astrarre dal dato fattuale di una natura gratificata ciò che è naturale, salvo accorgersi che una natura nata senza la Grazia è una natura ferita, che non solo non c'entra con la Grazia, ma non c'entra nemmeno con la natura, perché il rifiuto della Grazia è già fallimento della natura per il Cristianesimo. Si ha a che fare, quindi, con una natura fallita. Ecco quindi che per riempire le lacune si è dovuto dare un fine naturale alla natura, fine che si può solo supporre, una beatitudine che non si è mai data storicamente. Con tale fine naturale si è colmata la lacuna lasciata dalla Grazia.

Tornando al tema, la citazione di Maritain parte dalla constatazione ineludibile che solo Dio è per natura impeccabile. Anche la creatura può essere impeccabile, ma se non lo può essere per la natura lo potrà essere solo per la Grazia, cioè per una partecipazione alla vita di Dio. Questo non significa inserire una radice di male all'origine della Creazione, ma accogliere la nozione di libero arbitrio al pieno della sua serietà e gravità. Non c'è male, infatti, nella possibilità di peccare, ma nell'atto di peccare, perché la stessa possibilità di peccare è quella moralmente atta alla virtù come superamento dell'occasione di peccato. In sé, dunque, l'occasione è indifferente ad entrambi gli esiti, anzi, non solo non è originariamente cattiva, ma è più buona che indifferente, perché l'occasione è per il bene. Solo la volontà che si corrompe può renderla per il male. La peccabilità, quindi, non è altro che l'altra faccia della medaglia inevitabile della perfettibilità antecedente all'adesione al fine.

Questa impeccabilità, che Maritain chiama privilegio tanto per la natura che per la Grazia, può essere comunque conseguita attraverso un atto secondo un piano naturale e uno soprannaturale. Nel primo

---

[141] Tant'è vero che Adamo si dice fosse soggetto a doni praeternaturali sin dalla sua creazione.

piano abbiamo un atto inserito ipoteticamente nella natura pura, che è descritto sopra come quella «collocazione nell'amore per Dio mediante l'atto irriformabile di libera opzione da cui dipende la beatitudine naturale finale»[142]. Siccome si parla di collocazione mediante l'atto irreformabile di libera opzione, notiamo che l'angelo è il soggetto, l'atto è ciò che egli compie e la collocazione è ciò che l'angelo realizza mediante l'atto che compie.

Ciò che dipende dall'atto è la beatitudine naturale e anche ciò che si consegue mediante l'atto, ossia la collocazione nell'amore di Dio. Così possiamo concludere che in tale collocazione consiste la beatitudine naturale per il nostro autore. Ora, l'atto che consente tutto ciò è libero e irreformabile, perché l'angelo è determinato dalla propria scelta una volta sola, definitivamente e senza alcuna costrizione. L'atto volitivo angelico è libero, cioè ha nella libertà della medesima creatura la sua radice più prossima; esso rientra poi nel genere delle opzioni, per questo Maritain parla di libera opzione, laddove tendenzialmente col termine opzione – da *optare*, ossia desiderare – si intende l'espressione di una preferenza fra due o più possibilità. Nel caso angelico, ovviamente, sono soltanto due: l'adesione al fine ultimo o il suo rifiuto. Il fatto che l'angelo sia posto in questa opzione secondo la sola *natura pura* dice per Maritain la radicalità della peccabilità creaturale: superarla, senza alcun intervento di Grazia, è dato solo dal conseguimento della beatitudine finale. Infatti, nei requisiti della propria realizzazione vi è, per l'Aquinate, l'impossibilità di poterla perdere:

> Se [...] parliamo della beatitudine perfetta promessa dopo la vita presente, allora va ricordato che [...] per natura l'uomo desidera di conservare il bene che possiede e di ottenere la sicurezza di non perderlo: altrimenti il timore o la certezza di perderlo gli procureranno necessariamente una pena. Quindi per la vera beatitudine si richiede che l'uomo abbia la convinzione certa di non dover mai perdere il bene che possiede. E se questa convinzione è vera, è chiaro che non

---

[142] J. MARITAIN, *Il peccato dell'angelo*, pp. 153-154.

> perderà mai la beatitudine. Se invece è falsa, già è un male dell'intelletto, come il vero ne è il bene, al dire di Aristotele. Quindi l'uomo non sarà perfettamente beato se in lui si trova un male qualsiasi[143].

Interessante notare come san Tommaso, nel passo citato, non si stia riferendo ad alcuna beatitudine naturale, ma a quella soprannaturale, sulla quale è ricalcata l'altra, nell'ipotesi della pura natura; ciò quasi a mostrare che è dalla situazione esistente che si può desumere qualcosa di quella ipotetica. Infatti, confidando eccessivamente nell'ipotesi di natura pura e partendo da essa, Maritain parla della situazione esistente – non teorica – come quella che sussiste «in virtù dell'unione perfetta al Bene increato soprannaturalmente consumato nella visione beatifica»[144]. Qui vediamo infatti un parallelismo imperfetto: come prima avevamo la collocazione nell'amore di Dio che è la beatitudine finale naturale, qui abbiamo l'unione perfetta al Bene increato che è la visione beatifica, della quale non viene descritto l'atto mediante cui essa avviene, ma semplicemente la modalità. In entrambi i casi, inoltre, avremo una collocazione nell'amore di Dio, perché l'oggetto della beatitudine è lo stesso – il Bene Increato – anche se cambierebbe il modo e la fruizione del medesimo Bene Assoluto: nel primo caso si sottintende un'autocollocazione che raggiunge una beatitudine inferiore, mentre nel secondo caso una collocazione della Grazia, che raggiunge una fruizione superiore.

---

[143] «Si […] loquamur de beatitudine perfecta quae expectatur post hanc vitam, sciendum est quod […] naturaliter autem homo desiderat retinere bonum quod habet, et quod eius retinendi securitatem obtineat, alioquin necesse est quod timore amittendi, vel dolore de certitudine amissionis, affligatur. Requiritur igitur ad veram beatitudinem quod homo certam habeat opinionem bonum quod habet, nunquam se amissurum. Quae quidem opinio si vera sit, consequens est quod beatitudinem nunquam amittet. Si autem falsa sit, hoc ipsum est quoddam malum, falsam opinionem habere, nam falsum est malum intellectus, sicut verum est bonum ipsius, ut dicitur in 6 Ethic. Non igitur iam vere erit beatus, si aliquod malum ei inest», TOMMASO D'AQUINO (s.), *Summa Theologiae*, I-II, q. 5, a. 4, resp., *La Somma Teologica. Prima parte*, pp. 77-78.

[144] J. MARITAIN, *Il peccato dell'angelo*, p. 154.

La beatitudine soprannaturale è per questo priva dell'atto volitivo angelico? Assolutamente no. Quindi, tutte quelle caratteristiche che riguardano la scelta in quanto tale non sono affatto esclusive della natura, ma sono propriamente inserite anche nell'adesione angelica: ciò che perfeziona la natura, non può togliere o ridurre la libertà della natura, anzi la realizza. Se tuttavia la libertà è realizzata nella Grazia, si potrà comprendere il senso della stessa pienamente solo quando questa è esercitata nella sua pienezza. Se si volesse quindi comprendere appieno il senso della libertà, lo si potrebbe cogliere solo di fronte all'opzione di una beatitudine che trascende le possibilità soggettive della natura.

Solo in questa architettura è pensabile negli angeli una modalità di volere e decidere piena ed integrale che non conosca esitazioni e pentimenti. La volontà dell'angelo è definitiva, determinata senza ravvedimento una volta per tutte. Per l'angelo, data la sua natura puramente spirituale, lo *status viatoris* dura un solo istante, cosicché viene anche il dubbio di poter parlare propriamente di *status viatoris*: si conserva questo termine perché mantiene una tensione non estrinsecistica del corretto rapporto tra naturale e soprannaturale. In tale istante fondamentale, l'angelo è in grado di prendere una decisione irrevocabile ed immutabile. A seguito di tale scelta totalmente compresa e pienamente effettuata, gli angeli restano necessariamente fissi in ciò a cui hanno aderito, esattamente come avviene al momento della morte, ultimo atto della vita umana:

> Si deve ritenere fermamente, come vuole la fede cattolica, che la volontà degli angeli buoni è confermata nel bene, mentre la volontà dei demoni è ostinata nel male. La causa di questa ostinazione non proviene però dalla gravità della colpa, bensì dalla particolare condizione della loro natura e del loro stato. […] La morte è per gli uomini quello che è la caduta per gli angeli […]. L'angelo apprende col suo intelletto in maniera irremovibile, […] la volontà dell'angelo […] aderisce stabilmente e irremovibilmente al suo oggetto. […] Il libero arbitrio dell'angelo si può volgere verso entrambe le alternative prima della scelta, ma non dopo. Così dunque gli angeli buoni, ade-

> rendo per sempre alla giustizia, sono confermati in essa; i cattivi invece, peccando, rimangono ostinati nel peccato[145].

San Tommaso fornisce qui una motivazione in più rispetto a quella precedentemente citata sulla fissità della beatitudine. Se infatti consideriamo soltanto che è perfettamente posseduto ciò che non può essere in nessun modo perduto, questo spiegherebbe solo perché di fronte al Bene Increato non vi sia più motivo di volere altro. Tuttavia di fronte al fallimento eterno vi sarebbero tutti i motivi per volere altro. Ecco allora che emerge lo scandalo dell'impossibilità di conversione per un angelo (caduto).

Possiamo evidentemente dare solo una giustificazione a posteriori che cerchi la spiegazione migliore per mostrare l'intrinseca ragionevolezza del dato rivelato. Ora, se nel caso della dannazione l'immutabilità della scelta non può essere motivata dall'oggetto scelto, allora non può essere che nella scelta stessa: il rapporto fra la volontà e la realtà, infatti, è binario per sua costituzione. Quindi, la scelta angelica non muta, né può più mutare per la forza stessa dell'atto volitivo; per questo san Tommaso distingue fra una confermazione che il bene guadagnato opera sulla volontà che ne fruisce, e una ostinazione nella volontà demoniaca. Questo accade perché il fulcro della volizione diabolica è tutto sul soggetto e non è centrato sull'oggetto debito, perché se la conferma procede dall'oggetto voluto, l'ostinazione procede unicamente dal soggetto volente.

---

[145] «Tenendum est firmiter, secundum fidem Catholicam, quod et voluntas bonorum Angelorum confirmata est in bono, et voluntas Daemonum obstinata est in malo. Causam autem huius obstinationis oportet accipere, non ex gravitate culpae, sed ex conditione naturae status. Hoc enim est hominibus mors, quod angelis casus […]. Angelus apprehendit immobiliter per intellectum, […] voluntas […] angeli adhaeret fixe et immobiliter […]. Liberum […] arbitrium angeli est flexibile ad utrumque oppositum ante electionem, sed non post. Sic igitur et boni angeli, semper adhaerentes iustitiae, sunt in illa confirmati, mali vero, peccantes, sunt in peccato obstinati», TOMMASO D'AQUINO (S.), *Summa Theologiae*, I, q. 64, a. 2, resp., ID., *La Somma Teologica. Prima parte*, pp. 722-723.

La beatitudine, quindi, è sempre qualcosa di oggettivo ed eteronomo, mentre la dannazione è sempre un fatto soggettivo ed è tale solo perché voluta. Nulla, infatti, di esterno al demonio impedisce a questi di essere felice, ma proprio perché il suo primo nemico e più grande ostacolo alla beatitudine è se stesso, la sua condizione è tremenda e disperante[146].

Nell'angelo beato, infatti, l'intelletto indica alla volontà ciò che è il Bene Increato e questa lo vuole, perché è da volere al di là di ogni cosa, essendo la beatitudine stessa. Non solo la volontà vuole ciò che l'intelletto indica, ma la stessa indicazione dell'intelligenza è oggetto di volere come strumento adeguato al raggiungimento del fine. Nella dannazione abbiamo l'inverso: l'intelletto non indica più ciò che sarebbe da volere, ma solo ciò che la volontà vuole che indichi, in una volontà che chiude l'orizzonte intellettuale ad un prescelto. In entrambi i casi abbiamo sia l'apprensione che la volizione irremovibile, tuttavia nel primo caso è data dalla piena soddisfazione oggettiva, nel secondo invece l'intelletto dell'angelo caduto vede che la volontà diabolica non vuole più irremovibilmente altro e perciò non indica altro. Abbiamo due irremovibilità: una procedente dall'oggetto della volizione e una procedente dalla semplice volizione, e sono esattamente quelle che l'Aquinate aveva chiamate confermazione e ostinazione.

Così, pure quando Dio inserisce l'angelo nell'ordine soprannaturale, la piena attualità degli spiriti puri viene rispettata, perché «la beatitudine non distrugge la natura, essendone il coronamento»[147].

Ecco quindi che l'angelo, il quale opera sempre con la perfezione di tutta la sua natura intellettuale, collabora beatamente con la Grazia nella misura delle sue capacità naturali. Per la creatura spirituale c'è una sola

---

[146] In tal senso, il moderato intellettualismo di san Tommaso non è per questo svalutativo del reale significato della volontà. Anzi la sua forza e la reale valorizzazione che essa ha nella sua visione si mostra nella risolutezza di cui è capace, tale da definirsi in modo perpetuo ad un'opzione contraria ad ogni logica.

[147] «Beatitudo non tollit naturam; cum sit perfectio eius», Id., *Summa Theologiae*, I, q. 62, a. 7, s. c., testo latino e traduzione italiana in Id., *La Somma Teologica. Prima parte*, p. 693.

scelta: il peccato con la terribile responsabilità e pena che ne consegue, oppure il merito proporzionato a un connaturale grado di gloria[148].

2.7.2. Il peccato degli angeli

Perché creare esseri così sublimi se poi si danneranno per sempre? Sembrerebbe un enorme rischio, che contraddice il Progetto di bene nella realtà. Basta aprire gli occhi e le orecchie sul mondo per cogliere il frastuono di malvagità che lo inonda. A nostro avviso la questione stessa del male e del peccato angelico confligge solo apparentemente con la certezza dell'Onnipotenza e infinita Provvidenza divine. Com'è noto, all'eliminazione dell'angelologia come tema corrisponde, *au contraire*, l'emergere di un seducente dualismo che risolva la teodicea in un principio malvagio. L'angelologia è ciò che salva la creaturalità del Nemico e la posteriorità del male al bene, e questo non può essere sottovalutato in una visione autenticamente cristiana e cattolica del cosmo.

Ecco perché la questione del male biblicamente si esplica in insegnamenti sotto una modalità narrativa[149]. San Tommaso, dal canto suo, ha avvertito l'esigenza di sistematizzare l'insegnamento scritturistico

---

[148] Del resto tutte le riflessioni angelologiche dell'Aquinate assumono e indirizzano l'intuizione dionisiana, dandole la sua retta collocazione, poiché anche le gerarchie angeliche vengono inserite nel grande disegno della Creazione, eminente testimonianza dell'armonia divina e luogo privilegiato della storia della Salvezza: «Σκοπὸς οὖν ἱεραρχίας ἐστὶν ἡ πρὸς Θεὸν ὡς ἐφικτὸν ἀφομοίωσίς τε καὶ ἕνωσις», DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere. Testo greco a fronte*, p. 98; cfr. TOMMASO D'AQUINO (S.), *Summa Theologiae*, I, q. 62, a. 6, resp.: «Rationabile est quod secundum gradum naturalium angelis data sint dona gratiarum et perfectio beatitudinis. Cuius quidem ratio ex duobus accipi potest. Primo quidem ex parte ipsius Dei, qui per ordinem suae sapientiae diversos gradus in angelica natura constituit. […] Secundo apparet idem ex parte ipsius angeli. Quando […] non est aliquid quod retardet aut impediat, natura secundum totam suam virtutem movetur. Et ideo rationabile est quod angeli qui meliorem naturam habuerunt, etiam fortius et efficacius ad Deum sint conversi».

[149] Cfr. i libri della Genesi e di Giobbe.

affrontandolo da più punti di vista. Per il tema che concerne il nostro lavoro, l'angelologia si rivela un luogo decisivo per l'approfondimento del tema del male. Come detto sopra, la libertà dell'angelo – come dell'uomo – non è né fusa né giustapposta alla Grazia, ma semplicemente creata. Solo in questo senso anche il male può venir concepito per ciò che esso stesso è, biblicamente e metafisicamente: né puro nulla, né principio, ma privazione, cioè nulla indebito e quindi causato da una *causa deficiens*, che non pone alcunché ma toglie, sottrae, ruba al bene parte della sua bontà. Il grande guadagno di san Tommaso sta nel coniugare brillantemente l'idea agostiniana di peccato[150] con il Dato rivelato e la concettualità aristotelica, suggerendo per derivazione l'idea di libertà come desiderio.

Questo è del resto ben sottolineato dal fatto che sia opportuno – anzi doveroso – distinguere nell'angelo, come in ogni creatura, il livello della natura e il livello della volontà. La questione angelologica è, a nostro avviso, ben propizia ad una riscoperta della libertà dello spirito umano, il quale, *naturaliter capax cognoscendi et diligendi Deum*, è in grado di colmare in quanto libertà creata quella distanza altrimenti incolmabile con il Dio Trinità[151]. Laurent Sentis rilegge la dinamica della libertà nel rapporto tra Grazia soprannaturale e natura spirituale,

---

[150] «Malum sit aversio eius ab incommutabili bono, et conversio ad mutabilia bona», AGOSTINO DI IPPONA (S.), *De Libero Arbitrio libri tres*, liber II, par. 19, n. 53; su questa base l'Aquinate può affermare che «tam Angelus quam quaecumque creatura rationalis, si in sua sola natura consideretur, potest peccare, et cuicumque creaturae hoc convenit ut peccare non possit, hoc habet ex dono gratiae, non ex conditione naturae. Cuius ratio est, quia peccare nihil est aliud quam declinare a rectitudine actus quam debet habere», TOMMASO D'AQUINO (S.), *Summa Theologiae*, I, q. 63, a. 1, resp.

[151] Certo, non intendiamo un riempimento attivo, quasi che colmasse la distanza per una propria forza, questo sarebbe intendere la volontà anzitutto come arbitrio. Ma, come abbiamo appena detto, la volontà è anzitutto *desiderium* per san Tommaso, sicché parliamo di un riempimento passivo la cui possibilità è insita per misericordia di Dio nell'infinita disponibilità del desiderio umano.

e in tal modo fa emergere come l'angelo sia la figura paradigmatica che palesa

> la sproporzionalità inerente al desiderio spirituale. Poiché il destino dell'angelo è partecipare alla vita divina, e poiché questa partecipazione alla natura increata supera le capacità della natura creata, l'accesso a questa felicità non può venire da una necessità inerente alla natura angelica, non può venire che da un atto gratuito. Da quel momento in poi, la peccabilità è implicita nella condizione nativa della creatura. Ribadiamo che la sproporzionalità del desiderio appare in questa particolare risposta in cui solo l'angelo è contenuto, e non nella risposta generale in cui Tommaso considera la peccabilità di ogni creatura dotata di ragione [tr. nostra][152].

Questa tesi teologica trova diretta esplicitazione solo al compimento della produzione storica dell'Aquinate[153]; essendo questo uno degli ultimi elaborati della sua immensa produzione teologica, può essere pensato, nel caso dell'angelologia, come la conclusione di un percorso di indagine che, senza contraddirsi, ha sempre rivelato – umilmente – nuove sfacettature di questa fondamentale tematica.

Una migliore comprensione delle strutture della psicologia angelica ed una distinzione più netta tra naturale e soprannaturale consentono a san Tommaso di distinguere in un angelo, che pure viene creato *in statu Gratiae*, l'istante della conoscenza naturale e quello successivo della

---

[152] «La disproportionnalité inhérente au désir spirituel. Parce que la destinée de l'ange est de participer à la vie divine, parce que cette participation à la nature incréée excède les capacités de la nature créée, l'accès à cette béatitude ne peut provenir d'une nécessité inhérente à la nature angélique, elle ne peut venir que d'un acte libre. Dès lors la peccabilitéest impliquée dans la condition native de la créature. Remarquons que la disproportionalité du désir apparaît dans cette réponse particulière où seul l'ange est concerné et non dans la réponse générale où Thomas envisage la peccabilité de toute créature douée de raison», L. SENTIS, *Saint Thomas d'Aquin et le mal*, p. 146.

[153] Precisamente nell'articolo 4 della *quaestio* 16 *De malo*.

cognizione soprannaturale. La conoscenza naturale di Dio come *auctor naturae* e la conoscenza soprannaturale di Dio come *auctor Gratiae*[154].

Il punto nevralgico sta nel considerare in senso non dualistico questa distinzione che, come risaputo, ha dato adito a fraintendimenti nello sviluppo della storia della teologia, se si pensa, ad esempio, alla nota questione della *natura pura*. Tuttavia una corretta lettura dei testi di san Tommaso, che ne rispetti la logica analogica di fondo, è doverosa e più di un autore in tempi recenti ha reso giustizia all'indubbia attualità del pensiero tommasiano[155].

L'Aquinate distingue, a proposito dell'angelo come di ogni creatura, un livello operativo della Grazia, coincidente con l'atto di creazione, e un livello cooperativo, in cui entra in gioco la libertà creata; questa fine distinzione consente d'individuare nella creatura – e quindi eminentemente nell'angelo – una dimensione di libertà recettiva come non ripugnanza a Dio da una dimensione di libertà propriamente detta come scelta. A questo proposito Journet discerne efficacemente in san Tommaso

> la distinzione tra l'effetto della *grazia operante*, la cui responsabilità rimanda a Dio solo, e l'effetto della *grazia cooperante*, anch'essa buona, ma dove la responsabilità rimanda sia alla creatura che a Dio [...]. All'inizio, sotto la mozione della grazia operante, la volontà non è certamente inerte, essa è intensamente attiva, tuttavia la sua attività è limitata al *consenso*; in un secondo tempo, sotto la mozione

---

154 «Oportuit quod Angelus in primo instanti suae creationis converteretur ad naturalem sui cognitionem, secundum quam non potuit peccare […]; postmodum vero potuit converti in id quod est supra naturam, vel ab eo averti. Et ideo Angelus in primo instanti suae creationis non fuit neque beatus per conversionem perfectam in Deum, neque peccator per aversionem ab ipso. Unde Augustinus dicit, IV super Genes. ad litteram, quod post vesperam primae diei fit mane cum lux spiritualis, scilicet angelica natura, post cognitionem propriae naturae, quae non est quod Deus, refert se ad laudandam lucem quae est ipse Deus, cuius contemplatione formatur», TOMMASO D'AQUINO (S.), *Quaestiones disputatae de malo*, q. 16, a. 4, resp.

155 Tra gli autori salienti, ricordiamo i già citati M.-D. Chenu, É. Gilson, J. Maritain, C. Journet, ai quali si può aggiungere H. De Lubac.

> della grazia cooperante, la volontà stessa si muove a *scegliere* i mezzi in vista del fine [tr. nostra][156].

Tutto questo percorso conduce inevitabilmente ad un affondo sulla questione del male: se infatti qualsiasi creatura, fosse anche la più sublime, può peccare, quale consistenza assume il male morale?

Il dramma del peccato diabolico rischia di portare alla conclusione che esista un male posto, nel senso di consistente. Anche qui, come riguardo alla questione del rapporto tra gli angeli e Cristo, viene in aiuto la metodologia ermeneutica anagogica. Per far questo occorre, in primo luogo, assumere il dato filosofico tradizionale – connivente con la dottrina della Creazione – che

> presenta come un assioma metafisico la tesi secondo cui ciò che è, in quanto è, è buono. Questa tesi è presentata come quella della convertibilità dell'essere e del bene (*ens et bonum convertuntur*) [tr. nostra][157].

Tale posizione, che vede di fatto ogni cosa dotata di essere – creata – come buona, suggerisce la prospettiva in cui leggere il peccato stesso, che non può assumere spessore ontologico. Si badi bene, prospettiva non significa immediatamente soluzione, tant'è vero che ad un primo livello potrebbe sembrare che il peccato, in quanto presente nel mondo, sia paradossalmente e ontologicamente buono. Se è pur vero

---

[156] «La distinction entre l'effet de la *grâce opérante*, don't la responsabilité remonte à Dieu seul, et l'effet de la *grâce coopérante*, bon lui aussi, mais don't la responsabilité remonte à la fois à la creature et à Dieu […]. Au premier temps, sous la motion de la grâce opérante, la volonté n'est certes pas inerte, elle est même intensément active, mais son activité se borne uniquement à *consentir*; au second temps, sous la motion de la grâce coopérante, la volonté se meut elle-même à *choisir* les moyens en vue de la fin», C. JOURNET, *L'Eglise du Verbe incarné*, p. 214.

[157] «Présente comme un axiome métaphisique la thèse selon laquelle ce qui est, en tant que tel, est bon. Cette thèse est présentée comme celle de la convertibilité de l'étant et du bon (*ens et bonum convertuntur*)», L. SENTIS, *Saint Thomas d'Aquin et le mal*, p. 27.

che «tutto concorre al bene, per quelli che amano Dio»[158], non è però di Provvidenza che si parla a questo livello. Infatti l'azione di Dio, che addirittura sa trarre il bene dal male non come materia o causa ma come occasione, suppone già che si sia definito cosa si intenda con il termine male e peccato. Ci accorgiamo che di fronte al problema del male si corre il duplice rischio dell'assolutizzazione – il male ontologico – e del riduzionismo – l'inesistenza del male.

La scaturigine di questa □πορία sorge nell'omissione della nozione agostiniana di peccato come *aversio*: il punto è cosa identifica il peccato come tale, ossia perché nell'atto in cui si commette una colpa ci si sente peccatori. Il peccato implica sempre due aspetti: la *conversio ad creaturam* e l'*aversio a Deo*. La domanda è: che cosa identifica il peccato come tale? Si può sostenere il primo aspetto, perché san Tommaso (I-II, q. 3) afferma che tutto ciò che è voluto è voluto in quanto buono. Questa bontà è detta reale per quelle azioni conformi a Dio, solo apparente per quelle azioni non conformi a Dio; nondimeno è sempre una bontà a motivare l'azione intrinsecamente buona e quella peccaminosa, sebbene tale bontà nell'uno e nell'altro caso non siano sovrapponibili. Tuttavia colui che è giusto, angelo o uomo che sia, non differisce dall'ingiusto per l'amore che ha della Creazione, ma per la correttezza nell'amare. Quindi affermare che la *conversio ad creaturam* è l'aspetto identitario del peccato significa confondere l'aspetto genetico della colpa con l'aspetto formale del peccato. Al contrario, ciò che distingue l'azione peccaminosa da tutto il resto è la *carentia ordinis amoris*, che non è altro che l'*aversio a Deo*. Da quest'ultima quindi bisogna partire, perché ogni male è privazione, mentre l'amore verso le creature dice un positivo, e assumerlo come distintivo del peccato implica postulare il male come un positivo ontologico. Peraltro concepire il male, in risposta ad una sua eccessiva ontologizzazione, solo come un niente rischia di svilire il grado di responsabilità della creatura e, per estensione, l'elisione del male *tout court*. Qualcuno ha quindi tentato di porre la radice del male, per l'uomo come per l'angelo, nella decisione. Ci stiamo riferendo natural-

---

[158] *Rm* 8, 28.

mente al pensiero di Maritain[159], sopra espresso riguardo al rapporto tra naturale e soprannaturale. Ora, il riferire il male all'atto di libera opzione sposta solo il problema, poiché riferire la colpa al soggetto non implica identificarne l'origine. Assolutizzando una lettura diacronica dell'atto con cui il peccato viene compiuto si rischia di positivizzare – da *ponere* – eccessivamente il peccato come un dato:

> Un tale errore [...] è inevitabile quando si studia il peccato dal punto di vista di chi guarda al futuro. Il peccato è quindi una possibilità proiettata di fronte a se stessi, e quindi acquisisce una certa positività, perché è intesa come una scelta [tr. nostra][160].

L'intento altissimamente speculativo di Maritain porta al massimo livello la storia dell'interpretazione del dettato tomistico riguardo il male ad opera dei commentatori moderni, Giovanni di san Tommaso *in primis*. Tuttavia, pur volendone smontare le conclusioni, di fatto ne assume le premesse erronee. Come sostiene Sentis, è vero che «Maritain rileva bene l'asimmetria tra il confine del bene e del male [tr. nostra]»[161], ovverosia il fatto che solo il bene si ponga a livello dell'essere, tuttavia il problema sorge quando si pone il problema della *causa mali*: per usare un paragone, sarebbe come chiedersi il perché ci sia l'oscurità, che non può essere definibile se non come assenza – *privatio* – di luce. La libertà di fronte allo scacco drammatico del male rivela la sua corretta dimensione di possibilità, non di creatività; detto altrimenti, la volontà libera non pone – nel senso di porre in essere –

---

159 Cfr. anche J. MARITAIN, *Dieu et la permission du mal*, Desclée de Brouwer, Paris 1993.

160 «Une telle méprise […] est inévitable dès lors que l'on étudie le péché en se plaçant du point de vue de celui regarde vers l'avenir. Le péché est alors une possibilité projetée devant soi, et acquiert de ce fait une certaine positivité, du fait qu'on le comprend comme un choix», L. SENTIS, *Saint Thomas d'Aquin et le mal*, p. 173.

161 «Maritain repère bien la dissymétrie entre la ligne du bien et la ligne du mal», *ivi*, p. 171; per la confutazione della posizione di Maritain cfr. anche le pagine seguenti.

ma dispone un già dato. Ecco quindi che si rivela l'enorme guadagno di Sentis – straordinariamente semplice nella sua evidenza – di un male che si pone non in riferimento al soggetto che sceglie o all'atto di scelta, ma riorienta entrambi in relazione alla *regula* – intesa come direzione, più che semplice norma legale – che indica il bene. L'alterità irrompe nella dinamica decisionale del soggetto, angelo o uomo che sia; si semplifica così l'ardua e difficilmente risolutiva spiegazione della peccabilità secondo Maritain in una più semplice quanto naturale visione del male come drammatica distrazione.

Analizzando a fondo, infatti, si rivela un'ἀπορία: se ricordiamo il legame tra bene, ordine e perfezione, notiamo come di fatto il male sia una deviazione – *aversio* o *privatio* – dal bene. Ora, chiedersi la *causa* di questa deviazione è quanto meno equivoco per Sentis, perché se si pensa a come il male si configura, di fatto esso si rivela esattamente come non radicale, come conferma la grande intuizione per così dire laica di Hannah Arendt[162].

L'attenzione si sposta quindi dal male come oggetto in sé, di fatto inafferrabile come il fumo, al male come difetto:

> Non si pecca decidendo liberamente di peccare, ma si ha peccato perché non si è prestato attenzione alla legge di Dio. E il peccato è giustamente imputato a noi, se e solo se era in nostro potere prestare attenzione. Dire che la volontà era libera significa che avevamo quel potere. Quindi non è a partire dalla nostra libera decisione che

---

[162] «Il male non è mai "radicale", ma soltanto estremo […]. Esso può invadere e devastare il mondo intero, perché si espande sulla sua superficie come un fungo. Esso "sfida" […] il pensiero, perché il pensiero cerca di raggiungere la profondità, di andare alle radici, e, nel momento in cui cerca il male, è frustrato perché non trova nulla. Questa è la sua "banalità". Solo il bene è profondo e può essere radicale», H. Arendt, *Ebraismo e modernità*, Feltrinelli, Milano 2001, p. 227. Precisiamo che la grande filosofa inseriva in questo discorso una critica alla origine demoniaca del male, fraintendendo o dimenticando che per la teologia cristiana neppure il demonio è, di fatto, origine del male.

> abbiamo peccato, ma è a partire dal fatto che la nostra volontà era libera che siamo rimproverati per non aver preso in considerazione [la legge; tr. nostra][163].

Assunto questo, dire che il peccato sia in qualche modo disattenzione può portare ad equivoci; inoltre, se ci si rapporta ad un'intelligenza pura come l'angelo, perfettamente intuitiva e non discorsiva, come si può dare una disattenzione? Una disattenzione angelica – letta analogicamente – può darsi solo come mancato consenso nei confronti di una Grazia soprannaturale che l'ha creato e gli si propone. Così facendo, da un lato si distingue finemente la decisione dalla peccabilità, poiché quest'ultima «è legata al destino soprannaturale [tr. nostra]»[164]; dall'altro lato si configura finalmente una cifra sintetica del male come dis-ordine, mal-funzionamento, de-regolamentazione, *dérèglement*, dove il peccato è

> una ricerca del proprio bene senza considerare cosa dovrebbe regolare questa ricerca [...]. Vediamo che per Tommaso il peccato è, alla sua radice, un desiderio non regolato. […] Alla radice della sregolatezza c'è una mancanza di attenzione. Non si tratta di disattenzione come distrazione o incuria, ma qualcosa di più serio. [...] Tommaso ci aiuta a capire che il peccato alla radice è una mancanza di attenzione a Dio. [...] Attendere significa essere attento. L'attenzione agli altri suppone che si sappia aspettare, che ci si metta al loro ritmo. Allo stesso modo, [...] essere attenti a Dio significa attendere l'ora di Dio [tr. nostra][165].

---

[163] «On ne pèche pas en décidant librement de pécher, mais on a péché parce que l'on n'a pas prête attention à la loi de Dieu. Et le péché nous est impute à juste titre, si et seulement si il était en notre pouvoir de prêter attention. Dire que la volonté était libre signifie que nous avions ce pouvoir. Ainsi ce n'est pas par notre libre decision que nous avons péché, mais c'est parce que notre volonté était libre qu'il nous est reproché de n'avoir pas consideré», L. SENTIS, *Saint Thomas d'Aquin et le mal*, p. 173.

[164] *Ivi*, p. 146.

[165] «Une recherche du bien propre sans considération de ce qui doit réguler cette recherché […]. Nous y voyons que pour Thomas le péché est, à sa racine, un désir

Questa ci sembra la prospettiva vincente, che tenga conto di tutti i fattori in gioco nel rispetto dell'alterità e a salvaguardia dell'unità. Comprendiamo che la questione della libertà – angelica e umana – deve essere originariamente considerata in-relazione-a. Come la nozione tomista di verità come adeguazione implica il riconoscimento di una corrispondenza tra l'intelletto e la realtà che avvolge l'intelletto stesso, così la libertà – comprendente la peccabilità – diventa consenso – o meno – a quella Regola che pone in essere e si propone alla relazione.

3. Per una cosmologia storico-salvifica: il guadagno teologico dell'angelologia tomista

3.1. Il cosmo e gli angeli

L'Aquinate postula e argomenta l'angelologia all'interno di una concezione del mondo come Uni-verso, istituendo contemporaneamente la Causa, il Fine e l'Orizzonte attraverso cui leggere e approfondire la molteplicità del mondo. Dio crea il mondo per sovrabbondanza di Bene, *Bonum diffusivum Sui*, crea un mondo che ne rifletta l'infinita ed assoluta perfezione in una molteplicità di effetti. Tuttavia ognuno di essi è connesso all'esemplarità divina, ne riflette le miriadi di raggi di luce radicate nell'unica fonte luminosa del Sole. Questa certezza sposta l'indagine teologica sulla Creazione dallo spazio-tempo alla relazione, tanto in senso orizzontale (creatura-creatura) quanto in senso verticale (creatura-Creatore):

---

non régulé. […] À la racine du dérèglement il y a un défaut d'attention. Il ne s'agit pas de l'inattention entendue comme distraction ou étourderie, mais de quelque chose plus grave. […] Thomas nous aide à comprendre que le péché en sa racine est un manque d'attention à Dieu. […] Attendre, c'est être attentif. L'attention à autrui suppose que l'on sache attendre, que l'on se mette à son rythme. De même, […] être attentif à Dieu signifie attendre l'heure de Dieu», *ivi*, pp. 148-149.

> Non dobbiamo quindi concludere che la creazione, legata all'idea di un inizio, possa essere concepita come un evento storico. Non è un evento, dal momento che non esiste un teatro in cui questo presunto evento possa aver avuto luogo, così che da allora non succede nulla, non avviene alcun cambiamento, in modo che solo questo è reale: il mondo è; è all'interno di un primo istante che non ha precedenti, sebbene debba avere un seguito; è di Dio, e in questo senso è creato da Dio. Relazione, sempre, e non evento o colpo di scena [tr. nostra][166].

La presentazione di Sertillanges è ricchissima di spunti: non esiste una creazione evenemenziale del mondo, perché ogni evento creato è tale solo nel mondo e supponendo il mondo come Creazione. Possiamo capire questa considerazione solo richiamando alla memoria l'antica diatriba medievale, tutt'altro che inattuale, riguardo all'orgine della Creazione. Ci si domandava se il mondo fosse eterno o avesse avuto un inizio. Tommaso, nell'omonimo opuscolo[167], mostrò come l'eternità del mondo non contraddicesse assolutamente la tesi di una sua creazione. Essa è l'unico modo adeguato di derivare l'esistenza delle cose, sia che la loro totalità ordinata non abbia avuto un inizio temporale, sia che lo abbia avuto. La contraddizione è solo un'apparenza: chi designa un istante in cui il mondo inizia, designa uno spartiacque, poiché ogni istante divide il tempo in due, cioè secondo un prima e un poi. Ne con-

---

[166] «On n'en doit donc pas conclure que la création, même liée à l'idée de commencement, puisse être conçue à la façon d'un événement historique. Ce n'est pas un événement, puisqu'il n'y a pas de théâtre où ce prétendu événement puisse se dérouler, puisqu'alors il ne se passe rien, qu'aucun changement ne se produit, que ceci seulement est réel: le monde est; il est dans un premier instant qui n'a pas de précédent, bien qu'il doive avoir une suite; il est de par Dieu, et en ce sens il est créé de Dieu. Relation, toujours, et non pas événement ou coup de théâtre», A.-D. SERTILLANGES, *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, Bloud et Gay, Paris 1928, p. 89.

[167] Cfr. TOMMASO D'AQUINO (s.), *De aeternitate mundi*, testo latino e traduzione italiana in ID., *L'unità dell'intelletto. L'eternità del mondo*, ESD, Bologna 2012, pp. 199-226.

segue che ad ogni inizio che si possa trovare per il mondo, si troverà ugualmente un prima e un poi. Immaginiamo di compiere l'azione all'infinito, si potrà cogliere allora la natura infinita del tempo e quindi del mondo, perché il tempo di cui parliamo è quello del mondo. Come abbiamo veduto però con Sertillanges, tale inizio per la teologia cristiana non è nel tempo, ma del tempo. Come tale non è un evento storico, ma è storico solo l'inizio di qualcosa nel mondo.

La tesi cristiana, quindi, non contraddice la ragione, perché si riferisce ad un livello della parola istante differente da quello della filosofia dell'ente mobile. Il fatto poi che si accolga per Rivelazione che il mondo abbia avuto un inizio non è privo di un grado di convenienza alla luce della causalità esemplare, anzi oserei dire che ne esprime la sintesi. Non bisogna mai dimenticare un criterio simbolico nel cosmo: Dio ha fatto il mondo perché fosse leggibile, cosicché ogni sua lettura coerente assume un significato non indifferente.

Fugata la possibilità della Creazione come colpo di scena, così ci dice padre Sertillanges, rimane una visione di Creazione come relazione. Che il mondo abbia avuto un inizio temporale o no, fatto che non è contraddittorio con l'inizio di ogni cosa dalla relazione con Dio, tutto è *ex exitu a Deo*. Per questo il mondo è Universo, perché innervato di un'unica catena di relazioni che lo tiene insieme, secondo un principio di armonica unità. Se è unitario in relazione all'unica origine, è universo in relazione all'unico fine, cioè *ex reditu ad Deum*. Perciò ci sembra che il cuore della questione sia questo: la celebrazione della relazionalità, elemento che pienamente si verifica solo nel mistero della Chiesa. Questa, da un lato, è l'ultimo effetto proprio dell'esemplarità divina – di un Dio che è tre *Relationes subsistentes* – ed è, dall'altro, anche il primo scopo della creazione.

Dunque, è proprio in relazione all'unità dell'Universo che san Tommaso colloca l'esistenza e le caratteristiche angeliche. L'abbiamo visto sin dal concetto aristotelico dei motori celesti, riletto poi alla luce di una visione pervasiva della Provvidenza di Dio. Ora, la perfezione dell'universo richiede l'esistenza di creature immateriali e incorporee, e la Provvidenza divina si manifesta proprio con la creazione di esseri puramente spirituali, attraverso i quali si possa esprimere al meglio l'*imago Dei*.

3.2. Un'estetica teologica "ab angelis"?

Nel pensiero di san Tommaso, un modo per rendere l'immagine della perfezione di Dio è la bellezza, il *pulchrum*, e in questo senso l'angelo è testimone di Bellezza per eccellenza, ma non da solo. Solamente con l'uomo, come abbiamo veduto sopra, abbiamo una visione cosmica del Dio del cosmo, una visione integrale del Dio dell'universo intero, perché nell'angelo l'uomo ha il paradigma della trascendente presenza di Dio e nell'uomo l'angelo ha il paradigma dell'immanenza implicata in ogni trascendenza. L'uomo, in ciò che è, non può che essere paradigmatico di questo: cioè che la totale trascendenza dell'Altissimo non è per la sua assolutezza meno assoluta intimità.

In modo particolare, se entriamo nei celebri tre caratteri formali del bello, possiamo intravedere la sintesi di quanto sino ad ora affermato. Essi sono l'*integritas*, la *proportio* e la *claritas*[168] che costituiscono l'eccellente natura dell'angelo. Partendo dall'*integritas*, la quale propriamente definisce l'avere tutto quanto è debito per una determinata natura, essa è un aspetto specificante dell'essenza angelica, ossia l'intellettualità intuitiva, pura e non discorsiva. Ad essa è debita l'infusione di quelle specie universali, mediante cui la creatura spirituale conosce ogni ente. Maggiore è la natura dell'angelo, minore è il numero delle specie, sicché l'*integrità* non è più su di un piano quantitativo. Al contrario, trasferendosi su un piano puramente qualitativo, l'*integritas* è direttamente proporzionale alla *simplicitas*. *Integrum*, quindi, non è espressione di una totalità di parti, ma la maggiore identità del sè con sè, cosa che, in modo assoluto, è solo di Dio.

La *debita proportio* si mostra straordinariamente limpida, perché l'intelligenza, in quanto perfettamente intuitiva, non compie passaggi, è diretta e come tale esprime in modo eminente la *proporzione* fra

---

[168] «Ad pulchritudinem tria requiruntur. Primo quidem, integritas sive perfectio, quae enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt. Et debita proportio sive consonantia. Et iterum claritas, unde quae habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur», TOMMASO D'AQUINO (s.), *Summa Theologiae*, I, q. 39, a. 8, resp.

mente angelica e realtà, sul calco della *veritas adaequatio rei et intellectus*[169]. Quanto più l'adeguazione della mente creata è fedele alla realtà, tanto più è specchio dell'altra adeguazione, quella ontologica, che descrive il rapporto fra la Mente creatrice di Dio e il mondo creato. Si noti questo aspetto: la proporzione veritativa di mente e mondo non è forse la stessa proporzione che vi è fra il mondo e la mente, considerate da una diversa prospettiva? Allora la *debita proportio* apre questa nostra breve estetica della creatura spirituale ad *extra*, non essendo autoreferenziale ma integrata ed integrante il cosmo.

Il mondo è stato creato da Dio per quelle creature razionali che possono consapevolmente fruirne, ma allo stesso modo la creatura spirituale è creata perché il mondo sia completo, perfetto, quasi corolla luminosa dello splendore del mondo medesimo. Si giunge così all'ultimo criterio formale del bello, la *claritas*:

> *Splendor veri*, dicevano i Platonici [...]; *splendor ordinis*, diceva Sant'Agostino [...] *splendor formae*, diceva S. Tommaso [...] perché la forma è anzitutto il principio proprio d'intelligibilità, la chiarità propria di ogni cosa [...]. Dire con gli scolastici che la bellezza è lo splendore della forma sulle parti proporzionate della materia, vuol dire che essa è una folgorazione d'intelligenza su una materia disposta intelligentemente[170].

Ora, abbiamo visto che tali tre caratteri applicati all'angelologia ci raccontano Dio, il mondo e l'uomo all'interno del dramma storico-salvifico, cioè non solo nell'*exitus a Deo* della creazione ma, parimenti, del *reditus ad Deum* della Redenzione o Nuova Creazione. Si mostra parimenti, in una sintesi, la radicale complementarietà che c'è tra angelologia, cosmologia e antropologia, di modo che non si possa realisticamente condurre una delle tre discipline senza un riferimento alle altre. Esse, infatti, studiano un unico e sintetico Mistero: la Chiesa mai peccatrice

---

[169] Cfr. ID., *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1.

[170] J. MARITAIN, *Arte e scolastica*, Morcelliana, Brescia 1980, p. 25.

nell'angelo, redenta nell'uomo, riconciliata nel mondo. Ma la Chiesa è essenzialmente il Mistero di un Corpo che sarebbe privo di senso ed organizzazione se considerato a prescindere dal riferimento al Capo che unifica tutte le membra, cioè Cristo. Dunque, ogni angelologia, antropologia e cosmologia che sia e voglia essere essenzialmente cristiana, sarà sempre una sfaccettatura differente dell'unica cristologia.

In ogni caso, è pur vero che il mondo, per essere compreso, deve essere analizzato e quindi scomposto; ogni parte è oggetto di sapere, cosicché ogni disciplina ha una sua autonomia, senza mai essere indipendente dalla sua radice fondamentalmente cristologica. Come può, infatti, un nostro discorso sull'intimità di Dio e del Suo Progetto avere luogo senza la Rivelazione corporea del Verbo Incarnato? Che cos'è questa se non Cristo? Se così non fosse, ne andrebbe di mezzo il ruolo tanto dell'*intellectus quaerens fidem*, quanto della *fides quaerens intellectus*. Questo è stato il nostro intento, al fine di svelare il ruolo dinamicamente attivo che san Tommaso riconosce all'angelo nell'universo.

In modo particolare, l'approccio straordinariamente denso del pensiero tommasiano non solo apre la teologia in se stessa al suo cuore cristologico, ma l'apre alla filosofia e viceversa, costituendo un rapporto in cui non solo il sapere procedente dalla fede benificia di quello della ragione, ma quest'ultima è autenticamente beneficiata e salvata dalla fede. La vera fede non esclude ma salva la ragione, perché nella compatibilità col Dato rivelato il pensiero umano purifica la sua visione sul mondo e perviene alle sue più alte verità.

Facciamo un esempio: se la bellezza, di cui abbiamo appena parlato, implica proporzione e ordine, di conseguenza implica gerarchia. San Tommaso, recuperando e purificando il pensiero dionisiano, ha efficacemente inteso l'attualità di una gerarchizzazione della realtà che rifletta il portato intensivo dell'essere, di Dio come del mondo.

Abbiamo visto come l'angelo sia ontologicamente superiore alla creatura materiale, non essendo il suo essere limitato dalla materia, dallo spazio e dal tempo; la sua azione è illuminata da un intelletto puramente intuitivo, concretizzata da una libertà che non conosce fluttuazioni di sorta.

Per questo agli angeli è affidata la sovrintendente custodia del mondo creato, ed ecco perché un'autorità indiscussa come lo Pseudo-

Dionigi poteva trarre il trattato sulla Chiesa[171] a partire dall'angelologia. Così l'intervento delle creature spirituali, come si è visto, non aggiunge mediazioni superflue o separative del rapporto fra Cristo e la sua Chiesa – gli angeli sono parte della Chiesa –, ma si propone come espressione della cura che lo Sposo ha verso di essa, come prolungamento nella Sposa della Sua premura. Straordinario su questo tema è un passo di Bernardo, che nel suo commentario al Cantico dei Cantici giunge a dire:

> Puoi udire queste cose, con maggiore chiarezza, anche in queste parole: «Vidi la città santa, la nuova Gerusalemme, scendere dal cielo, da Dio, pronta come una sposa ornata per il suo sposo». E poi: «Udii una voce forte dal trono che diceva: Ecco la dimora di Dio con gli uomini: egli abiterà con loro». A che scopo? Credo per acquistarsi una sposa fra gli uomini. Che cosa mirabile! Veniva a cercare una sposa, ma non veniva senza la sposa. Cercava la sposa, e la sposa era con lui. Forse, allora, erano due? Certamente no. Poiché egli dice: «Una sola è la mia colomba». E come ha radunato diversi greggi per farne uno solo, perché vi sia un solo ovile e un solo pastore, allo stesso modo, avendo accanto a sé come sposa, fin dal principio, la moltitudine degli angeli, gli è piaciuto convocare anche dagli uomini una Chiesa e unirla a quella celeste, affinché ci sia una sola sposa e uno sposo solo. Dunque, aggiungendo questa, l'altra è stata perfezionata, ma non duplicata; e riconosce ciò che è stato detto di lei: «Unica è la mia perfetta»[172].

---

[171] L'opera *De ecclesiastica hierarchia*, cfr. DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere. Testo greco a fronte*, pp. 189-352.

[172] «Audi tamen apertius: Vidi, inquit, civitatem sanctam Jerusalem novam, descendentem de coelo, a Deo paratam, tanquam sponsam ornatam viro suo; et addidit: Et audivi vocem magnam de throno dicentem: Ecce tubernaculum Dei cum hominibus, et habitabit cum eis (Apoc. XXI, 2, 3). Ad quid? Credo ut sibi acquirat sponsam de hominibus. Mira res! Ad sponsam veniebat, et absque sponsa non veniebat. Quaerebat sponsam, et sponsa cum ipso erat. An duae erant? Absit! Una est enim, ait, columba mea. Sed sicut de diversis ovium gregibus unum facere voluit, ut sit unum ovile, et unus pastor (Joan. X, 16), ita cum haberet sponsam inhaerentem sibi

La sua argomentazione è perfettamente compatibile col dettato di Tommaso, non a detrimento dell'originalità di quest'ultimo, ma a conferma della continuità del pensiero teologico e della veridicità dell'Aquinate. Del resto, il grande *Doctor mellifluus*, come abbiamo visto per il *Doctor Angelicus*, vede nelle schiere celesti l'autentico ed unico mistero della Chiesa che, seppur precedente il mistero nuziale dell'Incarnazione e della Croce, non precede Colui che si incarna, lo Sposo della natura umana. Anzi, mostra con un'intuizione di straordinaria densità che non siamo di fronte ad un'assurda poligamia *in divinis*: non ci sono due chiese, la Sposa non è duplicata, ma semplicemente duplice; unica e perfetta ma duplice. Come il solo Cristo è la Persona del Verbo in due nature, così egli ha voluto che la sua Chiesa fosse una sola Sposa in due nature. Non in senso letterale, o secondo un parallelismo perfetto, ma nel senso che le membra della Chiesa sono ora di natura umana ora di natura angelica. Anche in questo vediamo come sia Gesù Cristo la chiave di lettura imprescindibile per la comprensione della Chiesa, perché la stessa struttura della Chiesa è esemplata sull'unione ipostatica di Cristo.

3.3. Conclusioni e prospettive sull'azione degli angeli in san Tommaso

Questo prolungamento della premura di Cristo, che abbiamo visto essere la funzione angelica nel Corpo Mistico, come avviene materialmente? San Tommaso è ancora una volta un autore vincente per la sua densità speculativa e la profondità delle sue intuizioni. Abbiamo visto come, da un lato, l'azione angelica sul cosmo non è puntuale ma abituale: fa parte della struttura dell'universo e il punto di interazione tra le leggi

---

a principio multitudinem angelorum, placuit ei et de hominibus convocare Ecclesiam, atque unire illi quae de coelo est, ut sit una sponsa, et sponsus unus. Ergo ex adjecta ista, perfecta est illa, non duplicata, et agnoscit de se dictum: Una est perfecta mea (Cant. VI, 8)», BERNARDO DI CHIARAVALLE (s.), *Sermones in Cantica Canticorum*, XXVII, n. 6, testo latino e traduzione italiana in ID., *Sermoni sul Cantico dei Cantici/1 (1-35)*, Città Nuova, Roma 2006, pp. 392-393.

del mondo fisico e gli angeli è precisamente la benevola sorveglianza di questi ultimi su quelle[173]. Quindi anzitutto vigilano sulla creazione:

> Il governo divino si serve del ministero dei puri spiriti per dirigere l'universo materiale verso i suoi fini, e questo non solo eccezionalmente, ma di regola generale, secondo il corso naturale della natura [tr. nostra][174].

Si capisce che, per quanto suggestiva possa essere questa immagine di una sorveglianza del corretto funzionamento del cosmo, rimane la domanda su come concepire un'interazione tra due realtà così eterogenee come lo spirito e la materia. Sappiamo però che anche l'azione divina sul mondo e il rapporto umano anima-corpo postulano questa stessa domanda, rendendola di fatto non necessariamente fuori luogo o inconcepibile. Il problema si rivela essere dunque non nel contenuto in sé, ma nell'approccio preconcettuale all'angelologia: si capisce bene come una concezione sia dualistica che panteistica del reale impedisca parimenti una corretta lettura del rapporto tra materiale e spirituale.

Se si concepisce l'angelo rettamente, la sua costituzione ontologica non è di impedimento alla sua interazione col mondo, ma ne è la condizione. Lo abbiamo visto ampiamente parlando della comprensione angelica sulle cose e sulla differenza che vi è fra circoscrizione spaziale e delimitazione spaziale di un'azione. In un'ottica che assume autenticamente una dimensione intensiva dell'essere, la *quantitas essendi* del superiore è perfettamente comprensiva di tutto ciò che è

---

[173] Per approfondimenti sul tema della relazione tra angelologia e cosmo materiale cfr. l'interessante articolo di P. IDE, *Les anges dans la nature*, in A.-M. DE LA CROIX ET DE LA MISÉRICORDE (ET AL.), *Les anges. Nos invisibles frères*, «Carmel» 99 (2001), pp. 33-50.

[174] «Le gouvernement divin se sert du ministère des esprits purs pour diriger l'univers matériel vers ses fins, et cela non pas exceptionnellement, mais en règle générale, selon le cours normal de la nature», J. MARITAIN, *Une digression sur la microphysique*, in J. MARITAIN – R. MARITAIN, *Oeuvres complètes*, vol. 13, Saint-Paul, Paris 1982, p. 676.

perfetto dell'inferiore. La perfezione del mondo materiale è, quindi, compresa in quello spirituale e addirittura sublimata, senza per questo assumerne la modalità. Per questo le creature sprituali non sono manchevoli nell'essere rispetto a quelle materiali se non nel modo specifico di codificare l'essere. Così, nessun angelo sarà materiale, ma non per questo sarà privo di ciò che è perfetto nella materia. In questa visione, dove il cerchio superiore è comprensivo dell'inferiore, anche le capacità appartenenti al livello inferiore risulteranno in grado eminente al livello superiore. Così, come una mano può spostare un corpo, tanto più un essere spirituale sarà capace di produrre quel movimento, senza per questo essere corporeo. In tal senso l'angelo, quanto al suo riflettere l'*imago Dei*, è esattamente intelligenza e volontà purissime che agiscono sul cosmo.

Precisamente il funzionamento storico-salvifico, logicamente anteriore alla speculazione metafisica, suggerisce la logica con cui affrontare lo studio della creatura angelica. Se si ripensa, ad esempio, alla questione sulla spazialità e sulla temporalità angelica, metafisicamente si rischia l'apofatismo: siccome nel tentare di descrivere lo spazio angelico usiamo categorie di estensione, ogni discorso andrebbe verso la materia; se, invece, partiamo dalla modalità con cui la Rivelazione ci pone il problema, sappiamo che il dove angelico è istituito esattamente dalla decisione angelica. Detto altrimenti, se il campo d'azione dell'angelo è connesso alla sua volontà, allora si estende in vista di quanto decide: «L'angelo è dove opera»[175]. Non bisogna dimenticare, però, che, dove l'angelo agisce, lì agisce la Chiesa. Infatti, in quanto angelo, essendo perfettamente incardinato nel Corpo Mistico, la sua azione non è meno personale perché ecclesiale, cosicché, pur essendo l'azione di uno, non per questo è priva della comunione di tutto il resto del Corpo. Se è vero quindi che la Chiesa è il mondo riconciliato con Dio e l'azione dell'angelo è già azione della Chiesa, l'azione di vigilanza angelica è l'inizio del *reditus* del mondo a Dio.

---

[175] «Ubi angelus operatur, ibi est», TOMMASO D'AQUINO (S.), *Summa Theologiae*, I, 52, a. 2, arg. 3, testo latino e traduzione italiana in ID., *La Somma Teologica. Prima parte*, p. 602; l'Aquinate cita a sua volta GIOVANNI DAMASCENO (S.), *Expositio de Fide Orthodoxa*, I, 13.

In forza di ciò pensiamo di poter affermare che tutto il dispiegarsi cosmologico dell'angelo nella storia assurge a *reditus*, del tutto simile a quello umano, a Dio Creatore efficiente, esemplare e finale. Il centro, ancora una volta, è Cristo[176]. L'Incarnazione, *universale concretum*, fonte e compimento dell'*exitus-reditus* della Creazione, determina la logica, come già affermato, in cui rileggere conclusivamente tutta la profonda analisi tommasiana: l'angelo condivide, con ogni essere creato, le generalità riguardo al Verbo incarnato, tuttavia rimane in sospeso – esattamente come Gabriele dinanzi al *fiat* di Maria – davanti al concretizzarsi del Verbo nella storia di Gesù. Vale a dire: il paradosso di un Dio legato eppure distinto dalla Sua Creazione postula una responsabilità ineludibile per *tutti*:

> Per conoscere la parte di verità che appartiene a ciascuno, scrive san Tommaso, poniamo, per quanto riguarda il primo punto, che il mistero dell'incanazione possa essere considerato in due modi: in primo luogo, per quanto riguarda la *sostanza* stessa del fatto, e allora tutti gli angeli l'hanno conosciuto sin dall'inizio, hanno conosciuto l'incarnazione, la passione e i misteri che ne derivano; per quanto riguarda le *condizioni concrete* del fatto […] gli angeli non lo sapevano dal principio. Possiamo vedere in questo come differiscano la profezia e il Vangelo [tr. nostra][177].

---

176 Cfr. *Ef* 1,10.

177 «Afin de savoir la part de vérité qui revient à chacun, écrit saint Thomas, disons, pour ce qui est du premier point, que le mystère de l'incanation peut être considéré de deux manières: d'abord quant à la *substance* même du fait, et alors tous les anges l'ont connu initialement, ils ont connu l'incarnation, la passion et les mystères qui en découlent; puis quant aux *conditions concrètes* du fait: […] les anges ne l'ont pas connu dès principe. On peut voir par là en quoi diffèrent la prophétie et l'évangile», C. Journet, *L'Eglise du Verbe incarné*, p. 324.

Traduzione della Sacra Scrittura in cinese e inculturazione della fede cristiana in Cina

Jing Baolu

Editor's note: *The Catholic translation of Sacred Scripture into Chinese took place over the space of a thousand years, in particular from the end of the Ming dynasty (明朝, 1368-1644) to the beginning of the Qing dynasty (清朝, 1644-1912). It was a particularly demanding work, because it had to compare not only two languages or two ways of thinking, but two distant and different civilizations, which have in common only the "anthropological constants:" in particular, the "implicit philosophy" of which St John Paul II speaks in the encyclical* Fides et ratio*, 4, that is, the universal and universally shared system of the first principles of human knowledge, and the original certainties of human experience.*

The author of this article notes that since the beginning of the translation of the Bible into Chinese language, the missionaries took advantage of the participation and assistance of Chinese scholars; whose motivations in helping them did not consist in the desire to transmit the Christian faith, as happened for the missionaries, but rather in the desire to promote social and cultural changes in their country. Missionaries, therefore, had as their ultimate goal the salvation of man, while Chinese scholars were more interested in the repercussions of the Christian faith on moral action and political coexistence.

On a strictly cultural level, the influence exerted by the Chinese translation of Christian Scriptures is not comparable to the deep mark left by Buddhist Scriptures. Despite this, also the Chinese translation of the Bible has had a major influence on modern Chinese history and culture. Christianity is gradually freeing itself from the "foreign religion" (洋教) label, is becoming increasingly familiar to the people of the country, and is now able to develop rapidly, exercising its influence not only in the literary field, but also in social and political life: so indicating new and more effective ways of solving the problems that currently afflict the lofty and noble Middle Empire.

Nella storia della cultura cinese sono emersi due differenti movimenti letterari inerenti, da una parte, la traduzione delle scritture buddiste e, dall'altra, la traduzione della Sacra Scrittura cristiana. Questi due movimenti letterari hanno non solo un valore religioso, ma rivestono anche un importante ruolo culturale e sociale nella storia degli scambi culturali tra la Cina e il resto del mondo. Allo stesso tempo la traduzione in cinese della Sacra Scrittura è anche un evento importante nella storia della diffusione del cristianesimo nel paese asiatico: è una tappa indispensabile nel processo di inculturazione della fede cristiana in Cina, un processo iniziato durante la dinastia *Táng* (635 d.C.), continuato per oltre 1.300 anni ed ancora in corso. Sia i missionari occidentali che hanno introdotto il cristianesimo in Cina sia i cristiani cinesi hanno fatto grandi sforzi per la traduzione delle Sacre Scritture, uno sforzo ed un impegno che continuano ancora oggi. Grazie alle continue scoperte archeologiche e all'approfondimento esegetico, gli studiosi della Sacra Scrittura comprendono sempre di più e sempre più profondamente il testo originale ed il panorama storico all'interno del quale esso si inserisce, ragion per cui ri-capire, reinterpretare e ri-tradurre il testo originale della Sacra Scrittura o comunque rivederne la traduzione è diventata una cosa naturale.

La traduzione della Sacra Scrittura riguarda non solo il cristianesimo, ma anche la cultura e la società della Cina nel senso di "capitale culturale".[1] È direttamente correlato al processo di inculturazione della fede cristiana, al destino del cristianesimo in Cina e all'identità dei cristiani cinesi.

Inizierei con il delineare un profilo generale della traduzione cinese della Sacra Scrittura, cercando di mettere in evidenza la connessione diretta tra la traduzione cinese della Sacra Scrittura e l'inculturazione della fede cristiana.

---

[1] Cfr. Bourdieu Pierre, "The Forms of Capital", in J. G. Richardson, *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, Greenwood Press, New York 1986, pp. 241-258.

1. TRADUZIONE BIBLICA E DIFFUSIONE DEL CRISTIANESIMO IN CINA

Per la traduzione della Sacra Scrittura Cristiana in Cina si può parlare di un vero e proprio "movimento", che ha preso il via con la "Stele della diffusione in Cina della religione della luce" (大秦景教流行中国碑 *Dàqín jǐng jiào liúxíng zhōngguó bēi*) e che continua con una tradizione quasi ininterrotta sino ad oggi ed ha avuto una grande importanza nella storia della traduzione cinese, costituendo il secondo evento storico dopo la traduzione delle scritture buddiste. In questi più di mille anni di storia, le centinaia di versioni tradotte in cinese della Sacra Scrittura costituiscono un evento speciale nella storia della cultura cinese, della società e dello sviluppo della religione, e anche un evento non trascurabile nella storia della moderna cultura cinese.

1) Una panoramica della storia della traduzione della Sacra Scrittura

La storia della traduzione della Sacra Scrittura in cinese è quasi sincronica alla storia dell'introduzione del cristianesimo in Cina, risalente alla dinastia *Táng*. Nel 635 d.C., il missionario Arroben (阿罗本 *Ā luó běn*), un nestoriano, arrivò dalla Persia a 长安 (*Cháng ān*) a compiere opera di evangelizzazione in Cina. Il missionario nestoriano fece erigere "la stele della diffusione in Cina della religione della luce"[2] nel 781 d.C.

---

[2] L'intestazione della stele, scritta in cinese, significa "Memoriale della Propagazione della Luminosa Religione di Da Qin in Cina" (*Dàqín jǐng jiào liúxíng zhōngguó bēi*大秦景教流行中國碑). Tra alcuni autori occidentali si è diffusa anche una più abbreviata versione dell'intestazione, ossia "Stele della Religione Luminosa" (*Jǐng jiào bēi*景教碑). In lingua cinese il termine Da Qin indicava originariamente solo l'Impero romano, ma in seguito il suo significato fu esteso fino a comprendere anche le Chiese di tradizione siriaca diffuse in una vasta area dell'Asia (J. Foster, *The Church in Tang Dynasty, Society for Promoting Christian Knowledge*, 1939, p. 123).

La stele fu eretta il 7 gennaio 781, che coincide con la domenica 6 febbraio del calendario gregoriano, nella capitale imperiale Chang'an (l'odierna Xi'an) o forse nella vicina Chou-Chih. La calligrafia fu curata da Lü Xiuyan, mentre il contenuto del testo fu composto dal monaco nestoriano Ching-tsing.

L'epigrafe documenta la prima introduzione del cristianesimo in Cina: in essa è riportata l'approvazione del cristianesimo da parte dell'imperatore cinese,[3] la diffusione e prosperità del nestorianesimo in Cina, e in particolare reca iscritta la caduta dell'umanità, l'annunciazione dell'Angelo a Maria e l'incarnazione di Gesù, la nascita del Messia, gli eventi salvifici del Salvatore nel mondo, ecc. Menziona anche "Veri Libri" (真经 *Zhēn jīng*), l'"Antico Testamento" (旧法 *Jiù fǎ*), i "Ventisette Libri" (il Nuovo Testamento) (经留二十七部 *Jīng liú èrshíqī bù*), "la traduzione della Scrittura e la costruzione del Tempio" (翻经建寺 *Fān jīng jiàn sì*) e la traduzione del classico "Venerabili Libri" (《尊经》 *Zūn jīng*) in cinese. La traduzione classica del nestorianesimo ha incluso il Vecchio e Nuovo testamento, ma purtroppo le versioni di queste scritture sono andate perdute, e solo nuove scoperte dell'archeologia potranno gettare nuova luce sulla ricerca. Non si riesce a capire se in quell'epoca fosse stata tradotta l'intera Sacra Scrittura, ma conosciamo alcune traduzioni cinesi di brani di letteratura nestoriana trovati a 敦煌 (*Dūn huáng)*. Per esempio: "Quando invece tu fai l'elemosina, non sappia la tua sinistra ciò che fa la tua destra" (Matteo 6: 3),"O come potrai dire al tuo fratello: permetti che tolga la pagliuzza dal tuo occhio, mentre nell'occhio tuo c'è la trave?" (Matteo 7: 4); e soprattutto in "Libro sull'ascolto del Messia" (序听迷诗所经 *Xù tīng Míshīsuǒ jīng*) vi sono più episodi della traduzione della Sacra Scrittura in cinese.[4]

---

[3] 太宗下诏说: "详其教旨, 玄妙自然，观其元宗, 源于真理。言辞清晰, 道理隽永。济物利, 宜行天下" (In the seventh month of the year A.D. 638 the following imperial proclamation was issued: "Having examined the principles of this religion, we find them to be purely excellent and natural; investigating its originating source, we find it has taken its rise from the establishment of important truths; its ritual is free from perplexing expressions, its principles will survive when the framework is forgot; it is beneficial to all creatures; it is advantageous to mankind. Let it be published throughout the Empire").

[4] Chinese Buddhist Electronic Text Association, «Libro sull'ascolto del Messia» (序听迷诗所经*Xù tīng Míshīsuǒ jīng*), in《Versione nuova della Scrittura Buddhista》(大正新脩大正藏經*Dàzhèng xīn xiū dàzhèng cáng jīng*) vol. 54, no. 2142, in: http://tripitaka.cbeta.org/T54n2142_001

Alla fine, con la scomparsa del nestorianesimo nelle pianure centrali della Cina, si fermò anche l'attività di traduzione. Questo fino alla dinastia *Yuán*, quando i missionari francescani cattolici andarono in Cina ad evangelizzare e la traduzione della Sacra Scrittura in Cinese ebbe un nuovo sviluppo. Nel 1294, il prete francescano Giovanni da Montecorvino (1246-1328) giunse a Khanbalik (ora Pechino), inviato da papa Nicola IV, e Yuán Shìzǔ Kublai Khan (元世祖忽必烈) permise a Montecorvino di predicare in Cina. Nel 1307, papa Clemente V nominò Montecorvino arcivescovo di Pechino, e come tale gestì l'intero territorio dell'est dell'Asia. In una lettera inviata al papa da Pechino l'8 gennaio 1305, l'arcivescovo scrive: "Ora ho tradotto tutto il Nuovo Testamento e i Salmi in mongolo, e ho chiesto alle persone di copiarli con la più bella calligrafia". La traduzione della Sacra Scrittura in cinese nella dinastia *Yuán* segna l'inizio della storia della traduzione della Sacra Scrittura nella Chiesa cattolica in Cina. Questa attività si concluse con la fine dell'impero della dinastia *Yuán*, una situazione simile a quella creatasi con la fine del nestorianesimo.

Se le traduzioni della Sacra Scrittura in cinese nelle dinastie *Táng* e *Yuán* possono essere definite solo come "una scintilla", le attività di traduzione iniziate alla fine della dinastia *Míng* e agli inizi della dinastia *Qīng* possono a buon diritto essere chiamate "grande fuoco che si diffonde".

Infatti, alla fine della dinastia *Míng* e all'inizio di quella *Qīng*, quando i missionari cattolici entrarono in Cina, si raggiunse l'acme degli scambi culturali tra Cina e Occidente e la traduzione della Sacra Scrittura in cinese divenne una parte estremamente importante delle attività di scambio culturale di questo periodo. Tra il XVI e il XVII secolo, per ragioni storiche (all'inizio, non fu ottenuto il permesso papale per la traduzione), i risultati della traduzione della Sacra Scrittura da parte dei missionari cattolici non furono degni di nota. All'inizio vi erano i *Dieci Comandamenti ancestrali* (《琦人十规》 *Qí rén shí guī*) dei missionari gesuiti Matteo Ricci e Michele Ruggieri; più tardi Emmanuel Diaz (阳玛诺 *Yáng Mǎnuò*) completò l'*Interpretazione della Sacra Scrittura* (《圣经直解》 *Shèngjīng zhí jiě*, cioè l'annotazione dei Quattro Vangeli) nel 1636; la maggior parte delle traduzioni dei capitoli biblici si trovava negli insegnamenti o nei libri di preghiere, come: Ludovico Buglio (利类思 *Lì Lèisī*, 1606-1682), *Classico di Messa* (《弥撒经典》 *Mísā jīngdiǎn*,

stampato in cinque volumi, 1670), il *Salterio* (《司铎日课》 *Sīduó rìkè*, nel 1674 a Pechino), e *La preghiera dei morti* (《亡者日课》 *Wángzhě rìkè*) ecc. Alla fine del diciassettesimo secolo la Sacra Scrittura viene tradotta già in vari dialetti cinesi.

Nel XVIII secolo, i missionari cattolici forniscono due importantissime versioni della traduzione. 1) Verso il 1700, Jean Basset (白日升 *Bái Rìshēng*), un missionario francese della Società per le Missioni Estere di Parigi, traduce i quattro Vangeli, gli Atti degli Apostoli, le Lettere di San Paolo e la Lettera agli Ebrei in vernacolo (lingua cinese moderna). 2) Alla fine del XVIII secolo, il missionario gesuita francese, Louis de Poirot (贺清泰 *Hè Qīngtài*) (1735-1814), traduce l'Antico e il Nuovo Testamento (《古新圣经》 *Gǔ xīn shèngjīng*) nella lingua ufficiale, il mandarino (nel manoscritto mancano il Cantico dei Cantici e la maggior parte dei libri dei Profeti); traduce quasi tutto l'Antico Testamento, il Vangelo di Matteo e gli Atti degli Apostoli in lingua mancese o manciù. Tuttavia la traduzione non venne pubblicata perché non era stata approvata dalla Santa Sede.[5] In ogni caso, la traduzione di Louis de Poirot, conosciuta come *Versione di Hè Qīngtài* (贺清泰译本 *Hè qīngtài yìběn*), divenne in seguito la versione originale delle traduzioni dei protestanti Joshua Marshman (马殊曼 *Mǎ Shūmàn*) e Robert Morrison (马礼逊 *Mǎ Lǐxùn*), e di quella di Gabriele Allegra OFM (pubblicata nel 1968).

Dal XIX al XX secolo fanno il loro ingresso in Cina i missionari di tutte le chiese protestanti, ampliando il gruppo di traduzione della Sacra Scrittura. Inoltre, durante questo periodo, i missionari e gli studiosi cinesi locali iniziano ad unirsi ai gruppi di traduzione,[6] ragion

---

[5] 蔡锦图 (*Cài Jǐntú*), «Storia e versione della traduzione della Bibbia in Cinese» (天主教中文圣经翻译的历史和版本), in *Hong Kong Journal of Catholic Studies* (天主教研究学报), n. 2 (2011年), pp. 21.

[6] Per esempio: 王多默 (Thomas *Wáng*) ha tradotto *I Quattro Vangeli* (1875) in lingua ufficiale cinese e gli *Atti degli apostoli* (1883); 辛方济 (Francis *Xīn*) *I Quatro Vangeli* in lingua cinese antica, e poi i testi tradotti da Laurent (*Li Wen-yu*李问渔, S.J. 1840-1911), Matthias *Sen* (沈则宽, 1838-1913), *Mǎ Xiāngbó*（马相伯1840-1939）、萧静山 (Joseph *Hsiao Ching-Shan*, S.J. 1855-1924) e 吴经熊（John *Wu Ching-hsiung*, 1899-1986）ecc. Cfr. Studium Biblicum O.F.M, *Introduzione alla Bibbia* (圣经简介*Shèngjīng jiǎnjiè*), Hongkong 1975, pp. 123-124.

per cui la qualità e la quantità della traduzione della Sacra Scrittura risultano notevolmente migliorate.

In questo periodo, alla prima traduzione completa cattolica, *Sacra Scrittura* di *Sīgāo* (la versione tradotta da Gabriele Allegra e lo Studium Biblicum O.F.M.《思高圣经》*Sīgāo Shèngjīng*),[7] si aggiunsero anche la *Sacra Scrittura Pastorale* (《牧灵圣经》*Mùlíng shèngjīng*) e un gran numero di versioni del Nuovo Testamento. La versione protestante della Sacra Scrittura deriva dalla traduzione di diverse sette, quindi sia la traduzione dell'intera Sacra Scrittura che quella del Nuovo Testamento sono più numerose. Sin dalla fine della dinastia *Míng* e l'inizio della dinastia *Qīng,* l'opera di traduzione della Sacra Scrittura da parte degli studiosi cattolici e protestanti ha subito continue revisioni, e nuove traduzioni continuano ad emergere ancora oggi.

Oltre che nella traduzione della Sacra Scrittura in Cinese, i missionari e gli studiosi protestanti si impegnarono anche a tradurre la Sacra Scrittura nei dialetti cinesi e nelle lingue delle etnie minori per soddisfare i bisogni di più persone. Dalla metà dell'800 in poi, gli studiosi e missionari cristiani hanno eseguito traduzioni in circa 25 dialetti cinesi, oltre ad effettuare traduzioni per i ciechi, e si contano circa 30 traduzioni della Sacra Scrittura in lingue delle etnie minori.

Esaminando la storia della traduzione della Sacra Scrittura in cinese, dall'inizio della religione della luce fino alla fine del diciannovesimo secolo, emerge come quasi tutte queste traduzioni siano state compiute essenzialmente da missionari stranieri. Dopo secoli di esperienza evangelizzatrice, dalla fine dell'800 i missionari nazionali o gli studiosi cristiani cinesi si sono cimentati nella traduzione della Sacra Scrittura.[8]

---

[7] La versione tradotta da Gabriele Allegra e lo Studium Biblicum O.F.M. è molto significativa, perché la parte dell'Antico testamento è tradotta dalla lingua ebraica e quella del Nuovo testamento dalla lingua greca. Questa è la prima volta nella storia del cristianesimo in Cina. Tutti i testi biblici precedenti, soprattutto i testi tradotti dai cattolici, sono tradotti dalla versione Vulgata.

[8] Cfr. Studium Biblicum O.F.M, *Introduzione alla Bibbia* (圣经简介*Shèngjīng jiǎnjiè*), cit. pp. 75.

Si è in tal modo inaugurata una nuova epoca per la diffusione del cristianesimo e l'inculturazione della fede cristiana in Cina. Inoltre, fin dagli inizi del secolo scorso, anche studiosi cinesi non cristiani hanno iniziato a tradurre la Sacra Scrittura in cinese, basti ricordare i primi quattro capitoli del Vangelo secondo Marco, tradotti da *Yán Fù* (严复) nel 1908, ed alcuni versetti del Nuovo e Vecchio Testamento, tradotti da *Féng Xiàng* (冯象). Gli studiosi non cristiani traducono la Sacra Scrittura non per motivi religiosi, ma solo perché la considerano un esempio di letteratura occidentale.

Sin dalle dinastie *Míng* e *Qīng,* dunque, il cristianesimo ha investito tante risorse umane e materiali per la traduzione della Sacra Scrittura, e i risultati di questo sforzo sono impressionanti. Infatti questo movimento di traduzione non ha influito soltanto sulla diffusione del cristianesimo in Cina, ma anche sullo sviluppo storico e l'indirizzo stesso della cultura cinese.

2. Traduzione della Sacra Scrittura e inculturazione della fede cristiana

In effetti, la traduzione cattolica della Sacra Scrittura in cinese a partire dalla fine della dinastia *Míng* e l'inizio della dinastia *Qīng* è il risultato degli sforzi dell'inculturazione della fede cristiana in Cina ed è anche la base per promuovere ulteriormente il processo di inculturazione. Infatti, tradurre la Sacra Scrittura in cinese non è semplicemente rendere il "puro" Verbo o la "pura" fede cristiana – in realtà, nel processo di trasmissione della fede non si dà mai una fede che non sia anche cultura[9] – nel linguaggio locale cinese, ma è un'operazione molto più complessa, fatta di dialogo, scontro e integrazione tra la lingua e la cultura di chi porta la Parola e la lingua e la cultura locali. È quindi una questione di interculturalità: non è dunque solo una questione di sostituzione diretta dei due linguaggi, ma di un incontro com-

---

[9] Cfr. Joseph Ratzinger, *Non esiste Fede che non sia Cultura*, in *Mondo e Missione*, n. 10 (1993), pp. 657-665.

plesso tra le due culture; non è solo una questione di conversione di alcuni concetti religiosi, ma di utilizzo delle risorse culturali locali per interpretare i portatori culturali originali (occidentali) del Verbo.

Di seguito possiamo esaminare la relazione che intercorre tra la traduzione della Sacra Scrittura e l'inculturazione della fede cristiana dal punto di vista dello scopo, del metodo e dell'influenza della traduzione:

1) Le intenzioni della traduzione: due diverse esigenze di inculturazione (missionari occidentali e intellettuali cinesi)

Se per metafora si assimila la traduzione alla costruzione di un ponte, le due estremità collegate da questo ponte sono i due mondi, le due culture, le due diverse tradizioni di vita e di fede, un ponte che collega epoche lontane migliaia di anni. Da un lato c'è il mondo dell'Antico e del Nuovo Testamento e dall'altro il mondo moderno cinese. Da un lato c'è il mondo antico ebraico, dell'antica lingua greca e latina, e dall'altro c'è il mondo del cinese antico e moderno. Ma perché c'è il desiderio di comunicare e riconoscersi tra questi due mondi così diversi? La quantità di conoscenza, informazioni, forza di volontà e motivazioni che si richiede per questo progetto è inimmaginabile!

Sicuramente il motore primo è la fede. Solo uno spirito missionario animato dalla fede può far superare difficoltà così grandi e infondere così tanto coraggio e perseveranza. In secondo luogo, possiamo essere certi che fin dall'inizio alla base del lavoro di traduzione dei missionari ci siano state già la partecipazione e l'assistenza dei cinesi. I motivi che hanno spinto questi letterati cinesi a partecipare al lavoro di traduzione non erano dati soltanto dal desiderio di trasmettere la fede cristiana, che invece animava i missionari, ma anche dal desiderio del cambiamento sociale e culturale. Si può comunque affermare che, per entrambi, lo scopo sia stato quello di portare il Vangelo di Cristo nella cultura cinese, e lasciare quindi che la fede cristiana portasse nuova linfa alla società e alla cultura cinese. I missionari hanno come fine ultimo la "salvezza dell'uomo", mentre i letterati cinesi sono interessati non soltanto agli obiettivi soprannaturali, ma anche alle motivazioni del mondo terreno, cioè ai risvolti sociali, culturali e persino politici (traduttori diversi avranno *focus* diversi). L'inculturazione

della fede cristiana è prima di tutto dettata dalla fede, ma può poi avere anche altre finalità. Da questo punto di vista, la motivazione che sta alla base della traduzione delle scritture buddiste da parte dei buddisti è molto simile a quella che risiede nella traduzione della Sacra Scrittura da parte dei cristiani, perché anche la traduzione di un gran numero di classici buddisti indiani porta, oltre al dinamismo dello sviluppo religioso, anche alla necessità intrinseca di cambiamenti sociali e culturali in Cina.

2) Metodo e strategia della traduzione nel processo dell'inculturazione

Dal *testo della stele della diffusione in Cina della religione della luce* e dai testi storici scoperti nel *Dūn Huáng* (敦煌) e negli altri luoghi, possiamo apprendere che i testi tradotti dai missionari nestoriani portano evidenti caratteristiche buddiste e daoiste, nelle quali, per esempio, si trova sempre la terminologia del tipo: *Tiānzūn* (Dio/Sovrano dall'Alto 天尊), *Shìzūn* (Gesù Cristo 世尊), Buddha (Signore/Yahweh 佛), i Buddha (angeli 诸佛), *Jìng fēng*/*Jìng fēng wáng* (Vento puro/il Vento Puro Sovrano/Spirito Santo, 净风/净风王), *Zūn jīng* (Venerabili Libri 尊经), Aloah /Aloho (Yahweh阿罗诃), Mishihe (Messia 弥施诃), *Yí shǔ*/*Xùshù* (Gesù 移鼠, 序数, 翳 数), *Sānyī fēnshēn*/*Sānyī miàoshēn* (Trinità 三 一妙身, 三一分身), *Sānyī jìngfēng* (Spirito della Trinità 三一净风) etc.

Ma in questo modo è difficile individuare la differenza essenziale tra questi testi cristiani e i testi classici buddisti. Inoltre, originariamente in Cina, il buddismo si divideva in sette diverse aventi diverse denominazioni, e i fenomeni sincretistici fra le tre religioni o scuole (confucianesimo, daoismo e buddismo) sono considerati del tutto normali nella cultura e nella storia religiosa cinese. Così i cinesi considereranno il nestorianesimo come una setta del buddismo. Ciò è reso ancor più evidente dal fatto che il nestorianesimo non fu risparmiato quando il buddismo fu perseguitato. I missionari nestoriani usavano abitualmente il metodo del buddismo, del daoismo o della cinesizzazione eccessiva nella traduzione biblica in cinese, in modo tale che il cristianesimo potesse essere rapidamente accettato dagli imperatori e

dal popolo cinese, ma siccome la religione della Luce era ancora nella sua fase iniziale di sviluppo, quando il buddismo fu perseguitato e anch'essa venne attaccata, diversamente dal buddismo, ormai ben radicato nel sostrato culturale cinese, questa non riuscì a sopravvivere.

Per il nestorianesimo che è appena arrivato in Cina, si può considerare già un successo avere resistito per quattrocento o cinquecento anni: non possiamo giudicare il successo o il fallimento delle strategie missionarie con un occhio moderno. Ma di certo quella esperienza può fornire qualche spunto di riflessione sul nostro metodo di evangelizzare oggi.

Non possediamo molte fonti che ci consentano di comprendere in quale stato si trovasse l'opera di traduzione della Sacra Scrittura in Cina durante la dinastia *Yuán* e quale fosse la sua influenza. Abbiamo solo notizie desunte dalle lettere inviate in Europa da Giovanni da Montecorvino (孟高维诺 *Mèng gāo wéi nuò*), che ha tradotto il Nuovo Testamento e qualche parte dell'Antico Testamento in mongolo. Purtroppo la Sacra Scrittura, tradotta in mongolo con grande sforzo, in quel momento può essere letta soltanto dalla minoranza della classe dominante mongola, e non ha nessuna influenza evidente sulla maggioranza assoluta dei cinesi della etnia Han. Pertanto questa traduzione, troppo legata alla classe politica e alle relative strategie missionarie, finisce col fallire nel suo intento. Nonostante la situazione dell'attività di traduzione in quel periodo fosse molto diversa dall'esperienza del nestorianesimo, si è rivelata anch'essa un fallimento del tentativo di inculturazione della fede cristiana in Cina.

Il successo della traduzione della Sacra Scrittura in lingua cinese e l'approfondimento dell'inculturazione della fede cristiana su queste basi, ebbe inizio, come detto, solo alla fine della dinastia *Míng* e all'inizio della dianstia *Qīng,* e il processo è ancora in corso.

A) La questione terminologica: prima di tradurre la Sacra Scrittura

Anzitutto i missionari devono trovare, nella cultura e nella tadizione religiosa cinese, quei concetti che possano esprimere le loro proprie credenze e relativi concetti. Pertanto, per i missionari appena giunti in Cina, con la sua esotica e ricchissima cultura, il compito principale è innanzitutto quello di trovare alcuni concetti relativi a "Dio" in grado

di veicolare il concetto del divino cristiano. Padre Matteo Ricci è stato il primo missionario a riflettere profondamente su questo tema, e le sue idee sono diventate un modello per i missionari successivi. Ricci ha usato i termini "Signore del Cielo" (天主 *Tiān zhǔ*) e "Sovrano dall'Alto" (上帝 *Shàng dì*) per tradurre e spiegare il concetto di "Deus" proprio del cristianesimo. Queste due parole non sono un'invenzione di Matteo Ricci, ma la loro definizione e connotazione sono una sua creazione originale.[10] In realtà Matteo Ricci non pensa che queste due parole cinesi possano esprimere pienamente Dio come il Creatore e il Salvatore, ma sono comunque termini relativamente vicini a questo significato. Dopo la morte di Matteo Ricci nel 1610, tuttavia, si levò, all'interno della Chiesa, una voce contro l'interpretazione di "Deus" con le parole "Sovrano dall'Alto" o "Signore del Cielo", che alla fine portò alla "controversia dei riti cinesi" (礼仪之争 *Lǐyí zhī zhēng*). Niccolò Longobardi (龙华民 *Lóng Huámín*), l'erede nominato da Ricci prima della sua morte, fu la prima persona a scatenare la "controversia dei riti cinesi". Egli sostenne l'abolizione delle parole "Cielo", "Sovrano dall'Alto", "Signore del Cielo", a favore di una traslitterazione, cioè "Dous" (陡斯 *Dǒu sī*) o "Doos" (斗斯 *Dòu sī*), per tradurre "Deus". Dopo cento anni di polemiche, la Santa Sede emanò finalmente l'Ordine di Nanchino (南京教令 *Nánjīng jiàolìng*, 1707), che prescriveva che solo la traduzione di "Signore del Cielo" poteva

---

[10] "Un giorno in cui Ricci e Ruggieri si erano assentati da Zhàoqìng (肇庆), un convertito scrisse due caratteri cinesi presso l'altare: Tian-Cielo e Zhu-Signore. Ricci e Ruggieri furono entusiasti: sarebbe stato il nome cristiano di Dio, accanto ai classici Cielo e Sovrano dall'Alto. I missionari credevano fosse un neologismo, in realtà questo termine, seppur raramente, appare in testi buddisti e taoisti. Se lo avessero saputo, credo, non lo avrebbero adottato. Da quel giorno, eravamo nel 1583, il cattolicesimo è conosciuto come la religione del 'Signore del Cielo'" (Gianni Criveller, *Parlare di Dio in cinese: la lezione di Matteo Ricci per i nostri giorni*, Hong Kong, 11 Marzo 2007), in https://www.consolata.org/new/ -index.php/mission/missioneoggiarchi/13424-parlare-di-dio-in-cinese-la-lezione-di-matteo-ricci-per-i-nostri-giornic (23/04/2019).

essere utilizzata per tradurre "Deus", mettendo così fine ad un dibattito durato per più di cento anni.[11]

Successivamente il missionario gesuita Jean Basset (白日升 *Bái Rìshēng*) usò anche il termine "*Shén*" (神) per tradurre "Deus", che fu poi accettato da alcuni missionari protestanti come Joshua Marshman e Robert Morrison. Presso i missionari protestanti ci furono molti dibattiti durante il XIX e XX secolo（con numerosi articoli e monografie pubblicati su giornali e riviste, nonché convegni grandi e piccoli su questioni di traduzione). Nel 1843 fu addirittura istituito uno speciale "Comitato di traduzione della *Sacra Scrittura*" (《圣经》翻译委员会 *Shèngjīng fānyì wěiyuánhuì*) per risolvere il problema della traduzione di "Dio" e "Sovrano dall'Alto". Ma alla fine non si è riusciti a risolvere questa "controversia della traduzione del nome" (译名之争 *Yìmíng zhī zhēng*). Fino ad oggi, si sono avute diverse traduzioni all'interno di diverse sette del cristianesimo, ed esistono anche diverse versioni all'interno di una stessa setta. Naturalmente, oltre alla traduzione di "Deus", ci sono problemi anche sulla traduzione di altre parole, come "battesimo", "Cristo", "Spirito Santo" e così via.

Da una prospettiva verticale, questo tipo di dibattito sulla traduzione del nome non è favorevole al progresso dell'evangelizzazione, cioè non favorisce lo sviluppo approfondito dell'inculturazione della fede cristiana, ma, da una prospettiva orizzontale, tradurre la stessa terminologia teologica con i diversi concetti delle parole locali arricchisce notevolmente l'orizzonte religioso e teologico della cultura cinese, il che è anche un fattore favorevole per la teologia inculturata.

B) Strategia della traduzione: lo "stabilimento dell'auto-identità"

Per rendere più facile per i cinesi l'accettazione della fede cattolica, Matteo Ricci e alcuni missionari cattolici nelle loro opere hanno citato brani dei classici cinesi, confrontando e adattando la dottrina cattolica con il pensiero del confucianesimo, soprattutto quello antico, cercando

---

11 徐宗泽, 中国天主教传教史概论), 上海书店, 1990, 页 (*Xú Zōngzé*, *Introduzione della storia della Chiesa in Cina*, ed. *Shànghǎi shūdiàn* (上海书店) Shanghai 1990, pp. 231-232).

di dimostrare in modo razionale che il Dio della cultura tradizionale cinese altro non è che lo stesso Dio, e quindi le credenze e le culture dell'Oriente e dell'Occidente hanno le stesse radici. Ma allo stesso tempo i missionari si sono anche resi conto delle problematiche sottese a questi concetti: nella relativamente secolare cultura orientale, l'espressione del concetto di sacro aveva ancora dei caratteri di ambiguità. Ciò può essere confermato nella lettera di Matteo Ricci al Preposito generale dei Gesuiti nel 1604: "Penso che in questo libro (*Il vero significato del Signore del Cielo*《天主实义》 *Tiānzhǔ shíyì*) sia meglio non attaccare ciò che dicono, ma descriverlo come coerente con il concetto di Dio. In modo che non dobbiamo seguire il concetto cinese quando interpretiamo il testo originale, ma lasciamo che il testo originale obbedisca al nostro concetto". Dalle parole di Matteo Ricci emerge che quando i missionari scelgono e applicano i concetti della cultura cinese, c'è ancora una sorta di "compromesso" nei loro cuori, ma, allo stesso tempo, cercano anche di arricchire pian piano il concetto cinese utilizzato. Vale a dire che quando in futuro sarà necessario interpretare questi concetti, allora questi saranno interpretati in modo creativo secondo il significato del cristianesimo. Certamente padre Matteo Ricci era consapevole dell'ambiguità legata alla parola "Sovrano dall'Alto" nelle menti dei cinesi, e pertanto ha sottolineato di "interpretare il testo originale" secondo "il nostro concetto". Per questo Matteo Ricci non ha mai smesso di cercare una nuova traduzione.

Tuttavia, l'obiettivo finale dell'"adattamento" (合儒 *hé rú*) e del "compimento del confucianesimo" (补儒 *bǔ rú*) di Ricci e degli altri missionari è quello di stabilire l'auto-identità cristiana nel "superare il confucianesimo" (超儒 *chāo rú*), cosa che porge il fianco ad alcune critiche, tanto che questi missionari sono stati accusati di aver reso scialbo il messaggio cristiano, di averlo annacquato o addirittura di aver dimenticato la dottrina e l'essenza stessa del cristianesimo. Sebbene riconoscano che alcuni concetti della cultura cinese sono coerenti con il concetto di cristianesimo, allo stesso tempo credono anche che alcuni concetti della cultura cinese derivino dal cristianesimo o siano ispirati dalla fede cristiana, ad esempio il concetto di "Dio", "Paradiso", "Inferno" ecc.; Ricci così si esprime: "La religione del Signore del Cielo è molto antica, Shakyamuni viveva in Occidente; in qualche modo deve aver sentito par-

lare di questi insegnamenti… Shakyamuni ha preso in prestito le dottrine riguardanti il Signore del Cielo, il paradiso e l'inferno per diffondere la sua visione privata e i suoi insegnamenti eterodossi; noi che trasmettiamo la Via corretta dobbiamo metterle da parte e non parlarne?".[12] Naturalmente, ci sono anche altri concetti pregnanti e caratteristici, come quelli di "bontà", "cattivo", "santo", "saggio", "gentiluomo", "giustizia", "diavolo" ecc. I missionari si sforzano di utilizzare, interpretare questi concetti, trasformando o integrando i loro significati secolari con quelli sacri per renderli più adatti ad esprimere valori religiosi e per poter esprimere la fede cristiana.

Insomma, i missionari hanno fatto sì che le radici ultime del pensiero confuciano si innestassero nel cristianesimo attraverso la traduzione, l'interpretazione e la trasformazione di questi concetti. Stabilendo lo *status* del cristianesimo come unica "vera religione" (真教 *zhēn jiào*) e come "religione cattolica" (公教 *gōng jiào*), la Sacra Scrittura cristiana diviene naturalmente la "Scrittura corretta e vera" al di sopra di tutti i "classici".[13] In altre parole, i missionari accettavano e assorbivano le antiche idee e i concetti confuciani, ma al contempo non trascuravano la purezza della loro dottrina. Come ha detto padre Ruggieri (罗明坚 *Luō Míngjiān*) nella sua lettera: "In breve, siamo fatti Cini *ut Christo Sinas lucrifaciamus*".[14] Il loro obiettivo finale è di rendere il cristianesimo più accettabile per i cinesi, consentendo così al cristianesimo di entrare e di radicarsi nella cultura cinese. Essi sanno molto bene che solo una fede cristiana capace di entrare nella cultura cinese può diventare la fede dei cinesi e può mettere radici nei loro cuori e nelle profondità della loro cultura.

Inoltre, i missionari occidentali e i traduttori cinesi hanno usato molte lingue per tradurre la Sacra Scrittura, compresi il cinese classico, il cinese metà-classico e il vernacolo moderno; e hanno utilizzato non solo il

---

[12] Matteo Ricci, *Catechismo,* Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2013, pp. 184-185: "天主教, 古教也; 释氏西民, 必窃闻其说矣。释氏借天主、天堂、地狱之义, 以传己私意邪道; 吾传正道, 岂反置弗讲乎?"

[13] *Ibid*., pp. 108-109.

[14] Pasquale D'Elia, *Opere*, vol. I, p. 167, nota 3.

mandarino più comune, ma anche circa 25 dialetti e quasi 30 lingue delle etnie minori. Risulta così evidente che i traduttori si sono presi cura sia della gente comune che dei gruppi intellettuali, del 90% dei cinesi di etnia Hàn (汉), ma anche delle minoranze etniche, e hanno persino preso in considerazione la lingua dei ciechi. A tale riguardo dovremmo essere consapevoli che i fratelli protestanti stanno facendo di più e meglio.

Sappiamo che il processo dell'inculturazione della fede cristiana in Cina è il processo dell'incarnazione della fede cristiana nella cultura cinese. L'inculturazione è quel processo attraverso il quale il messaggio cristiano si incarna o si inserisce in una cultura locale e coinvolge non solo una dimensione culturale universale, ma è anche strettamente legato all'esperienza di fede personale. Da questa prospettiva, la traduzione multilingue e la cura per i diversi gruppi etnici è una fase indispensabile nel processo dell'inculturazione della fede cristiana, che nasce proprio dall'esperienza di fede personale e da quella comunitaria.

3. La traduzione della Sacra Scrittura e l'interculturalità della fede: il doppio arricchimento e la promozione della cultura biblica e della cultura locale

Come accennato in precedenza, il primo grande movimento che si è dedicato all'attività di traduzione nella storia della cultura cinese è stato quello del buddismo, che ha portato alla traduzione della *Scrittura buddista*, sviluppatosi dalla dinastia *Hàn* Orientale (东汉, 25-220 d.C.) alla dinastia *Sòng* del Nord (北宋, 960-1127 d.C.), e durato pertanto più di mille anni, e che ha portato alla traduzione in cinese di più di 20.000 volumi di scritture buddiste; il secondo, dopo alcune centinaia di anni, è stato il movimento dei missionari che si sono dati alla traduzione della *Sacra Scrittura* nel periodo che va dalla fine della dinastia *Míng* all'inizio della dinastia *Qīng*. "Questi due fiumi culturali hanno iniettato sangue fresco nel fiume della civiltà cinese".[15] Naturalmente, le

---

[15] 刘超, "古代佛经翻译与明末清初传教士翻译之比较", 载于《吉林广播电视大学学报》2011年第1期（总第109期）49-52页（*Liú Chāo,* «Confronto tra la traduzione della

realizzazioni del primo movimento hanno avuto un'ampiezza maggiore del secondo.

Il più grande e più ovvio risultato portato dalla traduzione e dalla trasmissione delle scritture buddiste è la realizzazione dell'inculturazione del buddismo in Cina. In effetti il buddismo, come religione e cultura straniera, si è completamente radicato nel terreno della cultura cinese. La cultura buddista, la cultura confuciana e la cultura taoista insieme formano oggi la cultura cinese dominante; se si ignorasse la cultura buddista, la cultura cinese odierna sarebbe incompleta; i cinesi di oggi non pensano mai che il buddismo sia una religione straniera. La lingua, la letteratura, la filosofia, l'arte, l'estetica e altri aspetti della cultura cinese sono stati tutti segnati dalla cultura buddista. L'opera di traduzione della *Sacra Scrittura* da parte dei cristiani nel periodo della dinastia *Táng*, sebbene abbia una tradizione di più di 1.300 anni, per vari motivi non è stata in grado di mantenere la sua continuità, e non è stata capace di influenzare così profondamente la storia della cultura cinese come invece hanno fatto le scritture buddiste, pur esercitando un'influenza non trascurabile nel mondo cinese. Ci occuperemo adesso dell'impatto della Sacra Scrittura in Cina analizzandone i tre principali aspetti.

1) La Sacra Scrittura come risorsa culturale

Prima della fine del XIX secolo, la traduzione cinese della Sacra Scrittura era stata intrapresa soltanto da missionari occidentali, indubbiamente influenzati dalla cultura, dalla filosofia e dai principi di traduzione propri dell'Occidente. In particolare, l'ermeneutica occidentale ha profondamente influenzato questa loro opera di traduzione della Sacra Scrittura. La traduzione cinese della Sacra Scrittura permette quindi non solo di comprendere come la fede cristiana e lo spirito del Vangelo siano stati veicolati in Cina, ma getta uno sguardo anche sullo

---

Scrittura buddista in Cinese e quella della Sacra Scrittura dei missionari alla fine della dinastia Míng - all'inizio della dinastia Qing», in *Journal of Jilin Radio and TV University*, No, 1 (Total No. 109, 2011), pp. 49-52).

spirito culturale occidentale di allora e sulla sua teoria della traduzione, e aiuta a capire come queste risorse culturali occidentali penetrassero gradualmente nel mondo cinese proprio attraverso la traduzione cinese della Sacra Scrittura.

Insieme alla Sacra Scrittura, i missionari che operarono alla fine della dinastia *Míng* e all'inizio della dinastia *Qīng* hanno anche tradotto alcuni libri scientifici. Sebbene in entrambi i casi i traduttori fossero gli stessi missionari, è possibile ravvisare differenze sostanziali tra i due generi, sia per i metodi di traduzione sia per l'espressione linguistica. I libri scientifici non hanno ovviamente la stessa natura religiosa e sacrale della Sacra Scrittura, e per questo la traduzione poteva utilizzare un linguaggio scevro da sacralità, più libero, un "linguaggio secolare". Al contrario, la traduzione della Sacra Scrittura non è così semplice: anzitutto molti testi della Sacra Scrittura derivano da originali in ebraico, una lingua eminentemente "religiosa", o dal greco, oppure dalle posteriori traduzioni in latino o in inglese ecc. (appositamente modificate o adattate per portare la rivelazione di Dio), in lingue, cioè, per così dire, "cristianizzate" o "religiosizzate". Queste lingue che portano la rivelazione di Dio sono esse stesse un campo di rivelazione divina. Pertanto, la traduzione della Sacra Scrittura non può essere semplice come quella dei libri scientifici, perché la lingua cinese dell'epoca era una lingua secolare che non era ancora stata "religiosizzata". Il primo problema affrontato dai missionari è quindi stato quello di esprimere la rivelazione divina in questa lingua secolare. Come abbiamo già visto con la disputa della "traduzione del nome di Dio" come Signore del Cielo (天主 *Tiānzhǔ*)/ Sovrano dall'Alto (上帝 *Shàngdì*), i missionari hanno incontrato serie difficoltà nel processo di traduzione.

Su questo tema, in realtà, si può dire che i missionari occidentali hanno una certa esperienza: più di mille anni fa hanno cominciato a pensare al problema del concetto di divinità, dall'ebraico "Jahweh" al greco "Zeus", al latino "Deus" e al "Dio" cristiano. Nonostante questa lunga tradizione, il problema della traduzione di questo termine è ancora aperto e foriero di un acceso dibattito durato centinaia di anni e non ancora concluso.

La fede che i missionari hanno trasmesso in Cina è una fede portata da lingue e risorse culturali diverse. Quando il Vangelo di Cristo passa da

una cultura all'altra, il primo problema non è lo scontro tra il vangelo e la cultura locale, quanto piuttosto il vicendevole incontro tra la cultura locale e la cultura straniera che porta il vangelo attraverso i missionari. L'allora cardinale Joseph Ratzinger sollevò la questione della "interculturalità" nell'evangelizzazione, in occasione di una conferenza a Hong Kong nel 1993. Egli afferma che la fede cristiana e il vangelo non sono una cosa astratta e isolata, tale da poter essere semplicemente veicolata da una cultura all'altra; il messaggio del Vangelo è stato assimilato e metabolizzato dalla cultura degli evangelizzatori. Così nel processo dell'evangelizzazione entrano in gioco due culture: quella dei predicatori e quella degli ascoltatori. Il vangelo di Cristo, presente nella cultura dei predicatori (prima cultura), è compreso e accettato dagli ascoltatori attraverso la loro specifica cultura (seconda cultura). Ovviamente, in questo processo, l'incontro, lo scontro e l'integrazione tra le due culture sono inevitabili e devono essere presi sul serio, altrimenti il rischio è il fallimento stesso del processo di evangelizzazione e il Vangelo finirebbe col restare sempre ai margini della società e della cultura.

Inoltre, la traduzione cinese della Sacra Scrittura comporta anche il problema dell'accettazione della cultura dominante all'interno di un più vasto sistema culturale, ad esempio le diverse correnti di pensiero - confucianesimo, buddismo e daoismo - che in Cina occupano una posizione dominante in diversi periodi storici. La traduzione cinese della Sacra Scrittura è infatti legata al modo in cui il cristianesimo entra in rapporto con le varie confessioni religiose dominanti in Cina e all'adattamento e all'integrazione della cultura occidentale nel sistema culturale cinese. Molto dipende, inoltre, da quali tradizioni culturali i missionari scelgono di interpretare per veicolare la fede cristiana. Ad esempio: perché i missionari non hanno accettato le dottrine neo-confuciane dei *Sòng* e dei *Míng* (dal 960 al 1644 d. C.) e invece si sono rifatti all'antico sistema culturale confuciano? O ancora: è meglio usare il termine "Verbo" per tradurre "Logos" nel prologo del *Vangelo secondo Giovanni*, oppure la parola "Dao" (道 Dào) che è più vicino al pensiero daoista? Non si tratta solo della comprensione e dell'accettazione da parte dei missionari della cultura cinese, ma anche di un adattamento della cultura cinese alla fede occidentale. Questo complesso problema interculturale si realizza attraverso l'attività di traduzione e di ri-traduzione, solo apparentemente semplice.

2) La traduzione della Sacra Scrittura arricchisce la cultura cinese

Il periodo compreso tra la fine della dinastia *Míng* e gli inizi della dinastia *Qīng* rappresenta un momento culminante della storia cinese per quanto riguarda gli scambi culturali tra cinesi e occidentali. I missionari cattolici portarono il Vangelo in Cina ma portarono anche l'eterogenea civiltà dell'Occidente, aprendo una finestra, per gli intellettuali cinesi, su quel mondo lontano, facendo loro comprendere il sistema di apprendimento e più in generale la cultura occidentale. Allo stesso tempo, li hanno spinti a cercare di risolvere il difficile rapporto tra il sapere cinese e il sapere occidentale. Alla fine della dinastia *Míng*, *Lǐ Zhīzǎo* (李之藻), *Xú Guāngqǐ* (徐光启) e altri intellettuali accettarono il meccanismo di apprendimento occidentale con una mente aperta, e collaborarono con i missionari per tradurre la Sacra Scrittura, l'astronomia e la matematica occidentale, l'agronomia ecc., ravvisando somiglianze tra il sapere occidentale e quello cinese, soprattutto nel campo religioso e morale. Sono quindi giunti alla conclusione che "il mondo orientale e il mondo occidentale hanno lo stesso cuore e la stessa ragione" (东海西海, 心同理同 *Dōnghǎi xīhǎi, xīn tóng lǐ tóng*) e hanno proposto l'idea di "adattare" (会通 *Huì tōng*) e "oltrepassare" (超胜 *Chāo shèng*). Questo approfondito scambio di culture fra Cina e Occidente a diversi livelli religiosi e di conoscenza scientifica ha notevolmente promosso il processo di modernizzazione della cultura cinese.[16]

Sappiamo che la traduzione cinese delle Scritture buddiste ha arricchito notevolmente la cultura tradizionale cinese, sia per gli aspetti riguardanti la scrittura sia per lo spirito culturale. Secondo le statistiche, nel primo dizionario del cinese *Shuō wén jiě zì*《说文解字》

---

[16] 黄建刚, "晚清西方传教士对中国现代化进程的贡献",《社科纵横》, 总第30 卷第8 期 (*Huáng Jiàngāng,* «I contributi dei missionari occidentali nella tarda dinastia Qing al processo di modernizzazione della Cina», in *Social Sciences Review,* vol. 30, n. 8. 2015).

(100-121 d.C., dinastia *Sòng* del Nord) ci sono 9.353 caratteri cinesi, mentre il *Dizionario di Jí yùn*《集韵》(scritto nel 1039) ne raccoglie ben 53.525; il *Dizionario di Kāngxī*《康熙字典》(1716 d.C.) ha un totale di 47.535 caratteri. Se dunque si assiste ad un graduale e costante aumento nel tempo dei caratteri nella lingua cinese, si vede come dal *Dizionario di Jí yùn*《集韵》al *Dizionario di Kāngxī*《康熙字典》i caratteri non siano aumentati, ma piuttosto diminuiti, ridotti di 6490. Ciò dimostra che l'incremento dei caratteri cinesi si è concentrato principalmente nella tarda dinastia *Hàn* orientale (东汉 *Dōnghàn*), fino alla dinastia *Sòng*. Sappiamo che questo periodo è proprio quello in cui viene avviato e portato avanti il processo di traduzione e trasmissione delle scritture buddiste. È dunque certo che la traduzione e la trasmissione delle scritture buddhiste hanno contribuito ad aumentare notevolmente il numero di caratteri cinesi nel Medioevo. In realtà, sappiamo che esse non solo hanno accresciuto il numero di caratteri cinesi, ma ne hanno arricchito anche il genere e la struttura, influenzando definitivamente l'espressione linguistica cinese, così come anche la struttura e lo sviluppo di quella cultura.

Da questo punto di vista, per molte ragioni, l'influenza esercitata dalla traduzione cinese della Sacra Scrittura non è paragonabile a quella esercitata dalla traduzione del Sutra buddista. Nonostante ciò, anche la traduzione cinese della Sacra Scrittura esercita un'influenza non trascurabile sulla storia e sulla cultura cinese moderna. In termini religiosi, con la diffusione della Sacra Scrittura cinese, l'inculturazione della fede cristiana in Cina è in costante progresso, e anche l'influenza del cristianesimo nei diversi campi della cultura cinese sta aumentando continuamente. Il cristianesimo si sta liberando gradualmente dell'etichetta di "religione straniera" (洋教 *Yáng jiào*) e sta diventando sempre più familiare alla gente del paese, ed è in grado di svilupparsi rapidamente. Sempre più grande è anche l'impatto che la traduzione della *Sacra Scrittura* ha sulla vita sociale e politica della Cina. Nella storia cinese moderna e contemporanea, *Hóng Xiùquán* (洪秀全),[17]

---

[17] Hong Xiuquan (1814-1864) è stato un rivoluzionario e fondò e guidò il "Celeste Regno della Gran Pace" (太平天国*Tàipíng tiānguó*) e la Società degli adoratori di

Sūnzhōngshān (孙中山),[18] *Jiǎng Jièshí* (蒋介石)[19] e molti rivoluzionari ed educatori che hanno subito l'influenza del cristianesimo, hanno appreso proprio dalla Sacra Scrittura le idee di democrazia, uguaglianza e umanitarismo, a vari livelli, e tali valori hanno influenzato in maniera più o meno profonda le loro idee politiche, la loro educazione e filosofia di vita. Nella letteratura, l'influenza della traduzione cinese della Sacra Scrittura è ancora più evidente. Inoltre, le organizzazioni ecclesiastiche hanno allestito delle tipografie e introdotto nuove macchine per stampare le traduzioni in cinese della Sacra Scrittura e di altre opere ecclesiastiche, le quali hanno promosso obiettivamente lo sviluppo dell'industria tipografica cinese.

Riguardo all'impatto della traduzione cinese della Sacra Scrittura sulla cultura cinese, possiamo prendere in considerazione i seguenti aspetti.

A) L'effetto sul nuovo stile linguistico della Cina: il vernacolo (la lingua moderna)

Sino alla fine dell'800, nel sistema linguistico cinese il fenomeno della separazione tra lingua parlata e lingua scritta era abbastanza ovvio. Questo costituiva un problema reale per quegli intellettuali e politici cinesi che volevano portare in Cina nuove ideologie e riforme, e così, dalla fine dell'800 all'inizio del '900, fu lanciato un vigoroso

---

Dio (拜上帝会*Bài Shàngdì huì*), setta che combinava elementi presi dal cristianesimo, dal taoismo, dal confucianesimo e dalla religione tradizionale cinese, ed iniziò una rivolta contro la dinastia Qing. Nel 1864, Hong Xiuquan morì e il "Celeste Regno della Gran Pace" crollò.

[18] Si chiama anche Sun Yat-sen (1866-1925) ed è stato un politico cinese. È considerato il padre della Cina moderna e uno dei più importanti rivoluzionari cinesi, fondatore del partito *Guómín dǎng* (国民党), tra i primi a proporre il rovesciamento dell'Impero cinese (la dinastia Qing) e a considerare il problema della democrazia.

[19] È stato un generale e politico cinese. Nel 1925, dopo la morte di Sun Yat-sen, assunse la guida del Partito *Guómín dǎng*.

"movimento vernacolare". Ma come ha potuto diffondersi questo movimento linguistico e questo nuovo stile, in un momento in cui esisteva ancora una profonda divergenza tra lingua parlata e scritta? In questo processo di diffusione, hanno certamente giocato un ruolo fondamentale proprio la traduzione cinese della Sacra Scrittura e la stampa di massa. L'esempio più rappresentativo è dato dalla traduzione e pubblicazione della "Versione Cinese dell'Unione"《和合本圣经》(*Héhé běn shèngjīng*) protestante (1919). Possiamo dire che questa Bibbia in vernacolo cinese e altri giornali che promuovevano il vernacolo in un momento in cui questo non si era ancora formato, abbiano gettato le basi per la codificazione del vernacolo stesso, cioè del mandarino cinese ufficiale, e abbiano definito la modalità di scrivere e parlare il cinese moderno.

La circolazione di milioni di libri della traduzione della Sacra Scrittura[20] ha permesso la rapida diffusione di questo nuovo stile linguistico, che in quel momento non solo ha influenzato la gente comune, ma ha anche profondamente inciso sul circolo degli intellettuali. Riguardo all'importanza di questa traduzione moderna, il famoso letterato cinese Guō Mòruò (郭沫若) ha sottolineato: "Lo stile della traduzione non è un fattore insignificante nel mandarino o nella letteratura nazionale di un paese. Basti pensare all'influenza esercitata dalla traduzione delle Scritture buddiste sulla nostra lingua sin dalle dinastie *Suí* e *Táng* (隋唐); e anche all'influenza della traduzione dei libri del Nuovo e Vecchio Testamento e delle opere letterarie occidentali moderne sull'attuale lingua e sulla letteratura cinese".[21] Zhōu Zuòrén (周作人), nel suo saggio *Sacra Scrittura e letteratura cinese* (《圣经与中国文学》*Shèngjīng yǔ*

---

[20] 参阅丁晓原,《行进中的现代性: 晚清"五四"散文论》, 中国社会科学出版社, 2016, (第十二章一节) (Cfr. *Dīng Xiǎoyuán*, *La modernizzazione in corso: sulla letteratura nel periodo del Movimento del Quattro Maggio*, ed. *Zhōngguó shèhuì kēxué chūbǎn shè*, 2016, prima versione del capitolo dodicesimo).

[21] 郭沫若,《沫若文集》第十卷, 人民文学出版社, 1959, 页56 (*Guō Mòruò*, *Tutte le opere*, vol.10, ed. *Rénmín wénxué chūbǎn shè*, 1959).

zhōngguó wénxué),[22] ha sottolineato che "il *Vangelo secondo Matteo* è in effetti la prima opera letteraria europea in Cina, e mi aspetto che abbia una profonda relazione con la nuova futura letteratura cinese". Sappiamo che questa traduzione della Sacra Scrittura usa un vernacolo chiaro, fluido, popolare e standardizzato, nient'affatto volgare. Fu grazie al fascino esercitato da questa lingua che la Sacra Scrittura si diffuse rapidamente in quel periodo. L'inculturazione, la divulgazione e la modernizzazione del linguaggio sono strumenti importanti per la diffusione del cristianesimo, ed è ancora vero oggi.

B) L'influenza sulla letteratura moderna cinese

Nel mondo letterario occidentale è difficile parlare della grande letteratura classica dell'Occidente senza citare la Sacra Scrittura. Non possiamo ignorare la sua importanza, in costante incremento, anche se la sua influenza nella cultura cinese non è ancora così profonda. Molti pensatori moderni traggono spesso ispirazione dalla Sacra Scrittura: nei loro scritti spesso usano le storie della Bibbia come argomento, o ne citano le parole e il vocabolario, in particolare quello inerente la figura di Gesù, che è entrato in un gran numero di opere letterarie moderne e contemporanee. Ad esempio: Trinità, Cristo, Salvatore, Vangelo, Croce, Corona di spine, Coppa amara, Battesimo, Espiazione, Agnello, Voce del deserto, Giudizio finale, Fine del mondo, Anima, Diavolo, Pentimento, Eden, ecc.

Nel secolo scorso, dal "Movimento del Quattro Maggio" al 1949 e poi dalla "riforma ed Apertura" (1978) al presente, la cultura e il pensiero della Sacra Scrittura sono stati sempre più citati e interpretati nella letteratura cinese; ci sono stati anche molti intellettuali cinesi che hanno condotto ricerche più approfondite sulla Sacra Scrittura da diversi punti di vista, come la fede, la letteratura e la storia. *Chén Dúxiù* (陈独秀), uno dei fondatori del Partito Comunista Cinese, una volta disse: "Non abbiamo bisogno di cercare qualche teologia, o anche di fare affidamento su qualche dottrina, o di affidarci a qualche setta,

---

[22] 周作人, "圣书与中国文学", 载于《小说月报》第12卷第1期（1921）(*Zhōu Zuòrén*, «Sacra Scrittura e letteratura cinese», in *Rivista mensile dei romanzi*, vol. 12, n. 1).

possiamo andare direttamente alla porta di Gesù e chiediamo che la sua nobile, grande personalità e le sue calde e profonde emozioni siano una cosa sola con noi".[23] Anche *Zhōu Zuòrén* (周作人) crede, infatti, che la Sacra Scrittura possa essere definita un modello per la letteratura cinese contemporanea; la sua visione ha fatto scalpore tra gli ascoltatori in quel momento.[24] Poi c'erano anche *Antico Testamento e poesie d'amore* (《旧约与恋爱诗》*Jiù yuē yǔ liàn ài shī*) di Zhōu Zuòrén;, *Sul Cantico dei cantici* (冯三昧 *Féng Sānmèi*, 《论雅歌》*Lùn yǎ gē*), *Studi letterari del Cantico dei Cantici* (薛冰 *Xuē Bīng*, 《雅歌之文学研究》*Yǎ gē zhī wénxué yánjiū*), *Dodici lezioni sulla letteratura della Sacra Scrittura* (朱维之 *Zhū Wéizhī*, 《圣经文学十二讲》*Shèngjīng wénxué shí èr jiǎng*), *Immagine della Sacra Scrittura nelle opere di Bing Xin* (韩丽丽 *Hán Lìlì* e袁洁 *Yuán jié*, 《冰心作品中的<圣经>意象》*, Bīngxīn zuòpǐn zhōng de shèngjīng yìxiàng*), *Letteratura cinese e cultura cristiana del '900* (王本朝 *Wáng Běncháo*, 《20世纪中国文学与基督教文化》, *Èrshí shìjì zhōngguó wénxué yǔ jīdūjiào wénhuà*) e molti altri romanzi, poesie, opere teatrali e saggi legati alla Sacra Scrittura.

Insomma, l'influenza culturale che la Sacra Scrittura ha avuto sulla letteratura cinese moderna è stata dimostrata dalla ricerca di molti studiosi. Questa tendenza è stata ulteriormente approfondita nel fenomeno della "Christianity's fever in China" emersa in ambito universitario nella Cina degli anni '80. Un riflesso di questo fenomeno può rintracciarsi nell'istituzione delle cattedre di Sacra Scrittura nei corsi universitari odierni, così come le cattedre di esegesi delle Sacre Scritture.

C) L'influenza sull'educazione dei bambini piccoli nella Cina moderna

Strettamente legato alla traduzione cinese della Sacra Scrittura è il "romanzo evangelico" (福音小说 *Fúyīn xiǎoshuō*) scritto o tradotto dai missionari. A partire dal 1850, i missionari occidentali in Cina iniziarono a tradurre un gran numero di romanzi per l'educazione dei

---

[23] 陈独秀, "基督教与中国人", 载于《新青年》, 第3期 (1921年) (*Chén Dúxiù*, «Cristianesimo e i cinesi», in *La nuova gioventù*, n. 3 (1921).

[24] Cfr. *Zhōu Zuòrén*, «Sacra Scrittura e letteratura cinese», in *Rivista mensile dei romanzi*, vol. 12, n. 1 (1921).

bambini, al fine di coltivare una generazione di bambini cristiani cinesi. I loro scritti e metodi hanno assunto un ruolo pionieristico nella letteratura e nell'educazione dei bambini cinesi.

Nel 1852, *lo Strumento della casa d'oro* (《金屋型仪》 *Jīnwū xíng yí*), tradotto da Ferdinand Genähr (叶纳清 *Yènàqīng*), pastore luterano, fu il primo romanzo evangelico tradotto per i bambini.[25] Il libro, con tecniche narrative tradizionali cinesi, racconta la storia di una ragazza ebrea che si converte al cristianesimo. *The Captive Maid* (《妙龄双美》 *Miàolíng shuāng měi*), tradotto nel 1856 da Wilhelm Lobscheid (罗存德 *Luō Cúndé*), un pastore luterano, appartiene a questa categoria. Seguono poi *Henry Record* (《亨利实录》 *Hēnglì shílù*) di Caroline P. Keith (吉士夫人 *Jí shì fūrén*) (1852), tradotto e pubblicato nel vernacolo locale di *Shànghǎi*, e *Tre ragazze* (《三个闺女》 *Sān gè guīnǚ*) di Martha Crawford (高第丕夫人) (1856) nel vernacolo di *Shànghǎi*. Nel 1878 fu tradotto, nel dialetto del *Fúzhōu* (福州), *Povera donna Le Shijia* (《贫女勒诗嘉》 *Pín nǚ lēi shī jiā*) di Miss Adelia M. Payson (美以美会佩森*Měi yǐ měi huì pèi sēn*). Inoltre, sono state pubblicate molte altre traduzioni e scritti sull'educazione dell'infanzia. Oltre a coltivare le credenze religiose dei bambini, queste opere offrono un contributo alla loro formazione etica utilizzando immagini e modalità espressive dei bambini per aiutarli a diventare persone moderne con una personalità sana. Questi "romanzi del Vangelo" hanno completamente trasformato i tradizionali libri cinesi per bambini e hanno infuso uno spirito nuovo nell'educazione dell'infanzia in Cina, fornendo anche nuovi modelli educativi.

3) La cultura locale arricchisce la comprensione della Sacra Scrittura cristiana

Come già detto, i missionari occidentali e i cristiani cinesi hanno tradotto la Sacra Scrittura in tante lingue minoritarie e dialettali. Queste opere sono come una grande porta aperta attraverso cui un gran numero di cristiani cinesi può entrare nel sacro mistero e sperimentar-

---

[25] Tradotto dal Hermann Ball, *Thirza, order die Anziehungskraft des Kreuzes* (1842).

ne la profondità e grandezza, e d'altra parte il mondo linguistico che esprime la rivelazione di Dio si arricchisce notevolmente. Ogni lingua ha il suo sistema cognitivo che comprende e interpreta la Sacra Scrittura, e ogni sistema cognitivo indica un modo di vivere e sperimentare la rivelazione divina. Queste interpretazioni della Sacra Scrittura, unitamente all'esperienza vissuta dello spirito evangelico, sono ciò che consente alla fede cristiana di radicarsi e di crescere nei cuori dei cinesi. In altre parole, l'inculturazione della fede cristiana nella vita spirituale e liturgica e la sistematizzazione di una teologia inculturata e adatta alla comprensione e alla vita cinese, sono possibili quando si basano sulla vita e sull'esperienza del Vangelo. In questa prospettiva, la vita cristiana e l'esperienza dei cristiani cinesi ampliano la visione universale del cristianesimo.

Alcuni pensatori occidentali si interessarono alla cultura e allo spirito cinese attraverso *I quattro libri* (《四书》 *Sì shū*) e *I cinque classici* (《五经》 *Wǔ jīng*) tradotti dai missionari. A causa dell'insoddisfazione che nutrivano per lo stato sociale, culturale e ideologico dell'Europa in quel momento, avevano un'urgente necessità di promuovere la trasformazione dell'Europa sulla base di un modo "altro" di vedere la realtà. Tutti ammiravano la cultura confuciana della Cina, e, avendone colto l'essenza, speravano di prenderne in prestito alcuni elementi per fornire nuovi stimoli e dare nuova linfa alla società e alla cultura europee.

Già nel '600 e nel '700, e anche nel '900, c'erano stati filosofi e sinologi occidentali che avevano desiderato trovare un'alternativa al sistema culturale occidentale, come Leibniz, Francis Quinn, il leader dell'illuminismo francese Voltaire, l'inglese Eustace Bajer, Heidegger, François Jullien ecc. Senza volere qui discutere sulla loro reale conoscenza della cultura e dello spirito cinesi, possiamo domandarci se le loro motivazioni possano offrirci qualche spunto. Se questi pensatori apprezzavano la cultura cinese per rinnovare la cultura occidentale, forse la nostra spiegazione e interpretazione della fede cristiana attraverso la vita e l'esperienza dei cristiani cinesi possono offrire motivi di interesse e di arricchimento al nostro essere cristiani oggi.

La questione dell'inculturazione della fede cristiana in Cina è anche la questione dell'accettazione e del riconoscimento dell'essenza della cultura cinese nel mondo cristiano. Queste due questioni sono

strettamente collegate l'una all'altra, ed entrambe sono indispensabili nel processo di evangelizzazione della Chiesa cinese. Comprendere e interpretare la stessa fede in base alle diverse risorse culturali coinvolge sia la cultura locale, le credenze e le esperienze dei cristiani locali, sia la riflessione razionale e la sistematizzazione di queste esperienze, e la nostra Chiesa può, con grande apertura mentale, incoraggiare, supportare e guidare lo sforzo dei cristiani locali nel processo dell'inculturazione della fede.

Conclusione

La traduzione cinese della Sacra Scrittura non è un progetto compiuto "una volta per sempre", ma piuttosto un processo in divenire, sempre perfettibile, perché l'evento di Cristo non è solo un fatto storico, ma è qualcosa che accade continuamente nella vita di ogni uomo, che deve cioè diventare esperienza personale. Ecco perché va sottolineato che la traduzione della Sacra Scrittura deve essere un processo continuo che si porta avanti per generazioni. Infatti la traduzione e l'interpretazione della Sacra Scrittura non sono legate soltanto alle nuove scoperte archeologiche e all'accumulo delle conoscenze nell'ambito delle scienze umane, ma anche all'attuale contesto sociale umano. Con l'approfondimento dell'inculturazione della fede, alcuni concetti locali possono assumere un significato sempre più ricco, così anche la ricomprensione e reinterpretazione della cultura locale e della fede cristiana diventano necessari per poter esprimere la fede in un modo più appropriato e adatto all'uomo moderno. La relazione tra la ri-traduzione e reinterpretazione della Sacra Scrittura e l'approfondimento dell'inculturazione della fede è una relazione reciproca. La prima sarà la base per un'ulteriore inculturazione di altre opere letterarie, artistiche, musicali, ecc. Dal punto di vista dell'inculturazione della fede, perciò, la revisione o la ritraduzione della Sacra Scrittura deve essere un processo continuo e ininterrotto.

SD 65,1 (2020), pp. 192-223

Esegesi e teologia di Ebr. 1,3 Quale cristologia per il Figlio?

Fabio Pari

Editor's note: *The two foundational articles of the Christian faith are centred on the mystery of the triune God, and on the mystery of Jesus Christ, true God and true man. These two articles of faith are interconnected, because they refer to two distinct aspects of the same divine reality; anyone who wants to be a Christian must believe in them. But thinking of them in appropriate concepts, and expressing them in convenient words – God is three (divine) persons in one (divine) nature, Christ is one (divine) person (the Son) in two natures (both the divine and the human one) – is an enterprise at the limits of human reason. In particular, it took the first Seven Ecumenical Councils, from Nicea I (325) to Nicea II (787), to elaborate and specify definitively a proper formulation of the Christological mystery: that is to say, to define "without confusion, without change, without division, without separation" the meaning of "person" and "nature," and the mutual relationship of one person and two natures in Jesus Christ.*
From the biblical point of view, however, it is legitimate to ask: in the Sacred Scripture, are there passages that expressly validate the results of the complex conceptual elaboration carried out by the Church over the centuries? The author of this article applies the refined tools of biblical exegesis to the interpretation of Heb 1:3a (according to which Christ "is the reflection of God's glory and bears the impress of God's own being"), and particularly to the key words of this sentence (ἀπαύγασμα and χαρακτήρ)*, so as to clarify the contribution of this verse to our knowledge of the mystery of Christ. Pari's conclusion is that Heb 1:3a does not indicate clearly and explicitly, as far as the Son-Christ is concerned, either His full divinity or His personal autonomy, even if it refers to His "pre-existence" and intimate relationship with God. So, in this case, the future long and painful christological debate within the Church appears, with all evidence, not to have been superfluous*.

La divinità di Gesù Cristo, il Figlio, la seconda persona della Trinità, è, come noto, un dogma della confessione cristiana, definito dal Concilio di Nicea nel 325. In quale modo, però, i cristiani del primo secolo intendessero la natura o la persona di Gesù Cristo è una questione complessa e dibattuta, ancora meritevole di attenzione.

Nel presente lavoro intendo perciò soffermarmi su un'indagine esegetica di Ebr. 1,3a (ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ), in particolare sulla corretta interpretazione delle due parole-chiave ἀπαύγασμα e χαρακτήρ, riferite al Figlio, per mostrare cosa esse ci dicano o non ci dicano circa la natura e la persona del Figlio-Cristo[1].

1. Il contesto testuale di Ebr. 1,3a

1.1. Il contesto generale di Ebr. 1,3a

Per poter comprendere il significato esatto delle espressioni contenute in Ebr. 1,3a è necessario anzitutto analizzare brevemente il contesto in cui tale versetto si trova. Ebr. 1,1-4, l'esordio della Lettera, forma un unico periodo, che racchiude diversi temi che saranno sviluppati nel séguito dell'opera, soprattutto i due fondamenti cristologici: la condizione di esaltazione del Figlio e il suo sacerdozio sacrificale con cui ha espiato i peccati[2].

Il v. 2, che introduce direttamente la frase in esame, descrive protologicamente il Figlio come agente della creazione dell'universo da

---

[1] L'autore di Ebrei non identifica esplicitamente il Figlio con Gesù Cristo, nominato solo in 2,9, ma tale identificazione doveva essere già ben conosciuta dai lettori, cfr. Koester, *Hebrews*, 182.

[2] Cfr. Attridge, *Hebrews*, 36; *Essays*, 283-284; Koester, *Hebrews*, 174-176, 182-190; Lane, *Hebrews 1-8*, 9, 17-19; Cockerill, *Hebrews*, 86-88. Per uno studio globale sulla struttura letteraria di tutta la Lettera agli Ebrei, cfr. Vanhoye, *Structure*, 18-44. Per una discussione delle principali proposte, cfr. Lane, *Hebrews 1-8*, lxxxiv-xcviii.

parte di Dio. Questo v.[3] – come anche il v. seguente – mostrano un chiaro influsso della tradizione sapienziale[4], e contengono una cristologia alta – basata sulla pre-esistenza del Figlio-Cristo – che appare anche in altri testi neotestamentari[5].

In questo contesto, il v. 3 – che ha fattura innica e può derivare da un antico inno cristologico[6] – contiene alcune affermazioni sulla natura e il ruolo del Figlio[7] prima nell'ordine della creazione e poi nell'ordine della salvezza[8].

L'esordio (cfr. soprattutto il v. 4) prepara anche il séguito immediato della Lettera, cioè la catena scritturistica che prova la superiorità del Figlio sugli angeli[9]; tuttavia non è questo il tema maggiore introdotto nell'esordio, bensì quella dialettica tra "vecchio" e "nuovo", tra figliolanza e sacerdozio di Cristo, che pervaderà l'opera[10].

---

[3] Sul v. 2 e il suo ruolo, cfr. ATTRIDGE, *Hebrews*, 40-41; KOESTER, *Hebrews*, 184-186; COCKERILL, *Hebrews*, 91-93.

[4] Specialmente Prov. 8,27; Sir. 24,1-12; Sap. 7,12.21-27; 8,4; 9,2; cfr. ATTRIDGE, *Hebrews*, 40 n. 74, 41; KOESTER, *Hebrews*, 187-188; LANE, *Hebrews 1-8*, 6; MEIER, "Structure", 174; COCKERILL, *Hebrews*, 91; WILLIAMSON, *Philo*, 97, 101; DUNN, *Christology*, 164, 206.

[5] Cfr. Gv. 1,1-3.10.29; Rom. 8,34; 11,36; 1 Cor. 8,6; 15,3; 2 Cor. 4,4; Efes. 1,20; Col. 1,15-16.20. Per il relativo sfondo giudeo-ellenistico, cfr. le numerose riflessioni sul tema in Filone. Cfr. ATTRIDGE, *Hebrews*, 40 n. 75; KOESTER, *Hebrews*, 182.

[6] Cfr. ATTRIDGE, *Hebrews*, 36, 41-42; KOESTER, *Hebrews*, 178-179; LANE, *Hebrews 1-8*, 7-8; COCKERILL, *Hebrews*, 91; DUNN, *Christology*, 206-207.

[7] Il pronome relativo □ς, all'inizio del v. 3, si riferisce chiaramente a υἱῷ (= Figlio) del v. 2, prolungando così la serie delle relative precedenti, tutte riferite a υἱῷ (cfr. MEIER, "Structure", 170-172; LANE, *Hebrews 1-8*, 5 n. e, 12; COCKERILL, *Hebrews*, 91). Per un'analisi dettagliata di υἱῷ, vedi ATTRIDGE, *Hebrews*, 39. Su "Figlio di Dio", vedi DUNN, *Christology*, 12-64; su "Figlio di Dio" in Ebr. cfr. DUNN, *Christology*, 51-56.

[8] Cfr. ATTRIDGE, *Hebrews*, 36; MEIER, "Structure", 175 (riferito a tutto l'esordio).

[9] Cfr. KOESTER, *Hebrews*, 189; ATTRIDGE, *Hebrews*, 36; VANHOYE, *Structure*, 23, 46.

[10] Cfr. ATTRIDGE, *Hebrews*, 36.

Dobbiamo inoltre rilevare che l'esordio, letterariamente molto curato, fa abbondante uso di un linguaggio e immagini tradizionali nel cristianesimo primitivo[11].

È dunque in questo contesto che Ebr. 1,3a si trova e svolge la sua funzione, ed è a partire da questo contesto che possiamo ora passare ad analizzare più da vicino le espressioni che vogliamo studiare.

1.2. Il contesto prossimo di ἀπαύγασμα e χαρακτὴρ

Nella frase in cui si trovano le due parole-chiave che vogliamo studiare, esse sono legate ad altri termini, importanti ai fini dell'esegesi che intendiamo condurre. È dunque necessario innanzitutto che studiamo questo "contesto prossimo", formato dai termini δόξα (cfr. ἀπαύγασμα τῆς δόξης, 1,3aα) e ὑπόστασις αὐτοῦ (cfr. χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, 1,3aβ).

Incominciamo da αὐτοῦ, che è la parola più semplice. Il suo referente, dal contesto, non può che essere ὁ θεός di Ebr. 1,1, dunque Dio, il soggetto del brano immediatamente precedente a 1,3a e che governa sintatticamente tutto il periodo che costituisce l'esordio[12].

1.2.1. δόξα

Uno studio più approfondito merita il termine δόξα, legato sintatticamente a ἀπαύγασμα.

Nel greco extra-biblico il termine significa "opinione", "ciò che si ritiene" (già in Omero e Erodoto); in particolare indicava le opinioni dei filosofi. In quanto tale, la δόξα stava tra la conoscenza (certa) e l'ignoranza[13]. Il valore di "opinione" tendette però, sin dal greco classico, a speci-

---

[11] Cfr. ATTRIDGE, *Hebrews*, 36; BAUCKHAM, "Divinity", 20. Per una analisi comparata degli inni che hanno contenuto e immagini analoghe a Ebr. 1,3, cfr. P. ANDERSON, "The Johannine *Logos*-Hymn", 230-238 (Gv. 1,1-18; Fil. 2,5-11; Col. 1,15-20; Ebr. 1,1-5).

[12] Stesso referente in *LSJ* II, 1977.

[13] Cfr. "δόξα", *GLNT* II, 1348-1351; *LSJ* I, 444.

ficarsi come "buona fama", "gloria" (in Demostene, Solone, nelle epigrafi), in cui risiedeva, per la mentalità greca, il supremo valore della vita[14].

In Flavio Giuseppe e Filone δόξα mantiene il significato di "opinione", "principio filosofico", "fama", "onore", "magnificenza". Un caso eccezionale è tuttavia l'uso di Filone, *De specialibus legibus*, 1, 45, dove, per influenza del greco biblico, δόξα indica lo splendore divino[15].

Poiché il significato principale di δόξα nel N. T. affonda le sue radici nell'uso veterotestamentario del corrispettivo ebraico kābôd, è necessario procedere con una breve analisi di esso[16].

In senso "laico", kābôd significa "onore", "ricchezza", "posizione ragguardevole" (cfr., ad esempio, Gen. 13,2; 45,13). In riferimento a Dio, può indicare il suo manifestarsi imponente, descritto anche nei termini di temporale (cfr. Sal. 97,1); la redazione del codice sacerdotale poi rese kābôd un termine teologico per indicare una manifestazione reale della gloria di Dio (come fuoco irradiante, avvolto da una nube, cfr. Es. 24,15 ss.; 40,34-35). In Ezechiele, il k^{e}bôd yhwh appare in visione come figura umana, infuocata e raggiante. La manifestazione universale del kābôd divino è parte delle speranze escatologiche di Israele (cfr. Is. 66,18-19)[17].

Nei LXX δόξα è termine che occorre spesso, e frequentemente traduce appunto kābôd, di cui è il corrispettivo nel greco dei LXX. Dunque tale parola viene a indicare la potenza, la gloria di Dio, il suo splendore, la sua essenza (sia in quanto invisibile, che in quanto manifestata all'uomo)[18].

---

[14] Cfr. "δόξα", *GLNT* II, 1351-1352; *LSJ* I, 444. Alcuni studiosi hanno avanzato l'ipotesi che δόξα avesse un antichissimo significato di "luce", "splendore"; tuttavia tale significato è attestato solo in scritti giudei o cristiani, e dunque l'ipotesi è improbabile (cfr. "δόξα", *GLNT* II, 1352-1353).

[15] Cfr. "δόξα", *GLNT* II, 1353-1357.

[16] Cfr. "δόξα", *GLNT* II, 1357-1358.

[17] Cfr. "δόξα", *GLNT* II, 1358-1370.

[18] Vedi ad es. Es. 16,10; Sal. 28,3; 56,6; 144,11; Is. 6,3; 48,11; Ezech. 10,18; 11,23; Sap. 9,10; Sir. 45,3. Cfr. "δόξα", *GLNT* II, 1370-1378; *LSJ* I, 444.

Nel giudaismo palestinese rimangono gli stessi valori di kābôd, splendore divino a cui anche l'uomo partecipa. Anzi, nell'apocalittica giudaica la gloria di Dio tornerà a risplendere nei giusti e sarà la loro beatitudine[19].

Possiamo ora comprendere l'uso neotestamentario di δόξα, che corrisponde molto più a quello del greco dei LXX che non del greco classico. Nel N. T., infatti, il termine è riferito specificamente alla natura divina (onore, potenza, magnificenza, splendore divino)[20]; ma anche a Cristo stesso, soprattutto a motivo della sua risurrezione[21]. In Gv. invece appare spesso la δόξα del Gesù terreno, crocifisso, a cui si accede mediante la fede[22]. Della δόξα divina parteciperanno, attraverso Cristo, anche i fedeli[23].

1.2.2. ὑπόστασις

Passiamo ora a considerare la seconda parola importante del contesto di Ebr. 1,3a, cioè ὑπόστασις, legata sintatticamente a χαρακτήρ.

In generale, ὑπόστασις (da ὑπό + ἵστημι) indica ciò che sta sotto, dunque "appoggio", "ammasso", "sedimento"; in latino "substantia". Le occorrenze più antiche sono in àmbito scientifico e medico. In Ippocrate, ad esempio, significa "sostegno", "appoggio" di un membro del corpo. Nel linguaggio scientifico, indicava "ciò che si deposita nel fondo", ad esempio di una sostanza liquida (in Ippocrate, Galeno); oppure tutto ciò che si separa da un corpo (in Aristotele)[24].

In àmbito filosofico, nello stoicismo il termine indica il "sussistere", l'"essere entrato nell'esistenza", emergendo dal fondo dell'essere

---

[19] Cfr. "δόξα", *GLNT* II, 1378-1383.

[20] Cfr. ad es. Lc. 2,9; 9,31; Atti 12,23; Rom. 4,20; Efes. 3,21; 1 Piet. 4,11; Apoc. 16,9.

[21] Cfr. ad es. Mc. 13,26; 1 Tim. 3,16; Tit. 2,13; Ebr. 13,21; 1 Piet. 1,11.

[22] Cfr. ad es. Gv. 2,11; 7,39; 11,4; 12,23; 13,31-32.

[23] Vedi Gv. 17,22; Rom. 8,17; 1 Cor. 15,43; 2 Cor. 3,7ss; Col. 3,4; 1 Tessal. 2,12. Cfr. "δόξα", *GLNT* II, 1383-1395.

[24] Cfr. "ὑπόστασις", *GLNT* XIV, 705-711; *LSJ* II, 1895.

(chiaro il legame con il significato naturalistico precedente) come oggettivazioni particolari della natura universale. Per i peripatetici, ὑπόστασις indica l'essenza e la realtà, che appartengono alle cose singole di per se stesse. Nel medio-platonismo indica la realtà appartenente al mondo intelligibile (l'anima), mentre nel neo-platonismo si riferisce alla realtà dell'essere derivata dall'Uno: di Esso è manifestazione, secondo una gerarchia di gradi sempre più bassi[25].

Nel linguaggio comune, ὑπόστασις venne ad indicare una realtà che sta dietro le apparenze, come la risolutezza o un progetto (in Polibio), un programma politico o piano di guerra, un proposito particolare (in Diodoro Siculo) o una concezione fondamentale (in Gemino). Altri significati particolari sono: come "realtà" della vita nella costellazione sotto cui si nasce (negli scritti astrologici); come "complesso dei documenti di proprietà di beni" (nei Papiri di Ossirinco)[26].

Nei LXX il termine appare raramente, e designa dei beni mobili (cfr. Dt. 11,6) o immobili (cfr. Giob. 22,20): i beni sono considerati il "fondamento" dell'esistenza materiale (cfr. Giudc. 6,4). In Ezech. 26,11 significa "fondamento della forza/potenza". In passi più significativi, il termine ha il consueto significato greco di "realtà dietro le apparenze" (cfr. Sal. 38,6; 88,48; in Ruth 1,12 indica una salda speranza), di "fondamento" (che è Dio stesso, cfr. Sal. 38,8), di "piano", "disegno" (cfr. Ger. 23,22; Sap. 16,21; Ezech. 19,5)[27].

In Filone il nome è riferito all'esistenza reale, quella dell'anima e di Dio, contrapposta all'esistenza corporea, priva di vera consistenza. In un passo importante del *De somniis* (1, 188), indica la realtà intelligibile (νοητῆς ὑποστάσεως), che si può conoscere solo mediante l'idea archetipica presente in ciò che fu foggiato (ἐν τῷ διαχαραχθέντι) secondo il modello originario: il testo, come si può notare, reca alcuni vocaboli (ὑποστάσεως, διαχαραχθέντι) corrispondenti a quelli cristologici di Ebr. 1,3aβ. In Flavio Giuseppe, il termine indica la realtà particolare del popolo giudaico, da cui deriva la sua essenza; oppure la risolutezza/ardimento interiore[28].

---

[25] Cfr. "ὑπόστασις", *GLNT* XIV, 711-719; *LSJ* II, 1895.
[26] Cfr. "ὑπόστασις", *GLNT* XIV, 719-726; *LSJ* II, 1895.
[27] Cfr. "ὑπόστασις", *GLNT* XIV, 726-732; *LSJ* II, 1895.
[28] Cfr. "ὑπόστασις", *GLNT* XIV, 733-736.

Nel N. T. il termine ricorre cinque volte. Per due volte, si tratta della Seconda Lettera ai Corinzi. In 9,4 indica il "disegno/programma" della colletta; in 11,17 indica il "programma" di vantarsi, imposto a Paolo dagli avversari[29]. Le altre tre occorrenze neotestamentarie di ὑπόστασις sono nella Lettera agli Ebrei[30]. Lasciamo per ora da parte la prima occorrenza, in 1,3aβ, su cui ci esprimeremo nella sintesi finale di questo paragrafo. La seconda occorrenza è in 3,14, in una delle ammonizioni fondamentali della Lettera. Qui il termine mantiene il suo significato di "fondamento" (stabile), ma traslato nella realtà "morale": significa dunque "risolutezza", "fermezza" (secondo uno dei significati che abbiamo esaminato più sopra), in riferimento alla posizione cristiana in cui i credenti si sono posti, obbligandosi a confessare la loro fede in Gesù[31]. Il terzo e ultimo passo di Ebr. dove compare ὑπόστασις è la "definizione della fede" in 11,1. In questo passaggio il termine, ancora una volta, porta in sé una connotazione di tipo filosofico. ὑπόστασις infatti designa qui il fondamento ("substantia", secondo la traduzione latina) dei beni sperati: tale fondamento è la fede, appunto, che è la *base su cui* speriamo i beni futuri trascendenti[32].

---

[29] Cfr. "ὑπόστασις", *GLNT* XIV, 736-739.

[30] Cfr. "ὑπόστασις", *GLNT* XIV, 736.

[31] Secondariamente, ὑπόστασις qui può designare anche la "confidenza" (connotazione psicologica, soggettiva), anche se le prove a sostegno dell'attestazione di questo significato del termine sono tenui. Improbabile è una connotazione nella sfera legale ("atto di proprietà"), perché in questo passaggio di Ebr. non ci sono altri indizi della presenza di una metafora legale. Cfr. LANE, *Hebrews 1-8*, 82 n. q; COCKERILL, *Hebrews*, 189; ATTRIDGE, *Hebrews*, 117-119. Poco convincenti le interpretazioni di *GLNT* XIV, 745-746, secondo cui ὑπόστασις qui indica la realtà sulla quale si fonda l'esistenza della comunità, cioè Dio stesso, che è presente sin dall'inizio e in cui bisogna rimanere saldi, e di KOESTER, *Hebrews*, 260, secondo cui ὑπόστασις indica qui "garanzia, sicurezza", in senso sia oggettivo che soggettivo.

[32] Cfr. "ὑπόστασις", *GLNT* XIV, 740-745; KOESTER, *Hebrews*, 472-473; ATTRIDGE, *Hebrews*, 307-311. Certamente tale fede è un atto del soggetto (in questo senso possiamo definirla *soggettiva*), ma essa costituisce anche il fondamento (ὑπόστασις, appunto) in base a cui speriamo qualcosa (senza fede non ci può *oggettivamente* nemmeno essere speranza). L'intrerpretazione meramente oggettiva

Infine, negli scritti del primo cristianesimo, il termine compare con un significato vicino a quello filosofico greco. In Taziano πόστασις indica la realtà assoluta e indeducibile di Dio, che si manifesta nel cosmo, o la realtà che si trova dietro l'esistenza. Nei testi gnostici indica la vera essenza dell'uomo spirituale[33].

1.2.3. Sintesi

Dopo queste analisi, possiamo ora proporre il significato che δόξα e ὑπόστασις hanno in Ebr. 1,3a.

Innanzitutto il primo termine, δόξα, è chiaramente riferito a Dio. Infatti anch'esso è legato a αὐτοῦ (riferito a ὁ θεός = "Dio"[34]) che compare alla fine di 1,3a, qualificando sia ὑποστάσεως che δόξης[35]. In Ebr. 1,3a δόξα, dato il contesto e l'uso nella Bibbia ebraica e nei LXX[36], si riferisce evidentemente alla "gloria" di Dio, cioè alla realtà di Dio, alla natura radiosa e splendente di Dio che si manifesta e si rivela[37].

Il secondo termine, ὑπόστασις, appare in Ebr. 1,3a in parallelo con δόξα, dunque possiamo ritenere che, come quest'ultimo, serva a qualificare l'essenza divina. Questi termini esprimono concetti già fissati, come è emerso dall'analisi fatta sopra: in particolare, sulla linea tracciata dalla speculazione filosofica e secondo il buon parallelo di Filone, ὑπόστασις indica la realtà effettiva di Dio trascendente ("sostanza", "essenza", "essere attuale"), mentre δόξα ne esprime maggiormente la maestà e lo

---

di ὑπόστασις (quasi fosse una garanzia legale di possesso) che traspare dall'interpretazione di LANE, *Hebrews 1-8*, 325-326 n. b mi pare insufficiente; quella di "realtà", data da COCKERILL, *Hebrews*, 520-521, mi pare eccessiva.

[33] Cfr. "ὑπόστασις", *GLNT* XIV, 747-750.

[34] Vedi § 1.2.

[35] Cfr. MEIER, "Structure", 174. Altrimenti, δόξα usato assolutamente, senza complemento di specificazione, è un semitismo per kābôd, indicante Dio stesso (cfr. MEIER, "Structure", 174 n. 27).

[36] Vedi sopra § 1.2.1.

[37] Cfr. ATTRIDGE, *Hebrews*, 43; KOESTER, *Hebrews*, 180; COCKERILL, *Hebrews*, 94; LANE, *Hebrews 1-8*, 13.

splendore[38]. ὑπόστασις non significa invece "persona", come nella teologia trinitaria del IV sec. d. C.[39].

1.2.4. La sintassi di Ebr. 1,3a

Un'ultima osservazione importante riguarda la sintassi di Ebr. 1,3a. C'è infatti chi ha affermato che, siccome la frase in 1,3a ha come forma verbale un participio presente (ὢν), che in quanto tale indica contemporaneità con il verbo principale ἐκάθισεν (in 1,3d) indicante l'esaltazione del Figlio, allora anche 1,3a si riferisce direttamente alla gloria del Figlio esaltato[40]. Tuttavia l'uso di categorie sapienziali per indicare la gloria del Figlio esaltato è improbabile. Altri dunque danno un valore concessivo al participio di 1,3a ("sebbene..."), che introdurrebbe condizioni sfavorevoli all'avverarsi di ciò che è riportato nel verbo principale[41]. Mi pare tuttavia che il punto fondamentale nell'uso delle designazioni cristologiche di 1,3a non stia nel valore concessivo (che non è esplicitato chiaramente nell'esordio, anzi è assente nella "cristologia alta" di 1,2c), bensì appunto nell'intreccio molto curato tra la dimensione *ontologica-eterna* del Figlio, la sua opera *terrena-salvifica*, e la sua esaltazione[42]. In questo contesto, le designazioni di 1,3a sono opportunamente intese come riferite allo statuto *essenziale-eterno* del Figlio in relazione a Dio-Padre, e il participio presente che le introduce (ὢν) – circondato da verbi all'aoristo e al perfetto, e dunque marcato retoricamente – ha valore "metafisico" (pre-esistenza atemporale)[43].

---

[38] Cfr. "ὑπόστασις", *GLNT* XIV, 739-740; ATTRIDGE, *Hebrews*, 44; KOESTER, *Hebrews*, 180-181; COCKERILL, *Hebrews*, 34 nn. 39, 40; LANE, *Hebrews 1-8*, 13; BARNARD, *Mysticism*, 152.

[39] Cfr. ATTRIDGE, *Hebrews*, 44; KOESTER, *Hebrews*, 180; BARRETT, "Christology", 115.

[40] Così KOESTER, *Hebrews*, 178.

[41] Così LANE, *Hebrews 1-8*, 5 n. e.

[42] Cfr. MEIER, "Structure", 176-189.

[43] Cfr. MEIER, "Structure", 179-180, 182-183. Il participio non ha di per sé valore temporale (esso va ricavato dal contesto), ma indica solo la "qualità dell'azione" (cfr. *BDR* § 339). Per il presente, la "qualità dell'azione" è quella "durativa" ("lineare"), che qui va intesa come "azione non soggetta al tempo" (cfr. *BDR* § 318,2).

2. Ἀπάυγασμα Ε χαρακτηρ

Dopo aver analizzato il contesto dei due termini che sono al centro del nostro studio, possiamo ora dedicarci ad un'analisi più approfondita di essi.

2.1. ἀπαύγασμα

Il termine ἀπαύγασμα ricorre raramente in greco[44]. Con il significato di "irradiazione", "splendore", "fulgore", detto di luce emanante da un corpo luminoso, compare in Sap. 7,26, in Filone (*De specialibus legibus*, 4, 123[45]; *De opificio mundi*, 146[46]); si veda anche Eliodoro (*Aethiopica*, 5,27); Simplicio (*In Aristotelis physicorum libros commentaria*, 775, 15); con il significato di "riverbero" in Plutarco (*De facie in orbe lunae*, 21); con il significato di "ritratto", "riflesso" in Filone (*De plantatione*, 50[47]); infine, con il significato di "riflesso" in *Atti di Tommaso*, 6,35[48]. Il termine ἀπαύγασμα può avere senso attivo ("irra-

---

[44] Cfr. LANE, *Hebrews 1-8*, 13.

[45] Qui ἀπαύγασμα è detto dello spirito umano come irradiazione della natura divina, cfr. WILLIAMSON, *Philo*, 37-38.

[46] Qui ἀπαύγασμα è riferito alla mente umana, irradiazione del λόγος divino, cfr. WILLIAMSON, *Philo*, 37-38.

[47] Qui ἀπαύγασμα è detto del mondo attuale come riflesso/ritratto del mondo archetipico, cfr. WILLIAMSON, *Philo*, 37-38.

[48] Cfr. "ἀπαύγασμα", *GLNT* I, 1350; *LSJ* I, 181. I principali vocaboli apparentati sono: αὐγάζω: vedere (cfr. Filone, *De vita Mosis*, 2, 139; *De migratione Abrahami*, 189), vedere alla chiara luce, vedere distintamente, discernere (in Sofocle, *Filottete*), illuminare (cfr. Filone, *De fuga et inventione*, 136; *De Iosepho*, 68; detto del sole in Euripide, *Ecuba*); al passivo: essere rispecchiato (in Sofocle), apparire (in Massimo); intransitivo: risplendere, apparire luminoso o bianco (cfr. Lev^{LXX}. 13,24.25.28.38.39; 14,56); in 2 Cor. 4,4 significa "illuminare/risplendere" oppure "vedere"; διαυγάζω: risplendere (in 2 Piet. 1,19); αὐγή: luce del sole o semplicemente splendente, splendore (in *Iliade*; *Odissea*; Platone; Euripide; in senso metaforico in Filone, *De praemiis et poenis*, 25), alba, aurora (cfr. Atti 20,11); al plurale: raggi (in *Iliade*; *Odissea*); αὐγέω: splendere, luccicare (Giob^{LXX}. 29,3); ἀπαυγάζω: lampeggiare, emanare luce (in Eliodoro,

diazione, efflusso", come in Filone, *De specialibus legibus*, 4, 123) o passivo ("riflesso, riverbero", come in Filone, *De plantatione*, 50)[49].

2.1.1. ἀπαύγασμα e la Sapienza

Data tuttavia l'evidente importanza che riveste Sap. 7,26 ("ἀπαύγασμα γάρ ἐστιν φωτὸς ἀιδίου καὶ ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ"[50]) per il passo di Ebr. che stiamo studiando[51], è necessario che ci soffermiamo più approfonditamente sul ruolo di ἀπαύγασμα in quel contesto[52].

Sap. 7,22b-8,1 presenta che cos'è la Sapienza: essa è abitata dallo spirito (cfr. Sap. 7,22-23) ed è rappresentata con cinque caratterizzazioni (cfr. Sap. 7,25-8,1) – tra cui ἀπαύγασμα (cfr. Sap. 7,26) – che ne descrivono l'essenza e l'efficacia. La Sapienza è presentata come un'emanazione proveniente dalla gloria e dalla luce di Dio; penetra

---

Etiopiche, 3,4; 4,8; Filostrato, *Vita Apollonii*, 3,8); al medio: vedere da lontano (in Callimaco, *Hymnus in Delum*, 125, 182); ἀπαυγασμός: efflusso di luce, radiazione, fulgore (in Plutarco); ἀπαυγής: luminoso, brillante, splendente (in Eschilo); ἀπαυγή: radiazione, irradiazione, splendore (in Callimaco, fr. 237 Pf.); cfr. "ἀπαύγασμα", *GLNT* I, 1349; *LSJ* I, 181, 274; *LSJSup* 41.

[49] Cfr. "ἀπαύγασμα", *DENT* I, 313; COCKERILL, *Hebrews*, 94 n. 36; MEIER, "Structure", 179 n. 45; WILLIAMSON, *Philo*, 37-38. Il termine è ripreso dalla *Prima Lettera di Clemente* (36,1-6), ma si tratta di una citazione di Ebr. 1,3, non di un passaggio indipendente (cfr. LANE, *Hebrews 1-8*, 13-14).

[50] Cfr. *Sapientia Salomonis*, 119.

[51] Cfr. WILLIAMSON, *Philo*, 40, 97; BARRETT, "Christology", 115. Per l'importanza dell'AT in Ebrei, cfr. LANE, *Hebrews 1-8*, cxii-cxxiv; per l'importanza della letteratura sapienziale antico-testamentaria nell'esordio di Ebr., vedi sopra, § 1.1.

[52] Per una introduzione recente al Libro della Sapienza, cfr. WEEKS, *Introduction*, 95-99. Per una breve storia della figura della Sapienza, cfr. GRABBE, *Wisdom*, 69-77. Per un'introduzione recente ai libri sapienziali, cfr. MAZZINGHI, *Pentateuco sapienziale*. Sulla letteratura sapienziale giudaica in epoca ellenistica, cfr. COLLINS, *Jewish Wisdom*. Sulla Sapienza in Israele, cf. VON RAD, *Wisdom in Israel*. Sulla letteratura sapienziale biblica, cfr. MURPHY, *Tree of Life*. Sulla teologia della letteratura sapienziale, cfr. PERDUE, *Wisdom & Creation*.

ogni essere, ma è trascendente[53]. In Sap. 7,26 non è comunque chiaro se ἀπαύγασμα, usato accanto a "emanazione" e "specchio", abbia valore attivo o passivo[54].

In generale, lungo il Libro della Sapienza, essa è descritta mentre pervade il cosmo e insieme è una figura celeste, intimamente unita a Dio. Per l'autore di questo libro, Dio ha creato il mondo attraverso la Sapienza, identica alla mente divina, ma immanente all'universo, che essa controlla e guida, permeando la creazione e rispecchiando l'attività divina. Essa dunque tiene il mondo unito in se stesso e legato a Dio. La Sapienza contiene le forme, i modelli paradigmatici di tutte le cose. Essa è la madre di tutte le cose e tutte le modella. La Sapienza è un prodotto di Dio e una manifestazione di lui. Rappresenta Dio ed è Dio stesso. La Sapienza è dunque portatrice della rivelazione. Inoltre, la Sapienza appare personificata[55] (come "ipostasi"), un attributo di Dio personificato: essa non solo coesiste con Dio, ma è una emanazione di lui e dei suoi attributi; è immagine della bontà di Dio e le sono riferiti attributi divini[56]. Tuttavia non si può parlare, per la Sapienza, di un essere pienamente divino con una personalità indipendente da Yahweh: questo per il giudaismo sarebbe stato un intollerabile politeismo[57].

2.2. χαρακτήρ

Il termine greco originariamente indicava l'"incisore" (in Eurifamo, presso Stobeo), come anche un attrezzo o utensile utilizzato per coniare monete (cfr. Daimaco; *Inscriptiones Graecae*, del 385 a. C. ca.); poi

---

[53] Cfr. WINSTON, *Wisdom*, 184-185; GILBERT, *Les cinq livres*, 242.

[54] Cfr. KOESTER, *Hebrews*, 179-180; COCKERILL, *Hebrews*, 94 n. 36; ATTRIDGE, *Hebrews*, 42; BARNARD, *Mysticism*, 151, 151 n. 35.

[55] Sulla personificazione della sapienza, cfr. CONTI, *Sapienza personificata*; SINNOTT, *Personification of Wisdom*.

[56] Cfr. WINSTON, *Wisdom*, 38-40, 42-43; GRABBE, *Wisdom*, 77-78; WEEKS, *Introduction*, 99; CRENSHAW, *Wisdom*, 184-185; PERDUE, *Wisdom Literature*, 296.

[57] Cfr. DUNN, *Christology*, 170, 174, 176, 210. Tutto il linguaggio sapienziale sembra essere semplicemente un modo per descrivere la sapienza di Yahweh nella creazione e nella "provvidenza"; cfr. DUNN, *Christology*, 174.

passò a indicare la "coniatura", l'"effigie" impressa sulle monete (cfr. Platone, *Politico*, 289b; Aristotele, *Politica*, 1,9). In senso più ampio, indicava una moneta (cfr. Aristotele, *Atheniensium res publica*, 10,2). Al plurale, significava "soldi", "averi" (cfr. *Papiri Fiorentini* I, 61, 21s., I sec. d. C.). Similmente, il termine plurale indicava "marchi" – ad esempio quelli con cui si contrassegnavano i cammelli (cfr. *BGU* I, 88, 7, 147 d. C.) – e "sigilli" (riferito al sigillo imperiale – cioè all'imperatore stesso: cfr. *Inscriptiones Graecae*, Mantinea, I sec. a. C.; *BGU* III, 763,7, III sec. d. C.). Inoltre, χαρακτήρ indicava lettere o caratteri grafici, specialmente quelli dal senso non universalmente comprensibile (come in ricette mediche: cfr. Galeno, *De compositione medicamentorum per genera*, 2,22; Ippocrate, *Epidemiae*, 3,1,1) o in testi magici (cfr. Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae* I, 5, 311; Luciano, *Ermotimo*, 44). In questo primo gruppo di significati, l'aspetto fondamentale del concetto di χαρακτήρ è quello di "orma", "impronta", "marchio/segno inciso", "impressione", "stampo", prodotto da qualcosa su qualcos'altro, "forma" impressa di una figura, fino ad indicare la "copia" di un libro (cfr. *Testamento di Simeone*, 5,4)[58].

Dal significato di base sopra esposto, deriva quello di "tratti tipici", di un popolo o di un individuo (cfr. Erodoto, *Storie* I, 116,1; Eschilo, *Supplici*, 282; Euripide, *Medea*, 519). Il nome compare anche nel titolo di un'opera di Teofrasto (319 a. C.), in cui sono descritti dei "profili morali". Nota è anche la massima di Menandro (*fr.* 66) "il carattere di un uomo è fatto conoscere dalla parola"[59].

Presto poi χαρακτήρ servì come riferimento alle particolarità della lingua o della parlata. Erodoto (cfr. *Storie* I, 142, 4) lo riferisce ai vari dialetti ionici, mentre in Aristofane (cfr. *Pace*, 217-220) indica lo stile del discorso. Così, nella retorica tarda il termine indica il genere di stile (in Teofrasto) o il particolare modo con cui un poeta o un oratore si esprime; inoltre può riferirsi ai diversi modi di fare filosofia. Infine, χαρακτήρ può avere il significato generale di "caratteristica distintiva" (cfr. Platone, *Fedro*, 263b)[60].

---

[58] Cfr. "χαρακτήρ", *GLNT* XV, 645-647; *LSJ* II, 1977.
[59] Cfr. "χαρακτήρ", *GLNT* XV, 647-648; *LSJ* II, 1977.
[60] Cfr. "χαρακτήρ", *GLNT* XV, 648-650; *LSJ* II, 1977.

Nei LXX, χαρακτήρ compare solamente tre volte: in Lev. 13,28 si riferisce a una cicatrice da scottaura; in 4 Macc. 15,4 è riferito alla somiglianza impressa dai genitori sui figli; in 2 Macc. 4,10 indica tratti caratteristici dell'ellenismo (contrari alla Legge)[61].

In Flavio Giuseppe il termine ha significati in linea con l'uso tradizionale: "tratto del viso" (cfr. *Antichità Giudaiche*, 2,97), "caratteristica personale" (cfr. *Guerra Giudaica*, 2,106), "lettera/scrittura" (cfr. *Antichità Giudaiche*, 12,14)[62].

Filone fa un uso più ricco e abbondante del termine. Innanzitutto egli usa χαρακτήρ nell'esposizione della dottrina stoica della percezione, "impressione" delle cose nell'anima (cfr. *Quis rerum divinarum heres sit*, 180-181); così come nella sua antropologia (l'"impronta" della virtù o della malvagità, cfr. *Legum allegoriae*, 1,161). Altrove il termine si riferisce all'immagine di Dio impressa dal Creatore nell'uomo al momento della sua plasmazione, secondo Gen. 1,26-27 (cfr. *De virtutibus*, 52; *De opificio mundi*, 69.151): tale immagine deriva dal λόγος, l'archetipo, che è a sua volta immagine di Dio. L'anima umana, ricevendo l'"impronta" (χαρακτήρ) divina, è capace di conoscere Dio (cfr. *Legum allegoriae*, 3,95-104). In *De plantatione*, 18, in particolare, Filone definisce il λόγος "stampo del sigillo di Dio" (σφραγῖδι θεοῦ, ἧς ὁ χαρακτὴρ ἐστιν ὁ ἀίδιος λόγος)[63].

Nel N. T. χαρακτήρ ricorre solo in Ebr. 1,3[64], dunque di questa occorrenza ci occuperemo nella sintesi finale del presente capitolo.

Nei Padri Apostolici, il termine ricorre in *1 Clemente*, 33,4, dove designa l'"impronta" dell'immagine divina impressa da Dio nell'uomo al momento della creazione. Ignazio di Antiochia (cfr. *Lettera ai Magnesi*, 5,2) utilizza χαρακτήρ in una similitudine: vi sono, scrive, due monete, una del Signore e una del mondo, e ognuna ha la sua "impronta"; i fedeli hanno l'"impronta" di Dio Padre mediante Gesù Cristo[65].

---

[61] Cfr. "χαρακτήρ", *GLNT* XV, 650-651.

[62] Cfr. "χαρακτήρ", *GLNT* XV, 651.

[63] Cfr. "χαρακτήρ", *GLNT* XV, 651-654; WILLIAMSON, *Philo*, 74-77; SPICQ, *Hébreux* I, 49.

[64] Cfr. "χαρακτήρ", *GLNT* XV, 655.

[65] Cfr. "χαρακτήρ", *GLNT* XV, 658-659.

Infine, nella Gnosi il termine significa "forma", "contrassegno" (cfr. *Corpus Hermeticum*, 13,5; *Opera Veterognostica Sconosciuta*, 2.7.9.12), in àmbito magico. Nella dottrina dei Perati, χαρακτήρ è l'"impronta" paterna, superiore, impressa nell'uomo[66].

2.3. Sintesi

Alla luce dell'analisi, sopra effettuata, dei termini semanticamente più rilevanti di Ebr. 1,3a possiamo ora proporre la nostra interpretazione di ἀπαύγασμα e χαρακτήρ in quel testo.

Dato il parallelo con Sap. 7,26 e l'uso piuttosto concorde – seppur scarso – del termine nella lingua greca, possiamo ritenere che anche in Ebr. 1,3a ἀπαύγασμα abbia a che fare con una "emanazione" (luminosa) da una sostanza (nel contesto, la "gloria" di Dio)[67]. Non è facile però stabilire se l'uso del termine nel nostro passo di Ebr. sia attivo ("irra-

---

[66] Cfr. "χαρακτήρ", *GLNT* XV, 659-662. Parole apparentate con χαρακτήρ: χαράσσω (-ττω): rendere appuntito, affilare (in Esiodo, *Le Opere e i Giorni*; *Lo scudo di Ercole*), stimolare (in Sofocle, *Frammenti*), solcare, graffiare (in Pindaro; Nonno; Plutarco), colpire (cfr. 1 Re^{LXX} 15,27), timbrare, sigillare (cfr. Papiro Rylands 160.6, I sec. d. C.), marchiare (in *BGU*), incidere, scolpire (in Aristotele, *Frammenti*), iscrivere (cfr. *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, 795; Teocrito), disegnare (in Aristotele, *Frammenti*; Luciano, *Amori*, 16; Polibio); al passivo: essere esasperato, arrabbiato (in Erodoto; Euripide); χαρακτηριάζω: coniare (in *Inscriptiones Graecae ad res Romanas pertinentes*); χαρακτηρίζω: incidere, scolpire, iscrivere, formare, timbrare (in Filodemo; Aristea), designare con un marchio caratteristico, caratterizzare (in Filone; Galeno; Plotino), enfatizzare (in Aristea), indicare, esporre (in Filodemo); riferito anche metaforicamente all'essere fatto a immagine degli dèi (in Menandro Protettore); χαρακτηρισμός: caratterizzazione (in Trifiodoro; Polibio); χαρακτηριστικός: caratteristico (in Dionigi di Alicarnasso; Damascio; Simplicio); χαράκτης: stampatore, coniatore di monete (in Maneto); χαρακτός: dentellato (in Ippocrate; *Inscriptiones Graecae*), inciso, scolpito; χαράκωμα: spazio chiuso palizzato, campo trincerato (in Senofonte); χαράκωσις: palizzata (in Dt^{LXX}), appoggio per la vite (in *Papiri Greci e Latini*; *Geoponica*); cfr. *LSJ* II, 1977-1978.

[67] Sull'idea di Dio come "luce" in Filone, cfr. WILLIAMSON, *Philo*, 38-39.

diazione") o passivo ("riflesso")[68]; del resto l'ambiguità sussiste anche per il passo parallelo nel Libro della Sapienza[69]. Il parallelismo con χαρακτήρ, nel passo di Ebr. che stiamo studiando, non è di aiuto, perché potrebbe trattarsi sia di un parallelismo sinonimico che di un parallelismo antitetico (o il parallelismo può essere semplicemente generico, senza insistere sul particolare valore attivo/passivo dei termini). Comunque sia, il termine indica l'intima relazione tra Dio e il Figlio pre-esistente[70]: ciò che è rilevante del termine, infatti, non è il suo aspetto semantico attivo o passivo, ma l'indicare una stretta relazione con la fonte (la δόξα divina)[71].

Per quanto riguarda χαρακτήρ, dato il parallelismo (sopra rilevato) con ἀπαύγασμα e il contesto, il significato più adatto è quello di "impressione/stampo": il Figlio è l'"impronta", la rappresentazione adeguata della realtà/essenza divina. Il termine dunque ha un senso

---

68 Sull'uso attivo o passivo del termine, vedi sopra § 2.1.

69 Vedi sopra § 2.1.1.

70 Cfr. ATTRIDGE, *Hebrews*, 42-43; WEBSTER, "One Who Is Son", 85-86; COCKERILL, *Hebrews*, 94 (che tuttavia va troppo oltre, perché esclude il senso passivo del termine sulla base della stretta identificazione, nel contesto, tra Dio e il Figlio: tuttavia tale identificazione è più affermata che dimostrata, e inoltre non è sufficiente da sola a escludere il senso passivo); KOESTER, *Hebrews*, 179-180 (che però non è corretto nell'affermare che il termine vuole rappresentare non tanto la relazione tra Dio e il Figlio, quanto la comunicazione di Dio agli uomini attraverso il Figlio: è vero invece il contrario, perché al centro del passaggio c'è il Figlio, non tanto gli uomini); LANE, *Hebrews 1-8*, 12-13 (che sostiene però la sinonimia nel parallelismo, il che non è dimostrato); WILLIAMSON, *Philo*, 36-38, 40-41; "ἀπαύγασμα", *GLNT* I, 1350 (però il senso attivo dato al termine sulla base dell'unanime interpretazione patristica non è giustificato); VANHOYE, *Situation*, 72-73 (correttamente dice che ἀπαύγασμα indica, nella relazione tra Padre e Figlio, l'identità di natura e la distinzione, ma il problema è fino a che punto arrivino questa identità e distinzione: capire questo è lo scopo del presente studio). Già in Filone ἀπαύγασμα, in parallelo con εἰκών, è usato nel senso di "copia essenziale" del prototipo (cfr. *De plantatione*, 50), cfr. "ὑπόστασις", *GLAT* XIV, 740.

71 Cfr. BARNARD, *Mysticism*, 151.

analogo a quello impiegato da Filone[72] e che il cristianesimo primitivo, sviluppando la tradizione sapienziale antico-testamentaria, esprimeva nei termini di εἰκών (= "immagine")[73]. Dato il contesto testuale ("per mezzo del Figlio Dio ha fatto il mondo", "ἀπαύγασμα", "tutto porta con la sua parola potente") e culturale (in cui spiccano Filone e la tradizione sapienziale[74]) di Ebr. 1,3a, anche χαρακτήρ si riferisce chiaramente alla "natura pre-esistente" del Figlio.

3. Lo sfondo culturale

Lo sfondo culturale su cui si staglia la Lettera agli Ebrei è certamente molto variegato: Filone, il pensiero alessandrino e il Platonismo; le dottrine riflesse negli scritti di Qumran; lo gnosticismo pre-cristiano;

---

[72] Vedi § 2.2.

[73] Cfr. Attridge, *Hebrews*, 43-44 (per εἰκών, cfr. 43 n. 105); Cockerill, *Hebrews*, 94; Lane, *Hebrews 1-8*, 12-13; Koester, *Hebrews*, 180; "χαρακτήρ", *GLNT* XV, 655-658 (nella "raffigurazione" si considerava presente l'oggetto raffigurato, cfr. *GLNT* XV, 656 n. 31); Webster, "One Who Is Son", 87-88; Williamson, *Philo*, 77-80 (tuttavia insiste troppo sull'aspetto "economico" di χαρακτήρ – Cristo Incarnato come rivelatore di Dio –, mentre il contesto suggerisce un'interpretazione "ad intra" nel rapporto tra Dio e il Figlio pre-esistente); Vanhoye, *Situation*, 74-75 (correttamente sottolinea che χαρακτήρ è più forte che εἰκών: un'"immagine" è fatta a distanza ed è solo approssimativa, mentre uno "stampo" è prodotto da un contatto forte ed è una riproduzione esatta). Sul duplice uso di χαρακτήρ fatto dall'Autore in riferimento al significato del termine nel contesto greco-romano (ripresa, in àmbito cristologico, della propaganda sull'"effigie" che rappresenta l'imperatore e la sua autorità, anche divina, e che ha funzione di "mediazione"; resistenza all'ideologia imperiale), cfr. Muir, "Anti-Imperial Rhetoric", 170-186. L'interpretazione di Wright ("The Seal", 145-148) che il Figlio sia il "sigillo di garanzia" di Dio sulla bontà del mondo creato, e che questo "sigillo" sia inseparabile dal sommo sacerdozio di Cristo stesso, mi pare eccessiva, perché il testo di Ebr. 1,3a è interessato alla natura del Figlio, non alla sua relazione con la creazione (che occorre sùbito prima e sùbito dopo il nostro testo in esame) né alla sua funzione sacerdotale.

[74] Vedi cap. 3.

il pensiero samaritano; il misticismo della *Merkabah*; la tradizione di Stefano (cfr. Atti 7); la teologia paolina; la Prima Lettera di Pietro[75].

Per il testo di Ebr. 1,3a di cui ci stiamo occupando, però, il *background* concettuale più importante è costituito dalla letteratura sapienziale[76] – in particolare il Libro della Sapienza – e dal pensiero di Filone – in particolare la sua dottrina del λόγος[77]. Della Sapienza abbiamo già parlato nella sezione dedicata ad ἀπαύγασμα[78], del λόγος filoniano passiamo a parlare ora[79].

3.1. Filone e il λόγος

Data l'importanza che ha il pensiero di Filone[80], in particolare la sua dottrina del λόγος, per le evidenti analogie con il pensiero che sta alla base del testo di Ebr. 1,3a che stiamo studiando, è necessario dunque che ci soffermiamo più accuratamente a delineare i tratti essenziali della teoria filoniana del λόγος[81].

---

[75] Cfr. HURST, *The Epistle to the Hebrews*; GUTHRIE, "Hebrews in Its First-Century Contexts", 414-443. Per uno sguardo generale sintetico, cfr. KOESTER, *Hebrews*, 54-63; LANE, *Hebrews 1-8*, ciii-cxii, cxliv-cl; COCKERILL, *Hebrews*, 24-34; ATTRIDGE, *Hebrews*, 28-31. Per gli antecedenti giudaici della cristologia di Ebr., cfr. H. ANDERSON, "The Jewish Antecedents", 512-535. Per l'influenza del Medio-Platonismo su Ebr., cfr. THOMPSON, "Middle Platonism", 32-52; per il rapporto tra Ebr. e il misticismo giudaico, cfr. BARNARD, *Mysticism*; per il rapporto tra Ebr. e il mondo greco-romano, cfr. GRAY, "Greeks and Romans", 13-29; per l'impatto dei rotoli del Mar Morto sull'interpretazione di Ebr., cfr. ATTRIDGE, *Essays*, 331-355.

[76] Sul rapporto tra Cristo e la tradizione sapienziale giudaica, cfr. MACK, "Christ and Wisdom", 192-221; DUNN, *Christology*, 163-212; VANHOYE, *Situation*, 112-116.

[77] Sul rapporto tra Filone e la Lettera agli Ebrei, cfr. il testo "classico" di SPICQ, *Hébreux* I, 39-91; WILLIAMSON, *Philo*; SCHENCK, "Philo", 112-135.

[78] Cfr. § 2.1.1.

[79] Sul rapporto tra la tradizione sapienziale giudaica e Filone, cfr. MACK, "Christ and Wisdom", 207-209.

[80] Per una introduzione a Filone, cfr. HELYER, *Exploring Jewish Literature*, 311-335.

[81] Sull'evoluzione del concetto di λόγος nel mondo greco, cfr. "λόγος", *GLNT* VI, 229-239; su λόγος nell'ellenismo, cfr. "λόγος", *GLNT* VI, 239-252; sul rapporto

La dottrina del "λόγος di Dio" o "λόγος divino" di Filone unisce la religione giudaica e la speculazione filosofica greca (l'idea di un'anima del mondo o mente cosmica si trova già in stoicismo e pitagorismo)[82]. Già negli scritti sapienziali dell'A. T. il λόγος (parola) di Dio aveva un ruolo importante. Il λόγος per Filone non è Dio stesso (contro gli stoici), ma è un "ἔργον" di Dio (cfr. *De sacrificiis Abelis et Caini*, 65); in *Quaestiones in Genesim*, 2,62, il "λόγος" viene definito "secondo Dio" (τὸν δεύτερον θεόν): dopo Dio, sta in secondo luogo (cfr. *Legum allegoriae*, 2,86). È chiamato "immagine" (εἰκών) di Dio Altissimo (cfr. *De specialibus legibus*, 1,81) ed è particolarmente importante nella dottrina filoniana sulla creazione del mondo: il λόγος è "modello", "archetipo", strumento di Dio (cfr. *De migratione Abrahami*, 6; *De cherubim*, 127). Il λόγος viene equiparato al mondo intelligibile (cfr. *De opificio mundi*, 24), è l'"idea delle idee", la "ragione di Dio" (cfr. *De confusione linguarum*, 146-147; *De opificio mundi*, 25). Il λόγος è una realtà intermedia derivante da Dio, che instaura il rapporto tra Dio trascendente, il mondo e l'uomo; il λόγος rappresenta il mondo e l'uomo di fronte a Dio, come sommo sacerdote (cfr. *De gigantibus*, 52) e avvocato (cfr. *De vita Mosis*, 2,133): è concepito come mediatore personale. Il λόγος, come mondo intelligibile, racchiude la potenza creatrice di Dio (cfr. *De opificio mundi*, 20), le δυνάμεις divine (cfr. *De fuga et inventione*, 101), le idee, i singoli

---

tra la speculazione ellenistica sul λόγος e il N. T., cfr. "λόγος", *GLNT* VI, 256-259; sulla parola divina creatrice nell'A. T., cfr. "λόγος", *GLNT* VI, 281-282; su Gesù Cristo λόγος di Dio, cfr. "λόγος", *GLNT* VI, 348-356; su λόγος nel prologo di Gv., cfr. "λόγος", *GLNT* VI, 356-380. Per una analisi generale sintetica di "λόγος di Dio", cfr. DUNN, *Christology*, 213-250.

[82] Nella sintesi tra la filosofia greca e la religione misterica dell'ellenismo, il λόγος è considerato come nato dal Νοῦς (cfr. *Corpus Hermeticum*, 1,5a) e figlio di Dio (cfr. *Corpus Hermeticum*, 1,6; Origene, *Contra Celsum*, 6,60); dà forma e ordine al mondo come suo "demiurgo". Sono attribuiti al λόγος quasi tutti i predicati divini, ed esso sintetizza in sé tutte le "potenze" di Dio. Il λόγος è mediatore tra Dio, padre del λόγος, e la creatura umana. Il λόγος è presentato anche come figlio di Ermes. Il λόγος è εἰκών di Dio. Cfr. "λόγος", *GLNT* VI, 250-252.

λόγοι per i quali il mondo è formato e rimane in ordine (cfr. *Quis rerum divinarum heres sit*, 188). Il λόγος è "sorvegliante e pilota di tutto" (cfr. *De cherubim*, 36), governa il mondo, come il λόγος stoico[83]. Il λόγος è anche il "capo" dei poteri divini, invisibili; il più antico degli oggetti intelligibili, il più vicino a Dio, senza diaframma o distanza tra esso e Dio (cfr. *De fuga et inventione*, 101). Il λόγος è identificato con la rivelazione divina, implicando il supremo pensiero razionale. Fanno parte del concetto di λόγος anche le idee riguardanti la generazione, la "concezione del figlio" (cfr. *De agricultura*, 51; *Quod deterius potiori insidiari soleat*, 54), in riferimento all'origine del λόγος: esso è generato dal Padre (cfr. *De plantatione*, 8-9), ed è figlio primogenito di Dio (τὸν ὀρθὸν αὐτοῦ λόγον καὶ πρωτόγονον υἱόν, *De agricultura*, 51). Gli aspetti più rilevanti del λόγος sono dunque la sua vicinanza a Dio Padre tanto da essere quasi indistinguibili e il suo essere l'agente primario nella creazione del mondo. Ma il λόγος di Filone non pare essere una persona distinta da Dio, ma solo un aspetto/potere dell'unico vero Dio. Inoltre, Filone non identifica mai direttamente il λόγος con Dio stesso; tuttavia parla del λόγος in termini personali. Il linguaggio di Filone purtroppo non manca di imprecisioni e contraddizioni, tuttavia egli probabilmente intendeva riferirsi, con "λόγος", a una pluralità di poteri emanati dall'unico vero Dio[84].

---

[83] Sono notevoli, a questo proposito, i paralleli tra il λόγος filoniano e l'espressione "φέρων τε τὰ πάντα" di Ebr. 1,3b. Come detto, in *De cherubim*, 36 Filone chiama il λόγος divino "guida e pilota" di tutto. In *De migratione Abrahami*, 6 Filone dichiara l'antecedenza del λόγος rispetto a tutto ciò che è venuto all'esistenza e lo definisce il "timone" che il "pilota" dell'universo usa per guidare tutte le cose nella loro rotta. Il λόγος è lo strumento che Dio ha usato quando creò il mondo. In *De specialibus legibus*, 1,81 Filone definisce il λόγος "immagine di Dio", attraverso cui l'universo fu formato. In *De plantatione*, 8 Filone descrive il λόγος come il solido sostegno di tutte le cose. Altrove l'espressione "φέρων τὰ πάντα" è riferita al supporto creatore di Dio rispetto al mondo (cfr. *De mutatione nominum*, 256). Cfr. WILLIAMSON, *Philo*, 95-96; SPICQ, *Hébreux* I, 50.

[84] Cfr. "λόγος", *GLNT* VI, 252-256; HEYLER, *Exploring Jewish Literature*, 326-327; *NIDNTTE* III, 156-157.

La dipendenza diretta della Lettera agli Ebrei dagli scritti di Filone è stata generalmente smentita dagli studi più recenti; tuttavia sono innegabili le similarità di espressione e di pensiero, che ci rimandano allo sfondo culturale giudeo-ellenistico dell'epoca, segnato dall'uso della LXX e dalle medesime tradizioni giudaiche[85].

Sintesi finale: la cristologia di Ebr. 1,3a

Alla fine del nostro percorso di analisi linguistica e semantica e di approfondimento del contesto interno (esordio della Lettera) ed esterno (sfondo culturale, legami più prossimi di pensiero e di linguaggio), possiamo ora trarre la sintesi finale, offrendo la nostra interpretazione cristologica di ἀπαύγασμα e χαρακτήρ in Ebr. 1,3a.

I due termini, riferiti al Figlio-Cristo, certamente indicano la sua partecipazione all'essenza di Dio, esprimendo in modo chiaro la natura "pre-esistente" del Figlio[86]. Questa "cristologia alta" è particolarmente adatta a fare da sfondo e preparazione ai due grandi temi della Lettera, il sacerdozio sacrificale di Cristo e la sua esaltazione, che l'e-

---

[85] Cfr. Williamson, *Philo*, 576-580; Hurst, *The Epistle to the Hebrews*, 41-42; Schenck, "Philo", 115-135; Koester, *Hebrews*, 60.

[86] La "pre-esistenza" del Figlio, per quanto riguarda il testo di Ebr. 1,3a, mi pare fuori discussione. I paralleli stretti con la Sapienza e il λόγος, che abbiamo mostrato, lo indicano chiaramente (cfr. §§ 1.1, 2.1.1, 2.3, 3.1), e rendono assolutamente insufficienti, *almeno per il nostro testo in esame*, le prove portate da alcuni studiosi a sostegno della loro teoria che Ebr. 1 si riferisca a Cristo in quanto uomo (esaltato); cfr. Wright, "The Seal", 144-145; Webster, "One Who Is Son", 73, 73 n. 5, 80-81; Bauckham, "Monotheism and Christology", 184-185; Vanhoye, *Situation*, 109-110; *contra* Hurst, *The Epistle to the Hebrews*, 113-119; "Cristology", 151-164; Caird, "Son by Appointment", 73-81; Dunn, *Christology*, 208-209. Anche la teoria che Ebr. 1,3a si riferisca principalmente non alla natura del Figlio (aspetto "ontologico") ma alla sua opera rivelatrice non si adatta bene ai paralleli sopra esposti, dove è l'aspetto "ontologico" di Dio ad essere al centro, non quello rivelatorio; cfr. Webster, "One Who Is Son", 85; *contra* Koester, *Hebrews*, 188-189.

sordio, come abbiamo visto, ha lo scopo di preparare[87]. La scelta dei due termini da parte dell'autore, certamente molto accurata, rimanda abbastanza chiaramente a quell'àmbito di pensiero di cui la Sapienza anticotestamentaria e il λόγος filoniano sono le due massime espressioni[88]. Dunque, «per capire il senso di ἀπαύγασμα e χαρακτήρ non c'è di meglio che avvalersi della Sapienza e di Filone [...], se si considera semplicemente il complesso di tradizione a cui [...] appartengono»[89]. Ora, partendo da queste premesse, quale cristologia emerge da ἀπαύγασμα e χαρακτήρ in Ebr. 1,3a? Che cosa l'autore di Ebrei dice, e che cosa non dice, del Figlio-Cristo[90]?

Innanzitutto, usando ἀπαύγασμα e χαρακτήρ, l'autore ha impiegato certamente due *immagini*, che hanno come loro referente più antico e basico un contesto chiaramente materiale (luce da una fonte luminosa, marchio impresso su un oggetto)[91], e potremmo certamente definire i due termini, applicati al rapporto Padre-Figlio nell'àmbito della divi-

---

[87] La designazione riferita al Figlio in 1,3a è, secondo Spicq (cfr. *Hébreux* I, 289), il fondamento di tutta la cristologia di Ebr. Ha ragione Webster a dire che gli elementi metafisici dell'esordio non sono meramente ornamentali (cfr. "One Who Is Son", 73).

[88] La concezione del Figlio in Ebr. 1,2-3 è espressa con elementi che troviamo associati alla Sapienza divina. L'autore usa un vocabolario raro e significativo, che troviamo altrove solo in riferimento appunto alla Sapienza: il Figlio mediatore della creazione del mondo e suo sostegno, irradiazione della gloria divina, impronta della sua sostanza (vedi § 1.1): l'autore riferisce al Figlio concetti tratti dalla tradizione biblico-giudeo-ellenistica della relazione Dio-mondo attraverso la Sapienza. Egli non definisce il Figlio "Sapienza" o "λόγος", ma semplicemente "riveste" il Figlio con i tratti della Sapienza antico-testamentaria. Cfr. LANE, *Hebrews 1-8*, CXXXIX.

[89] "χαρακτήρ", *GLNT* XV, 656; cfr. anche DUNN, *Christology*, 53, 207; BARNARD, *Mysticism*, 152-157 (egli però assume che lo sfondo interpretativo più adeguato non sia la Sapienza o il λόγος, ma le visioni apocalittiche giudaiche della gloria antropomorfica di Dio: questa teoria non è affatto ben fondata). Per lo stretto rapporto tra Filone, Sapienza, Ebr. riguardo a ἀπαύγασμα e χαρακτήρ, cfr. SPICQ, *Hébreux* I, 49.

[90] Per uno sguardo generale sintetico sulla cristologia di Ebr., cfr. BARRETT, "Christology", 110-127; KOESTER, *Hebrews*, 104-109; LANE, *Hebrews 1-8*, CXXXV-CXLIV.

[91] Cfr. §§ 2.1, 2.2.

nità, come "metafore"[92]. E tuttavia questa designazione quasi-retorica non ci deve trarre in inganno: infatti i due termini, richiamando chiaramente lo sfondo sapienziale e del λόγος filoniano, come abbiamo visto, hanno una portata, una "densità ontologica", che non si limita a quella di una semplice immagine. Certo, il Padre e il Figlio non sono una luce materiale, eppure il figlio è veramente una "emanazione" di Dio Padre, come la Sapienza o il λόγος. Similmente, il Figlio non è neppure un marchio materiale, eppure è veramente una "impressione", una "copia adeguata" del Padre. Dunque ἀπαύγασμα e χαρακτήρ sono certamente "immagini", "metafore", se consideriamo i due termini nel loro significato meramente fisico-materiale, e tuttavia, se lette sullo sfondo che abbiamo approfonditamente studiato, hanno la forza di veicolare in modo appropriato la dimensione intima della relazione tra Dio-Padre e il Figlio.

Chiarito questo aspetto, possiamo dunque passare all'interpretazione cristologica dei due termini. Come la Sapienza è un'emanazione di Dio e il λόγος è una "personificazione" di un attributo-potenza divina, così anche il Figlio in Ebr. 1,3a appare partecipare veramente – in qualche modo – dell'essenza divina. Egli è appunto "irradiazione" e "impronta" della gloriosa natura divina. Per mezzo di lui Dio ha fatto il mondo (Ebr. 1,2bβ) ed egli "porta" tutto con la sua parola potente (Ebr. 1,3b), proprio come la Sapienza o il λόγος di Filone[93]. Si tratta certamente di "cristologia alta", riferita alla natura pre-esistente e superiore del Figlio. E tuttavia come la Sapienza e il λόγος non sono mai ritenuti e definiti "Dio" in senso pieno e totale – rimanendo così

---

[92] Cfr. WEBSTER, "One Who Is Son", 85; KOESTER, *Hebrews*, 179-180; DUNN, *Christology*, 209 (immagini impersonali). Già WINSTON, *Wisdom*, 184 aveva definito ἀπαύγασμα in Sap. 7,26 come una metafora.

[93] Cfr. §§ 2.1.1, 3.1. Secondo Bauckham (cfr. "Monotheism and Christology", 174) queste due espressioni indicherebbero nella tradizione giudaica l'unicità di Dio come creatore e reggitore del mondo: il Figlio qui partecipa di questa unicità divina. Tuttavia questo non è sufficiente a chiarire lo "statuto ontologico" del Figlio; del resto queste espressioni sono in realtà usate anche per entità "ambigue" come la Sapienza e il λόγος.

"salvaguardata" l'unicità assoluta di Dio –, così anche, analogamente, i due termini ἀπαύγασμα e χαρακτήρ di Ebr. 1,3a non hanno in sé la "forza" – per così dire – sufficiente per equiparare in modo pieno e chiaro il Figlio a Dio (= il Padre, Yahweh). Si tratta certo di un'emanazione – come il "raggio di luce" è irradiato dalla "sorgente luminosa" –, si tratta di una partecipazione – come il marchio riproduce il sigillo che l'ha prodotto –: tuttavia il raggio non è la sorgente, il marchio non è il sigillo[94]. Non pare esserci, cioè, assoluta identità, piena completezza di divinità, tra Dio (= la "sorgente") e il Figlio (= il "prodotto")[95].

Infine, abbiamo visto che non è chiaro persino se si possa parlare di una distinzione personale reale tra la Sapienza o il λόγος e Dio stesso. Generalmente essi sono attributi/potenze di Dio, che non godono di una esistenza veramente indipendente, ma restano interamente "assorbiti" all'interno dell'unica entità/personalità divina. Di conseguenza, neppure ἀπαύγασμα e χαρακτήρ in Ebr. 1,3a indicano di per se stessi una relazione di distinzione personale tra Dio e il Figlio[96].

Dunque l'autore della Lettera agli Ebrei, con i due termini-chiave che abbiamo studiato, certamente inserisce il Figlio nella "scia", sulla "linea" – per così dire – di Dio, come veramente partecipe – *in un certo qual modo* – della natura/essenza divina. Eppure la divinità piena e assoluta, e la distinzione personale, di questo Figlio non vengono chiaramente e esplicitamente affermate, cosicché ci vorranno ancora parecchi secoli (e discussioni) per poter arrivare a una sufficiente chiarificazione della questione, almeno all'interno della Chiesa[97].

---

94 Cfr. WEBSTER, "One Who Is Son", 85-86.

95 In fondo, la Sapienza e il λόγος sono solo due tra i tanti "esseri intermedi/intermediari" (tra Dio e l'uomo) che il Giudaismo tardivo ha elaborato (altri sono: gli angeli, il Nome di Dio, la Gloria di Dio, la Torah, lo Spirito di Dio, ecc.); cfr. DUNN, *Christology*, 129-130.

96 Cfr. DUNN, *Christology*, 54-55; 289 n. 216. Siamo perfettamente d'accordo con Webster ("One Who Is Son", 80): «there are no proto-trinitarian hints in the exordium, nor a firm characterisation of the distinction between Father and Son».

97 Per la discussione patristica sulla cristologia di Ebr., cfr. GREER, "Jesus of Hebrews and Christ of Chalcedon", 231-249.

Conclusione

Giunti alla fine del nostro lavoro di analisi e sintesi, possiamo dire con sufficiente sicurezza che Ebr. 1,3a, con il linguaggio che l'Autore ha utilizzato – in particolare i due termini chiave ἀπαύγασμα e χαρακτήρ –, non indica in maniera chiara e esplicita, per il Figlio-Cristo, né la piena divinità come Dio-Padre né l'indipendenza personale[98], anche se ne indicano la "pre-esistenza" e l'intima relazione con Dio[99]. Certamente con questa affermazione il nostro compito esegetico e di teologia biblica non si è concluso, anzi, si situa esattamente nel punto delle imprescindibili premesse iniziali. È ancora necessario, certamente, mettere in rapporto le affermazioni di 1,3a con la designazione "Figlio" (di Dio) di 1,2a. Tuttavia anche questa relazione potrebbe non portare risultati più certi e chiari. Infatti, un contributo speciale di Ebr. alla cristologia del N. T. è stato sicuramente l'idea specifica di una figliazione divina pre-esistente. Tuttavia non dobbiamo esagerare l'importanza di questo contributo: esso pare essere più un corollario del pensiero "platonico" dell'Autore che una chiara consapevolezza cristologica. Non è infatti evidente che l'Autore abbia inteso il Figlio

---

[98] Parlare di "identità divina", di "condivisione dell'unica identità di Dio-Padre", come fa Bauckham (cfr. "Divinity", 15, 18-19), in riferimento a Cristo, per inserire il pensiero di Ebr. nel monoteismo del giudaismo del secondo tempio, non risolve la nostra questione. Che in Ebr. 1,2b-4 il Figlio sia incluso nell'unica identità divina perché a lui sono attribuite le caratteristiche distintive e uniche di Dio tipiche del monoteismo giudaico (cfr. "Divinity", 15-22) non significa nulla di preciso circa la natura e l'identità del Figlio, data l'enorme complessità esistente proprio nel monoteismo giudaico e nella sua definizione dell'unicità di Dio, come abbiamo mostrato attraverso la nostra analisi della Sapienza e del λόγος. Si potrebbe parlare di "identità divina" o di "condivisione dell'unica identità di Dio-Padre" ugualmente per la Sapienza e il λόγος, senza riuscire a chiarire la loro precisa natura e personalità. Non è perciò corretto affermare che in Ebr. 1,3a il Figlio sia «in every respect like God» (Bauckham, "Monotheism and Christology", 185).

[99] Cfr. Bauckham, "Monotheism and Christology", 173-174, che parla di «eternal divine being» e «intrinsic and eternal relationship to God» per il Figlio in Ebr. 1,3a.

di Dio (= Cristo) come avente una pre-esistenza realmente personale, indipendente. È possibile si tratti solo della pre-esistenza di un'"idea" nella mente divina e non di un essere divino personale[100]. In definitiva, la figliazione pre-esistente dell'esordio di Ebr. non appare differente dalla figliazione che Filone riferisce al λόγος e la tradizione sapienziale alla Sapienza[101], rimettendoci così negli stessi "problemi" sollevati dall'analisi precedente.

Indicazioni più utili riguardo alla precisa natura e personalità del Figlio-Cristo saranno date dall'Autore di Ebr. nel séguito della sua opera: la catena in 1,5-14 e il sommo sacerdozio sacrificale di Cristo (connesso alla figura di Melchisedek), che secondo Bauckham dimostrerebbero la piena divinità di Cristo[102]. Anche una comparazione con

---

[100] Cfr. DUNN, *Christology*, 55-56. Già in alcune leggende mitiche greche, troviamo eroi chiamati "figli" di Dio (Dionisio e Eracle erano figli di Zeus). Anche dei governatori orientali – specialmente egiziani – erano chiamati "figli di Dio", così come famosi filosofi (Pitagora, Platone) e, secondo gli stoici, tutti gli uomini erano figli dell'Essere Supremo. Nel giudaismo tradizionale, "figli di Dio" erano chiamati: gli angeli (esseri celesti), Isreale/gli Israeliti, il re. Nel giudaismo intertestamentario, Filone chiama – come abbiamo visto – il λόγος (e anche la creazione) "figlio" di Dio; anche i giusti e i martiri ricevono questo "titolo", e negli scritti di Qumran il Messia è generato da Dio. L'imperatore romano era chiamato "divino". La designazione "dio" era ugualmente usata per eroi, re e persone importanti (ad esempio filosofi). Filone chiama Mosè "dio" (cfr. *De sacrificiis Abelis et Caini*, 9; *Quod omnis probus liber sit*, 43). Del resto, non è chiaro in che misura queste designazioni vadano intese alla lettera. In conclusione, "figlio di Dio" è una designazione che esprime una qualche relazione con Dio, ma non possiamo dire nulla di più. Cfr. DUNN, *Christology*, 13-22. Anche la Sapienza è detta "generata" da Dio, cfr. Prov. 8,22-31.

[101] Cfr. DUNN, *Christology*, 209.

[102] Cfr. BAUCKHAM, "Divinity", 24-26 (per la catena scritturistica; su questo vedi anche BAUCKHAM, "Monotheism and Christology", 175-185), 27-32 (per il sommo sacerdozio di Cristo). Caird (cfr. "Son by Appointment", 73-81) e Hurst (cfr. "Christology", 151-164) sostengono invece che la catena scritturistica non dimostri affatto la piena divinità di Cristo, riferendosi a lui solamente *in quanto uomo*.

gli inni cristologici del N. T. – con cui l'esordio di Ebr. condivide diversi elementi[103] – potrebbe essere utile. Ma tutto questo lo lasciamo per la ricerca in studi futuri: per il presente lavoro è stato sufficiente dimostrare che il testo di Ebr. 1,3a, con i suoi due termini chiave ἀπαύγασμα e χαρακτήρ, di per se stesso non è sufficiente – anche se certo non vi si oppone – a fondare quella cristologia della piena identità di natura/sostanza e distinzione di persone tra Dio-Padre e il Figlio-Cristo che sarà alla base della riflessione patristica e delle definizioni dogmatiche della Chiesa a partire dal IV secolo.

Elenco delle abbreviazioni

AB = The Anchor Bible
ALGHJ = Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums
BDR = Blass, F. – Debrunner, A., *Grammatica del greco del Nuovo Testamento* (rev. Rehkopf, F.)
BGU = Aegyptische Urkunden aus den königlichen Museen zu Berlin: Griechische Urkunden (1895-1933)
Bib. = Biblica
BiInS = Biblical Interpretation Series
DENT = Dizionario Esegetico del Nuovo Testamento
EtB = Études Bibliques
GLNT = Grande Lessico del Nuovo Testamento
JSNTSup = Journal for the Study of the New Testament Supplement Series
LD = Lectio Divina
LiBi = Lire la Bible
LNTS = Library of New Testament Studies
LSJ = Liddell, H. G. – Scott, R., *A Greek-English Lexicon* (rev. Jones, H. S.)
LSJSup = Liddell, H. G. – Scott, R. – Jones, H. S. – McKenzie, R., *Greek-English Lexicon*. Revised Supplement
NICNT = The New International Commentary on the New Testament

---

[103] Cfr. § 1.1.

NIDNTTE = New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis
OTL = The Old Testament Library
SBLRBS = Society of Biblical Literature Resources for Biblical Study
SNTSMS = Society for New Testament Studies Monograph Series
SPAA = Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani
SPhiloA = The Studia Philonica Annual
SubBi= Subsidia Biblica
WBC = Word Biblical Commentary
WUNT = Wissenschaftliche Undersuchungen zum Neuen Testament

BIBLIOGRAFIA

ANDERSON, H., "The Jewish Antecedents of the Christology in Hebrews", *The Messiah*. Developments in Earliest Judaism and Christianity (ed. CHARLESWORTH, J. H.) (Minneapolis 1992) 512-535.

ANDERSON, P. N., "The Johannine *Logos*-Hymn: A Cross-Cultural Celebration of God's Creative-Redemptive Work", *Creation Stories in Dialogue*. The Bible, Science, and Folk Traditions (edd. CULPEPPER, R. A. – VAN DER WATT, J. G.) (BiInS 139; Leiden – Boston 2016) 219-242.

ATTRIDGE, H. W., *Essays on John and Hebrews* (WUNT 264; Tübingen 2010).

ATTRIDGE, H. W., *The Epistle to the Hebrews*. A Commentary on the Epistle to the Hebrews (Hermeneia; Philadelphia 1989).

BARNARD, J. A., *The Mysticism of Hebrews*. Exploring the Role of Jewish Apocalyptic Mysticism in the Epistle to the Hebrews (WUNT 2, 331; Tübingen 2012).

BARRETT, C. K., "The Christology of Hebrews", *Who Do You Say That I Am?*. Essays on Christology (edd. POWELL, M. A. – BAUER, D. R.) (Louisville 1999) 110-127.

BAUCKHAM, R., "Monotheism and Christology in Hebrews 1", *Early Jewish and Christian Monotheism* (edd. STUCKENBRUCK, L. T. – NORTH, W. E. S.) (JSNTSup 263; London – New York 2004) 167-185.

BAUCKHAM, R., "The Divinity of Jesus Christ in the Epistle to the Hebrews", *The Epistle to the Hebrews and Christian Theology* (edd. BAUCKHAM, R. – DRIVER, D. R. – HART, T. A. – MACDONALD, N.) (Grand Rapids – Cambridge 2009) 15-36.

BLASS, F. – DEBRUNNER, A., *Grammatica del greco del Nuovo Testamento* (rev. REHKOPF, F.) (ed. it. a c. di PISI, G.) (Introduzione allo studio della Bibbia, *Supplementi* 2; Brescia [2]1997).

CAIRD, G. B., "Son by Appointment", *The New Testament Age*. Essays in Honor of Bo Reicke Volume I (ed. WEINRICH, W. C.) (Macon 1984) 73-81.

COCKERILL, G. L., *The Epistle to the Hebrews* (NICNT; Grand Rapids – Cambridge 2012).

COLLINS, J. J., *Jewish Wisdom in the Hellenistc Age* (OTL; Louisville 1997).

CONTI, M., *La Sapienza personificata negli elogi veterotestamentari*. (Pr 8; Gb 28; Sir 24; Bar 3; Sap 7) (SPAA 36; Roma 2001).

CRENSHAW, J. L., *Old Testament Wisdom*. An Introduction (Louisville [3]2010).

DEBRUNNER, A. – KLEINKNECHT, H. – PROCKSCH, O. – KITTEL, G., "λέγω, λόγος, ῥῆμα, λαλέω", *Grande Lessico del Nuovo Testamento* (ed. it. a c. di MONTAGNINI, F. – SCARPAT, G. – SOFFRITTI, O.) (Brescia 1970) VI, 199-400.

DUNN, J. D. G., *Christology in the Making*. A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation (London [2]1989).

GILBERT, M., *Les cinq livres des Sages*. Proverbes – Job – Qohélet – Ben Sira – Sagesse (LiBi 129; Paris 2003).

GRABBE, L. L., *Wisdom of Solomon* (Guides to Apocrypha and Pseudepigrapha; Sheffield 1997).

GRAY, P., "Hebrews among Greeks and Romans", *Reading the Epistle to the Hebrews*. A Resource for Students (edd. MASON, E. F. – MCCRUDEN, K. B.) (SBLRBS 66; Atlanta 2011) 13-29.

GREER, R., "The Jesus of Hebrews and the Christ of Chalcedon", *Reading the Epistle to the Hebrews*. A Resource for Students (edd. MASON, E. F. – MCCRUDEN, K. B.) (SBLRBS 66; Atlanta 2011) 231-249.

GUTHRIE, G. H., "Hebrews in Its First-Century Contexts. Recent Research", *The Face of New Testament Studies*. A Survey of Recent Research (edd. MCKNIGHT, S. – OSBORN, G. R.) (Grand Rapids – Leicester 2004) 414-443.

HELYER, L. R., *Exploring Jewish Literature of the Second Temple Period*. A Guide for New Testament Students (Downers Grove 2002).

HOFIUS, O., "ἀπαύγασμα", *Dizionario Esegetico del Nuovo Testamento* (ed. it. a c. di SOFFRITTI, O.) (Brescia 1995) I, 312-313.

HURST, L. D., "The Christology of Hebrews 1 and 2", *The Glory of Christ in the New Testament*. Studies in Christology in Memory of George Bradford Caird (edd. HURST, L. D. – WRIGHT, N. T.) (Oxford 1987) 151-164.

HURST, L. D., *The Epistle to the Hebrews*. Its background of thought (SNTSMS 65; Cambridge 1990).

KITTEL, G., "αὐγάζω, ἀπαύγασμα", *Grande Lessico del Nuovo Testamento* (ed. it. a c. di MONTAGNINI, F. – SCARPAT, G.) (Brescia 1965) I, 1349-1350.

KOESTER, C. R., *Hebrews*. A New Translation with Introduction and Commentary (AB 36; New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 2001).

KÖSTER, H., "ὑπόστασις", *Grande Lessico del Nuovo Testamento* (ed. it. a c. di MONTAGNINI, F. – SCARPAT, G. – SOFFRITTI, O.) (Brescia 1984) XIV, 703-750.

LANE, W. L., *Hebrews 1-8* (WBC 47A; Dallas 1991).

LANE, W. L., *Hebrews 9-13* (WBC 47B; Dallas 1991).

LIDDELL, H. G. – SCOTT, R., *A Greek-English Lexicon* (rev. JONES, H. S.) (Oxford 1968) I-II.

LIDDELL, H. G. – SCOTT, R. – JONES, H. S. – MCKENZIE, R., *Greek-English Lexicon*. Revised Supplement (Oxford 1996).

"λόγος", *New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis* (ed. SILVA, M.) (Grand Rapids [2]2014) III, 127-170.

MACK, B. L., "The Christ and Jewish Wisdom", *The Messiah*. Developments in Earliest Judaism and Christianity (ed. CHARLESWORTH, J. H.) (Minneapolis 1992) 192-221.

MAZZINGHI, L., *Il Pentateuco sapienziale*. Proverbi, Giobbe, Qohelet, Siracide, Sapienza (Testi e Commenti; Bologna 2012).

MEIER, J. P., "Structure and Theology in Heb 1,1-14", *Bib.* 66 (1985) 168-189.

MUIR, S., "The Anti-Imperial Rhetoric of Hebrews 1.3: χαρακτήρ as a 'Double-Edged Sword'", *A Cloud of Witnesses*. The Theology of Hebrews in its Ancient Contexts (edd. BAUCKHAM, R. – DRIVER, D. – HART, T. – MACDONALD, N.) (LNTS 387; London – New York 2008) 170-186.

MURPHY, R. E., *The Tree of Life*. An Exploration of Biblical Wisdom Literature (Grand Rapids – Cambridge [2]1996).

Novum Testamentum Graece (edd. ALAND, B. – ALAND, K. – KARAVIDOPOULOS, J. – MARTINI, C. M. – METZGER, B. M.) (Stuttgart [28]2012).

PERDUE, L. G., *Wisdom & Creation*. The Theology of Wisdom Literature (Nashville 1994).

PERDUE, L. G., *Wisdom Literature*. A Theological History (Louisville – London 2007).

VON RAD, G., *Wisdom in Israel* (trad. ingl. a c. di MARTIN, J. D.) (London 1972).

VON RAD, G. – KITTEL, G., "δόξα", *Grande Lessico del Nuovo Testamento* (ed. it. a c. di MONTAGNINI, F. – SCARPAT, G. – SOFFRITTI, O.) (Brescia 1966) II, 1348-1398.

Sapientia Salomonis (ed. ZIEGLER, J.) (Septuaginta XII, 1; Göttingen ²1980).

SCHENCK, K. L., "Philo and the Epistle to the Hebrews: Ronald Williamson's Study after Thirty Years", *SPhiloA* 14 (2002) 112-135.

SINNOTT, A. M., *The Personification of Wisdom* (SOTSMS; Aldershot – Burlington 2005).

SPICQ, C., *L'Épître aux Hébreux*. I. – Introduction (EtB; Paris 1952).

THOMPSON, J. W., "What Has Middle Platonism to Do with Hebrews?", *Reading the Epistle to the Hebrews*. A Resource for Students (edd. MASON, E. F. – MCCRUDEN, K. B.) (SBLRBS 66; Atlanta 2011) 32–52.

VANHOYE, A., *Situation du Christ*. Hébreux 1-2 (LD 58; Paris 1969).

VANHOYE, A., *Structure and Message of the Epistle to the Hebrews* (SubBi 12; Roma 1989).

WEBSTER, J., "One Who Is Son: Theological Reflections on the Exordium to the Epistle to the Hebrews", *The Epistle to the Hebrews and Christian Theology* (edd. BAUCKHAM, R. – DRIVER, D. R. – HART, T. A. – MACDONALD, N.) (Grand Rapids – Cambridge 2009) 69-94.

WEEKS, S., *An Introduction to the Study of Wisdom Literature* (T&T Clark Approaches to Biblical Studies; London – New York 2010).

WILCKENS, U. – KELBER, G., "χαρακτήρ", *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, (ed. it. a c. di MONTAGNINI, F. – SCARPAT, G. – SOFFRITTI, O.) (Brescia 1988) XV, 645-662.

WILLIAMSON, R., *Philo and the Epistle to the Hebrews* (ALGHJ 4; Leiden 1970).

WINSTON, W., *The Wisdom of Solomon*. A New Translation with Introduction and Commentary (AB 43; Garden City 1979).

WRIGHT T. J., "The Seal of Approval: An Interpretation of the Son's Sustaining Action in Hebrews 1:3", *The Epistle to the Hebrews and Christian Theology* (edd. BAUCKHAM, R. – DRIVER, D. R. – HART, T. A. – MACDONALD, N.) (Grand Rapids – Cambridge 2009) 140-148.

SD 65,1 (2020), pp. 224-246

La vita consacrata luogo di esperienza della Trinità

Michele Roberto Pari

Editor's note: *Consecrated life, for the majority of non-believers and also for many Christians, has the characteristics of a mysterious object. People generally know that we are speaking of a state of life, in the Catholic Church, lived by those who wish to follow Jesus Christ in a more exacting/demanding way; but what does it consist of, exactly? A factor of confusion arises from the fact that there exist forms of consecrated life even in religions very distant from Christianity; there are Buddhist monks and nuns, for example. Other puzzling elements come from the multiplicity of species of consecrated life existing today (male, female, mixed, composed of lay people, or priests, or both), and from the surprising variety of their lifestyles, their spiritualities, and the purposes they set themselves.*

The author of the present article aims, making use of the systematic-theological method, at clearly explaining the essence of the Catholic consecrated life, in reference to its deepest foundation and source: the divine life of the Most Holy Trinity. According to the Magisterium of the Church, consecrated life can be considered a real "icon of the Trinity:" first of all, when the consecrated person lives the three theological virtues – faith, hope, and charity – which are those virtues that make the Trinity dwell, by grace, in man. Faith is a call to the total and unconditional assent of the Son to the Father in the Holy Spirit; hope sustains us in the commitment of life and in the effort to promote our neighbour's good; charity enables us to "take the initiative of love," so as to be always available to acceptance and forgiveness. If our destiny as children of God is divinisation, according to the surprising and only apparently paradoxical adage of Saint Athanasius, "God became man so that man might God;" if the only way to deify us is to Christify ourselves – consecrated life is the shortest, albeit very impervious, way of achieving a spiritual and existential conformity with Jesus Christ.

La vita consacrata è definita dal *Codice di diritto canonico* come una forma stabile di vita, basata sulla professione dei consigli evangelici (di castità, povertà e obbedienza), nella quale i fedeli si donano totalmente a Dio, nella sequela più da vicino di Cristo e sotto la guida dello Spirito Santo[1]. E l'esortazione apostolica post-sinodale *Vita consecrata* afferma che «la vita consacrata, profondamente radicata negli esempi e negli insegnamenti di Cristo Signore, è un dono di Dio Padre alla sua Chiesa per mezzo dello Spirito»[2]. Essa, quindi, ha un legame strettissimo con il Dio Trino, legame che si manifesta non solo nella vita consacrata in generale, ma anche in ciascuno dei suoi elementi principali: la vocazione, i consigli evangelici, la vita fraterna, la missione.

In questo contributo, dunque, si mostrerà il rapporto esistente tra la vita consacrata e la Trinità, analizzando in particolare come le principali componenti di questo stato di vita – la vocazione, i consigli evangelici, la vita fraterna[3], la missione – siano abitate da essa, siano vitalmente in relazione con essa, tanto da rendere la vita consacrata uno dei principali luoghi di esperienza della Trinità.

---

[1] Cf. can 573: «Vita consecrata per consiliorum evangelicorum professionem est stabilis vivendi forma qua fideles, Christum sub actione Spiritus Sancti pressius sequentes, Deo summe dilecto totaliter dedicantur ut, in Eius honorem atque Ecclesiae aedificationem mundique salutem novo et peculiari titulo dediti, caritatis perfectionem in servitio Regni Dei consequantur et, praeclarum in Ecclesia signum effecti, caelestem gloriam praenuntient», in REDAZIONE DI *QUADERNI DI DIRITTO ECCLESIALE* (ed.), *Codice di diritto canonico commentato*, Ancora, Milano 2001, 510-511. Per un commento di questa definizione, cf. P. V. PINTO (ed.), *Commento al Codice di diritto canonico*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001, 346-348.

[2] «Vita consecrata, quae suas radices in Christi Domini exemplis doctrinisque habet, Dei Patris donum est Ecclesiae ipsius per Spiritum concessum»: *Vita consecrata* [d'ora in poi *VC*] 1, in *Enchiridion Vaticanum* [d'ora in poi *EV*] 15/434.

[3] Si noti che, sebbene la vita fraterna in comunità riguardi solo gli istituti di tipo cenobitico, tuttavia l'aspetto della comunione è vissuto in qualche modo anche dai consacrati che praticano forme di eremitismo o comunque di vita non comunitaria (come gli eremiti e le vergini consacrate che vivono nel secolo), per i quali essa si esprime come comunione spirituale con tutta la Chiesa e con tutti gli uomini (cf. *VC* 42).

Questa indagine sarà condotta sulla base dell'esortazione apostolica post-sinodale *Vita consecrata*, pubblicata dal papa Giovanni Paolo II nel 1996 come frutto di quanto discusso nel sinodo dei vescovi sulla vita consacrata[4], tenendo conto anche dei successivi documenti del magistero della Chiesa e delle riflessioni che i teologi hanno prodotto su questo tema negli anni seguenti.

1. VITA CONSACRATA E TRINITÀ: CONSIDERAZIONI GENERALI

1.1. Il fondamento battesimale della vita consacrata

La vita consacrata, come forma specifica di consacrazione a Dio e di impegno nella conformazione a Cristo, si radica nel battesimo, prima e fondamentale consacrazione dell'uomo a Dio e conformazione a Cristo. La vita consacrata, del resto, può essere considerata come una forma più radicale di *sequela Christi*, iniziata col battesimo, e di impegno nell'osservare le promesse battesimali[5]. Come infatti ci ricor-

---

[4] Il sinodo dei vescovi sulla vita consacrata (IX sinodo ordinario) si è svolto a Roma dal 2 al 29 ottobre 1994 e ha avuto come tema la vita consacrata e la sua missione nella Chiesa e nel mondo. Sulla base di quel confronto, il papa Giovanni Paolo II ha redatto l'esortazione apostolica *Vita consecrata*, datata 25 marzo 1996. Per quanto riguarda l'argomento del rapporto tra vita consacrata e Trinità, questo documento rappresenta una pietra miliare: l'ampiezza e la profondità con cui esso vi viene trattato, infatti, non ha precedenti nei documenti del magistero. Basti pensare che dei tre capitoli che compongono l'esortazione apostolica, l'intero primo capitolo, dal significativo titolo "*Confessio Trinitatis*", è dedicato esplicitamente a questo tema; ma pure negli altri capitoli ci sono riferimenti alla Trinità, anche nei nodi centrali del discorso. Per capire la novità di tutto ciò, basti pensare che neanche il Concilio Vaticano II, che pure ha enormemente contribuito al recupero della dimensione trinitaria nella teologia cristiana, aveva esplicitamente messo in relazione la vita consacrata con la Trinità, né nella *Lumen gentium* (la costituzione conciliare sulla Chiesa), né nella *Perfectae caritatis* (il decreto conciliare sulla vita religiosa), né negli altri suoi documenti.

[5] In proposito, cf. *Lumen gentium*, 44 e *Perfectae caritatis*, 5.

da l'esortazione apostolica Vita consacrata, nell'esistenza cristiforme della vita consacrata «la consacrazione battesimale è portata ad una risposta radicale nella sequela di Cristo mediante l'assunzione dei consigli evangelici»[6].

Ora, come in tutti i sacramenti, anche nel battesimo è presente una dimensione trinitaria; ma in esso, tale dimensione è esplicita ed evidente: questo sacramento viene infatti conferito nel nome stesso della Trinità, conformemente al comando di Gesù ai suoi apostoli: «andate [...] e fate discepoli tutti i popoli, battezzandoli nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo»[7]. È quindi naturale che anche nella vita consacrata la dimensione trinitaria sia presente, anzi, abbia un posto di primo piano.

1.2. La vita consacrata «icona della Trinità»[8]

La vita consacrata può essere considerata una vera e propria «icona della Trinità».

Lo è, innanzitutto, quando il consacrato vive le tre virtù teologali, le quali, del resto, sono proprio quelle virtù che realizzano l'inabitazione trinitaria, per grazia, nell'uomo. La fede del consacrato è un richiamo all'assenso totale e incondizionato del Figlio al Padre nello Spirito, per cui egli, come Gesù, tutto riferisce al Padre e alla sua volontà, fino alla morte, se necessario. La speranza, virtù propria di colui che vive nello Spirito Santo, sostiene il religioso nel suo impegno di vita e nel suo sforzo a favore degli uomini del suo tempo, facendogli guardare con ottimismo al futuro e operare con coraggio nel presente. La carità fa del consacrato una persona «che, a somiglianza del Padre, prende l'iniziativa dell'amore, è sempre disponibile

---

[6] «perducitur baptismalis consecratio ad fundamentalem quandam in Christi sequelam responsionem, per consiliorum evangelicorum susceptionem»: *VC* 14, in *EV* 15/472.

[7] Mt 28,19 in *La Sacra Bibbia*, EDB, Bologna 2013, 2391.

[8] G. M. Salvati, *Io uno e trino*, EDI, Napoli 2011, 205; per le riflessioni che seguono, sulle virtù teologali e l'amore come epifania della Trinità, cf. *Ibid.*, 205-208.

all'accoglienza e al perdono, si mette alla ricerca della pecora perduta»[9], e ciò con magnanimità e liberalità.

Ma la vita consacrata è icona della Trinità anche nell'amore, in quanto l'amore trinitario è manifestato nell'amore del consacrato. Il suo amore senza riserve, che lo porta al dono di sé a Dio e al prossimo, è infatti epifania dell'amore oblativo del Padre, che comunica la sua vita divina al Figlio e allo Spirito Santo. L'amore accogliente del religioso, che gli fa accogliere con umiltà e gratitudine i doni di Dio, è poi manifestazione dell'amore recettivo del Figlio, che riceve con gioia tutto dal Padre suo. Infine l'amore costruttore di legami, operatore di unità e di concordia, del consacrato è riflesso dell'amore unitivo dello Spirito Santo, «vincolo eterno del Padre e del Figlio»[10].

Tutto nella vita consacrata manifesta la Trinità e consente di farne esperienza, in quanto tutto, nella vita consacrata, ha la sua origine, il suo fine, il suo centro, e, in definitiva, il suo senso, nella Trinità. È al Dio Trino, Padre e Figlio e Spirito Santo, che il consacrato si dona totalmente, come un olocausto[11]; è per lui, per la sua gloria, che egli vive, opera, sopporta; è in vista di lui, della comunione con lui, per ora in questa terra e poi nel cielo, che egli spende tutta la sua vita. La relazione con la Trinità è quindi fondamentale, anche per capire la distinzione tra la vita consacrata e le altre forme di aggregazione sociale.

Tutte le componenti principali della vita consacrata sono in rapporto con la Trinità, la manifestano e permettono di farne esperienza: la vocazione, i consigli evangelici di castità, povertà ed obbedienza, la vita fraterna, la missione stessa dei consacrati hanno una spiccata dimensione trinitaria e soltanto in essa trovano il loro vero senso.

---

[9] SALVATI, *Io uno e trino*, 206.

[10] Salvati, *Io uno e trino*, 208; cf. Agostino, *De Trinitate*, VIII, 10.

[11] Sulla consacrazione religiosa come olocausto cf. quanto afferma Tommaso d'Aquino nella *Summa theologiae*, II-II, q. 186, a. 1.

2. Vocazione e Trinità

2.1. La vocazione opera della Trinità

Alla base della vita consacrata, in qualunque forma essa si esprima, c'è la vocazione dell'uomo, in particolare del fedele, da parte di Dio: è Dio che, prendendo l'iniziativa, chiama il battezzato a consacrarsi a lui in modo speciale. Ma questo Dio che chiama è un Dio Trinitario:

> ogni vocazione reca in sé i tratti caratteristici delle tre Persone della comunione trinitaria. Le Persone divine sono sorgente e modello d'ogni chiamata. Anzi, la Trinità, in se stessa, è un misterioso intreccio di chiamate e risposte. Solo lì, all'interno di quel dialogo ininterrotto, ogni vivente ritrova non solo le sue radici, ma anche il suo destino e il suo futuro, ciò che è chiamato a essere e a diventare, nella verità e libertà, nella concretezza della sua storia[12].

Come ogni operazione *ad extra* di Dio, anche la vocazione è dunque un'azione che riguarda tutta la Trinità, e quindi coinvolge tutte e tre le Divine Persone, ma ciascuna nel modo suo proprio: è una chiamata del Padre, per mezzo del Figlio, nello Spirito Santo.

2.2. Il ruolo del Padre

Il Padre è colui dal quale parte la chiamata: è lui che invita a sé il fedele, mediante un'attrazione amorosa che spinge il chiamato al ricambio, un ricambio radicale e totale, che porta al dono di tutta la vita. Ma il Padre è anche il termine della risposta del fedele alla chiamata: la consacrazione religiosa, infatti, ha la sua meta ultima nel Padre, nel servizio di lui e nella comunione filiale con lui.

---

[12] Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica – et al., *Nuove vocazioni per una nuova Europa*, 15, in *EV* 16/1576. In questo documento i nn. 15-18 sono dedicati al rapporto tra la Trinità e la vocazione cristiana, con riferimenti anche alla vocazione specifica al sacerdozio e alla vita consacrata.

In proposito, è significativo il titolo del n. 17 di *Vita consecrata*: «*A Patre ad Patrem*: l'iniziativa di Dio»[13]. In questo numero, dedicato al ruolo del Padre nella vocazione alla vita consacrata, leggiamo che il Padre, «creatore e datore di ogni bene»[14],

> attrae a sé una sua creatura (cf. Gv 6,44) con uno speciale amore e in vista di una speciale missione. Assecondando quest'appello accompagnato da un'interiore attrazione, la persona chiamata si affida all'amore di Dio che la vuole al suo esclusivo servizio, e si consacra totalmente a lui e al suo disegno di salvezza (cf. 1Cor 7,32-34). Qui sta il senso della vocazione alla vita consacrata: un'iniziativa tutta del Padre (cf. Gv 15,16), che richiede da coloro che ha scelti la risposta di una dedizione totale ed esclusiva[15].

2.3. Il ruolo del Figlio

Il Figlio è colui attraverso il quale la chiamata giunge al fedele e anche colui attraverso il quale il fedele risponde a tale chiamata del Padre e si incammina verso di lui: il Figlio è la via al Padre[16]. Inoltre il Figlio incarnato, Gesù Cristo, è, per il religioso, il modello: con l'esempio della sua vita, casta, povera e obbediente, totalmente consacra-

---

[13] «A Patre ad Patrem: Dei inceptum»: *VC* 17, in *EV* 15/481.

[14] «omnium bonorum conditorem et largitorem»: *VC* 17, in *EV* 15/481.

[15] «ad se creaturam quandam suam allicit (cf. Io 6,44) singulari quodam amore et ad peculiare quoddam munus. Huius obtemperans invitationi intima cum attractiva virtute coniunctae, vocata persona Dei amori se tradit qui ad suum solius ministerium eam vocat, totamque se Ipsi devovet et eius salutis consilio (cf. 1Cor 7,32-34). Hic vocationis ad vitam consecratam significatio tota consistit: totum Patris ispsius inceptum est (cf. Io 15,16) quod ab iis qui electi sunt postulat responsionem» *VC* 17, in *EV* 15/481-482.

[16] Cf. Gv 14,6, passo citato in *VC* 18, il numero del documento riguardante il ruolo del Figlio nella vocazione alla consacrazione, intitolato «*Per Filium*: sulle orme di Cristo» («Per Filium: in Christi vestigiis»): *VC* 18, in *EV* 15/483.

ta al Padre, egli continua a chiamare i fedeli a rispondere in modo totale all'invito amoroso del Padre a lasciare tutto per lui. La persona che si fa coinvolgere da Gesù Cristo e dalla sua vita,

> non può non abbandonare tutto e seguirlo (cf. Mc 1,16-20; 2,14; 10,21.28). Come Paolo, essa considera tutto il resto «una perdita di fronte alla sublimità della conoscenza di Cristo Gesù», a confronto del quale non esita a ritenere ogni cosa «come spazzatura, al fine di guadagnare Cristo» (Fil 3,8). La sua aspirazione è di immedesimarsi con Lui, assumendone i sentimenti e la forma di vita[17].

2.4. Il ruolo dello Spirito Santo

La chiamata del Padre attraverso il Figlio si compie nel consacrato per l'azione dello Spirito Santo.

Egli è necessario per poter udire l'invito del Padre a porsi alla sequela di Cristo[18].

Inoltre

> è Lui che, lungo i millenni, attrae sempre nuove persone a percepire il fascino di una scelta tanto impegnativa. Sotto la sua azione esse rivivono, in qualche modo, l'esperienza del profeta Geremia: «Mi hai sedotto, Signore, e io mi sono lasciato sedurre» (20,7). È lo Spirito che suscita il desiderio di una risposta piena, è Lui che guida la crescita di tale desiderio, portando a maturazione la risposta positiva e sostenendone poi la fedele esecuzione; è Lui

---

[17] «non potest quin omnia deserat eumque sequatur (cf. Mc 1,16-20; 2,14; 10,21.28). Haud secus ac Paulus arbitratur omnia "detrimentum esse propter eminentiam scentiae Christi Iesu", cuius in comparatione non dubitat affirmare: "Omnia … arbitror ut stercora, ut Christum lucrifaciam" (Phil 3,8). Magnopere cupit unum idem cum illo fieri, eiusque affectus vivendique mores sibi asciscere»: *VC* 17, in *EV* 18/484.

[18] Cf. quanto afferma il documento della Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica *Ripartire da Cristo* al n. 20.

> che forma e plasma l'animo dei chiamati, configurandoli a Cristo casto, povero e obbediente e spingendoli a far propria la sua missione[19].

È dunque lo Spirito Santo che, agendo nell'interiorità del fedele, gli fa udire la voce del Padre che lo chiama, suscita in lui la risposta, la accompagna e la compie fino al dono totale della vita a Dio. Lo Spirito, del resto, è il Santificatore, è lo Spirito profetico: una vita dedicata in modo così particolare alla santificazione, una vita dal carattere così profetico come la vita consacrata non può non avere alla sua origine un intervento dello Spirito Santo.

3. CONSIGLI EVANGELICI E TRINITÀ[20]

3.1. I consigli evangelici e la Trinità

I consigli evangelici di castità, povertà e obbedienza, a cui i consacrati si impegnano con i voti o con altri legami sacri, sono strettamente legati alla Trinità e alla relazione del consacrato con le tre Divine Persone; anzi, è solo nella Trinità che essi trovano il loro valore e il loro vero significato. I consigli evangelici, infatti, dono della Trinità alla Chiesa e al mondo, sono espressione delle relazioni che le Persone

---

[19] «Ipse enim per saecula novos semper allicit homines ut electionis ita obligantis fascinationem percipiant. Eo scilicet agente quadamtenus iterum experiuntur illi prophetae Ieremiae adfectum: "Seduxisti me, Domine, et seductus sum" (Ier 20,7). Spiritus enim responsionis plenae cupiditatem excitat; ipse praeteria facit ut eadem voluntas crescat cum ad maturationem perducit affirmantem responsionem eiusque fidelem sustinet executionem; ille vocatorum animum fingit et conformat Christo casto pauperi et oboedienti eos aptans eosque impellens ut eius munus suum faciant»: *VC* 19/487. Questo n. 19, dal titolo «*In Spiritu*: consacrati dallo Spirito Santo» («In Spiritu: a Spiritu Sancto consecrati»: *VC* 17, in *EV* 19/487), è dedicato al ruolo dello Spirito Santo nella vocazione religiosa.

[20] Per approfondire cf. J. A. CHENNAKKADAN, «Evangelic Counsels as Manifestation of Trinitarian Lifestyle», in *Claretianum* 48 (2008), 283-354.

Divine vivono tra loro nel seno della Trinità, e anche dei rapporti che esse intendono instaurare con l'uomo; è quindi solo nella Trinità che essi trovano il loro vero punto di riferimento. Chi li pratica vive la vita stessa del Dio Trino e la manifesta al mondo. Ecco in proposito le chiare parole di *Vita consecrata*:

> I consigli evangelici sono [...] prima di tutto un *dono della Trinità Santissima*. [...] Il riferimento dei consigli evangelici alla Trinità Santa e santificante rivela il loro senso più profondo. Essi infatti sono espressione dell'amore che il Figlio porta al Padre nell'unità dello Spirito Santo. Praticandoli, la persona consacrata vive con particolare intensità il carattere trinitario e cristologico che contrassegna tutta la vita cristiana[21].

Dei rapporti personali intratrinitari, i consigli evangelici manifestano in modo particolare quello esistente tra il Figlio e il Padre, così come ci è stato rivelato dal Figlio stesso incarnato. Egli, infatti, scegliendo di praticare per primo ciò che poi consigliò ai suoi discepoli, volle rivelarci qualcosa della sua intima relazione con il Padre nello Spirito Santo, come afferma Gianfranco Ghirlanda a commento dei testi sopra citati:

> la vita di verginità, povertà e obbedienza, a cui la persona consacrata viene chiamata a conformarsi, non è stata per Gesù un qualcosa di accidentale o semplicemente funzionale alla missione che doveva compiere, ma è stata l'espressione terrena, visibile e rivelatrice, della sua relazione unica e irripetibile al Padre nello Spirito [...]. I tre consigli classici di castità perfetta nel celibato,

---

[21] «Ante omnia […] sunt evangelica consilia sanctissimae Trinitatis donum […]. Cum ad sanctam sanctificantemque Trinitatem referuntur evangelica consilia, eorum patescit altior significatio. Declarant enim amorem quem adversus Patrem in Spiritus Sancti unitate habet Filius. Iis in exsequendis vivit consecrata persona vehementiore quadam vi trinitariam et christologicam naturam qua universa signatur christiana vita»: *VC* 20-21 in *EV* 15/490-492; cf. anche *VC* 18.

> povertà e obbedienza [...] sono fondati sulla vita filiale del Verbo incarnato, che nello Spirito si dona totalmente al Padre, in un atto di amore casto ed esclusivo che diventa spogliamento da tutto e obbedienza fino alla fine[22].

3.2. Il consiglio evangelico della castità

La castità, con la quale il consacrato rinuncia alla vita matrimoniale e genitoriale in vista del Regno dei Cieli, è il consiglio evangelico che gli permette di donarsi a Dio con cuore indiviso, senza riserve, nella totalità dei propri affetti e del proprio amore.

Essa

> costituisce un riflesso dell'*amore infinito* che lega le tre Persone divine nella profondità misteriosa della vita trinitaria; amore testimoniato dal Verbo incarnato fino al dono della sua vita; amore «riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo» (Rm 5,5), che stimola ad una risposta di amore totale per Dio e per i fratelli[23].

Quindi la castità ha la sua origine e il suo modello nell'amore totale dei Tre, che li lega e li unisce nell'indivisione dell'unica sostanza divina; essa fa entrare il consacrato in questa perfetta comunione d'amore, la quale lo unisce più pienamente non solo a Dio, ma anche ai fratelli, con i quali egli si impegna, per quanto possibile, a condividerla e a riprodurla.

---

[22] G. GHIRLANDA, «Consacrati dal Padre per il Figlio nello Spirito», in G. GHIRLANDA – ET AL. (edd.), *Esortazione apostolica post-sinodale Vita consecrata del santo padre Giovanni Paolo II. Testo e commenti*, L'Osservatore Romano, Città del Vaticano, 1996, 189-190.

[23] «effectum praebet infiniti amoris quo in vitae trinitariae secreta altitudine tres iunguntur divinae Personae; amorem hunc Verbum incarnatum usque ad vitae suae effusionem est testificatum; amor hic "in cordibus nostris per Spiritum Sanctum" diffusus est (Rm 5,5) atque ad caritatis plenae responsionem incitat erga Deum et fratres» *VC* 21, in *EV* 15/493.

Come afferma il padre Camilo Maccise, «la castità consacrata relaziona specialmente con il Padre; confessa che Dio è l'unico assoluto e crea un cuore filiale, capace di amare Dio e gli altri»[24]. In effetti, il consacrato ha rinunciato a una paternità fisica, ma ha acquistato una paternità più universale, di tipo spirituale, che riguarda innanzitutto coloro che si rivolgono a lui per i loro bisogni (ad esempio i poveri, in senso corporale o spirituale), ma che è chiamata ad estendersi a tutti gli uomini. Questa paternità è una partecipazione e una manifestazione della paternità di Dio Padre, che conosce e ama tutti gli uomini e a tutti provvede[25].

3.3. Il consiglio evangelico della povertà

La povertà, con cui il consacrato fa dono dei propri beni materiali, ma anche, in un certo senso, delle proprie ricchezze intellettuali e spirituali, del proprio tempo e della propria persona, «confessa che Dio è l'unica vera ricchezza dell'uomo»[26]. Essa, vissuta sull'esempio di Cristo che «da ricco che era, si è fatto povero» (2 Cor 8,9), diventa espressione del *dono totale di sé* che le tre Persone Divine reciprocamente si fanno»[27]. Questo consiglio evangelico, quindi, ha la sua profonda radice nel dinamismo trinitario del dono: come nell'immanenza trinitaria il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo si donano reciprocamente, così il consacrato, con la sua povertà, fa dono di sé stesso a Dio e agli altri. Del resto anche l'attività *ad extra* della Trinità è in funzione del dono di sé all'uomo che essa vuole realizzare; il consacrato, vivendo la sua povertà nell'offerta dei suoi beni e di sé stesso, diventa un segno e un mezzo nell'attuazione di questo piano divino di dono agli uomini.

---

[24] C. Maccise, *Cento temi di vita consacrata*, EDB, Bologna 2007, 90.

[25] Cf. X. Pikaza Ibarrondo, «Trinità», in T. Goffi – A. Palazzini (edd.), *Dizionario Teologico della Vita Consacrata*, Ancora, Milano 1994, 1758-1759.

[26] «Deum unicum esse verum hominis thesaurum confitetur»: *VC* 21, in *EV* 15/494.

[27] «Ad Christi specimen, qui "propter nos egenus factus est, cum esset dives" (2 Cor 8,9), impleta eadem paupertas declaratio evadit integrae donationis sui quam mutuo inter se tres divinae Personae efficiunt»: *VC* 21, in *EV* 15/494.

La povertà mette il consacrato in relazione, in particolare, con il Figlio[28], che, spogliatosi della sua gloria divina, si è fatto uomo e ha vissuto poveramente tra gli uomini, fino alla povertà più grande, quella della morte in croce.

3.4. Il consiglio evangelico dell'obbedienza

L'obbedienza, con cui il consacrato amorosamente sottopone la sua volontà alla volontà del superiore, «manifesta la bellezza liberante di una dipendenza filiale e non servile, ricca di senso di responsabilità e animata dalla reciproca fiducia, che è riflesso nella storia dell'amorosa corrispondenza delle tre Persone divine»[29].

Essa ha il suo modello nell'obbedienza di Gesù al Padre, un'obbedienza totale, fino alla morte, piena di fiducia e di amore[30], attuata nello Spirito Santo, Spirito di amore che lega il Padre e il Figlio. Accogliendo la volontà del proprio superiore, allora, il consacrato si pone nella sequela di Cristo, imitando il suo esempio, e, attraverso di lui, si mette in relazione con la Trinità stessa e la manifesta al mondo. L'obbedienza riproduce nel consacrato il mistero di *kenosi* e *plerosi* vissuto dal Figlio di Dio incarnato: come Gesù, avendo umiliato se stesso (passione e morte) per fare la volontà del Padre, è stato poi esaltato da lui (risurrezione, ascensione al cielo, sessione alla sua destra), così il consacrato trova la sua vera grandezza nell'obbedire con animo filiale al suo superiore, che paternamente gli comanda secondo la volontà di Dio[31].

---

[28] Cf. MACCISE, *Cento temi di vita consacrata*, 90.

[29] «pulchritudinem liberantem patefacit filialis et haud servilis famulatus, ubi conscentia propriorum officiorum viget et mutua valet fiducia, quae in historia amorosae congruentiae inter divinas tres Personas est repercussio»: *VC* 21, in *EV* 15/495.

[30] Cf. CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *Il servizio dell'autorità e l'obbedienza*, 8.

[31] Per approfondire cf. W. BALDASSARRE, «Il mistero di *kenosi* e *plerosi* per rileggere l'autorità e l'obbedienza in prospettiva trinitaria», in *Vita consacrata* 33 (1997), 440-458, in particolare le pp. 456-458; a p. 457 egli afferma: «Il Padre è il modello di chi esercita l'autorità [...]. Gesù sulla croce è il modello di chi obbedisce».

Vivere l'obbedienza è possibile grazie allo Spirito: essa, come dice padre Maccise, «relaziona [...] con lo Spirito che guida la storia e la vita di ognuno»[32]. Infatti è solo mediante l'azione dello Spirito che il consacrato può avere la docilità e la libertà richieste per vivere veramente questo consiglio evangelico. Si noti che anche il superiore deve essere disponibile allo Spirito, per esercitare la sua autorità secondo la volontà di Dio, come chiaramente afferma il documento della Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica *Il servizio dell'autorità e l'obbedienza*, al n. 11[33].

4. Vita fraterna e Trinità

La vita fraterna, nella quale i consacrati vivono insieme concordi e unanimi[34], è in relazione strettissima con la Trinità, sia nel suo aspetto immanente che nel suo aspetto economico[35].

---

[32] Maccise, *Cento temi di vita consacrata*, 90.

[33] Ecco le parole del documento: «È indispensabile [...] che ciascuno si renda disponibile allo Spirito, a cominciare dai superiori che proprio dallo Spirito ricevono l'autorità e, "docili alla volontà di Dio" (*Perfectae caritatis* 14), sotto la sua guida la devono esercitare» (Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica, *Il servizio dell'autorità e l'obbedienza*, 11, in *EV* 25/383). Cf. S. Maiorano, «Autorità e vita fraterna: dialogo, discernimento ed obbedienza», in Id. – et al. (edd.), *Il servizio dell'autorità e l'obbedienza*, Il Calamo, Roma 2009, 80-83.

[34] Cf. At 4,32, dove si descrive la vita della prima comunità cristiana, modello di riferimento per la vita comune religiosa in ogni epoca. Questo passo biblico è citato in *VC* nn. 21 e 41, nei quali si parla della vita fraterna in relazione alla Trinità, come anche nel documento *La vita fraterna in comunità*, della Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica, al n. 9. In questo secondo documento, di due anni precedente a *Vita consecrata*, ci sono già alcuni riferimenti al rapporto esistente tra vita fraterna e Trinità.

[35] Per approfondire questi due aspetti, cf. M. Diez Preza, «Comunione», in Goffi – Palazzini (edd.), *Dizionario Teologico della Vita Consacrata*, 308-312 e Maccise, *Cento temi di vita consacrata*, 168-171.

4.1. Vita fraterna e Trinità immanente

La Trinità immanente, comunione amorosa delle tre Divine Persone, è l'origine e il modello, la fonte di significato e di forza della vita fraterna: come il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo vivono in continua, reciproca, vitale comunione e donazione, così i consacrati sono chiamati a vivere insieme, nella mutua comunanza della vita e dei cuori e nel dono di sé ai confratelli. È importante sottolineare questo aspetto soprannaturale e trinitario della vita comune religiosa, per distinguerla dalle altre forme di aggregazione sociale. Ecco in proposito le parole di *Vita fraterna in comunità*:

> Prima di essere una costruzione umana, la comunità religiosa è un dono dello Spirito. Infatti è dall'amore di Dio diffuso nei cuori per mezzo dello Spirito che la comunità religiosa trae origine e da esso viene costruita come una vera famiglia adunata nel nome del Signore. Non si può comprendere quindi la comunità religiosa senza partire dal suo essere dono dall'Alto, dal suo mistero, dal suo radicarsi nel cuore stesso della Trinità santa e santificante, che la vuole parte del mistero della Chiesa, per la vita del mondo. [...] Essa trova il suo archetipo e il suo dinamismo unificante nella vita di unità delle Persone della ss. Trinità[36].

Come nella Trinità è lo Spirito Santo che unisce il Padre e il Figlio, così anche nelle comunità religiose è il medesimo Spirito che rende possibile la comunione autentica tra i consacrati, facendo di essi quasi un "noi" comune, senza più egoismo e divisioni, proprio come accade in seno alla Trinità. Ecco quanto afferma in proposito Xabier Pikaza Ibarrondo: «L'unione dei fratelli, rinati in Cristo, tende alla nascita di una specie di persona condivisa, che è segno dello Spirito. [...] In que-

---

[36] Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica, *La vita fraterna in comunità*, 8.10, in *EV* 14/378.384; cf. anche *VC* 41, numero intitolato «Ad immagine della Trinità» («Ad Trinitatis imaginem»), con il quale inizia il capitolo II, «*Signum fraternitatis*».

sto modo va nascendo quel "noi" diverso dello Spirito che non è mio né tuo, bensì amore o trasparenza di Dio fra noi»[37].

Ma come nella Trinità le Persone, pur unite nella sostanza, sono ben distinte nella loro personalità, così anche nella vita comune l'unione dei consacrati non deve togliere, annullare, le legittime diversità esistenti tra di loro: il modello trinitario di unità-distinzione permette, anche in questo caso, di conservare il giusto equilibrio tra le esigenze del singolo religioso e quelle della comunità[38].

4.2. Vita fraterna e Trinità economica

La vita fraterna è strettamente relazionata anche alla Trinità nel suo aspetto economico, ossia nel suo comunicarsi all'uomo nella storia.

Il Padre si è rivelato come colui che vuole riunire l'umanità in una sola grande famiglia – la famiglia dei figli di Dio: questo disegno è attuato e manifestato nella comunità religiosa, dove la fraternità fa vivere i consacrati come membri della stessa famiglia.

Il Figlio, poi, con i suoi insegnamenti e con la sua morte, ha voluto riconciliare e unire tutti gli uomini con Dio e tra di loro, e ciò è quanto la vita fraterna realizza a livello di comunità consacrata.

Lo Spirito Santo, infine, dal punto di vista economico, è il principio efficiente di unità della Chiesa[39] e, più in generale, dell'umanità; tale unità è partecipata e realizzata in modo eccellente nelle singole comunità di consacrati[40].

La Trinità agisce quindi nella storia per attuare tra gli uomini la comunione, modellata e radicata su quella che Essa stessa vive. Infatti, «creando l'essere umano a propria immagine e somiglianza, Dio lo ha creato per la comunione. Il Dio creatore che si è rivelato come Amore,

---

[37] X. Pikaza Ibarrondo, «Trinità», 1764; a questo tema sono dedicate le pp. 1762-1765 di questa voce.

[38] Cf. A. Resta, «Fondamento trinitario della vita consacrata», in *Vita Consacrata* 33 (1997), 331-333.

[39] Cf. l'evento della Pentecoste.

[40] Per queste riflessioni sulla vita consacrata e la Trinità economica cf. *VC* 21.

Trinità, comunione, ha chiamato l'uomo a entrare in intimo rapporto con lui e alla comunione interpersonale, cioè alla fraternità universale»[41]. Le comunità religiose, con la loro vita fraterna, costituiscono in mezzo agli uomini una particolare realizzazione di questo progetto divino.

5. LA MISSIONE[42]

5.1. La testimonianza della santità

Nella missione della vita consacrata vi è innanzitutto la testimonianza della santità.

Se tutti i battezzati sono chiamati alla santità[43], lo sono a maggior ragione i consacrati, per i quali essa costituisce un segno profetico[44] dinanzi al mondo del primato di Dio e del Vangelo. I consacrati, che nella loro esistenza fanno esperienza della Trinità, sono infatti chiamati in modo speciale a testimoniarla al mondo con la santità della loro vita, trasfigurata dall'incontro con il Dio Trino. In effetti, la vita con-

---

[41] CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *La vita fraterna in comunità*, 9, in *EV* 14/379.

[42] Si noti che la missione, come ricorda *VC* al n. 72, è un elemento costitutivo, essenziale, della vita consacrata; quindi, essa non riguarda solo i consacrati che fanno vita attiva, ma anche quelli che vivono ritirati nella contemplazione, i quali, con la coerenza della loro vita, rendono una testimonianza silenziosa ma efficace dell'importanza decisiva di Dio per l'esistenza umana. *VC* dedica un intero capitolo a questo tema, il terzo (nn. 72-103), anch'esso ricco di riferimenti alla Trinità. Per approfondire cf. P. G. CABRA, «La missione nella Esortazione Apostolica», in ID. – ET AL. (edd.), *"Vita consecrata". Studi e riflessioni*, Rogate, Roma 1996, 187-213 e P. G. CABRA – P. VANZAN, «La Trinità e la missione rileggendo "Vita consecrata"», in P. VANZAN – F. VOLPI (edd.), *Il Giubileo e la Vita Consacrata*, Il Calamo, Roma 2001, 213-223.

[43] Cf. *Lumen gentium*, 40.

[44] La vita consacrata è infatti una vita profetica nel triplice valore del termine: il consacrato parla in nome di Dio; annuncia, con il suo modo di vivere, la condizione futura nella vita celeste; testimonia pubblicamente Dio dinanzi agli uomini.

sacrata può essere paragonata all'esperienza della Trasfigurazione che hanno avuto gli apostoli Pietro, Giacomo e Giovanni: salire sul monte con Gesù, contemplare la manifestazione della Trinità (il Padre nella voce, il Figlio nel Cristo trasfigurato, lo Spirito Santo nella nube), e poi ridiscendere verso gli uomini[45].

Anche la teologia e la spiritualità delle Chiese d'Oriente sottolineano questo aspetto, insistendo in particolare sull'energia divina trinitaria che pervade il consacrato e sull'azione dello Spirito Santo nella sua vita. Il consacrato – ossia il monaco, unica forma di vita consacrata nell'Oriente cristiano – è inabitato, trasfigurato, divinizzato dalla Trinità e quindi, soprattutto grazie all'azione dello Spirito Santo, può condurre una vita divina, una vita pacificata di ascensione a Dio, che è di esempio e di sprone per gli altri uomini.

Dice in proposito P. Evdokimov:

> L'ascensione dell'uomo [...] segue [questo ordine]: dallo Spirito Santo […], per il Figlio verso il Padre: dall'interiorità pneumatofora mediante la strutturazione cristica (membri del Corpo teandrico) verso l'abisso del Padre. In questa elevazione, lo Spirito Santo [...] si rivela come Spirito di Vita, di cui l'*agape* è l'emanazione. [...] L'interiorità della vita spirituale risolve la questione: attivismo o stato contemplativo? [...] San Serafino di Sarov risponde così: «Acquisisci la pace interiore e moltitudine di uomini troverà presso di te la salvezza» (Behr-Sigel, *Prièr et Sainteté dans l'Eglise Russe*, p. 139). Tutto è determinato dalla presenza di Dio e dal progredire

---

[45] L'episodio evangelico della Trasfigurazione è proprio l'immagine che *VC* adotta per parlare della vita consacrata, in particolare in riferimento alla Trinità; tale immagine è infatti il filo conduttore del primo capitolo, dedicato appunto alla vita consacrata come *confessio Trinitatis* (nn. 14-40). Riguardo alla testimonianza della santità come vita trasfigurata cf. in particolare *VC* 35. Per un approfondimento cf. B. Maës, «Sull'immagine della Trasfigurazione in *Vita consecrata*», in *Vita Consacrata* 41 (2005), 391-406, e E. Scognamiglio, «La luce del Tabor sulla vita consacrata», in F. Volpi – E. Picucci (edd.), *Liberi perché obbedienti – obbedienti perché liberi*, Il Calamo, Roma 2009, 211-229.

> della comunione deificante. [...] Dio sceglie misteriosamente i suoi vasi di predilezione e li ricolma della sua luce, come sceglie Pietro, Giacomo e Giovanni a testimoni della Trasfigurazione[46].

Riguardo a ciò, il papa Giovanni Paolo II, nell'enciclica *Orientale lumen*, parlando del monachesimo orientale, afferma al n. 9: «Il monastero è il luogo profetico in cui il creato diventa lode di Dio e il precetto della carità concretamente vissuta diventa ideale di convivenza umana, e dove l'essere umano cerca Dio senza barriere e impedimenti, diventando riferimento per tutti, portandoli nel cuore ed aiutandoli a cercare Dio»[47].

5.2. La missione e i consigli evangelici

La pratica dei consigli evangelici, che si radica nella Trinità e su di essa si modella, costituisce un vero e proprio annuncio missionario nel mondo odierno, annuncio non semplicemente di Dio, ma del Dio Trino.

Praticando la castità perfetta, il consacrato annuncia al mondo, così segnato da «una cultura edonistica che svincola la sessualità da ogni norma morale oggettiva, riducendola spesso a gioco e a consumo»[48], l'importanza e la serietà dell'amore umano, che deve essere a immagine dell'amore trinitario. Egli proclama inoltre la bellezza liberante dell'amore per Dio, un amore che apre a tutti e dà gioia, un amore che, essendo partecipazione dell'amore reciproco delle Divine Persone, ne è annuncio dinanzi agli uomini.

---

[46] P. EVDOKIMOV, *L'Ortodossia*, EDB, Bologna 2010, 158-162. Cf. O. CLÉMENT, *La Chiesa ortodossa*, Queriniana, Brescia 2005, 130-132, e, specialmente riguardo al ruolo dello Spirito Santo, T. ŠPIDLÍK, «Lo Spirito Santo nella Chiesa Orientale», in P. VANZAN – F. VOLPI (edd.), *Lo Spirito Santo e la vita consacrata*, Il Calamo, Roma 1998, 19-28.

[47] Giovanni Paolo II, *Orientale lumen*, 9, in *EV* 14/2576.

[48] «e cultura voluptuaria quae ab omni obiectiva morali norma sexus usum dissolvit, quem saepius in lusum ac fructum redigit»: *VC* 88, in *EV* 15/700; questo numero è interamente dedicato a «La sfida della castità consacrata» («Castitatis consecratae provocatio»).

Con la pratica della povertà, il consacrato sfida «*il materialismo avido di possesso*, disattento verso le esigenze e le sofferenze dei più deboli»[49]. Vivendo la povertà evangelica, egli, seguendo il Cristo povero, annuncia agli uomini che solo Dio è l'autentica ricchezza dell'uomo. Inoltre, condividendo i propri beni con i più bisognosi e prendendosi cura di loro, egli testimonia al mondo l'amore della Trinità, che si prende cura in modo particolare dei poveri e degli esclusi[50].

Con la sua obbedienza, infine, il consacrato si pone in alternativa a «quelle concezioni della libertà che sottraggono questa fondamentale prerogativa umana al suo costitutivo rapporto con la verità e con la norma morale»[51], provocando spesso ingiustizia e oppressione. Egli, infatti, con la sua amorosa sottomissione alla volontà del superiore, annuncia al mondo il Figlio incarnato obbediente al Padre nello Spirito, e inoltre «testimonia che non c'è contraddizione tra obbedienza e libertà»[52], come in seno alla Trinità non c'è opposizione tra la libertà delle Divine Persone e la loro amorosa corrispondenza[53].

5.3. La missione e la vita fraterna

La vita fraterna si presenta dinanzi al mondo come una vera e propria «confessione della Trinità»[54], in quanto essa è una manifestazione della comunione che vivono tra loro le Divine Persone nell'immanenza trinita-

---

[49] «ex materialismo possidendi avido […], qui necessitates doloresque debiliorum neglegit»: *VC* 89, in *EV* 15/702; questo numero è dedicato a «La sfida della povertà» («Paupertatis provocatio»).

[50] Cf. Salvati, *Io uno e trino*, 209-210.

[51] «Ab illis libertatis notionibus […] quae principalem hanc humanam proprietatem de necessaria ipsius subtrahunt coniunctione cum veritate regulaque morali»: *VC* 91, in *EV* 15/707, numero relativo a «La sfida della libertà nell'obbedienza» («Libertatis provocatio in oboedientia»).

[52] «testatur inter se oboedientiam ac libertatem haud pugnare»: *VC* 91, in *EV* 15/708.

[53] Sul rapporto tra obbedienza e missione cf. inoltre Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica, *Il servizio dell'autorità e l'obbedienza*, 23.

[54] «Trinitatis professio»: *VC* 41, in *EV* 15/562.

ria e del disegno di unione con l'uomo e degli uomini tra loro che esse intendono realizzare nella storia. La vita fraterna annuncia quindi agli uomini l'importanza della comunione, dell'amore fraterno, della collaborazione, tutti valori, questi, che hanno la loro radice e il loro modello appunto nella Trinità. Pier Giordano Cabra afferma in proposito: «una comunità fraterna mostra al mondo che è possibile costruire una umanità nuova quando si accetta Dio per Padre, quando si ha Cristo come Maestro di vita, quando si invoca il dono dello Spirito come vincolo tra i cuori, un vincolo che si dimostra più forte di tutti gli impulsi disgregatori»[55].

Inoltre la vita comune in fraternità, essendo uno dei luoghi principali in cui il consacrato fa esperienza della Trinità, è un ambiente da cui egli trae le energie e, almeno in parte, i contenuti stessi per il suo annuncio agli uomini.

Conclusione

Come si è mostrato, la vita consacrata, nelle sue caratteristiche generali e nei suoi elementi specifici, è strettamente relazionata alla Trinità, è abitata dalla Trinità, poiché trova in essa non solo la sua origine e il suo scopo, ma anche il suo fondamento, il suo modello e il suo senso. La vita consacrata, quindi, è un vero e proprio luogo di esperienza e di manifestazione della Trinità, un "sacramento", ossia un segno e uno strumento, della presenza della Trinità e del suo regno tra gli uomini[56], una «casa della Trinità»[57], «una delle tracce che la Trinità lascia nella storia, perché gli uomini possano avvertire il fascino e la nostalgia della bellezza divina»[58].

---

55 Cabra, «La missione nella Esortazione Apostolica», 196.

56 La realizzazione concreta del regno della Trinità tra gli uomini da parte dei consacrati, come mostrano le difficoltà e i limiti della loro vita, è ancora imperfetta e si colloca nella categoria del "già e non ancora", cosa, questa, che del resto vale, più in generale, anche per la Chiesa, che è ancora in cammino verso il suo compimento escatologico.

57 X. Pikaza Ibarrondo, «Trinità», 1766.

58 «unum quoddam vestigium eorum quae in historia Trinitas relinquit, ut vim rapientem atque cupidinem divinae venustatis homines animadvertere possint»: *VC* 20, in *EV* 15/491.

BIBLIOGRAFIA

BALDASSARRE W., «Il mistero di *kenosi* e *plerosi* per rileggere l'autorità e l'obbedienza in prospettiva trinitaria», in *Vita consacrata* 33 (1997), 440-458

CABRA P. G., «La missione nella Esortazione Apostolica», in ID. – ET AL. (edd.), *"Vita consecrata". Studi e riflessioni*, Rogate, Roma 1996, 187-213

CABRA P. G. – VANZAN P., «La Trinità e la missione rileggendo "Vita consecrata"», in P. VANZAN – F. VOLPI (edd.), *Il Giubileo e la Vita Consacrata*, Il Calamo, Roma 2001, 213-223

CASTELLANO CERVERA J., «Dimensione teologica e spirituale della vita consacrata: tradizione, novità, profezia», in P. G. CABRA – ET AL. (edd.), *"Vita consecrata". Studi e riflessioni*, Rogate, Roma 1996, 35-67

CHENNAKKADAN J. A., «Evangelic Counsels as Manifestation of Trinitarian Lifestyle», in *Claretianum* 48 (2008), 283-354

CIARDI F., «La comunione in "Vita consecrata"», in P. VANZAN – F. VOLPI (edd.), *La vita consacrata*, Il Calamo, Roma 1997, 125-128

CLÉMENT O., *La Chiesa ortodossa*, Queriniana, Brescia 2005

CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *La vita fraterna in comunità*, in *EV* 14/345-537

CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA – ET AL., *Nuove vocazioni per una nuova Europa*, in *EV* 16/1533-1706

CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *Ripartire da Cristo*, in *EV* 21/372-510

CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *Il servizio dell'autorità e l'obbedienza*, in *EV* 25/349-449

DIEZ PREZA M., «Comunione», in T. GOFFI – A. PALAZZINI (edd.), *Dizionario Teologico della Vita Consacrata*, Ancora, Milano 1994, 306-315

EVDOKIMOV P., *L'Ortodossia*, EDB, Bologna 2010

GALOT J., «Identità della vita consacrata», in G. GHIRLANDA – ET AL. (edd.), *Esortazione apostolica post-sinodale Vita consecrata del santo padre Giovanni Paolo II. Testo e commenti*, L'Osservatore Romano, Città del Vaticano, 1996, 167-172

GHIRLANDA G., «Consacrati dal Padre per il Figlio nello Spirito», in G. GHIRLANDA – ET AL. (edd.), *Esortazione apostolica post-sinodale Vita consecrata del santo padre Giovanni Paolo II. Testo e commenti*, *L'Osservatore Romano*, Città del Vaticano, 1996, 187-194

GIOVANNI PAOLO II, *Orientale lumen*, in *EV* 14/2553-2632
GIOVANNI PAOLO II, *Vita consecrata*, in *EV* 15/434-775
MACCISE C., *Cento temi di vita consacrata*, EDB, Bologna 2007
MAËS B., «Sull'immagine della Trasfigurazione in *Vita consecrata*», in *Vita Consacrata* 41 (2005), 391-406
MAIORANO S., «Autorità e vita fraterna: dialogo, discernimento ed obbedienza», in ID. – ET AL. (edd.), *Il servizio dell'autorità e l'obbedienza*, Il Calamo, Roma 2009, 77-101
PIKAZA IBARRONDO X., «Trinità», in T. GOFFI – A. PALAZZINI (edd.), *Dizionario Teologico della Vita Consacrata*, Ancora, Milano 1994, 1752-1770
QUEVEDO CAMPO A. G. – ET AL., «Vocazione», in T. GOFFI – A. PALAZZINI (edd.), *Dizionario Teologico della Vita Consacrata*, Ancora, Milano 1994, 1862-1922
RESTA A., «Fondamento trinitario della vita consacrata», in *Vita Consacrata* 33 (1997), 321-334
SALVATI M. G., *Io uno e trino*, EDI, Napoli 2011
SCOGNAMIGLIO E., «La luce del Tabor sulla vita consacrata», in F. VOLPI – E. PICUCCI (edd.), *Liberi perché obbedienti – obbedienti perché liberi*, Il Calamo, Roma 2009, 211-229
SEDANO SIERRA M. J., «Voti religiosi» in T. GOFFI – A. PALAZZINI (edd.), *Dizionario Teologico della Vita Consacrata*, Ancora, Milano 1994, 1922-1968
ŠPIDLÍK T., «Lo Spirito Santo nella Chiesa Orientale», in P. VANZAN – F. VOLPI (edd.), *Lo Spirito Santo e la vita consacrata*, Il Calamo, Roma 1998, 19-28.

Il concetto dell'Incarnazione
L'immortalità personale tra *articulus fidei* e *praeambulum fidei* retrospettivamente determinata per via anagogica

Antonino Postorino

Editor's note: *In the Theological Faculty of Emilia-Romagna, Department of Systematic Theology, a deep reinterpretation of "classical" Thomistic thought has been underway for several years. The endeavour of the "Dominican School of Bologna," in full fidelity to such an incomparable doctrinal heritage, tries to find Aquinas's most original inspiration: thus manifesting its validity as an instrument of thought for the universal Church, and for human knowledge as such. One of the most influential thinkers of this systematic-theological approach is Giuseppe Barzaghi OP, followed by some scholars who have developed his original "anagogic" approach: whose ontological foundation can be participated by the extra-ecclesial world, so as to outline a theological perspective in which the universe of faith and that of reason may cease to oppose each other, and a shared concept of theology as "science of God" may be made conceivable.*

A prominent representative of this kind of "anagogic theology" is Antonino Postorino, whose line of research is well documented by the works already published in the present journal. This article, in perfect continuity with the author's previous contributions, discusses the importance of an "original ontology" within the context of the anagogic theology, in order to present the concept, and then the reality, of the Incarnation of God.

According to Postorino, the real question does not consist in whether or not to defend the doctrine of the Catholic Church against the claims of modern reason, as it has historically and theoretically taken shape: that would be a lost battle. Rather, it needs to verify whether modern reason has the right to make these claims, or whether a more advanced discipline of reason – such as the metaphysical rigorization which constitutes the systematic core of anagogic theology – could re-establish the agreement between faith and reason that the Western civilization seems to have lost once and for all.

I.

INTRODUZIONE: IL PROBLEMA TEORICO NEL SUO QUADRO GENERALE

1

All'inizio dell'articolo immediatamente precedente[1], lo scrivente riteneva opportuno sottolineare che i suoi contributi teorici si collocano su una linea unitaria progressiva, nella cui prospettiva essi prendono il loro senso[2]. Tale linea è quella della teologia anagogica[3], nella quale la fondazione ontologica retrospettiva permette di raggiungere un denominatore comune col mondo extra-ecclesiale, delineando una prospettiva di teologia futura nella quale l'universo della fede e quello della ragione cessino di contrapporsi come oggi, nonostante poderosi e meritori sforzi

---

[1] Immediatamente precedente come articolo, poiché il più recente contribuito dello scrivente è il numero monografico *La scienza di Dio. Il tomismo anagogico di Giuseppe Barzaghi O.P. come testa di ponte verso una teologia per il terzo millennio*, "Sacra Doctrina", Anno 63°, 2018/02, scritto a cui si avrà occasione di fare riferimento. L'articolo a cui qui si fa riferimento è invece A. POSTORINO, *Il concetto della "creatio ex nihilo". Ipoteca nichilistica e rigorizzazione metafisica*, "Sacra Doctrina", Anno 62°, 2017/01, pp. 199-269.

[2] Cfr., nell'articolo sopra citato, l'inizio del § 1: «L'estensore di questo scritto ritiene opportuno sottolineare che non si tratta di un contributo proposto in maniera per così dire rapsodica in una prospettiva genericamente teologica, ma che si tratta invece dello sviluppo organico di un'analisi che è andata prendendo forma nell'ambito di suoi contributi precedenti ai quali dunque fa esplicito riferimento, rimarcando l'unitarietà della prospettiva di fondo».

[3] Cfr. ancora, dello scrivente, l'articolo *Per un tomismo anagogico. Il contributo della teoria dell'Exemplar*, in «Sacra Doctrina», 61 / 1 (2016), pp. 216-272. È appena da ricordare che il concetto di un tomismo anagogico viene da G. BARZAGHI, *Habitat ecclesiale e habitus teologico. Per un tomismo anagogico*, in «Divus Thomas» 108 / 1 (2005), pp. 46-107, e che il lavoro teologico di Padre Barzaghi è il fulcro del numero monografico sopra citato alla nota 1.

della teologia contemporanea, essi continuano a fare[4], e aprendo così almeno la *possibilità* di un concetto *condiviso* della teologia come «scienza di Dio»[5].

2

Se la trasparenza di quest'impostazione teologica ci appare necessaria in linea generale nella trattazione di qualunque articolo di fede, è subito da dire che questa necessità si fa imprescindibile passando dal concetto della Creazione a quello dell'Incarnazione. Questo ha a che vedere con lo scarto tra ciò che si potrebbe chiamare l'effetto «scenografico» del dato rivelato[6] e l'istanza per così dire «contabile» della ragione[7], per quanto credente. Vediamo meglio questo punto,

---

[4] Da qui la denominazione del tomismo anagogico di Padre Barzaghi – nel titolo della citata monografia – come «testa di ponte verso una teologia per il terzo millennio».

[5] È appunto il titolo del numero monografico sopra citato.

[6] Chiariamo subito che il termine «scenografico» qui adoperato non ha nulla a che fare con qualunque accezione superficiale o detrattiva, e meno che meno vuole alludere a una qualche enfatizzazione retorica in difesa tendenziosa della verità di fede che sia volta ad aggirare la «contabilità» non immaginifica della ragione. L'evocazione della scenografia ha a che fare con l'inevitabile traduzione in immagini del testo sacro in quanto modulo narrativo, e questo accade in tutti e quattro i sensi fondamentali della Scrittura (letterale, allegorico, tropologico, anagogico): sia che la fantasia produca immagini degli accadimenti concreti narrati, sia che produca immagini di ciò che tali accadimenti vogliono significare, o delle movenze morali che essi suggeriscono, o del disegno eterno che vi soggiace, tali immagini prendono campo e delineano una «scena» sulla quale la verità rivelata viene «rappresentata» e si fa, da termine di ascolto, fonte di visione.

[7] La «contabilità» della ragione consiste invece nel commisurare la visione, nella cui verità di fondo si crede, con la stessa categoria della possibilità, avvertendo la fede in un possibile come fede libera e, nei propri limiti di pura fede, come fondata, mentre viceversa la fede in qualcosa di impossibile è sentita non come ostacolata da tale impossibilità – e in questo senso ancora libera –, ma come per così dire a disagio, avvertendo la responsabilità di contraddire la ragione che, prima di tutto per la stessa fede, non dovrebbe poter essere contraddetta, esprimendo l'ordine del creato che certo non dipende da noi e che si comunica nella verità di una diversa modalità di rivelazione.

limitandoci qui al confronto tra *concetto* della creazione e *concetto* dell'Incarnazione.

Per il concetto della *creazione* il problema cardine è quello ontologico, nel senso che bisogna rendere conto di un processo che in prima istanza appare impossibile, implicando l'ammissione di un'esistenza positiva del nulla *da cui* l'essere creato viene tratto[8]. In quanto si tratta appunto di una difficoltà che riguarda la ragione, quello che abbiamo chiamato effetto scenografico del dato rivelato è tale da confortare il pensiero ormai in possesso della soluzione, facendogli avvertire che il momento dell'immaginazione, che di quell'effetto scenografico si nutre, può rivendicare un fondamento oggettivo superando il detto disagio provocato dalla pur libera fede in qualcosa di impossibile[9]. Evocando l'infinita potenza di Dio creatore, la rivelazione scritturale consegna alla fede una verità trionfale ma in prima istanza problematica, così che, quando la soluzione di questa problematicità venga indicata, tale momento trionfale dell'immaginazione si ritiene appagato, e il *sentimento* della verità si fa pieno e raccolto in se stesso, considerando l'ontologia risolutrice come un semplice *di più*, da esibire eventualmente a fronte di attacchi generici circa la verità di fede.

In modo assai diverso funziona la cosa quando si passi al concetto dell'*Incarnazione*, che contiene una segreta relazione col momento dell'immortalità personale: qui infatti è proprio il momento del *sentimento* della verità ad essere facilmente compromesso anche quando si offra la soluzione dell'altrettanto e anche più complesso problema ontologico sottostante. Anche qui, come è facile constatare, l'effetto scenografico del dato rivelato presenta trionfalmente la potenza di Dio e di tale potenza nutre l'immaginazione della fede, ma ciò che domina la scena è, da un lato, la *suprema libertà* di un Dio che non soggiace alla propria essenza ma la determina addirittura capovolgendola, da un altro lato il

---

[8] È questo il tema del già ricordato articolo dello scrivente: A. POSTORINO, *Il concetto della "creatio ex nihilo"*, cit., dove il problema viene esaminato a partire dalla Parte II, nella quale viene tematizzata l'ontologia classica, quindi nella Parte III, dove si passa all'ontologia creazionista, per offrire la soluzione contenuta nella Parte IV.

[9] Di tale disagio si è parlato nella nota 7.

supremo amore dello stesso Dio, che usa questa potenza e questa libertà per salvare l'uomo dalla tara del peccato d'origine, aprendogli la porta dell'immortalità conseguente la ritrovata comunione con Lui.

Qui però quella che abbiamo chiamato la contabilità della ragione gioca diversamente rispetto al caso della Creazione. In quel primo caso, infatti, l'effetto straniante di una rivelazione paradossale (l'essere come tratto dal nulla) aveva solo bisogno di una fondazione ontologica, non trovandosi poi, una volta ravvisatala, di fronte a fatti immediatamente presenti che mostrino di contraddire quella rivelazione facendo sorgere il dubbio sulla stessa correttezza della soluzione ontologica adottata (anzi la stessa cultura scientifica sembra confermare, almeno in prima istanza, l'idea di un commercio dell'essere col nulla, senza neanche più richiedere una qualche conferma o disconferma da parte dell'ontologia). Nel caso dell'Incarnazione invece – con la detta implicazione verso l'immortalità personale – l'offerta di una soluzione ontologica, anche quando appaia soddisfare la ragione, si trova *da subito in contrasto* con fatti immediatamente presenti, cioè col divenire che travolge ogni cosa negando apparentemente ogni immortalità (mentre non solo la cultura scientifica moderna, ma la stessa filosofia classica – pur riconoscendo quest'ultima quanto meno la necessaria immutabilità dell'essere intelligibile – non accordano l'immortalità a niente la cui identità sia segnata anche da una sola determinazione di carattere sensibile)[10].

---

[10] Il tema dell'immortalità dell'anima è sollevato potentemente da Platone, il quale comincia col considerare l'anima «più simile e più congenere» (ὁμοιότερον καὶ συγγενέστερον: *Fedone*, 79 b-d) all'idea intelligibile in ragione della sua immaterialità, ma vede anche che una parte consistente ed essenziale della sua identità è data della memoria del sensibile che ricolma di particolari unici e irripetibili ogni anima, così che da questo punto di vista non si può parlare di immortalità dell'anima personale, se non nella modalità del «mito verosimile» (τὸν εἰκότα μῦθον: *Timeo*, 29 c-d): stante infatti la comune radice del mito e della verità intelligibile, cioè l'essenza determinata secondo quest'ultima e usata nella costruzione fantastica del mito, ciò che il mito afferma, anche se non è *vero*, è sicuramente *verosimile*, ossia è qualcosa che «se certamente non è la verità, certamente è qualcosa che vi somiglia» (*Timeo*, 29 c-d),

3

La differenza appena vista ci fa capire – qui come semplice anticipazione – che la trattazione del tema dell'Incarnazione nel quadro della teologia anagogica è tale da condurre la riflessione non soltanto a comprendere l'importanza di questa impostazione teologica dal punto di vista dell'allargamento dei confini dell'ecclesialità attraverso il denominatore comune dell'ontologia retrospettivamente precisata, ma anche a sottolineare che il momento ontologico è *solo uno* dei momenti della teologia anagogica, essendo l'altro la funzione non surrogabile della fede, la quale non solo al momento ontologico prelude, ma anche lo segue permettendo di integrare nel concreto sentire ciò che quel momento rende astrattamente alla ragione.

Ponendo infatti che l'ontologia abbia già fatto la sua parte e abbia reso comprensibile senza contraddizione il mistero dell'Incarnazione per come esso viene rivelato, questo significa soltanto che l'apparente paradosso è superato, e che la stessa immortalità personale che con quel mistero è connessa è diventata un concetto almeno pensabile e dunque una realtà almeno possibile. Resta però il fatto che il *sapere*

---

per cui è legittimo «arrischiarsi a credere» ciò che ci piacerebbe fosse vero, poiché «il rischio è bello» (καλὸς γὰρ ὁ κίνδυνος: *Fedone*, 114 d). Questo è quanto di più avanzato abbiamo nel pensiero antico circa l'immortalità dell'anima personale. In Aristotele, in virtù della teoria dell'«intelletto agente» (*De anima* I, 4, 408 b), si arriva, al più, all'immortalità dell'anima intesa come specie e non come anima singola, e in Plotino tale immortalità è bensì affermata, ma al prezzo che, nella risalita dalla terza alla prima ipostasi, l'anima, dopo essersi liberata dalla sensibilità naturale e dall'intelligibilità determinata, si liberi della stessa soggettività personale, seguendo l'imperativo del «liberati di ogni cosa» (ἄφελε πάντα: *Enneadi* V, 3, 17), per cadere come goccia nell'oceano della divinità. In tutto il successivo corso filosofico cristiano-medioevale il tema verrà trattato ormai in un'ottica teologica, dunque coinvolgente strutturalmente la fede, e in tutto il corso filosofico moderno l'immortalità personale non ha luoghi di trattazione significativa, per essere infine recisamente negata al culmine della modernità che liquida ogni passata implicazione anche indirettamente teologica, accomunando nella mortalità *ogni cosa*, incluso Dio (è il nietzschiano: «Gott ist tot», figura riepilogativa e conclusiva della «Götterdämmerung», o tramonto degli dèi immutabili).

qualcosa come possibile non significa un *viverlo* come tale dirigendo a tale possibilità la dimensione della speranza. La speranza è infatti una virtù teologale che dipende dalla grazia, e la grazia è in questo caso la fede nella verità della testimonianza scritturistica secondo la quale l'immortalità è stata *non saputa* nella modalità tipica della filosofia, *ma vissuta come tale* nell'autocoscienza insieme umana e divina del Figlio incarnato: è nella partecipazione della mente di Cristo[11] la chiave del *sentimento* di quella salvezza resa possibile dall'Incarnazione.

Ciò detto, si tratta prima di tutto di prendere atto del mistero dell'Incarnazione per come si trova attestato nel *depositum fidei*, e in secondo luogo di sviluppare una considerazione ontologica muovendosi con metodo anagogico, per tornare solo alla fine alla problematica enunciata nel presente paragrafo.

---

[11] Cfr. 1 *Cor* 2,14-16: «Ma l'uomo lasciato alle sue forze non comprende la cose dello Spirito di Dio: esse sono follia per lui e non è capace di intenderle, perché di esse si può giudicare per mezzo dello Spirito. L'uomo mosso dallo Spirito, invece, giudica ogni cosa, senza poter essere giudicato da nessuno. Infatti *chi ha mai conosciuto il pensiero del Signore in modo da poterlo consigliare?* [*Is* 40,13; *Rm* 11,34] Ora, noi abbiamo il pensiero di Cristo [ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν]». Avere il pensiero di Cristo, o partecipare della sua mente, significa vedere le cose con lo stesso sguardo di Dio per un atto di grazia beatificante, ed è appunto questo il fondamento della teologia anagogica: cfr. G. BARZAGHI, *Lo sguardo di Dio. Saggi di teologia anagogica*, Cantagalli, Siena 2003, Saggio I: «Fondazione metafisica dell'anagogia». Questa e tutte le altre citazioni bibliche da *La Sacra Bibbia* della CEI, «editio princeps» 2008 (talora con modifiche tratte dall'edizione 1988 e dalla nuova edizione 1998), note e commenti di *La Bible de Jérusalem*, nuova edizione 1998; *Imprimatur*: Card. Carlo Caffarra, Arcivescovo, Bologna, 14 novembre 2008. Dove vi sia testo greco o latino interpolato, esso è da *Novum Testamentum graece et latine*, curato da A. Merk S.J., Editio decima (Editio prima, anno 1933), Romae, Sumptibus Pontificii Instituti Biblici, 1984; *Imprimatur*: R. P. Maurice Gilbert, s. j., Rector Pontificii Instituti Biblici, Romae, die 12 febr. 1984.

II.

LA TEMATIZZAZIONE DOGMATICA

4

Il fondamento primo del dogma dell'Incarnazione si trova nel Prologo giovanneo[12], dove si dice che «il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi»[13]. Proprio in riferimento a questo passo scritturistico – nel quale bisogna sempre tenere presenti le valenze rilevate[14] – la Chiesa connette il concetto dell'Incarnazione col dise-

---

[12] *Gv* 1,1-18.

[13] *Gv* 1,14: «E il Verbo si fece carne [Καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο] / e venne ad abitare in mezzo a noi [καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν]; / e noi abbiamo contemplato la sua gloria [καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ], / gloria come del Figlio unigenito [δόξαν ὡς μονογενοῦς] / che viene dal Padre [παρὰ πατρός], / pieno di grazia e di verità [πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας]». È subito da osservare che il farsi «carne» del Verbo è espresso nel greco giovanneo da σάρξ, che è il *basàr* ebraico opposto a *nefèsh*, essendo questa opposizione fra «anima» e «carne» assai diversa dall'opposizione greca fra «anima» e «corpo», ossia fra ψυχή e σῶμα: infatti σῶμα è il corpo come tale, anche inanimato, al quale ψυχή eventualmente si aggiunge, mentre il legame fra *nefèsh* e *basàr* è inscindibile, così che σάρξ, corrispondente di *basàr*, è tanto σῶμα quanto ψυχή, cioè è corpo, per così dire, vivente, sensibile e dolente. L'incarnazione del Verbo è così qualcosa che ha a che fare col corpo umano, col corpo di ogni uomo, ed è così che il Verbo incarnato si colloca, cioè uomo fra gli uomini: «venne ad abitare in mezzo a noi», anche se questo «abitare» non può essere separato dal fatto che si tratta della presenza di Dio: ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, dove il verbo usato è σκηνόω, che significa «abitare sotto la tenda», così che l'abitare di Gesù in mezzo agli uomini prende la risonanza veterotestamentaria della presenza di Dio fra il popolo, nella Dimora del deserto. È così che la presenza di Dio si fa percepibile: «e noi abbiamo contemplato la sua gloria»: la «gloria», in greco δόξα, cioè fama, notorietà, riconoscimento di importanza, è l'ebraico *kabōd*, cioè «peso», «consistenza», «presenza visibile»; in quanto poi tale presenza visibile è connessa con la Dimora, questa non può non ricordare la *shekinah*, lo «stabilirsi» di Dio sotto la tenda del deserto.

[14] Cfr. la precedente nota 13.

gno divino della salvezza[15]: Dio scende fino a noi affinché noi possiamo risalire fino a lui, si immerge nell'umanità affinché noi possiamo immergerci nella divinità[16].

---

[15] Cfr. CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA, (da qui in avanti. C.C.C.) Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992, n. 461: «Riprendendo l'espressione di san Giovanni ("Il Verbo si fece carne": *Gv* 1,14), la Chiesa chiama "Incarnazione" il fatto che il Figlio di Dio abbia assunto una natura umana per realizzare in essa la nostra salvezza. La Chiesa canta il Mistero dell'Incarnazione in un inno riportato da san Paolo: "Abbiate in voi gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù, il quale, pur essendo di natura divina, non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio; ma spogliò se stesso, assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli uomini; apparso in forma umana, umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce" (*Fil* 2,5-8)».

[16] Cfr. C.C.C., n. 460: «Il Verbo si è fatto carne *perché diventassimo "partecipi della natura divina"* (2 *Pt* 1,4): "Infatti, è questo il motivo per cui il Verbo si è fatto uomo, e il Figlio di Dio, Figlio dell'uomo: perché l'uomo entrasse in comunione con il Verbo e, ricevendo così la filiazione divina, diventasse figlio di Dio" [SANT'IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses*, 3, 19, 1]. "Infatti il Figlio di Dio si è fatto uomo per farci Dio" [SANT'ATANASIO DI ALESSANDRIA, *De Incarnatione*, 54, 3: PG 25, 192 B]. "Unigenitus Dei Filius, suae divinitatis volens nos esse participes, naturam nostram assumpsit, ut homines deos faceret factus homo – L'Unigenito Figlio di Dio, volendo che noi fossimo partecipi della sua divinità, assunse la nostra natura, affinché, fatto uomo, facesse gli uomini dei" [SAN TOMMASO D'AQUINO, *Opusculum 57 in festo Corporis Christi*, 1]». E ancora C.C.C., n. 661: «Quest'ultima tappa [= l'Ascensione] rimane strettamente unita alla prima, cioè alla discesa dal cielo realizzata nell'Incarnazione. Solo colui che è "uscito dal Padre" può far ritorno al Padre: Cristo [*Gv* 16,28]. "Nessuno è mai salito al cielo fuorché il Figlio dell'uomo che è disceso dal cielo" (*Gv* 3,13) [*Ef* 4,8-10]. Lasciata alle sue forze naturali, l'umanità non ha accesso alla "Casa del Padre" (*Gv* 14,2), alla vita e alla felicità di Dio. Soltanto Cristo ha potuto aprire all'uomo questo accesso "per darci la serena fiducia che dove è lui, Capo e Primogenito, saremo anche noi, sue membra, uniti nella stessa gloria" [*Messale Romano*, Prefazio dell'Ascensione I]».

Questo porta in campo l'altra figura teologica della «Nuova Creazione», in tutta la complessità delle sue valenze[17], che dovranno poi essere esaminate. Il concetto è già presente in modo implicito ma del tutto trasparente già nei primi tre versetti del Prologo[18], dove il Verbo

---

[17] È questo l'ultimo degli spunti offerti alla riflessione da BENEDETTO XVI nel corso dell'Udienza Generale tenuta nell'Aula Paolo VI il 9 gennaio 2013, essendo il tema generale proprio quello dell'Incarnazione. Ecco il passo: «Un ultimo elemento propongo alla vostra riflessione. San Giovanni afferma che il Verbo, il *Logos,* era fin dal principio presso Dio, e che tutto è stato fatto per mezzo del Verbo e nulla di ciò che esiste è stato fatto senza di Lui (cfr. *Gv* 1,1-3). L'Evangelista allude chiaramente al racconto della creazione che si trova nei primi capitoli del Libro della Genesi, e lo rilegge alla luce di Cristo. Questo è un criterio fondamentale nella lettura cristiana della Bibbia: l'Antico e il Nuovo Testamento vanno sempre letti insieme e a partire dal Nuovo si dischiude il senso più profondo anche dell'Antico. Quello stesso Verbo, che esiste da sempre presso Dio, che è Dio Egli stesso e per mezzo del quale e in vista del quale tutto è stato creato (cfr. *Col* 1,16-17), si è fatto uomo: il Dio eterno e infinito si è immerso nella finitezza umana, nella sua creatura, per ricondurre l'uomo e l'intera creazione a Lui. Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* afferma: "La prima creazione trova il suo senso e il suo vertice nella nuova creazione in Cristo, il cui splendore supera quello della prima" (n. 349). I Padri della Chiesa hanno accostato Gesù ad Adamo, tanto da definirlo "secondo Adamo" o l'Adamo definitivo, l'immagine perfetta di Dio. Con l'Incarnazione del Figlio di Dio avviene una nuova creazione, che dona la risposta completa alla domanda "Chi è l'uomo?". Solo in Gesù si manifesta compiutamente il progetto di Dio sull'essere umano: Egli è l'uomo definitivo secondo Dio. Il Concilio Vaticano II lo ribadisce con forza: "In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo... Cristo, nuovo Adamo, manifesta pienamente l'uomo all'uomo e gli svela la sua altissima vocazione" (Cost. *Gaudium et spes*, 22; cfr *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 359). In quel bambino, il Figlio di Dio contemplato nel Natale, possiamo riconoscere il vero volto, non solo di Dio, ma il vero volto dell'essere umano; e solo aprendoci all'azione della sua grazia e cercando ogni giorno di seguirlo, noi realizziamo il progetto di Dio su di noi, su ciascuno di noi».

[18] Ciò è rilevato nel passo di Benedetto XVI citato alla precedente nota 17.

che poi si dice essersi incarnato è prima di tutto il Verbo creatore[19], così che l'Incarnazione assume la figura appunto di una nuova Creazione coincidente con la Redenzione.

Già da questi primi passi risulta dunque chiara la complessità dogmatica della figura dell'Incarnazione, che non può fare a meno di chiamare in campo questioni capitali. Come la compartecipazione divina dell'esistenza concreta di ogni uomo, nelle sue debolezze e nelle sue sofferenze, fino alla morte. Come il significato antropologico di questa compartecipazione, col passaggio dall'antropologia binaria del pensiero greco all'antropologia ternaria del Cristianesimo. Come la stessa struttura trinitaria, che non può non contenere il momento dell'incarnazione. Come la ricapitolazione in Cristo di tutte le cose, il cui perno è appunto l'Incarnazione. Sono tutti temi di una rilevanza tale da aver condotto la riflessione teologica alla constatazione dell'unicità della natura del Cristianesimo fra le religioni, e addirittura alla messa in questione dell'essere il Cristianesimo riportabile alla categoria della religione – istanza peraltro interna allo stesso Cristianesimo –, venendo esso ad apparire in qualche modo come un capovolgimento superatore della stessa forma religiosa[20].

---

[19] Cfr. *Gv* 1,1-3: «In principio era il Verbo [᾽Εν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος], / e il Verbo era presso Dio [καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν] / e il Verbo era Dio [καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος]. / Egli era, in principio, presso Dio: / tutto è stato fatto per mezzo di lui [πάντα δι᾽αὐτοῦ ἐγένετο] / e senza di lui niente è stato fatto di tutto ciò che esiste». L'espressione «in principio», in greco ἐν ἀρχῇ, riprende chiaramente il *bereshit* di *Gen* 1,1: «In principio [*bereshit*] Dio creò il cielo e la terra», e il Verbo creatore era da un lato «presso» (πρὸς) Dio (τὸν Θεόν), dall'altro lato «era» Dio (Θεὸς ἦν ὁ Λόγος). Nel suo essere «presso» Dio, il Verbo è la Sapienza creatrice ("tutto è stato fatto per mezzo di lui [πάντα δι᾽αὐτοῦ ἐγένετο]"), cioè appunto il Verbo o Λόγος; nel suo «essere» Dio il Λόγος è il Creatore. Ma è poi il Λόγος che «si fa carne» e che «viene ad abitare in mezzo a noi» (*Gv* 1,14), ed è per questo che l'Incarnazione è una nuova Creazione: per mezzo di essa, infatti, nasce l'umanità nuova redenta ormai in comunione con Dio secondo il disegno divino della salvezza.

[20] Su questo tema dovremo ritornare. Per una sua trattazione specifica, cfr. A. Postorino, *La scienza di Dio*, cit. alla nota 1, Parte V, Cap. IV, 1, § 73, A: «L'essenza del Cristianesimo».

5

Il primo tema, cioè quello della compartecipazione divina dell'esistenza concreta di ogni uomo, è quello che segna il distacco capitale del Cristianesimo dalla matrice religiosa intesa nella sua forma più arcaica e primordiale. Il concetto della «religione» indica – come vuole la sua stessa etimologia[21] – l'unificazione in forza di un legame, e ciò ha a che vedere con l'intuizione ancestrale del raccogliersi per così dire nel grembo della divinità[22], osservandone la legge e ottenendo, in forza di questa osservanza, la sua protezione dai mali dell'esistenza.

Questo schema, spiegabile psicologicamente col desiderio umano di tornare all'infantile protezione dell'abbraccio materno, non è tuttavia adempiente rispetto all'istanza che lo muove, poiché il divino è pensato come l'ambito eterno che come tale dovrebbe accogliere l'uomo salvandolo dalle paure che lo angosciano – e questo accoglimento sarebbe garantito dall'osservanza dei «legami» della «re-ligione» –, ma mentre il divino, contenendo ogni nascita e ogni morte, è necessariamente eterno e immortale, e contenendo ogni mutamento e perturbazione è necessariamente immutabile e tranquillo, l'uomo singolo, che nel divino può inerire solo come parte quantitativa, è proprio ciò che nasce e che muore attraversando ogni turbamento. L'abbraccio protettivo si fa con ciò solo astrattamente formale, potendosi fare anche inquietante e talora terrifico: esso è infatti il Fato imprevedibile

---

[21] La parola «religione» è dal latino *religio*, astratto di *relegere*, cioè «raccogliere», a sua volta composto di *re-* intensivo di *legere*: essa indica quindi una raccolta selezionata. Una variante etimologica è da *re-ligare*, ma il senso, del tutto analogo, è quello del legare insieme.

[22] Quest'idea dell'essere raccolti e protetti nel grembo della divinità suggerisce l'archetipo della Grande Madre, la forma più arcaica della divinità unica, la quale peraltro raccoglie in sé senza rilevata contraddizione svariate figure di divinità femminile presenti nell'antichissimo politeismo (la Grande Madre è così, oltre che la Magna Mater Idaea – versione latina dell'anatolica Cibele –, le ancora latine Mater Matuta, Opi e Cerere, le greche Demetra, Persefone e Afrodite, la sabina Vacuna, la sumera Inanna, la babilonese Ishtar, l'egiziana Iside, la fenicia Astarte, la cretese Rea, la cartaginese Tanit, la persiana Anahita, la siriana Atargatis, e ancora la Brighid celtica, la Lada slava e la Devi o Durga indiana.

e inappellabile, da cui tutto e il contrario di tutto può venire, a prescindere da ogni nostro desiderio o volontà[23].

Ed ecco l'inaudita rivelazione cristiana: il Verbo, cioè il Figlio di Dio della stessa natura del Padre, «si incarna», cioè prende su di sé quella particolarità spinta fino alla singolarità che è fonte di debolezza, paura, dolore, sofferenza e morte. Ma proprio il prendere su di sé questa condizione umana nella sua concretezza rende possibile la trasfigurazione di questa concretezza in natura divina. È questo volontario sprofondare di Dio nell'abisso della condizione umana affinché tale condizione possa elevarsi nei cieli della divinità ciò che viene testimoniato nella dogmatica, rimarcando che ad essere salvata non è l'umanità *in generale*, ma è l'essenza di *ogni* uomo[24].

---

[23] Questa ambivalenza dell'archetipo religioso in quanto si presenti nella forma del divino accogliente al modo della Grande Madre è stata rilevata dalla psicoanalisi di Jung (C.G. JUNG, *L'archetipo della madre*, 1938-54; ID., *Gli archetipi dell'inconscio collettivo*, 1934-54; ID., *L'uomo e i simboli*, 1954). Tale archetipo è infatti «la magica autorità del femminile, la saggezza e l'elevatezza spirituale che trascende i limiti dell'intelligenza; ciò che è benigno, protettivo, tollerante; ciò che presiede alla crescita, alla fecondità, alla nutrizione; i luoghi della magica trasformazione, della rinascita; la spinta o l'impulso soccorrevole; [ma, all'opposto] ciò che è segreto, occulto, tenebroso; l'abisso, il mondo dei morti; ciò che divora, seduce, intossica; ciò che genera angoscia, l'ineluttabile».

[24] Cfr. Concilio Vaticano II, Costituzione Pastorale *Gaudium et Spes*, n. 22 (luogo richiamato anche da Benedetto XVI: cfr. nota 17): «Egli [Cristo] è "l'immagine dell'invisibile Iddio" (*Col* 1,15), è l'uomo perfetto che ha restituito ai figli di Adamo la somiglianza con Dio, resa deforme già subito a causa del peccato. Poiché in lui la natura umana è stata assunta, senza per questo venire annientata, per ciò stesso essa è stata anche in noi innalzata ad una dignità sublime. Con l'incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo modo ad ogni uomo». Intorno alla natura umana che «è stata assunta, senza per questo venire annientata» si fa riferimento al Concilio Costantinopolitano II, can. 7, dove si dice: «Se qualcuno, dicendo "in due nature [ἐν δύο φύσεσι]", non confessa che nella divinità e nella umanità [ἐν θεότητι καὶ ἀνθρωπότητι] si deve riconoscere il solo signore nostro [τὸν ἕνα κύριον ἡμῶν] Gesù Cristo, così che con questa espressione si indica la diversità delle nature [τὴν διαφορὰν τῶν φύσεων], nella quale

Rispetto alla matrice religiosa – dalla quale il Cristianesimo prende una distanza in un certo senso infinita[25] –, ciò che accade è quanto in filosofia può essere descritto non solo come un passaggio dall'astratta genericità di un panteismo elementare (Dio è la totalità dell'immanente) alla più concreta visione di un più raffinato panenteismo (la totalità dell'immanente col trascendente che essa implica è comunque in Dio), ma inoltre come la figura unica che costituisce il rovescio del panenteismo (se ogni singola cosa è in Dio, è vero per converso che Dio è in ogni singola cosa), figura che si trova espressa in quella tradizione filosofica che costituirà il riferimento della teologia anagogica[26].

---

si è realizzata l'ineffabile unità [ἡ ἄφραστος ἕνωσις] […]; o se, pur ammettendo nello stesso ed unico signore nostro Gesù Cristo, verbo di Dio incarnato, la pluralità delle nature […] tenta di introdurre una sola natura o sostanza [μίαν φύσιν, ἤτοι οὐσίαν] nella divinità e nella carne di Cristo, costui sia anatema [ἀνάθεμα ἔστω]». (H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, versione italiana a cura di A. Lanzoni e G. Zaccherini, sulla 37ª edizione (1ª bilingue tedesca) curata e accresciuta da Peter Hünermann, *imprimatur* Dr. Bechtold, *vic. gen.*, Freiburg im Breisgau, 24 luglio 1991, EDB, Bologna 2000³ (da qui in avanti: DH), 428-429). Viene poi richiamato il Concilio Costantinopolitano III: «[…] Egli afferma essere sua la volontà della sua carne, poiché anche la carne è diventata sua [ἐπεὶ καὶ ἡ σάρξ ἰδία αὐτοῦ γέγονεν]. Come, infatti, la sua carne tutta santa [παναγία], immacolata e animata, sebbene deificata [θεοθεῖσα], non è stata cancellata [οὐκ ανῃρέτη], ma è rimasta nel proprio stato e nel proprio modo di essere, così la sua volontà umana, anche se deificata, non fu annullata, ma piuttosto salvata, secondo quanto dice Gregorio il "teologo": "Perché il suo volere – quello del Salvatore – non è contrario a Dio, dal momento che è totalmente divinizzato [θεωθὲν ὅλον]» (DH 556).

[25] È il tema cui si è fatto riferimento nel § 4, con rinvio nella nota 20.

[26] Il concetto in questione si trova espresso al meglio, su un piano ancora più intuitivo che ontologicamente rigoroso, nell'opera rinascimentale di Niccolò Cusano, autore del *De docta ignorantia*, che si vale dei termini della *complicatio*, della *contractio* e dell'*explicatio*. La *complicatio*, o «complicazione», è in verità una «co-implicazione»: la totalità dei particolari, ossia delle infinite determinazioni dell'Intero spinte fino all'individualità irripetibile, che si implicano reciprocamente. E poiché ciascun particolare implica ciascuno degli altri, è evidente che l'intera «complicazione» sia come

È poi chiaro che questo schema meramente ontologico costituisce solo il denominatore comune fra tutte le possibili figure dell'essere Dio in ogni singola cosa, non essendo il concetto dell'Incarnazione riducibile a questo semplice denominatore comune. Nell'Incarnazione questa relazione raggiunge la massima potenza del suo significato, e su questo significato massimo noi siamo qui chiamati a riflettere, anche se non si deve dimenticare che il significato più complesso eccede il significato più semplice ma non lo nega, bensì lo comprende appunto eccedendolo. Che poi questa non sia una pura speculazione filosofica di carattere formale, ma una verità di profondità abissale, è almeno indirettamente provato dal trasparente riferimento a questa corrispondenza di struttura che si trova nella narrazione evangelica[27].

«contratta» in ogni singolo, ed è questa la *contractio*. Quando questa «contrazione» venga «esplicata» – cioè quando si guardi all'individuo irripetibile cogliendone il contenuto implicito –, si vede – in questa *explicatio* – la presenza di Dio *tutto intero* in ogni particolare anche minimo della creazione. La stessa creazione si fa così creazione *eterna*, nel senso che Dio non si limita a porre in essere le cose, ma le conferma e le sostiene nell'essere, costituendo in assoluto, per così dire dall'interno, la sostanza di ciascuna. È l'intuizione testimoniata in *Sal* 104,27-29: «Tutti da te aspettano / che tu dia loro cibo a tempo opportuno. / Tu lo provvedi, essi lo raccolgono; / apri la tua mano, si saziano di beni. / Nascondi il tuo volto: li assale il terrore; / togli loro il respiro: muoiono, / e ritornano nella loro polvere».

[27] Si consideri il passo giovanneo della vite e i tralci: «Rimanete in me e io in voi [μείνατε ἐν ἐμοι, κἀγὼ ἐν ὑμῖν]. Come il tralcio non può far frutto da se stesso se non rimane nella vite, così anche voi se non rimanete in me. Io sono la vite, voi i tralci [ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος, ὑμεῖς τὰ κλήματα]. Chi rimane in me e io in lui fa molto frutto, perché senza di me non potete fare niente [χωρὶς ἐμοῦ οὐ δύνασθε ποῖειν οῦδέν]» (*Gv* 15,4-5). Qui, come si può vedere, i due piani – del mero schema ontologico e della presenza del Verbo incarnato – sono assunti come termini di una analogia, anche se è chiaro che il primo è più elementare dell'altro, e proprio per questo viene assunto per far comprendere il caso più complesso. La mutua inabitazione della vite e dei tralci rappresenta qui il piano della pura materia vivente: i tralci sono nella vite perché sono *parti* della pianta, ma è anche vero che la vite è nei tralci perché l'*essenza* della pianta è in ogni sua singola parte. La mutua inabitazione di Gesù e dei discepoli è invece la

6

Il tema che abbiamo posto a seguire, indicandolo come il passaggio dall'antropologia binaria del pensiero greco all'antropologia ternaria del Cristianesimo, riguarda proprio il significato dell'Incarnazione nella trasfigurazione della natura umana attraverso – si è detto – una vera e propria Nuova Creazione[28].

L'espressione «nuova creazione» non dev'essere presa come qualcosa che ha a che vedere con l'enfasi retorica nell'annunciare la novità redentrice del Cristianesimo, ma dev'essere presa in senso assolutamente tecnico, tant'è che la dogmatica parla di Cristo come del «nuovo Adamo»[29]. Ciò fa emergere prima di tutto un significato riguardo alla valenza *antropologica* dell'Incarnazione[30], ma in secon-

---

fonte di quel «molto frutto» che i discepoli ne traggono: questo molto frutto è la salvezza attraverso la comunione con Dio mediante il Verbo, senza la quale i discepoli devono comprendere il proprio «non poter fare niente». Il secondo caso *include e trascende* il primo ma non lo nega, bensì lo conserva quale fondamento ontologico elementare, ma del tutto omologo.

[28] Cfr. § 4, note 17 e 19.

[29] Cfr. *Gaudium et Spes*, cit., n. 22: «In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo. Adamo infatti, il primo uomo, era figura di quello futuro (*Rm* 5,14) [cfr. Tertulliano, *De carnis resurr*. 6: "Quodcumque limus exprimebatur, Christus cogitabatur homo futurus": PL 2, 282], e cioè di Cristo Signore. Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo a se stesso e gli manifesta la sua altissima vocazione. Nessuna meraviglia, quindi, che tutte le verità su esposte in lui trovino la loro sorgente e tocchino il loro vertice».

[30] Cfr. C.C.C., n. 359: «In realtà solamente nel Mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo». Segue il riferimento a *Gaudium et Spes*, n. 22, cit., e la citazione del passo di SAN PIETRO CRISOLOGO, *Sermones*, 117 (PL 52, 520 B): «Il beato Apostolo ci ha fatto sapere che due uomini hanno dato principio al genere umano, Adamo e Cristo… "Il primo uomo, Adamo, – dice – divenne un essere vivente, ma l'ultimo Adamo divenne spirito e datore di vita". Quel primo fu creato da quest'ultimo, dal quale ricevette l'anima per vivere… Il secondo Adamo plasmò il primo e gli impresse la propria immagine. E così avvenne poi che egli ne prese la natura e il nome, per non dover perdere ciò che egli aveva fatto a sua immagine. C'è un primo

do luogo, proprio nel quadro di questa valenza antropologica, viene in luce il secondo dei temi anticipati[31], e cioè quello del passaggio dall'antropologia binaria del pensiero greco all'antropologia ternaria del Cristianesimo.

Il pensiero greco distingue il «corpo» (σῶμα) dall'«anima» (ψυχή), e ritiene il primo mortale, la seconda – nei limiti in cui si sappia separare dalla sensibilità e così dalla corporeità – immortale[32]. L'antropologia cristiana invece[33], distinguendo il corpo del «primo» uomo – Adamo – da quello del «secondo» uomo – Cristo –, e dicendo che «il primo uomo tratto dalla terra è di terra, il secondo uomo viene dal cielo», e che «come abbiamo portato l'immagine dell'uomo di terra, così porteremo l'immagine dell'uomo celeste», aggiunge alla bipartizione greca una terza figura: il «corpo animale» (σῶμα ψυχικόν) è infatti l'unità di corpo e anima dell'antropologia greca, mentre il «corpo spirituale» (σῶμα πνευματικόν) è questa unità per così dire

---

Adamo e c'è un ultimo Adamo. Il primo ha un inizio, l'ultimo non ha fine. Proprio quest'ultimo infatti è veramente il primo, dal momento che dice: "Sono io, il primo e anche l'ultimo"». In C.C.C., n. 410 si trova poi il richiamo al «Protovangelo» (*Gen* 3,15), e in questo – si dice nel successivo n. 411 – un annunzio del «nuovo Adamo», a cui si allude in 1 *Cor* 15,22 («Come infatti in Adamo tutti muoiono, così in Cristo tutti riceveranno la vita») e che si precisa in 1 *Cor* 15,44-49: «Se c'è un corpo animale [σῶμα ψυχικόν], vi è anche un corpo spirituale [σῶμα πνευματικόν], poiché sta scritto che il primo uomo, Adamo, divenne un essere vivente [rinvio a *Gen* 2,7], ma l'ultimo Adamo divenne spirito datore di vita. Non vi fu prima il corpo spirituale, ma quello animale, e poi lo spirituale. Il primo uomo [ὁ πρῶτος ἄνθρωπος] tratto dalla terra è di terra, il secondo uomo [ὁ δεύτερος ἄνθρωπος] viene dal cielo. Quale è l'uomo fatto di terra, così sono quelli di terra; ma quale il celeste, così anche i celesti. E come abbiamo portato l'immagine dell'uomo di terra, così porteremo l'immagine dell'uomo celeste».

[31] Nel § 4.

[32] Cfr. su questo quanto detto alla nota 10.

[33] Vale qui il riferimento al passo di 1 *Cor* 15,44-49, riportato nella nota 30.

potenziata da quella terza figura: l'uomo non è più solo «corpo» e «anima», ma è inoltre «spirito»[34].

Dal tema antropologico si torna così a quella della «nuova creazione» che ne è matrice. Infatti nella «prima» creazione Dio crea il «corpo animale» soffiando nella materia inanimata l'alito della vita[35]. Questa vita comunicata, però, *non è stata in grado* di sottrarsi alle conseguenze del peccato d'origine, dunque Dio, nella sua infinita condiscendenza, decide una «Nuova Alleanza»[36], la quale, per poter esse-

---

[34] Ciò fa, tra l'altro, la differenza tra il concetto dell'inabitazione che vale per l'antico mistero pagano e il concetto dell'inabitazione spirituale quale si trova nel mistero cristiano. Nel primo il dio prende il posto dell'anima e l'anima perde del tutto la propria identità in forme di oscuramento della coscienza ordinaria: l'inabitato è infatti travolto dall'«entusiasmo», cioè l'ἐνθουσιασμός, sentimento dell'ἐν-θεός, o dell'«avere un dio dentro di sé», vale a dire dalla frenesia orgiastica, coinvolto nella quale egli, in quanto «inabitato» dal dio, dice cose incomprensibili, e l'ebbrezza causata dal vino è assimilata alla possessione divina. L'estremo di questa possessione è la crisi convulsiva tipica dell'epilessia, che per la cultura misterica è ἱερός νόσος, «morbo sacro». Attraverso questa inabitazione l'iniziato attraversa la κάθαρσις, o «purificazione», e vive infine l'esperienza della παλιγγένεσις, o «rinascita» alla vita divina. Nonostante l'analogia di fondo (lo schema misterico è d'altronde esplicitamente assunto dalla teologia primitiva), qualcosa di radicalmente diverso accade nel mistero cristiano, dove la terza dimensione, quella dello spirito, salvaguarda interamente l'identità dell'inabitato: la sua anima infatti, fondendosi con lo spirito dell'inabitante, si fa per ciò stesso spirito dell'inabitato.

[35] Cfr. *Gen* 2,7: «Allora il Signore Dio plasmò l'uomo con polvere del suolo e soffiò nelle sue narici un alito di vita e l'uomo divenne un essere vivente»; «uomo» è *'ādām*, e poiché *'ădāmâ* è la «terra», il «suolo», un'etimologia probabile designa Adamo come «tratto dalla terra» (una conferma di questa concezione si ha nella formula di condanna di *Gen* 3,19: «polvere tu sei e in polvere tornerai!»). Il soffio creatore è *ruah*, e l'alito vitale è *nishmàt haìm*, da cui *nefèsh* che si lega inscindibilmente a *basàr* (cfr. quanto detto alla nota 13).

[36] Annunciata, questa, dal profeta Geremia. Cfr. *Ger* 31,31-34: «Ecco, verranno giorni – oracolo del Signore – nei quali con la casa di Israele e con la casa di Giuda io concluderò una alleanza nuova. Non sarà come l'alleanza che ho conclusa con i loro padri,

re effettuale secondo la promessa, deve coincidere con una «Nuova Creazione»[37], ed è quest'ultima a implicare l'Incarnazione[38]

Ora il punto chiave è come l'Incarnazione in qualche modo si estenda ad ogni uomo[39]. Il farsi «corpo pneumatico» del «corpo psichico», cioè il farsi corpo spirituale del corpo animale, si deve pensare come un potenziamento o un rafforzamento del primo il cui esito è il secondo, e questo potenziamento o rafforzamento si deve poi pensare come «nuova creazione»: la «prima» creazione instilla nella materia il soffio della vita e questo è l'anima, ma essendo poi l'anima incapace di sottrarsi al peccato d'origine, la «seconda» creazione è il passaggio dell'uomo dal portare «l'immagine dell'uomo di terra» al portare

---

quando li presi per mano per farli uscire dalla terra d'Egitto, una alleanza che essi hanno infranto, benché io fossi loro Signore. Oracolo del Signore. Questa sarà l'alleanza che io concluderò con la casa di Israele dopo quei giorni – oracolo del Signore –: Porrò la mia legge nel loro animo, la scriverò sul loro cuore. Allora io sarò il loro Dio ed essi il mio popolo. Non dovranno più istruirsi gli uni gli altri, dicendo: "Conoscete il Signore", perché tutti mi conosceranno, dal più piccolo al più grande – oracolo del Signore –, poiché io perdonerò la loro iniquità e non mi ricorderò più il loro peccato».

[37] La stessa Nuova Creazione è profetizzata nel trito-Isaia. Cfr. *Is* 65,17-18: «Ecco, infatti, io creo / nuovi cieli e nuova terra; / non si ricorderà più il passato, / non verrà più in mente, / poiché si godrà e si gioirà sempre / di quello che sto per creare, / poiché creo Gerusalemme per la gioia, / e il suo popolo per il gaudio. / Io esulterò di Gerusalemme, / godrò del mio popolo. / Non si udranno più in essa / voci di pianto, grida di angoscia». Su «Terra nuova e cielo nuovo» cfr. DH 4339.

[38] Solo con l'Incarnazione la profezia si realizza, e il sangue annunciato di Cristo ne è la consacrazione. Cfr. *Mt* 26,26-29: «Ora, mentre essi mangiavano, Gesù prese il pane e, pronunziata la benedizione, lo spezzò e lo diede ai discepoli dicendo: "Prendete e mangiate; questo è il mio corpo". Poi prese il calice e, dopo aver reso grazie, lo diede loro, dicendo: "Bevetene tutti, perché questo è il mio sangue dell'alleanza, versato per molti, in remissione dei peccati. Io vi dico che da ora non berrò più di questo frutto della vite fino al giorno in cui lo berrò nuovo con voi nel regno del Padre mio"».

[39] Cfr. *Gaudium et Spes*, cit., n. 22 (passo riportato alla nota 24). Questa estensione dell'Incarnazione ad ogni uomo è l'essenza stessa dell'Eucaristia, come si vede chiaramente dal passo di *Mt* 26,26-29 (riportato nella precedente nota 38).

«l'immagine dell'uomo celeste»[40]. Ma portare l'immagine dell'uomo celeste significa partecipare dello Spirito di Dio, e questo è lo Spirito del Verbo incarnato che passa dalla carne del Verbo alla carne dell'uomo, facendolo «corpo pneumatico». L'Incarnazione è così Nuova Creazione, e questa è Redenzione[41].

7

Col che siamo al terzo tema anticipato, e cioè la dimensione trinitaria. La radice prima di questo concetto si trova ancora nel Prologo giovanneo, fin dal primo versetto[42]: il Verbo è *in principio*; il Verbo è *presso* Dio; il Verbo *è* Dio; col che si ha una originaria unità duale la quale non può non riportare al concetto trinitario, dato che la relazione fra i due è una relazione di amore, e l'amore del Padre per il Figlio e del Figlio per il Padre è lo Spirito. Se dunque – come già si è visto – il Verbo incarnato è il Verbo di Dio creatore, il Dio che si incarna nel Figlio è in uno col proprio essere Padre, e questo essere in uno di Padre e Figlio è ancora lo Spirito.

Ciò significa che l'incarnazione è *originaria* dal punto di vista anagogico – anche se questa incarnazione originaria, e così appartenente al Disegno eterno, distribuisce il suo effetto nell'intero arco del tempo[43] –,

---

[40] Così alla fine del passo di 1 *Cor* 15,44-49 riportato alla nota 30.

[41] Cfr. C.C.C., n. 517: «Tutta la vita di Cristo è Mistero di *Redenzione*. La Redenzione è frutto innanzitutto del sangue della croce [*Ef* 1,7, *Col* 1,13-14; 1 *Pt* 1,18-19], ma questo Mistero opera nell'intera vita di Cristo: già nella sua Incarnazione, per la quale, facendosi povero, ci ha arricchiti con la sua povertà [2 *Cor* 8,9]; nella sua vita nascosta che, con la sua sottomissione [*Lc* 2,51], ripara la nostra insubordinazione; nella sua parola che purifica i suoi ascoltatori [*Gv* 15,3]; nelle guarigioni e negli esorcismi che opera, mediante i quali "ha preso le nostre infermità e si è addossato le nostre malattie" (*Mt* 8,17) [*Is* 53,4]; nella sua Risurrezione, con la quale ci giustifica [*Rm* 4,25]».

[42] Cfr. *Gv* 1,1: «In principio era il Verbo [Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος], / e il Verbo era presso Dio [καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν] / e il Verbo era Dio [καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος]» (il passo poco più esteso di *Gv* 1,1-3 è stato riportato alla nota 19).

[43] Su questo si può chiamare a testimone il passo di *Ap* 13,8: «La adoreranno [la bestia] tutti gli abitanti della terra, il cui nome non è scritto nel libro della vita dell'Agnello, immolato fin dalla fondazione del mondo [τοῦ ἀγνίου τοῦ ἐσφαγμένου ἀπὸ καταβολῆς κόσμου]».

ossia significa che il Figlio presente nella Trinità è *anche* incarnato, o che l'Incarnazione appartiene all'*essenza* del Figlio, e così del Padre e dello Spirito[44]. In questo concetto difficile si esprime la fatica, ma d'altronde la consapevole precisione, della più antica riflessione dogmatica[45].

---

[44] Questo appartenere al Figlio, ma nel quadro dell'Unitrinità, viene espresso mediante la categoria della «missione», come si può cominciare a vedere in C.C.C., n. 258: «Tutta l'Economia divina è l'opera comune delle tre Persone divine. Infatti la Trinità, come ha una sola e medesima natura, così ha una sola e medesima operazione [Concilio Costantinopolitano II (553): DH 421]. "Il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo non sono tre principi della creazione, ma un solo principio [Concilio di Firenze (1442): DH 1331]. Tuttavia, ogni Persona divina compie l'operazione comune secondo la sua personale proprietà. Così la Chiesa rifacendosi al Nuovo Testamento [1 *Cor* 8,6] professa: "Uno infatti è Dio Padre, dal quale sono tutte le cose; uno è il signore Gesù Cristo, mediante il quale sono tutte le cose; uno è lo Spirito Santo, nel quale sono tutte le cose" [Concilio di Costantinopoli II (553): DH 421]. Le missioni divine dell'Incarnazione del Figlio e del dono dello Spirito Santo sono quelle che particolarmente manifestano le proprietà delle Persone divine». Il termine «missione» appartiene propriamente alla dottrina trinitaria tomista, e si inquadra nello schema dell'*exitus* e del *reditus*: considerando la struttura trinitaria in relazione al mondo creaturale, le processioni eterne attive (generazione, spirazione attiva) sono causa dell'«uscita» delle creature da Dio, e le processioni eterne passive (figliolanza, spirazione passiva) sono causa del «ritorno» delle creature a Dio. Ora in quanto le processioni eterne passive siano viste sotto il profilo dell'effetto temporale della loro azione causale nel mondo creaturale, si chiamano «missioni». C'è così una missione del Figlio, che è l'Incarnazione, e una missione dello Spirito, che è la Pentecoste (cfr. *Summa Theologiae* I, 43; per la teoria dell'*exitus-reditus* cfr. G. M. CARBONE, *L'uomo a immagine e somiglianza di Dio*, ESD, Bologna 2003, Cap. II, § 3, pp. 58-70).

[45] Basti osservare tutto quanto si dice nella sessione 8ª (2 giugno 553), Canoni (DH 421-438). Al n. 421 si dice: «Chi non confessa che il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo hanno una sola natura o sostanza [μίαν φύσιν ἤτοι οὐσαν], una sola virtù e potenza [μίαν τε δύναμιν, καὶ ἐξουσίαν], poiché essi sono una Trinità consostanziale [τριάδα ὁμοούσιον], una sola divinità da adorarsi in tre ipostasi o persone, sia anatema [ἀνάθεμα ἔστω]. Uno infatti è Dio Padre, dal quale sono tutte le cose [ἐξ οὗ τὰ πάντα]; uno è il signore Gesù Cristo, mediante il quale sono tutte le cose [δι'οὗ τὰ

Questa essenza trinitaria dell'Incarnazione è quella che meglio spiega la «nuova creazione» con la trasformazione del «corpo psichico» in «corpo pneumatico»[46]: la figura chiave è qui quella della «mutua inabitazione»[47], la quale riguarda prima di tutto il Padre e il

---

πάντα]; uno è lo Spirito Santo, nel quale sono tutte le cose [ἐν ᾧ τὰ πάντα]». Dopo aver insistito sull'unicità dell'ipostasi del Verbo, e anatematizzato ogni distinzione tra Verbo divino e Verbo incarnato (DH 421-426), si afferma conclusivamente: «La santa Trinità, infatti, non ha ricevuto aggiunta di persona o ipostasi in seguito all'incarnazione di Dio Verbo, una delle persone della santa Trinità [σαρκωθέντος τοῦ ἑνὸς τῆς ἁγίας τριάδος Θεοῦ λόγου]». Che poi, come si è detto nel testo, Gesù Cristo crocifisso sia il Figlio che sta col Padre e con lo Spirito nella santa Trinità, dunque il Verbo incarnato e così crocifisso, si trova esplicitamente al n. 432, con anatema per chi non lo riconosca: «Se qualcuno non confessa che il signore nostro Gesù Cristo, crocifisso nella sua carne [ἐσταυρωμένον σαρκί], è vero Dio [Θεὸν ἀληθινὸν], signore della gloria [κύριον τῆς δόξης] e uno della santa Trinità [ἕνα τῆς ἁγίας τριάδος], costui sia anatema [ἀνάθεμα ἔστω]». In C.C.C., n. 469, viene citato il Tropario «O Monoghenesis» [*sic*], della liturgia bizantina, dove si trova la formula di SAN GIOVANNI CRISOSTOMO: «O Figlio Unigenito e Verbo di Dio, tu, che sei immortale, per la nostra salvezza ti sei degnato d'incarnarti nel seno della santa Madre di Dio e sempre vergine Maria; tu, che senza mutamento sei diventato uomo e sei stato crocifisso, o Cristo Dio, tu, che con la tua morte hai sconfitto la morte, tu che sei Uno della santa Trinità, glorificato con il Padre e lo Spirito Santo, salvaci!». Ancora in C.C.C., n. 470, si legge: «Tutto ciò che egli è e ciò che egli fa in essa [*scil.*: la natura umana di Cristo] deriva da "Uno della Trinità". Il Figlio di Dio, quindi, comunica alla sua umanità il suo modo personale d'esistere nella Trinità. Pertanto, nella sua anima come nel suo corpo, Cristo esprime umanamente i comportamenti divini della Trinità» [*Gv* 14,9-10].

[46] Cfr. il precedente § 6.

[47] Il luogo evangelico fondativo della figura della mutua inabitazione è quello cui fa riferimento C.C.C., n. 470, nell'affermare che Cristo «esprime umanamente i comportamenti divini della Trinità» (cfr. la precedente nota 45), cioè *Gv* 14,9-11: «Gli rispose Gesù: "Da tanto tempo sono con voi e tu non mi hai conosciuto, Filippo? Chi ha visto me, ha visto il Padre [ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ ἑώρακεν τὸν πατέρα]. Come puoi tu dire: "Mostraci il Padre"? Non credi che io sono nel Padre e il Padre è in me [ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί]?».

Figlio, ma poi, mediante lo Spirito, riguarda ogni uomo[48]. Si ha, cioè, una *doppia* mutua inabitazione, che legandosi strutturalmente delinea la mutua inabitazione trinitaria inclusiva di ogni uomo. Il Padre è nel Figlio e il Figlio è nel Padre; ma se l'uomo è nel Figlio essendo il Figlio nel Padre, l'uomo è nel Padre mediante il Figlio; e se il Figlio è nell'uomo essendo il Padre nel Figlio, il Padre è nell'uomo mediante il Figlio. Il Figlio è così *mediatore assoluto*, mediando sia l'essere l'uomo nel Padre sia l'essere il Padre nell'uomo, e può essere mediatore assoluto *proprio in quanto incarnato*.

8

Questa centralità strutturale del momento dell'Incarnazione, che abbiamo esaminato nei suoi punti cardine più pregnanti, si allarga poi, come i cerchi d'acqua intorno al punto in cui il sasso cade nello stagno, a determinazioni del tutto conseguenti, a cui accenniamo solo brevemente, non potendoci permettere in questa sede analisi più approfondite per ovvie ragioni di contenimento dello scritto.

Per cominciare, l'Incarnazione è l'archetipo della «missione»[49], e

---

[48] Leggiamo, nella «preghiera di Gesù» in *Gv* 17: «Non prego solo per questi, ma anche per quelli che per la loro parola crederanno in me; perché tutti siano una sola cosa [ἵνα πάντες ἓν ὦσιν]. Come tu, Padre, sei in me e io in te, [καθὼς σύ, πατήρ, ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν σοί] siano anch'essi in noi una cosa sola [ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ἓν ὦσιν], perché il mondo creda che tu mi hai mandato».

[49] Questo si può già affermare in modo per così dire tecnico valendosi della dottrina trinitaria tomista, nella quale – come già si è detto (cfr. nota 44) – le processioni eterne passive (figliolanza, spirazione passiva), viste sotto il profilo dell'effetto temporale della loro azione causale nel mondo creaturale, si chiamano «missioni», e la missione del Figlio è appunto l'Incarnazione, dal che il suo carattere archetipale. Ma questo carattere archetipale si vede anche chiaramente da espressioni molteplicemente attestate. Cfr. per esempio la Costituzione Pastorale *Ad Gentes*, n. 3, che ha come titolo «La missione del Figlio», e nella quale troviamo il seguente passo: «Ed in effetti Cristo Gesù fu inviato nel mondo quale autentico mediatore tra Dio e gli uomini. Poiché è Dio, in lui abita corporalmente tutta la pienezza della divinità (*Col* 2,9); nella natura umana, invece, egli è il nuovo Adamo, è riempito di grazia e di verità (cfr. *Gv* 1,14) ed è costituito capo dell'umanità nuova. Pertanto il Figlio di Dio ha percorso la via di una reale incarnazione per rendere gli uomini partecipi della natura divina; per noi egli si è fatto povero, pur essendo ricco, per arricchire noi con la sua povertà (cfr. 2 *Cor* 8,9)».

tutte le volte che la Chiesa, seguendo il comandamento evangelico[50], allarga i propri confini annunciando l'*euanghelion* ai popoli, è come se estendesse l'Incarnazione attraverso la parola di Cristo[51], la quale non è semplice portatrice di significati sapienziali, ma è lo stesso operare della potenza di Dio nel manifestarsi dello Spirito[52]. Ma questo operare come potenza trasformatrice dell'umano in divino può realizzarsi solo quando la potenza trasformatrice assicuri in se stessa la base umana su cui innestare il divino e così il denominatore comune della trasformazione. Quando così non fosse, i due momenti resterebbero indifferenti e ciascuno per sé impenetrabile.

Ma la fonte sorgiva della missione è la comunità che accoglie il comandamento evangelico di estendere l'Incarnazione attraverso la parola di Cristo, e questa comunità è la Chiesa, nucleo originario sorto dalla parola del Verbo incarnato[53]. Se l'Incarnazione in qualche modo

---

[50] Cfr. *Mt* 28,19-20: «Andate dunque e fate discepoli tutti i popoli, battezzandoli nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro a osservare tutto ciò che vi ho comandato. Ed ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo».

[51] Cfr. *Rm* 10,17: «La fede dipende dunque dalla predicazione [ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς, *fides ex auditu*] e la predicazione a sua volta si attua per la parola di Cristo [ἡ δὲ ἀκοὴ διὰ ῥήματος Χριστοῦ, *auditus autem per verbum Christi*]».

[52] Cfr. 1 *Cor* 2,3-5: «Io venni in mezzo a voi in debolezza e con molto timore e trepidazione; e la mia parola e il mio messaggio non si basarono su discorsi persuasivi di sapienza [οὐκ ἐν πειθοῖς σοφίας λγοις], ma nella manifestazione dello spirito e della sua potenza [ἀλλ'ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως], perché la vostra fede non fosse fondata sulla sapienza umana [μὴ ᾖ ἐν σοφίᾳ ἀνθρώπων], ma sulla potenza di Dio [ἀλλ'ἐν δνάμει Θεοῦ]».

[53] Cfr. la Costituzione Dogmatica *Lumen Gentium*, n. 8: «Cristo, unico mediatore, ha costituito sulla terra e incessantemente sostenuta la sua Chiesa santa, comunità di fede, di speranza e di carità, quale organismo visibile [cfr. Leone III, Enc. *Divinum illud*; Pio XII, Enc. *Mystici corporis*; S. Agostino, *Serm*. 268, 2], attraverso il quale diffonde per tutti la verità e la grazia. Ma la società costituita di organi gerarchici e il corpo mistico di Cristo, l'assemblea visibile e la comunità spirituale, la Chiesa terrestre e la Chiesa arricchita di beni celesti, non si devono considerare come due cose diverse; esse formano piuttosto una sola complessa realtà risultante di un duplice elemento,

si estende attraverso la mutua inabitazione spirituale[54], e continua poi a estendersi attraverso la missione, questo nucleo espansivo è appunto la Chiesa, che non per caso è detta Corpo mistico[55], valendosi di un possente fondamento scritturistico[56]. La Chiesa, così, è in qualche modo immagine visibile dell'Incarnazione.

La forza della Chiesa, la sua comunione interna, la sua attività missionaria, si nutrono poi essenzialmente del linguaggio della Rivelazione, e anche questo, come lingua umana elevata a lingua divina mediante l'abbassarsi di Dio a parlarci in questa lingua, si lega alla di-

---

umano e divino [cfr. Pio XII, Enc. *Mystici corporis*; Id., Enc. *Humani generis*]. Per una analogia che non è senza valore, quindi, è paragonata al mistero del Verbo incarnato. Infatti, come la natura assunta serve al Verbo divino da vivo organo di salvezza, a lui indissolubilmente unito, così in modo non dissimile l'organismo sociale della Chiesa serve allo Spirito di Cristo, che la vivifica, per la crescita del corpo (cfr. *Ef* 4,16) [cfr. Leone XIII, Enc. *Satis cognitum*]».

[54] Cfr. § 7, note 47-48.

[55] Cfr. *Lumen Gentium*, cit., n. 7: «Ma come tutte le membra del corpo umano, anche se numerose, non formano che un solo corpo, così i fedeli in Cristo (cfr. 1 *Cor* 12,12). Anche nella struttura del corpo mistico di Cristo vige una diversità di membri e di offici. […] Capo di questo corpo è Cristo. Egli è l'immagine dell'invisibile Dio, e in lui tutto è stato creato. Egli è anteriore a tutti, e tutte le cose sussistono in lui. È il capo del corpo, che è la Chiesa». E ancora, al n. 48: «E invero il Cristo, quando fu levato in alto da terra, attirò tutti a sé (cfr. *Gv* 12,32); risorgendo dai morti (cfr. *Rm* 6,9) immise negli apostoli il suo Spirito vivificatore, e per mezzo di lui costituì il suo corpo, che è la Chiesa […]».

[56] Per richiamare solo i luoghi più noti, cfr. 1 *Cor* 2,12-13.27: «Come infatti il corpo è uno solo e ha molte membra, e tutte le membra del corpo, pur essendo molte, sono un corpo solo, così anche il Cristo. Infatti noi tutti siamo stati battezzati mediante un solo Spirito in un solo corpo, Giudei e Greci, schiavi e liberi; e tutti siamo dissetati da un solo Spirito. […] Ora voi siete corpo di Cristo e, ognuno secondo la propria parte, sue membra». E ancora *Gal* 3,26-28: «Tutti voi infatti siete figli di Dio mediante la fede in Cristo Gesù, poiché quanti siete stati battezzati in Cristo vi siete rivestiti di Cristo. Non c'è Giudeo né Greco; non c'è schiavo né libero; non c'è maschio e femmina, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù [πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ]».

mensione dell'Incarnazione[57]. Ogni cosa, a ben vedere, quando si parla della duplice natura umano-divina della Chiesa, non può non richiamare l'Incarnazione.

Per finire (ma si tratta soltanto del nostro abbandonare un discorso i cui sviluppi sono numerosissimi, e di farlo con una figura quanto più possibile comprensiva), si può ben dire che il Verbo incarnato è origine, svolgimento, ricapitolazione e fine della storia[58]: l'intera dimensione naturale culminante in quella umana è, in questo senso, qualcosa che ha il suo senso primario nell'Incarnazione.

---

[57] L'analogia è esplicitamente affermata dalla Costituzione Dogmatica *Dei Verbum* sulla divina rivelazione, al n. 13: «Nella sacra Scrittura dunque, restando sempre intatta la verità e la santità di Dio, si manifesta l'ammirabile *condiscendenza* della eterna Sapienza, "affinché possiamo apprendere l'ineffabile benignità di Dio e a qual punto egli, sollecito e provvido nei riguardi della nostra natura, abbia adattato il suo parlare" [SAN GIOVANNI CRISOSTOMO, *In Gen*. 3,8 (hom. 17,1): PG 53, 134]. Le parole di Dio infatti, espresse con lingue umane, si son fatte simili al parlare dell'uomo, come già il Verbo dell'eterno Padre, avendo assunto le debolezze della natura umana, si fece simile all'uomo».

[58] Cfr. *Gaudium et Spes*, cit., n. 45: «La Chiesa, nel dare aiuto al mondo come nel ricevere molto da esso, ha di mira un solo fine: che venga il regno di Dio e si realizzi la salvezza dell'intera umanità. Tutto ciò che di bene il popolo di Dio può offrire all'umana famiglia, nel tempo del suo pellegrinaggio terreno, scaturisce dal fatto che la Chiesa è "l'universale sacramento della salvezza" [cfr. Cost. *Lumen Gentium*, cap. VIII, n. 48], che svela e insieme realizza il mistero dell'amore di Dio verso l'uomo. Infatti il Verbo di Dio, per mezzo del quale tutto è stato creato, si è fatto egli stesso carne, per operare, lui l'uomo perfetto, la salvezza di tutti e la ricapitolazione universale. […] Dice il Signore stesso: "Ecco, io vengo presto, e porto con me il premio, per retribuire ciascuno secondo le opere sue. Io sono l'Alfa e l'Omega, il primo e l'ultimo, il principio e la fine (*Ap* 22,12-13)».

III.

Il pensiero contemporaneo e l'impossibilità della «salvezza»

9

Il tema dell'Incarnazione richiama direttamente – come è chiaro per sé e come è stato molteplicemente visto – quello dell'immortalità personale[59] e del senso che si voglia dare a questa figura, equivalente per l'uomo al concetto della «salvezza». È ora prima di tutto da capire in che modo lo sviluppo dell'ontologia arrivi, lungo la tradizione filosofica dell'Occidente culminante nel pensiero contemporaneo, a negare recisamente che questa salvezza sia qualcosa di possibile, al punto che parlare di essa viene collegato esclusivamente ad una professione di fede religiosa, fede che al pensiero che ritiene se stesso lucido e disincantato appare come condiscendenza all'ascolto e all'accettazione di una semplice favola edificante.

È comprensibile che l'uomo, angosciato dal proprio destino naturale di morte, trovi in effetti prima di tutto nello spirito religioso una qualche rassicurazione, intuendo il divino come l'eterno luogo in cui si consuma ogni nascita e ogni morte, e cercando di capire a quali condizioni lui possa essere accolto in questo luogo[60]. Ed è altrettanto comprensibile che, dal sorgere della tradizione filosofica, le stesse energie della ragione vengano mobilitate al fine di trovare un fondamento di verità circa l'oggetto di questa realtà desiderata.

---

[59] Cfr. *Rm* 6,4-7: «Per mezzo del battesimo siamo dunque stati sepolti insieme a lui nella morte, perché come Cristo fu risuscitato dai morti per mezzo della gloria del Padre, così anche noi possiamo camminare in una vita nuova [ἐν καινότητι ζωῆς]. Se infatti siamo stati intimamente uniti [σμφύτοι] a lui in una morte simile alla sua, lo saremo anche con la risurrezione [ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως]. Sappiamo che l'uomo vecchio che è in noi [ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος] è stato crocifisso con lui, perché fosse reso inefficace questo corpo di peccato, e noi non fossimo più schiavi del peccato. Infatti chi è morto è ormai libero dal peccato».

[60] Di ciò si è detto nel § 6, accennando nella nota 22 all'archetipo della Grande Madre.

Questo fondamento verrà bensì trovato, ma sarà tale da rassicurare solo in parte, e in modo, come subito si dirà, fin dal principio insoddisfacente. L'essere eterno corrispondente al concetto del divino non sarà infatti l'essere *come tale*, ma un essere *specifico*, cioè l'essere «ideale» o «intelligibile», mentre diverso resterà il caso dell'essere «reale» o «sensibile»: il primo è l'essere come categoria universale mediatamente intesa nel concetto (l'uomo, il gatto, l'albero), il secondo è l'essere come individuo esistente immediatamente percepito dalla sensibilità (questo uomo, questo gatto, questo albero). Mentre il primo, la cui esistenza è affermabile solo con una mediazione dimostrativa, mostra la propria necessaria eterna immutabilità, il secondo si dà in un immediato divenire, che pone ogni ente nella condizione dell'essere «conteso» fra l'essere e il nulla, in una oscillazione irrefrenabile[61].

Ed ecco il difetto originario della rassicurazione filosofica: la filosofia garantisce infatti l'eternità dell'essere ideale intelligibile *ma non* dell'essere reale sensibile, e, quando l'uomo si metta a riflettere sulla *propria* speranza di immortalità, questa è, tanto per cominciare, del tutto esclusa per quanto riguarda il *corpo*. Passando a considerare l'*anima*, essa è – dice Platone – quanto di più somigliante all'idea[62], e in questo

---

[61] Si trova, nella filosofia platonica (PLATONE, *Repubblica* V, 478 e sgg.), un termine specifico per indicare questa oscillazione ingovernabile, il termine ἐπαμφοτερίζειν, che compone il concetto di un ἐρίζειν ἐπὶ τὰ ἀμφότερα, cioè di una «contesa tra l'uno e l'altro», essendo i due termini contendenti l'essere e il niente, ed essendo così la cosa che è oggetto della contesa appunto un oscillare fra le diverse giurisdizioni dei contendenti: l'essere delle cose sensibili, cioè, si mostra come assoluta precarietà.

[62] Cfr. *Fedone*, 79 d – 80 b: «Orsù, dunque, ancora una volta, da ciò che si disse prima e da ciò che s'è detto ora, a quale di queste due specie [*scil.* l'anima e il corpo] pare a te che l'anima sia più congenere [ὁμοιότερον] e più somigliante [συγγενέστερον]? […] È ben chiaro, o Socrate, che l'anima al divino e il corpo al mortale. – Considera ora, disse, o Cebete, se da quanto s'è detto possiamo concludere questo, che al divino, all'immortale, all'intelligibile, all'uniforme, all'indissolubile e insomma a ciò che rimane sempre con se medesimo invariabilmente costante, è somigliantissima [ὁμοιότατον] l'anima ; e, viceversa, all'umano al mortale al multiforme al sensibile al dissolubile, e insomma a ciò che non è mai con se medesimo costante, è somigliantissimo il corpo.

senso promette di essere eterna e dunque immortale. Resta però il fatto che ciascuno di noi, quando pensa a «se stesso», non si pensa come eterna contemplazione dell'eterno quale è in effetti l'*essenza* dell'anima, ma si pensa come insieme di ricordi, di sensazioni e di aspettative che riguardano comunque il mondo sensibile della corporeità, e *questa* anima non garantisce affatto la propria eternità, anzi la esclude.

L'uomo, così, ha paura della morte come i bambini dell'Orco[63], e solo la dimensione del «mito verosimile»[64] – cioè del mito da noi stessi costruito ponendovi a fondamento la struttura dell'essere risultante necessariamente dal pensiero filosofico – è in grado di rasserenarlo,

---

Abbiamo noi qualche ragione da dire in contrario, mio Cebete, per dimostrare che la cosa non è così ? – Non l'abbiamo». Per questa e per tutte le altre successive citazioni di passi platonici, il testo di riferimento è: PLATONE, *Opere*, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1974; il testo dell'eventuale interpolazione greca è dalla collezione oxoniense.

[63] Cfr. *Fedone*, 77 d-e: «Ad ogni modo mi pare che anche tu e Simmia anche su questo punto avreste piacere di investigare un poco più a fondo; e che siate come i ragazzi, con la paura addosso che veramente, quando la nostra anima sarà lì per uscire dal corpo il vento la soffi via e la disperda del tutto; massime poi che ci si trovi a morire non già in un momento di calma, ma in mezzo a una grande bufera. E Cebete, sorridendo: Proprio come se s'avesse paura, disse, o Socrate, vedi di persuaderci e di farci animo; o meglio, non come se s'avesse paura noi: ché c'è forse, anche dentro di noi, come un fanciullino, ed è lui che ha di questi sgomenti. Tu dunque cerca che muti animo questo fanciullo, e si persuada a non aver paura della morte, come dell'Orco ["come delle streghe": ὥσπερ τὰ μορμολύκεια]».

[64] Sul mito verosimile cfr. *Gorgia*, 522 e – 527 a: «Anzi, se ti fa piacere, vorrei farti un racconto [λόγον] che serva a provarti che quel che ti ho detto è realmente in questo modo. [...] Ascolta, dunque, come si dice, un bel discorso, che tu, credo, riterrai un mito [ὃν σὺ μὲν ἡγήσῃ μῦθον], ma io un ragionamento [ἐγὼ δὲ λόγον], ragionamento che, infatti, desidero esporti quasi fosse una verità [ὡς ἀληθῆ]». E ancora *Timeo*, 29 c-d: «[…] sicché intorno a queste cose conviene accettare una favola verosimile [τὸν εἰκότα μῦθον]». Questa costruzione sarà una «favola» perché costruita con l'immaginazione, ma sarà «verosimile» perché avrà come base una verità necessaria raggiunta dalla ragione, dunque non dovrà essere creduta vera così come viene narrata, ma sarà qualcosa che necessariamente somiglia alla verità. In questo senso vale la pena di credervi anche accettando il rischio della sicura differenza rispetto alla verità.

garantendogli che, se la verità non è quella che lui immediatamente vorrebbe, tuttavia è qualcosa che necessariamente le somiglia. Per questo noi dobbiamo fare a noi stessi una sorta di «incantesimo», che in forza di quella garanzia della ragione suffragata dall'immaginazione ci tolga la paura[65].

10

Questa soluzione imperfetta, tuttavia, non solo resta segnata dall'imperfezione, ma è destinata al tramonto. Il mito verosimile deve infatti la sua verosimiglianza alla verità necessaria delle determinazioni filosofiche che lo sostengono, e questa verità necessaria è tale perché risulta da una struttura dimostrativa fondata sul principio di non contraddizione, dunque in modo incontrovertibile.

Accadrà però che questa incontrovertibilità continuerà ad essere riconosciuta in tutta la tradizione filosofica successiva – da qui passando nell'ambito della scienza moderna – solo nella sua espressione formale o logica, ma perderà del tutto valore ontologico, cessando così di garantire la verità della metafisica (la messa in discussione della metafisica inizia già dalla tarda filosofia scolastica e si compie formalmente nella filosofia kantiana): si tratta dell'operare segreto dell'inconscia persuasione nichilistica, di cui lo scrivente ha avuto modo di trattare in lavori precedenti[66], ciò che richiede – e anche di questo si è già detto[67] – una «rigorizzazione» della metafisica.

---

[65] Cfr. *Fedone*, 114 d: «Certamente, sostenere che le cose siano veramente così come io le ho esposte, non si conviene a un uomo che abbia buon senso [οὐ πρέπει νοῦν ἔχοντι ἀνδρί]; ma sostenere che questo o qualcosa di simile a questo debba accadere [ἢ ταῦτ'ἐστὶν ἢ τοιαῦτ'ἄττα] [...], ebbene, questo mi pare che si convenga e che metta conto di arrischiarsi a crederlo, perché il rischio è bello [καλὸς γὰρ ὁ κίνδυνος]! E bisogna che, con queste credenze, noi facciamo l'incantesimo a noi medesimi: ed è per questo che io da un pezzo protraggo il mio mito».

[66] Cfr. *Per un tomismo anagogico*, cit. (nota 3), I, § 4; note 16, 43, 52; *Il concetto della "creatio ex nihilo"*, cit. (nota 1), I, § 5; II, §§ 11; 17-20; IV, §§ 21-30; note 24, 78, 82, 88, 112.

[67] Cfr. *Utrum sacra doctrina sit scientia*, in "Sacra Doctrina", 60 / 1 (2015), I, nota 2; *Per un tomismo anagogico*, cit. (nota 3), III, §§ 18, 22-23; note 8, 16; *Il concetto della "creatio ex nihilo"*, cit. (nota 1), II, § 11, III, §§ 17,19; IV, §§ 22-23; 26-27; 29; note 24, 78, 103, 109-110, 112.

Il pensiero classico si trova prima di tutto di fronte al problema posto dall'ontologia parmenidea, vale a dire quello dell'impossibilità della determinazione del «non essere» in quanto auto-contraddittoria, consistendo il problema nell'evidente sussistenza di una molteplicità sensibile diveniente, all'interno della quale una cosa *non è* l'altra, e per altro verso si verifica che le cose *non siano ancora* ovvero che *non siano più*. Il compito di raccordare in modo non contraddittorio l'evidenza logica e l'evidenza fenomenologica è assolto, in prima istanza, dalla dottrina platonica del «parricidio»[68], per la quale il «non essere» prende le diverse forme del non essere *relativo* come «diverso» e del non essere a*ssoluto* come «nulla». Mentre per il secondo, infatti, continua a valere la proibizione parmenidea, il primo può fondare non contraddittoriamente la molteplicità ontologica: una cosa *non può non essere* (ossia non può uscire dall'esistenza), ma può *non essere l'altra* (ossia può avere un'esistenza *determinata* che è *diversa* da un'*altra* esistenza determinata).

Con questo passaggio filosoficamente epocale si apriva la dimensione dell'intero pensiero occidentale, ma, senza un radicale approfondimento che si può fare da subito, non si è in grado di comprendere il processo autodistruttivo di tale pensiero in quanto esso ponga originariamente se stesso come pensiero *della verità*.

---

[68] Si tratta della dottrina messa a punto nel *Sofista*, nota come teoria dei «generi sommi» (i quali sono «essere [ὄν]», «identico [ταὐτόν]», «diverso [θάτερον = τὸ ἕτερον]», «quiete [στάσις]», «movimento [κίνησις]»: 236 d – 259 d): sono queste le categorie di pari grado, cioè non subordinate fra di loro, che convengono come predicato a un qualunque ente determinato, per cui esso «è» (= esiste), è «identico» (a se stesso), è «diverso» (da altro), è in «quiete» (= può essere considerato per se stesso), è in «movimento» (= può essere considerato in relazione ad altro). Due cose possono dunque *essere* entrambe (cioè esistere l'una accanto all'altra) e *non essere* entrambe (poiché l'una non è l'altra). La figura del «parricidio» richiama il parricidio sacrificale simbolico significante la necessaria emancipazione dalla pur riconosciuta autorità paterna: Parmenide *resta* insuperabilmente «padre», nel senso che l'esclusione del «non essere» resta confermata sul piano assoluto, ma *deve essere sacrificato*, nel senso che il «non essere», pur escluso sul piano assoluto dell'esistere, è invece ammesso sul piano relativo dell'essere determinato.

Si deve cominciare con l'osservare che la detta soluzione platonica tiene fermo all'impossibilità del non essere dell'ente, e questo si tradurrà, nella sistematicamente più evoluta trattazione aristotelica, nella formulazione del «principio di non contraddizione»[69], il quale però mostra – non per caso, come subito si vedrà – di avere un carattere *puramente formale*: ciò che il principio dice è che due predicati opposti non possono convenire al medesimo soggetto *nello stesso tempo* e *nella stessa relazione*, mentre trova del tutto ammissibile – e considera anzi un'evidenza primaria – che due predicati opposti possano convenire e non convenire al medesimo soggetto *in tempi diversi* o *secondo relazioni diverse* (questo foglio non può essere bianco e insieme nero, ma può essere bianco ora e nero in passato o in futuro, ovvero bianco qui e nero lì). Così però il principio di non contraddizione *si riduce* al principio di identità, ovvero a un principio puramente logico che garantisce l'identità della forma con se stessa *a prescindere* da qualunque contenuto, *anche* – ed ecco il punto – quando il contenuto sia *lo stesso essere ovvero il suo non essere*. Aristotele dice infatti che l'essere *deve* essere *quando* è, e *deve* non essere *quando* non è[70], e così dicendo lascia affermato come possibile *che l'essere non sia*, tradendo senza avvedersene proprio quel principio di non contraddizione che ritiene di osservare proprio nell'atto di tradirlo.

---

[69] Tale principio in Aristotele suona: «È impossibile [ἀδύνατον] che il medesimo attributo, nel medesimo tempo, appartenga e non appartenga al medesimo oggetto e nella medesima relazione». Per la trattazione più concreta del principio, che verrà poi articolato nei momenti della «identità», della «non contraddizione» e del «terzo escluso», cfr. *Metafisica* IV, 3, 1005 b. (Per questa e per tutte le successive citazioni di passi aristotelici, il testo di riferimento è: ARISTOTELE, *Opere*, 4 voll., Laterza, 1973; il testo dell'interpolazione greca è da *Aristotelis Opera Omnia Graece et Latinae*, Parisiis, Editore Ambrosio Firmin-Didot, 1868).

[70] Cfr. ARISTOTELE, *De interpretatione*, 9, 19 a, 23-27: «È necessario [ἀνάγκη] che l'essere sia, quando è [τὸ μὲν οὖν εἶναι τὸ ὂν ὅταν ᾖ], e che il non essere non sia, quando non è [καὶ τὸ μὴ ὂν μὴ εἶναι ὅταν μὴ ᾖ]; tuttavia non è necessario che tutto l'essere sia, né che tutto il non essere non sia; non è infatti la stessa cosa che tutto ciò che è sia necessariamente, quando è, e l'essere senz'altro necessità. La stessa cosa si dica del non essere».

Abbiamo detto che questo carattere formale – e per ciò stesso contraddittorio – del principio di non contraddizione non è per caso, e per spiegare questa non casualità bisogna ritornare a Platone e capire *che cosa è in lui* quell'essere immutabile che proprio per la sua immutabilità porterà alla formulazione aristotelica di questo principio. Platone dunque garantisce l'incontraddittorietà della molteplicità ontologica, ma tale incontraddittorietà, in quanto pertinente nella relazione fra determinati, implica la *sincronicità* degli stessi, mentre sembra del tutto evidente che nella dimensione dell'esistenza la contraddizione del non essere è evitata solo perché l'essere non è *insieme* non essere, ma *passa* nel non essere, come il non essere *passa* nell'essere (questa oscillazione – si è detto[71] – è vista come immediatamente presente, ed è pertanto innegabile). Platone dunque deve garantire l'incontraddittorietà della molteplicità ontologica *sincrona* (abbandonando virtualmente alla contraddittorietà l'andamento diacronico del divenire), e questa molteplicità ontologica sincrona è quella delle «idee», cioè delle essenze universali intelligibili. Egli dunque stabilisce l'immutabilità degli enti che costituiscono il contenuto della «scienza», mentre riconosce la mutevolezza degli enti che costituiscono il contenuto dell'«opinione»[72], così *contrapponendo* due regioni dell'essere: tale dualismo segnerà l'intera tradizione metafisica, con l'effetto autodistruttivo di cui si è detto.

---

[71] È il tema dell'ἐπαμφοτερίζειν: cfr. § 9, nota 61.

[72] L'analisi di questo luogo platonico essenziale a comprendere l'esito aristotelico viene condotta in E. SEVERINO, *Destino della necessità. Katà tò chreòn*, Adelphi, Milano 1980, I, I. Platone – osserva Severino – «porta alla luce il senso della cosa – l'orizzonte al cui interno cresce l'intera storia dell'Occidente – ponendo la cosa come un ἐπαμφοτερίζειν (*Repubblica*, 479 c), ossia un ἐρίζειν ἐπὶ τὰ ἀμφότερα. L'espressione τὰ ἀμφότερα ("l'uno e l'altro") si riferisce all'essere e al niente. La cosa è il "dibattersi tra l'uno e l'altro". La parola greca ἐπαμφοτερίζειν mette l'accento su questo aspetto dell'ἐρίζειν e quindi significa innanzitutto "l'esser incerto, indeciso, oscillante, *in utramque partem inclinans*". Ma la cosa si dibatte tra l'uno e l'altro, appunto in quanto essi sono un contendersela». Ora questo dibattersi fra essere e nulla non riguarda l'essere immutabile della scienza, ma l'essere diveniente dell'opinione. Continua

Per comprendere infine con la massima chiarezza analitica questo effetto autodistruttivo bisogna partire proprio da questa contrapposizione, osservando che essa *solo apparentemente* tiene, avendo però nascosto al suo fondo l'elemento corrosivo che da ultimo sarà distruttivo[73]. Platone infatti, come si è visto, non assegna l'immutabilità all'ente *come tale*, ma a un ente «privilegiato», cioè l'ente ideale intelligibile, mentre conserva all'ente sensibile diveniente quel carattere di imprevedibile e ingovernabile «oscillazione» fra essere e niente che l'evidenza immediata sembra assegnargli (dal che il detto dualismo). Ma, posto che un ente *determinato* è *prima di tutto* un *ente* – nel cui semplice esser ente inerisce la peculiare determinatezza –, la tesi dell'immutabilità di quell'essere «privilegiato» *non è in grado di reggere*: l'ente *immutabile* è infatti prima di tutto un ente *come tale*, e il suo essere un ente come tale *contraddice* il suo essere immutabile, poiché l'ente come tale è per se stesso quell'oscillazione fra essere e niente che *esclude* la sua immutabilità.

È questo il nichilismo *nascosto* che fin dall'inizio giace al fondo della «metafisica» classica, la quale – lo ricordiamo – si dà come oggetto quel-

---

Severino (*loc. cit.*, pp. 21-22): «Si può ritenere che il contesto (*Repubblica*, 478 e sgg.) in cui Platone nomina questa contesa, non consenta di porre l'ἐπαμφοτερίζειν come essenza dell'ente *in quanto ente*. Al termine del libro V della *Repubblica* ci si propone infatti di stabilire la differenza tra il contenuto della scienza (ἐπιστήμη) e il contenuto dell'opinione (δόξα). Il contenuto della scienza è l'essere immutabile (τὸ παντελῶς ὄν), "l'ente che sempre è e non è conteso dalla nascita e dalla morte" [...]. Il contenuto dell'opinione è invece l'ἐπαμφοτεριστής, l'indeciso tra l'essere e il niente, che, proprio perché indeciso, è compagno (μετέχον) di entrambi. [...] Sembra quindi fuori discussione che nell'ἐπαμφοτερίζειν non si apra il senso dell'ente *in quanto ente*, ma soltanto il senso dell'ente *in quanto diveniente*».

[73] Questa analisi si svolge prima di tutto in E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», 1964 (II), poi in *Essenza del nichilismo* (1972), nuova edizione ampliata, Adelphi, Milano 1982. È l'articolo da cui sorgerà la contrapposizione fra Emanuele Severino e il suo maestro Gustavo Bontadini, col lungo dibattito fra i due destinato ad allargarsi nel quadro problematico della «rigorizzazione» della metafisica (cfr. i riferimenti indicati nella nota 67).

l'essere immutabile che sta *al di là* dell'essere mutevole della «fisica». Questo essere mutevole della fisica, venendo meno ogni «al di là», *prende così tutto il campo*, e gli «immutabili» della tradizione filosofica occidentale appaiono inevitabilmente *destinati al tramonto*[74]. Il che non è – come qualcuno potrebbe superficialmente ritenere – solo un'ipotesi di scuola collegata all'altra ipotesi dell'esistenza di un'alienazione nichilistica, ma è l'esito storico conclamato dell'intero corso della filosofia occidentale, rappresentato dalla nietzschiana «morte di Dio».

11

Ed ecco che nel pensiero contemporaneo la dimensione della «salvezza» dilegua senza speranza. La prospettiva dell'immortalità delineata dal pensiero classico era, si è visto, quanto meno difettosa per ciò che riguarda la rassicurazione che libera dall'angoscia, nel senso che garantiva l'eternità di un essere intelligibile universale ma non quella dell'essere sensibile individuale, mentre l'uomo, pensando alla sua anima, la vede profondamente strutturata proprio dal ricordo, dall'esperienza, dall'aspettativa che si radicano nel mondo sensibile diveniente.

Tale difetto era però in qualche modo superabile indicando il modo nel quale l'anima, affetta dall'angoscia per la mortalità a causa della sua mescolanza compromissoria col mondo sensibile, poteva liberarsi da questa angoscia «purificandosi» da questa mescolanza e identificandosi con la propria essenza necessariamente immortale. Si può anzi dire che la filosofia aveva una delle sue funzioni fondamentali nell'in-

---

[74] È la *Götterdämmerung*, o «tramonto degli dèi» (cfr. nota 10), cioè una delle grandi immagini dell'autocoscienza dell'Occidente. Cfr. E. SEVERINO, *La follia dell'Angelo. Conversazioni intorno alla filosofia*, a cura di Ines Testoni, Mimesis Edizioni, Milano 2006: «[...] c'è un'antinomia originaria nella storia dell'Occidente, che si perpetua lungo l'intera *tradizione* occidentale. C'è la volontà di difendersi dalla minaccia del divenire, circondandolo con strutture immutabili (Dio, leggi eterne, leggi della natura e della società, valori assoluti, principi e verità definitive). Poi ci si rende conto che le strutture immutabili rendono impossibile il divenire, la vita stessa che doveva essere difesa perché il divenire è sì una minaccia, ma è anche la vita dell'uomo. Allora diventa inevitabile che il divenire in cui tutti credono elimini ogni immutabile, ogni Dio, ogni verità definitiva. Gli immutabili sono destinati al tramonto».

dicare questa via, così che, mentre l'uomo comune teme la morte, il filosofo veniva indicato come colui che non la teme[75].

La speranza della salvezza non raggiungeva così il pensiero comune se non in forme mitologico-religiose cui la ragione non dà credito, ma sussisteva per il filosofo disposto a percorrere la lunga e difficile via dell'ascesi contemplativa. La dimensione dell'immortalità aveva infatti *verità*, anche se non quella verità che il senso comune desidera (tuttavia se non questa – suggeriva Platone –, aveva una verità che necessariamente *assomiglia* a quella che il senso comune desidera[76], essendo tale somiglianza fondata sulla base comune della verità necessaria).

Ciò che invece accade col destinale tramonto degli immutabili a causa dell'alienazione nichilistica è che *proprio questa verità necessaria dilegua*, e il pensiero contemporaneo si trova di fronte all'*impossibilità* della salvezza, impossibilità che fa percepire come illusorie le promesse della religione.

---

[75] Già Platone indica la via dell'ascesi contemplativa che, distaccando l'anima dalla sua parte mortale, la porta all'identificazione con la stessa struttura eterna che viene contemplata (anche se poi è consapevole che l'uomo comune non è questo che vuole, desiderando solo l'indeterminata prosecuzione della propria esistenza temporale, così che la morte continua a terrorizzarlo come l'Orco i bambini: cfr. il passo del *Fedone* riportato alla nota 63). La filosofia si fa così preparazione alla morte: «Se cioè l'anima si diparte pura [καθαρά ἀπαλλάττηται] dal corpo, nulla del proprio corpo traendo seco, come quello che nulla in vita, per quanto poté, volle avere in comune con esso, e anzi fece di tutto per fuggirlo e starsene raccolta in se medesima [αὐτὴ εἰς ἑαυτήν], poiché a questo sempre si preparò, – e questo non è altro che propriamente filosofare [ὀρθῶς φιλοσοφοῦσα] e veramente prepararsi a morire senza rammarico; non è questo infatti che diciamo preparazione di morte [μελέτη θανάτου]?». Sulla classica via platonica si trovano poi le grandi figure plotiniane (ad esse si è accennato nella nota 10) della risalita ipostatica all'Uno intesa come «semplificazione [ἅπλωσις]» volta alla «unificazione [ἕνωσις]», al comandamento dell'«elimina ogni cosa [ἄφελε πάντα]», cui segue la divina beatitudine dell'«estasi [ἔκστασις]». Tutte figure, come già si è detto, che stabiliscono per l'immortalità il prezzo del liberarsi dalla propria individualità perdendosi in un divino indistinto.

[76] È la vista teoria del «mito verosimile»: cfr. § 9 e nota 64.

12

Questo esito sembra tanto fatale e inevitabile da entrare – sebbene solo localmente e temporaneamente – nella stessa teologia, producendo quel fenomeno detto «teologia della morte di Dio» o «ateismo cristiano»[77]. I teologi che danno vita a questo movimento, per quanto forse criticabili per una non convincente profondità filosofica o per il prevalere dell'individualismo teorico sul senso della ecclesialità, non sembrano invece criticabili per quanto riguarda la sincerità della fede e il desiderio di reagire propositivamente a quella che registrano come una grave crisi del rapporto fra la dottrina religiosa e il mondo contemporaneo.

La verità è che quella impossibilità della «salvezza» di cui abbiamo cercato di indicare la causa nel farsi operante a livello di coscienza del nichilismo originario viene ormai considerata come un dato acquisito,

---

[77] Si tratta dell'argomento della dissertazione di dottorato dello scrivente: A. POSTORINO, *La sapienza della croce. Una interpretazione anagogica della kenosi formulabile nel quadro del programma bontadiniano della rigorizzazione della metafisica*, Agorà & Co., Lugano 2014. Nella prima parte di questo lavoro si prende in esame proprio il fenomeno della «teologia della morte di Dio», o «ateismo cristiano», quale si svolge soprattutto in ambiente protestante nordamericano negli anni Sessanta di fine Novecento. Tale fenomeno ha dei prodromi europei nell'opera del vescovo anglicano John Robinson – il quale registra il contrasto fra la dottrina ecclesiastica e il mondo moderno –, e si costituisce come una sorta di «piano inclinato» il cui fondo è intuibile fin dall'inizio. Troviamo qui Harvey Cox, che conduce l'analisi in un registro sociologico insistendo sulle origini bibliche della secolarizzazione e sulla potenza liberatrice di questo fenomeno, quindi Paul van Buren, il quale, muovendosi nella prospettiva dell'analisi linguistica, esamina la «insignificanza» di Dio per la cultura contemporanea, quindi Gabriel Vahanian, il quale teorizza l'esaurimento della «cristianità» e l'avvento di una «era post-cristiana», e ancora William Hamilton, il cui lavoro è teso a focalizzare un residuo di cristianesimo autentico nel senso di efficace nella vita di tutti i giorni. Ultimo, e vero fondo del piano inclinato, Thomas Altizer, il quale propone di dare un senso autenticamente teologico alla «morte di Dio» annunciata da Nietzsche, dove la morte sacrificale di Cristo sarebbe appunto l'assunzione di una divinità oppressiva – la totalità sacra primordiale – per portarla alla morte sulla croce, liberando così l'umanità da ogni tutela e riferimento trascendente.

e, a fronte di questo dato, si cerca di capire quale attualità rimanga alla dottrina cristiana, dando per scontato che essa non può semplicemente proporsi come una verità di fede *contrapposta* alla verità della ragione (mentre in passato si è trattato di una verità di fede *inclusiva* della verità della ragione). Questa inclusività viene d'altronde sentita come necessaria, e poiché la verità della ragione sembra ormai essere quella della nietzschiana «morte di Dio», *è proprio questa* la verità che deve continuare ad essere inclusa nella teologia, richiedendo quest'operazione una completa trasvalutazione del contenuto della fede cristiana, che della teologia resta elemento strutturale fondante.

La questione non è dunque quella di difendere la dottrina della fede rivendicandola *contro* la disciplina della ragione quale è andata storicamente e teoreticamente configurandosi, poiché questa – oltre ad essere in contraddizione con la stessa dottrina della fede, la quale non può ammettere uno scarto insuperabile tra verità rivelata e ragione naturale – è per così dire una battaglia perduta, che fornisce legittimazione ai tentativi, pur insoddisfacenti, di venire a capo del problema, come in fondo fa la «teologia della morte di Dio». La questione è invece quella di vedere se la disciplina della ragione quale è andata storicamente e teoreticamente configurandosi *è davvero* la disciplina *necessaria* della ragione, o se una disciplina della ragione *più avanzata* non possa offrire di nuovo quella *possibile* concordanza di fede e ragione che, per il visto sviluppo storico-teoretico, è andata perduta.

Siamo così, da capo, di fronte al problema della «rigorizzazione» della metafisica, la quale, emendando la tradizione filosofica dal nichilismo che la permea, ci mette di fronte a un concetto della verità *non più esclusivo* della «salvezza» annunciata dalla fede, anche se l'intera concettualità teologica deve affrontare l'impegno di una riformulazione che non smentisca la formulazione precedente, ma la superi conservandola[78].

---

[78] È questa la prospettiva generale delineata nella dissertazione di dottorato di cui si è detto nella nota precedente. L'indagine si articola in due parti: la prima, che ha per titolo «La "morte di Dio"», esamina l'intero movimento dell'«ateismo cristiano», dalle perplessità apologetiche del conservatore reverendo Robinson alla «teotanatologia» del visionario Altizer (cfr. quanto detto nella nota precedente); la seconda, che ha

È questo il compito della teologia anagogica[79].

IV.

IL PORTATO DI UNA RECUPERATA ONTOLOGIA DELL'ORIGINARIO

13

Abbiamo detto che la figura dell'Incarnazione, implicante la compartecipazione divina dell'esistenza concreta di ogni uomo[80], è quella che segna il distacco radicale del Cristianesimo dalla matrice religiosa primordiale, la quale intuisce l'immortalità come un raccogliersi nel grembo della divinità[81], il che da un punto di vista ontologico corrisponde alla determinazione del raccogliersi di tutti gli enti temporali mutevoli nel grembo dell'essere eterno immutabile.

L'ontologia soggiacente alla rivelazione cristiana invece – si è altrettanto detto come premessa – vuole fondare il rapporto specularmente inverso a questo (a questo che si è indicato come un panteismo concretizzantesi in panenteismo), e cioè: se tutte le cose sono in Dio, è

---

per titolo «Kenosi e pleroma», cerca di mostrare con una puntuale indagine filosofica come la stessa «teologia della morte di Dio» sia stata possibile solo in ragione della deriva nichilistica che ha segnato la storia della metafisica occidentale arrivando a penetrare nello stesso ambito teologico, mentre non lo sarebbe stata quando si avesse avuto a che fare con una metafisica «rigorizzata», in forza della quale la *kenosi* – ossia lo «svuotamento» dell'essenza divina teorizzata nichilisticamente dalla teologia in questione – ha come rovescio necessario il *pleroma*, ossia la pienezza assoluta della totalità dell'essere nella dimensione dell'eternità.

[79] Per una considerazione teoreticamente articolata di questa prospettiva teologica, cfr. A. POSTORINO, *La scienza di Dio. Il tomismo anagogico di Giuseppe Barzaghi O.P. come testa di ponte verso una teologia per il terzo millennio*, "Sacra Doctrina", Anno 63°, 2018/02 (lo scritto è già stato citato alla nota 1, con la precisazione che si sarebbe tornati a farvi riferimento).

[80] Cfr. § 4.

[81] Cfr. § 5.

altrettanto vero che Dio è in ogni singola cosa[82]. È di questo, dunque, che ci si deve inizialmente occupare.

L'ontologia è scienza dell'«essere», e questa determinazione onnicomprensiva si trova originariamente in un rapporto ambiguo con la determinazione dell'«ente»[83]: tale ambiguità va chiarita e superata, giungendo a una più rigorosa strutturazione di campo. L'*essere* è prima di tutto essere *indeterminato*, cioè *puro* essere privo di qualunque determinazione[84]. L'*ente* è invece *quel certo* essere che *non è* un *altro* essere, ossia è un essere *determinato* che fa da soggetto all'azione espressa dal verbo essere[85].

Ora il primo equivoco – o piuttosto la prima semplificazione fuorviante – sta nel credere, come a tutta prima può sembrare, che l'essere sia il *contenente* generale e gli enti siano i *contenuti* parziali: sussistono le «cose» che sono gli *enti*, e sussiste la loro proprietà comune che

---

[82] Quale anticipazione di questa ontologia si è fatto riferimento alla dottrina di Niccolò Cusano: il concetto chiave è quello della *contractio*, che si lega alla *complicatio* e all'*explicatio* (cfr. nota 26).

[83] Parmenide, precursore dell'ontologia e di fatto suo fondatore, indica il suo «principio» – che presenta subito tratti irriducibili all'ἀρχή presocratica – sia col termine εἶναι, «essere», sia col termine τὸ εόν, cioè «l'ente», o «l'essente», o «ciò che è».

[84] Questa indeterminatezza è richiesta dalla contraddittorietà della determinazione come tale, la quale implica un «non essere» (ciò che è A *non è* B) della cui assurdità il pensiero si deve rendere conto: «perché il non essere né lo puoi pensare (non è infatti possibile), né lo puoi esprimere [οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τὸ μὴ ἐὸν (οὐ γὰρ ἀνυστὸν) οὔτε φράσαις] ... lo stesso infatti è il pensare e l'essere [τὸ γαρ αὐτὸ νοεῖν ἐστιν τε καὶ εἶναι]» (DK 28 B 2-3) (questi e i successivi passi parmenidei in H. DIELS – W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, trad. it. *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Laterza, Roma-Bari 1975). La primitiva ontologia parmenidea, dunque, nega assolutamente la verità del mondo visibile che apparentemente ci sta di fronte: «Perciò saranno tutte soltanto parole [πάντ'ὄνμ(α) ἔσται], quanto i mortali hanno stabilito, convinti che fosse vero [πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ]: nascere e perire, essere e non essere, cambiamento di luogo e mutazione del brillante colore» (DK 28 B 8, vv. 42-45).

[85] Il pluralismo ontologico diviene possibile senza contraddizione in forza della dottrina platonica del «parricidio», ricordata nella nota 68.

è l'*essere*. Intendendo la cosa in questo modo – ciò che certo può essere fatto – si riduce l'essere a determinazione astratta, perdendo la possibilità – che peraltro è fondante l'ontologia come tale – di intendere l'essere come un *soggetto*, e non soltanto come un *predicato*, cioè di farne una cosa che ha un nome, e non un'azione espressa da un verbo. Da questo punto di vista l'essere, che come totalità *contiene* gli enti determinati parziali, *è a sua volta un ente*[86], solo che – e qui sta il problema – non può essere un ente determinato *parziale*, poiché questo implicherebbe qualcosa di *altro* dall'essere, ma questo, come *nulla*, resta sotto il divieto parmenideo[87].

La questione va risolta cominciando con l'osservare, valendosi della classica teoria aristotelica della definizione[88], che al vertice della piramide delle essenze non c'è il puro essere, ma proprio l'ente. Risalendo infatti di grado in grado la struttura gerarchica della partecipazione, ogni passaggio individua prima di tutto il «genere prossimo» – vale a dire il concetto immediatamente più esteso (per es. genere prossimo di «uomo» può essere «animale») – e indica poi la «differenza specifica» – vale a dire ciò che caratterizza una certa essenza rispetto alle altre che cadono sotto lo stesso genere (per es. la differenza specifica fra «uomo» e «gatto», entrambi cadenti sotto il genere «animale», può essere «razionale», dal che la definizione: «l'uomo è un animale razionale»). Ora si può avere l'impressione che al vertice della struttura gerarchica delle essenze – dove deve trovarsi il concetto più ampio di tutti – ci sia l'«essere», e che immediatamente sotto di lui ci sia l'«ente» (infatti gli enti sono pensati come parziali, l'essere come totale), ma ci si deve poi rendere conto che *non può sussistere differenza specifica fra ente ed ente*, poiché tutto ciò che è uno è anche l'altro.

Al vertice della piramide si trova dunque proprio l'ente, e il problema visto, di come la determinatezza o parzialità dell'ente sembri implicare un impossibile *altro*, che sarebbe *non ente* e così non essere o nulla, si risolve quando si osservi il sorgere di un problema anche

---

[86] Parmenide, come si è detto, usa paritariamente i termini «essere» e «ente» (cfr. nota 83).

[87] Cfr. il primo dei passi citati alla nota 84.

[88] Cfr. *Topici* I, 5, 101 b – 102 b.

più grave quando si provi a porre al vertice della piramide il puro essere: questo infatti, *non avendo* un *altro* da lui (il puro essere è indeterminato, dunque non contiene la negazione come tale, essenziale alla determinatezza dell'alterità), non è in grado di fare da fondamento di ogni cosa, poiché essere fondamento significa *capacità di negare ciò che lo nega*, così sostenendosi di contro al tentativo di negarlo. Questa capacità *l'ha invece proprio l'ente*, e non perché il negato stia *fuori* di lui – il che è impossibile (non può esistere il non ente, che è non essere assoluto o nulla) –, ma perché l'ente *ha in lui l'opposizione a sé* (all'interno dell'ente vi sono «parti» dall'ente, ciascuna delle quali è a sua volta un ente, e delle quali *l'una non è l'altra*). L'ente è «qualcosa», *aliquid*, il che richiama *aliud quid*: il qualcosa (*quid*) è *di per sé* un altro (*aliud*), nel senso che si differenzia da un altro qualcosa così come l'altro si differenzia da lui: *ciascuno dei due nega l'altro che lo nega*, e questa relazione è appunto il fondamento. Ma questa relazione è *l'ente come tale*, e l'ente come tale così inteso è l'essere *concreto*, e non il *puro* essere: l'essere concreto è l'ente contenente l'infinita pluralità degli enti, ciascuno dei quali non è l'altro ed è se stesso proprio non essendo l'altro.

14

Si innesca così subito un'aporia: l'ente come tale, infatti, da un lato *è* l'Intero: lo è come essere *concreto* contenente in sé l'infinita pluralità degli enti; da un altro lato *non è* l'Intero, poiché è soltanto un elemento di quell'infinita pluralità. Diciamo allora, per risolvere l'aporia, che l'ente come tale – intendendo con ciò *un qualunque* ente determinato – ha la *forma* dell'Intero (ce l'ha perché l'Intero è un ente) ma non ne ha il *contenuto* (non ce l'ha perché tale contenuto comprende *la totalità* degli enti).

Ciò ha conseguenze per il concetto dell'Intero, poiché non soltanto il singolo ente determinato ha la forma ma non il contenuto dell'Intero, ma anche *qualunque* rappresentazione dell'Intero noi possiamo darci *non conterrà mai* la totalità degli enti come l'Intero deve fare per principio, e ciò per due motivi. Prima di tutto perché ogni nostra possibile visione dell'Intero conterrà *un certo numero* di cose, e da questo numero restano fuori, da un lato, le cose visibili ma attualmente non viste perché non guardate, da un altro lato le parti in cui queste cose sono analizzabili

senza che l'analisi venga operata (essendo poi l'analisi virtualmente infinita). In secondo luogo perché l'incoercibile divenire che struttura la realtà immediata[89] da un lato introduce continuamente nuovi enti che imprevedibilmente sopraggiungono, da un altro lato fa dileguare gli enti presenti, che inevitabilmente spariscono[90].

Il nostro concetto dell'Intero deve quindi prendere su di sé la determinazione di essere un Intero *formale* (cioè mancante di una parte più o meno grande del proprio contenuto), il che fa sorgere nuovi problemi. Infatti l'Intero, in quanto *formale*, si trova in un'insuperabile contraddizione con se stesso: esso *è* l'Intero (formalmente), ma *non è* l'Intero (contenutisticamente). La contraddizione è insuperabile in quanto l'Intero *concreto* – che allarga il suo contenuto alla totalità spaziale sincronica e alla totalità temporale diacronica (pur non necessariamente esaurendosi in questa duplice dimensione: infatti *non è detto*

---

[89] È ozioso ricordare che la prima testimonianza filosofica dell'incoercibile divenire si ha nei «frammenti del fiume» di Eraclito: «Acque sempre diverse scorrono [ἕτερα καὶ ἕτερα ἐμβαινουσιν] per coloro che si immergono negli stessi fiumi» (DK 22 B 12); «Nello stesso fiume [ποταμῶι … τῶι αὐτῶι] non si può scendere due volte [οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δὶς]» (DK 22 B 91); «Negli stessi fiumi [ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς] scendiamo e non scendiamo [ἐμβαίνομεν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν], siamo e non siamo [εἴμεν τε καὶ οὐκ εἴμεν]» (DK 22 B 49 a).

[90] L'aporia della totalità che non è se stessa a causa del divenire si trova descritta in E. SEVERINO, *La struttura originaria* (1958), nuova edizione ampliata, Adelphi, Milano 1981, V, 26: «Si dirà allora, in generale, che la totalità del F-immediato diviene; e cioè che l'essere, che nella F-immediatezza è per sé noto, è per sé noto come diveniente. Ma il divenire importa che la totalità del F-immediato lasci che, *nell*'orizzonte da essa aperto, *le* sopraggiunga una determinazione incrementante l'orizzonte posizionale. Per il sopraggiungere, la totalità del F-immediato, come totalità svanisce e permane, è e non è ad un tempo. *È* in quanto ciò che sopraggiunge è esso stesso F-immediato, e come tale rientra nella totalità del F-immediato – della quale quindi si dice che è un permanere, o un essere ancora. *Non è*, in quanto ciò *in* cui il sopraggiungere rientra come nella totalità, non è ciò *rispetto a* cui esso è, appunto, un sopraggiungere, e che è la totalità stessa del F-immediato che si lascia perciò accanto un F-immediato che la eccede».

che le determinazioni che risiedono nell'Intero *debbano* venire a manifestazione nella loro totalità) – *non può* apparire nella sua concreta essenza nell'ambito della finitezza (data la vista infinità dell'analisi di ciò che è presente e il visto perpetuo sopraggiungere e dileguare di determinazioni a causa del divenire).

Questa contraddizione insuperabile nell'ambito della finitezza può essere detta la «contraddizione-madre» (in quanto sta alla radice essenziale di ogni contraddizione, essendo la contraddizione l'essere e il non essere qualcosa da parte dello stesso), e può essere presentata come una *disequazione*, nel senso di uno *scarto* fra *intenzione* e *realizzazione*: chi intenda porre un certo ente secondo la sua essenza ha appunto l'*intenzione* di porlo così, ma poiché un'essenza è quel che è solo all'interno della totalità relazionale che lega tutte le essenze, e d'altronde questa totalità relazionale non è data né può esserlo nella finitezza, quell'intenzione è volta a un fine che non può avere *realizzazione*; da qui la «disequazione» prodotta dalla contraddizione-madre[91].

15

Soprassedendo qui al problema dell'infinità dell'analisi sincronica, e guardando soltanto alla dimensione problematica del divenire, il problema che viene in luce è quello dello statuto ontologico del *non esse-*

---

[91] Severino designa ciò che noi abbiamo chiamato «contraddizione-madre» col termine: «contraddizione C». Si veda E. SEVERINO, *La struttura originaria*, cit., VIII, 9: «Dire: "Nella posizione di S non implicante la posizione di una o più costanti di S, S è posto di fatto, ma insieme non può essere posto come tale", significa che ciò che in questa posizione di S *si intende* porre, non è ciò che *effettivamente* o *realmente* si riesce a porre. La positività posizionale della contraddizione C non richiede infatti, semplicemente, che, allorché la posizione di S non implica la posizione di una o più costanti di S, si realizzi di fatto un orizzonte posizionale qualsiasi, bensì richiede che questo orizzonte *sia posto come* S: ma poiché – stante la non posizione di una o più costanti di S – ciò che con questo orizzonte resta posto non può essere S, la positività posizionale della contraddizione C richiede l'*intenzione* di porre S. Se l'orizzonte in questione non si realizzasse come questa intenzione, il suo non riuscire a valere come S non provocherebbe l'autocontraddittorietà di tale orizzonte (essendo chiaro che, quando si parla di contraddizione C, si parla di un'autocontraddizione)».

re ancora e del *non essere più*: se l'essere di certi determinati enti *sopraggiunge* nell'orizzonte dell'apparire finito, ovvero *dilegua* da tale orizzonte, il concetto nichilistico di questo processo è quello del sopraggiungere come un *venire dal nulla* e del dileguare come un *andare nel nulla*. Ma questo è *impossibile* per il semplice ma incontrovertibile motivo che il nulla non può avere alcuna realtà positiva, e pertanto non può intrattenere alcun rapporto con l'essere.

Ne consegue che ciò che *sopraggiunge* in qualche modo *già è* prima di sopraggiungere nell'orizzonte finito, e che ciò che *dilegua* in qualche modo *continua ad essere* dopo l'essere dileguato da tale orizzonte. Ciò significa – ed è questa la vera rivoluzione dell'ontologia che siamo chiamati ad amministrare – che l'*ente è eterno come tale*, ed è con questa verità incontrovertibile che ci se la deve vedere, nell'intera problematica che questo sviluppo della riflessione suscita.

Rispetto a questa conclusione necessaria è ancora possibile un'obiezione, che va attentamente considerata[92]. L'obiezione è la seguente: *ammettiamo pure* che l'essere debba esistere prima di entrare nell'apparire e dopo essere uscito dall'apparire – il che preserva l'essere dall'impossibile positiva relazione al nulla –; tuttavia *non si può negare* il venire dal nulla e il tornare nel nulla *non* dell'essere, ma appunto *del suo apparire*: esso infatti, evidentemente, *non esiste prima* di realizzarsi come quell'apparire dell'essere che è, *né esiste dopo* la cessazione di questo apparire dell'essere. Il concetto del divenire come venire dal nulla e andare nel nulla, quindi, cacciato dalla porta, rientra dalla finestra[93].

---

[92] Se la conclusione prende clamorosamente campo in E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, cit., l'obiezione si trova in G. BONTADINI, *Σώζειν τὰ φαινόμενα*, in ID., *Conversazioni di metafisica* (1971), introduzione di A. Bausola, Vita e Pensiero, Milano 1995, tomo II (cfr. quanto detto nella nota 73).

[93] Cfr. G. BONTADINI, *Dialogo di metafisica* (1969), in *Conversazioni...*, cit., tomo II: «Il tentativo, esperito da Severino, di congelare il divenire, mi pare che non riesca. Se anche si ammettesse – in omaggio al principio metafisico – che quella carta, che la comune degli uomini dice non esistere più, in quanto s'è vista bruciare, esiste ancora, ed eternamente, fuori dell'esperienza, e se perciò si ammettesse che, da questo lato ed in questo senso, l'esperienza non attesta il divenire, cioè non può decretare, come pura

La risposta a questa obiezione è che essa non è che un prolungamento dell'astrazione che non vede il necessario preesistere e persistere dell'essere: l'*apparire* dell'essere è infatti *esso stesso* un essere, e tale essere, come *tutto* l'essere, esiste *prima* e *dopo* il suo apparire. Vediamo la cosa ordinatamente. C'è l'essere e c'è il suo apparire, e, poiché il suo apparire è articolato in un divenire, l'essere, non potendo venire dal nulla e tornarvi, preesiste al suo transitorio apparire e persiste ad esso. Ma l'essere, entrando nell'apparire, si mostra legato all'essere di questo suo apparire, e questo essere non può venire dal nulla, dunque, così come l'essere preesiste al suo apparire, così anche l'apparire dell'essere preesiste al suo apparire. L'essere poi, uscendo dall'apparire, sembra sciogliere il legame con l'essere del suo apparire, e tuttavia non è possibile che l'essere del suo apparire diventi nulla, dunque, così come l'essere persiste al suo apparire, così anche l'apparire dell'essere persiste al suo apparire[94].

---

esperienza, che "l'essere della carta non è"; è però ineliminabile quel *residuo* di divenire contro cui Severino si arrovella col suo ampio argomentare: ossia il divenire – epperò il non-essere – dell'*apparire* della carta (di quella *variante* che è la carta). Se, infatti, io posso disgiungere, in un senso determinato, la carta dal suo apparire – in quanto affermo che esiste anche fuori dell'apparire – non posso disgiungere l'apparire dall'apparire, ossia da se stesso, affermando che l'apparire (della carta) esiste anche fuori dell'apparire (cioè anche fuori di se stesso!)».

[94] Cfr. E. SEVERINO, *Poscritto* a *Ritornare a Parmenide*, in *Essenza del nichilismo*, cit.: «L'apparire dell'essere è insieme, necessariamente, l'apparire di se medesimo, ossia il contenuto che appare include necessariamente il suo apparire. Questo, anche se nella coscienza (ossia negli atteggiamenti non veritativi dell'apparire) non si è consapevoli di tale essenziale presenza dell'apparire. Dunque: se, quando questa lampada appare, appare necessariamente il suo apparire (ossia il suo essere inclusa nell'orizzonte dell'apparire), allora, se questa lampada incomincia ad apparire, incomincia ad apparire anche il suo apparire; e se questa lampada non appare più, non appare più nemmeno il suo apparire. Ciò importa che il divenire di qualcosa non sia semplicemente il suo passaggio dal non apparire all'apparire del qualcosa, ma, insieme, sia il passaggio dal non apparire all'apparire *dell'apparire* del qualcosa. *Nell'atto stesso* in cui qualcosa passa dal non apparire all'apparire (o dall'apparire allo sparire), *in questo stesso atto* l'apparire del qualcosa passa dal non apparire all'apparire (o dall'apparire allo sparire)».

Si deve, a questo punto, *distinguere* l'apparire dell'essere nell'orizzonte della finitezza dall'apparire dell'essere che abbiamo visto sussistere necessariamente prima e dopo l'entrata dell'essere in tale orizzonte, arrivando a concepire un «orizzonte dell'apparire finito», che è quello in cui tutti consapevolmente siamo, e un «orizzonte dell'apparire infinito» che da questo è implicato, e che contiene *ogni* apparire che si sia mai prodotto in un indeterminato passato, o che mai si produrrà in un indeterminato futuro. L'orizzonte dell'apparire finito ospita il transitare dell'ente eterno legato al suo eterno apparire in regime di parzialità causata dall'incoercibile divenire, l'orizzonte dell'apparire infinito ospita l'ente eterno legato al suo eterno apparire in regime di totalità riposante nell'assoluta stabilità[95].

16

In ragione della delineata ontologia acquistano una nuova luce i concetti anticipatori visti, della *complicatio*, della *contractio* e dell'*explicatio*[96]. La *complicatio* infatti, come «co-implicazione», è il correlarsi di tutti gli enti nell'eterna totalità dell'essere, immutabilmente compattata in se stessa nell'articolazione a suo modo sistematica di ogni determinazione[97]. Ma *ogni* ente è questa totalità come totalità *formale* (cioè come totalità mancante di una parte più o meno grande del proprio contenuto, col limite minimo del semplice esser ente), e questa è come la *contractio*, la «contrazione» della totalità assoluta in ogni sua singola determinazione. Quando poi questa «contrazione» venga «esplicata», si

---

[95] Cfr. E. SEVERINO, *Destino della necessità*, cit., XVI, III: «La totalità degli enti che appaiono nel cerchio dell'apparire non sono il Tutto dell'ente, ma la parte che del Tutto si mostra in quel cerchio – che dunque è il cerchio finito dell'apparire del destino; il Tutto è come apparire del Tutto, ossia come apparire infinito, e quindi si illumina nascondendosi al destino come apparire finito del Tutto».

[96] Sono i concetti cusaniani a cui si è accennato nella nota 26.

[97] Cfr. E. SEVERINO, *La struttura originaria*, cit., XIII, 25: «Sì che il positivo, che si aggiunge o dilegua, è già o è ancora nel cerchio dell'intero immutabile, già da sempre carpito al futuro e per sempre trattenuto nel cerchio dell'essere. […] Il cerchio dell'immutabile è così la patria o il grembo dell'essere; ivi è custodito anche ciò che nel mondo non si sottrae alla rapina del nulla».

fa chiara *la presenza dell'Intero in ogni singolo ente*, e questa presenza è il primo, per quanto elementare, fondamento ontologico della dottrina dell'Incarnazione – dottrina che costituisce il Cristianesimo come religione *unica*, in quanto presenta in sé il *rovescio* del panteismo che è l'intuizione base della religiosità ancestrale[98]: se ogni cosa è in Dio, per converso Dio è in ogni cosa. Questo però non nel senso dell'essere Dio presente ad ogni cosa distribuendo la sua presenza fra tutte le cose (questo è ancora uno degli aspetti del panteismo), ma nel senso del tutto inedito dell'essere *tutto* in ogni cosa, con l'effetto di *divinizzare* questa singola cosa nella quale Dio si è «contratto».

Si è detto sopra che questo primo fondamento ontologico è del tutto elementare, ed è necessario un approfondimento appena maggiore per evitare una sorta di panteismo di ritorno: è vero infatti che quest'ontologia permette di pensare il *rovescio* del panteismo come l'essere di Dio in ogni singola cosa, e così fondare primariamente la dottrina dell'Incarnazione, ma è anche vero che – si potrebbe pensare – inerendo Dio in ogni singola cosa così divinizzandola, l'effetto finale è che *ogni cosa* è divinizzata, dunque la totalità delle cose è il divino come tale, o – ancora, e come vuole il panteismo – Dio non è altro che l'insieme di tutte le cose.

Questo ragionamento ha un momento di verità e un momento di eccessiva semplificazione che non consente di misurare la potenza semantica del concetto dell'Incarnazione, facendo dell'uomo semplicemente una delle infinite cose in ciascuna delle quali Dio si trova contratto. Questa divinizzazione comune a tutte le cose, però, non sarebbe *incarnazione*, ma piuttosto *eternizzazione*, o più semplicemente (e anche più propriamente) eternità condivisa. Bisogna allora

---

[98] Cfr. quanto detto in generale nel § 5, e in particolare nelle sue note 22 e 23, circa la sostanziale unicità del Cristianesimo fra le religioni, al punto che alla fine del precedente § 4 si anticipava (con un rinvio contenuto nella nota 20) l'essere il Cristianesimo addirittura un capovolgimento superatore della stessa forma religiosa (la religione è l'andare dell'uomo verso Dio umanizzandolo nella mitopoiesi, il Cristianesimo è l'andare di Dio verso l'uomo divinizzandolo nell'incarnazione fin nelle sue più profonde e segrete fibre attraversate dal dolore).

vedere qual è questo momento di verità e qual è invece il momento dell'eccessiva semplificazione.

Il momento di verità dell'eternità di tutte le cose per il contrarsi di Dio in ciascuna di esse è quello che si potrebbe chiamare il momento del dilagare del sacro in ambito naturale superando i confini della sacralità primordiale e costituendosi come una vera «teofania». Il Dio cristiano *si incarna*, e nell'incarnarsi *assume un corpo naturale*, così inondando di sacralità l'intera natura, senza più limiti[99].

---

[99] Si possono fare a questo proposito due annotazioni. La prima è che questo superamento della sacralità primordiale è attestato con grande forza simbolica nell'episodio evangelico dello *squarciarsi del velo del tempio* al momento della morte di Gesù, essendo questo velo quello che preclude a tutti la vista del Santo dei Santi nel tempio ebraico. Cfr. *Mt* 15,33-39: «Venuto mezzogiorno, si fece buio su tutta la terra, fino alle tre del pomeriggio. Alle tre Gesù gridò con voce forte: *Eloì, Eloì, lemà sabactàni?*, che significa: Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato? Alcuni dei presenti, udito ciò, dicevano: "Ecco, chiama Elia!". Uno corse a inzuppare di aceto una spugna e, postala su una canna, gli dava da bere, dicendo: "Aspettate, vediamo se viene Elia a toglierlo dalla croce". Ma Gesù, dando un forte grido, spirò. Il velo del tempio si squarciò in due, dall'alto in basso. Allora il centurione che gli stava di fronte, vistolo spirare in quel modo, disse: "Veramente quest'uomo era Figlio di Dio!"». La seconda annotazione è che, quando il radicale aniconismo ebraico (cfr. *Es* 20,4 e *Dt* 5,8: "Non ti farai idolo né immagine alcuna di quanto è lassù nel cielo, né di quanto è quaggiù sulla terra, né di quanto è nelle acque sotto la terra") avrebbe preso la forma politica della lotta iconoclasta (a partire dal decreto di Leone III Isaurico, nel 730), la Chiesa di Roma avrebbe reagito negando l'iconoclastia (è del 731 la scomunica di Gregorio III) e difendendo la «venerazione» (προσκίνησις) delle immagini distinta dalla «adorazione» (λατρεία) di Dio (II° concilio di Nicea, papa Adriano I). L'argomento già formulato da Giovanni Damasceno, più tardi santo e dottore della Chiesa, nel suo trattato in difesa delle immagini, muove proprio dall'Incarnazione quale si trova affermata in *Gv* 1,14: «E il Verbo si fece carne [Καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο] / e venne ad abitare in mezzo a noi [καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν]; / e noi abbiamo contemplato la sua gloria [καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν ἀυτοῦ] […]» (cfr. quanto detto alla nota 13). Non è dunque in alcun modo idolatrico o sacrilego produrre immagini di Dio, poiché Dio stesso, incarnandosi, assume, e così divinizza, una forma naturale.

Il momento dell'eccessiva semplificazione sta invece in ciò, che Dio, non condividendo semplicemente l'eternità con la totalità delle cose, ma incarnandosi poi in *una* di queste cose, cioè l'uomo, non si limita a questa condivisione di eternità con le cose divinizzandole in quanto cose, ma *divinizza la stessa negazione dell'eternità, cioè il nascere e il morire delle cose*. Con l'Incarnazione l'uomo è raggiunto nel suo sentimento e nella sua coscienza più intimi, che vivono l'angoscia della mortalità, e non viene semplicemente rassicurato – ciò che può già fare la pura ontologia – con la certezza che ogni cosa è eterna *al di là* del suo *apparire* come sorgente dal nulla e tornante nel nulla, ma gli viene rivelata la propria eternità *non al di là* del suo apparire mortale, ma proprio *nella realtà di questo apparire*, con tutto il suo carico di angoscia[100]: Dio, che è lo stesso Intero eternamente sussistente[101], rivela, con l'Incarnazione, di *avere in sé* la *propria* morte e la *propria* risurrezione da morte, ed è in questa assoluta *condivisione* che l'uomo viene divinizzato[102].

---

[100] È il Figlio di Dio, cioè Dio stesso incarnato, a vivere la più lacerante delle esperienze umane nell'orto del Getsemani: «In preda all'angoscia, pregava più intensamente; e il suo sudore diventò come gocce di sangue che cadevano a terra» (*Lc* 22,44).

[101] È il concetto tomistico di Dio come *ipsum esse per se subsistens*: «Sed contra est quod dicitur Exodi III, ex persona Dei, *ego sum qui sum*» (cfr. *S. Th.*, q. 2, a. 3).

[102] E siamo ancora al superamento cristiano della stessa forma religiosa (cfr. nota 98 e relativi rinvii): la forma religiosa come tale, infatti, non supera l'orizzonte del paganesimo: la divinizzazione dell'uomo qui può essere pensata solo come un accoglimento dell'uomo nella dimensione dell'immortalità (l'uomo va verso Dio), mentre nel Cristianesimo è Dio che fa il suo ingresso nell'orizzonte della mortalità, così divinizzando l'uomo non per unilaterale cooptazione a sé, ma per condivisione della sua sofferenza donandosi a lui, e solo così aprendo la dimensione della cooptazione a sé che passa per la libera scelta dell'uomo, in quanto l'uomo creda in questo dono (Dio va verso l'uomo).

V.

SGUARDO ONTOLOGICO E SGUARDO ANAGOGICO: VERITÀ DELL'INCARNAZIONE

17

Il portato dell'ontologia è dunque che Dio – nel senso dell'Intero dell'Essere – è *formalmente* in ogni singolo ente. Il portato della dottrina dell'Incarnazione, consegnata alla fede dalla Rivelazione, è che vi è *concretamente*. Una considerazione anagogica di questa verità rivelata può far entrare in relazione questi due termini, suggerendo retrospettivamente all'ontologia quali ampliamenti concettuali siano possibili integrando il pensiero puro con la fede teologale, nel quadro anselmiano della *ratio fidei* e della *fides quaerens intellectum* (nella verità consegnata alla fede non può non esservi una costitutiva razionalità necessaria che noi, nella finitezza, non siamo in grado di cogliere, ma che la fede, essendo prima di tutto fede nella necessaria sussistenza di questa profonda e nascosta razionalità, non può non desiderare di arrivare a comprendere, entro quel limite della possibilità di comprensione per un intelletto finito che solo Dio può conoscere, ma che noi non dobbiamo stabilire pregiudizialmente spinti da un malinteso senso della sacralità)[103].

---

[103] Del superamento della sacralità primordiale nella stessa narrazione evangelica si è detto nella prima delle due annotazioni prodotte nella nota 99. Per quanto riguarda invece la legittima tendenza teologica a superare qualunque limite pregiudiziale da parte dell'intelletto credente, nella consapevolezza che il vero limite è conosciuto solo da Dio, mentre noi non possiamo che tentare di andare al di là di qualunque limite, la cosa migliore è lasciare la parola ad Anselmo: «Non tento, o Signore, di penetrare la tua profondità [*Non tento, domine, penetrare altitudinem tuam*], / poiché in nessun modo metto con essa a confronto il mio intelletto [*quia nullatenus comparo illi intellectum meum*]; / ma desidero intendere in qualche modo la tua verità, quella che il mio cuore crede e ama [*sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum*]. / Non cerco infatti di intendere per poter credere [*Neque enim quaero intelligere ut credam*], / ma credo per poter intendere [*sed credo ut intelligam*]. / In verità credo in questo: "se non avrò creduto, non potrò intendere" [*Nam et hoc credo: quia "nisi credidero, non intelligam"*] (*Is* 7,9)». (ANSELMO D'AOSTA, *Proslogion*, II, 1).

Restando al piano scritturistico, che ogni cosa sia in Dio essendo Dio intuito come la Totalità dell'Essere è ampiamente attestato[104]. Ma è solidamente attestata anche quella relazione inversa che a rigore non è suggerita dall'ontologia classica, e che viene raggiunta propriamente solo da un'ontologia dell'originario, vale a dire l'essere Dio in *ciascuna* cosa, e segnatamente in ciascuna coscienza che entri in comunione con lui mediante l'Incarnazione[105]. Dio – dice la Scrittura – è «Tutto in tutti», ossia è presente nella sua essenza completa in ogni uomo, ed è lo sguardo anagogico che, aperto alla fede del dato rivelato, comprende questo dato nel suo avere quale fondamento razionale il portato dello sguardo ontologico.

---

[104] Cfr. *Sir* 43,23-27: «Con la sua parola egli ha domato l'abisso / e vi ha piantato le isole. / I naviganti del mare ne descrivono i pericoli, / a sentirli con i nostri orecchi ne restiamo stupiti; / là ci sono opere singolari e stupende, / esseri viventi di ogni specie e mostri marini. / Per lui il suo messaggero compie un felice cammino, / e per la sua parola tutto sta insieme. / Potremmo dire molte cose e mai finiremmo, / ma la conclusione del discorso sia: "Egli è il tutto"». O ancora *At* 17,26-28, dal discorso di Paolo all'Areopago: «Egli creò da uno solo tutte le nazioni degli uomini, perché abitassero su tutta la faccia della terra. Per essi ha stabilito l'ordine dei tempi e i confini del loro spazio perché cerchino Dio, se mai, tastando qua e là come ciechi, arrivino a trovarlo, benché non sia lontano da ciascuno di noi. In lui infatti viviamo, ci muoviamo ed esistiamo, come hanno detto anche alcuni dei vostri poeti […]» (il riferimento di Paolo al concetto filosofico di Dio come l'Essere totale è qui del tutto esplicito). In *Col* 1,15-17 questa essenza di totalità onninclusiva è attribuita a Cristo, Figlio di Dio e Dio lui stesso: «Egli è immagine del Dio invisibile / primogenito di tutta la creazione, / perché in lui furono create tutte le cose, / quelle nei cieli e quelle sulla terra, / quelle visibili e quelle invisibili […] / Tutte le cose sono state create / per mezzo di lui e in vista di lui. / Egli è prima di tutte le cose / e tutte sussistono in lui».

[105] Si veda 1 *Cor* 15,28: «E quando tutto gli sarà stato sottomesso, anch'egli, il Figlio, sarà sottomesso a Colui che gli ha sottomesso ogni cosa, perché Dio sia tutto in tutti [ἵνα ᾖ ὁ Θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν]»; o ancora *Ef* 4,6: «Un solo Dio e Padre di tutti, che è al di sopra di tutti [ὁ ἐπὶ πάντων], opera per mezzo di tutti [διὰ πάντων] ed è presente in tutti [ἐν πᾶσιν]»; o ancora *Col* 3,11: «Qui non vi è Greco o Giudeo, circoncisione o incirconcisione, barbaro, Scita, schiavo, libero, ma Cristo è tutto in tutti [τὰ πάντα ἐν πᾶσιν Χριστός]».

Viene però ora in luce una differenza fra i due sguardi che deve cominciare ad essere tematizzata. Lo sguardo ontologico garantisce infatti, in forza della necessità, che Dio (nel senso dell'Intero dell'Essere) sia presente in ogni ente, ma in modo *solo formale*[106], non potendo l'Intero *concreto* essere presente nell'orizzonte della finitezza. Lo sguardo anagogico suggerisce invece che Dio sia presente in ogni uomo, ma vi sia presente *concretamente*, poiché Dio *non si distribuisce* fra i molti, ma è *tutto in tutti*, il che vuol dire *tutto in ciascuno*.

Questo ha un duplice significato. Significa prima di tutto che lo sguardo anagogico, il quale è sempre ontologicamente retrospettivo, spinge lo sguardo ontologico verso sviluppi ulteriori che vadano articolandosi nel rigoroso ambito della necessità, e che siano tali da mostrare anche il fondamento di quella che per ora è una eccedenza rispetto al portato dell'ontologia. Ma significa in secondo luogo che, in attesa di questi approfondimenti, dev'essere la fede nel dato rivelato a coprire lo scarto, ma deve esserlo non in modo generico, bensì in modo esattamente determinato.

18

Il problema è che il *formalismo* della presenza dell'Intero in ciascuno, in prima istanza superata dalla *fede* nell'Incarnazione che mi assicura la *concretezza* di questa presenza, assume ora una nuova figura, di cui occorre prendere atto.

Mosso e suffragato dalla fede, io posso infatti *assumere* la mia coscienza come l'eterna autocoscienza divina nella quale gli enti eterni entrano ed escono dall'apparire. Io infatti *comprendo* questo intero movimento: comprendo il loro necessario sussistere eternamente prima di entrare nell'apparire e il loro necessario persistere eternamente dopo essere usciti dall'apparire. Ma lo *scarto* tra la mia coscienza quale appare a me stesso e l'autocoscienza divina che la fede nell'Incarnazione mi assicura essere presente in me sta in ciò, che io *non ho coscienza* del determinato risiedere degli enti nell'Intero, mentre l'autocoscienza divina necessariamente ce l'ha. Io mi limito a *vedere* gli enti *mentre* appaiono – legandoli al loro subentrare e al loro dileguare –, e solo a *sapere* la loro eternità prima e dopo questo apparire, ossia prima del loro essere subentrati e dopo il loro essere dileguati.

---

[106] Cfr. quanto detto al § 14.

Ed ecco la nuova figura del formalismo con cui bisogna fare i conti: io *so* – perché *credo* – che Dio, incarnandosi, comunica al mio corpo la sua immortalità in qualche modo divinizzandomi. Posso anche integrare questa mia fede col portato dell'ontologia, che però si limita ad assicurarmi la presenza *solo formale* di Dio in me, mentre la fede copre poi questo difetto assicurandomi che si tratta di una presenza *concreta*. Solo che questa presenza concreta si rivela ora, per così dire, *solo formalmente* concreta, nel senso che io *so* questa presenza concreta, ma *non riesco a sentirla*, poiché la mia coscienza strutturata dall'esperienza quotidiana mi testimonia la mia *finitezza*, e, in ragione di questa finitezza, la mia *mortalità*: la mia coscienza finita mi mostra l'apparire e lo sparire delle cose, cioè la loro nascita e la loro morte, e mi mostra anche che *io sono una di quelle cose* che nascono e muoiono[107].

Questo non mi permette – al di là della mia fede nel dogma dell'Incarnazione – di superare l'angoscia della mortalità, e nel linguaggio ordinario ciò corrisponde, per il regolare ricorrere di questa situazione, allo stereotipo del *dubbio* che sempre si accompagna alla

---

[107] La questione si trova trattata in E. SEVERINO, *La terra e l'essenza dell'uomo*, in ID. *Essenza del nichilismo*, cit. Si veda per esempio, di questo scritto, il punto IV: «Poiché l'eternità dell'apparire appartiene alla verità dell'essere, non solo noi siamo eterni, ma sappiamo eternamente di essere eterni. La storia dell'uomo – e dunque anche la storia dell'Occidente, come storia dell'abbandono della verità dell'essere – può svolgersi solo all'interno di questa apparizione immutabile della verità dell'essere [è quanto nel testo abbiamo chiamato una presenza solo formalmente concreta della verità dell'Essere]. La stessa distrazione dalla verità [cioè: l'uomo vede se stesso come una delle cose che nascono e muoiono, così riducendo la propria essenza alla transitorietà corporea] è possibile solo in quanto la verità continua ad apparire [nel senso che lo spettacolo del nascere e del morire implica l'eternità dello sguardo]. Per gli uomini "l'oblio degli spettacoli sacri (*Fedro*, 250 a)" è un nascondimento della verità, nel senso in cui si può dire che il cielo si nasconda al contadino che segue il volo degli uccelli o delle stelle cadenti: il cielo della verità appare eternamente, ma le cose che lo attraversano richiamano su di sé l'attenzione e divengono ciò che conta. Allora il linguaggio non ha parole per ciò che conta e la vita si svolge come se la verità fosse tramontata e dinanzi restassero soltanto le cose».

fede[108]. Rispetto a questo non ci sono rimedi filosofici, né teologici in quanto la teologia, per quanto fondata su un momento di fede, si proponga ancora come un sapere filosoficamente strutturato. La filosofia, come si è visto, mi rassicura mostrandomi la necessaria presenza *formale* dell'Intero in me, e la teologia integra questa rassicurazione dicendomi che in verità, seguendo il suggerimento della Rivelazione, questo Intero ha in me una presenza non semplicemente formale bensì *concreta*. Ma, si è altrettanto visto, l'esperienza ordinaria fa sorgere alla coscienza il *formalismo di questa concretezza*, e il problema dell'angoscia non è risolto. La fede, in questa complessa situazione, deve giocare in un modo che *ecceda* la parte che essa ha all'interno della *scienza* teologica, benché non ecceda la teologia *come tale*. È da vedere come questo plesso sia costituito.

19

Ciò che ancora manca è un portato dell'Incarnazione che, come si è detto, renda la fede operante non solo nella direzione del *sapere*, ma in quella del *sentire*: la teologia, dunque, non solo come *scienza*, ma come *sentimento* – restando ben chiaro che le due cose non si oppongono come se si trattasse di dimensioni diverse e indipendenti. Non si tratta cioè – come la difficoltà oggettiva della situazione può portare a pensare – di rilevare un'insufficienza della teologia in quanto scienza aprendo il luogo del sentimento come una sorta di polmone compensativo e integrativo: la teologia *è e resta scienza*, e questo suo essere scienza è una dimensione totalizzante, ma, proprio in quanto totaliz-

---

[108] Gabriel Vahanian, uno dei «teologi della morte di Dio» (si trova trattato nella citata dissertazione di dottorato dello scrivente: Parte I, Cap. I, § 4), oppone addirittura la religione alla fede, facendo della prima una sorta di fuga dai terrori dell'esistenza che impegna l'uomo in pratiche rituali tranquillizzanti, mentre la vera dimensione della fede resta costitutivamente legata alla dimensione del dubbio. Cfr. G. VAHANIAN, *The Death of God. The Culture of Our Post-Christian Era*, G. Braziller, New York 1961; trad. it. di G. Sardelli, *La morte di Dio*, Ubaldini, Roma 1966, p. 32: «In ultima analisi, la religiosità è un'espressione di solitudine sublimata, e per questa ragione è spesso collettivistica nelle sue manifestazioni. È anche sintomo di un dubbio represso, di una subconscia mancanza di fede risultante dalla incapacità di ammettere che la fede in Dio ha il dubbio come suo corollario».

zante, la scienza teologica deve *essa stessa* comunicare il *sentimento* della propria verità, cioè il sentimento *conseguente* quella verità, il quale non può essere prodotto che da essa.

Dio – questo io assumo per fede e fondo ontologicamente – si incarna in me divinizzando ogni particolare della mia vita quotidiana, così che io *sento* in questa vita la sua presenza assolutamente concreta. Tuttavia *non vedo* e *non conosco* l'intero contenuto di questa presenza concreta, dunque questa presenza torna a farsi soltanto formale: Dio infatti è l'Essere stesso, ma di lui, nel cerchio della finitezza che costituisce il mio confine insuperabile, vedo e conosco soltanto una parte minima, e all'interno di questa parte minima che conosco io sono una delle cose che nascono e muoiono[109]. Posso allora persuadermi che vi sia uno *scarto insuperabile* tra una verità *saputa* attraverso un atto di fede pur suffragato dalla necessità ontologica, e una verità *vissuta*, in quella modalità pregnante che richiama la pienezza della beatitudine.

Ed ecco l'eccedenza comprensiva dello sguardo anagogico rispetto allo sguardo ontologico: nel teorizzare quello scarto insuperabile tra verità saputa e verità vissuta io pongo come soggetto *l'uomo*, e, in questa assunzione, lo scarto è del tutto attestabile. Solo che questo soggetto così posto – il quale (fa parte dell'assunzione) ha il suo sapere strutturato non solo dalla filosofia, ma anche dalla teologia (ontologicamente strutturata) che suggerisce l'Incarnazione – è l'uomo che in verità *precede* l'Incarnazione, ossia che ne *conosce* la dottrina *senza viverla*, e questo non viverla dimostra che l'Incarnazione *in lui non si è realizzata*, anche se *può* realizzarsi.

Il portato dello sguardo anagogico è allora quello di portare l'attenzione sul fatto, scritturisticamente attestato, che quello scarto *è stato superato* da un uomo – per cui non è, come si presumeva, insuperabile (è questo il portato ontologico dell'anagogia) –, e quest'uomo non solo *sapeva*, ma *viveva* la divinizzazione portatrice di vita eterna, poiché *in lui l'Incarnazione si era realizzata*: quest'uomo era il Figlio di Dio incarnato, Gesù il Cristo, e solo attraverso il «pensiero di

---

[109] Cfr. quanto detto nel precedente § 18.

Cristo»[110] – che può comunicarsi a noi solo per partecipazione della mutua inabitazione trinitaria[111] – il nostro *sapere* l'Incarnazione diventa un *vivere* l'Incarnazione, e la *scienza* di Dio può farsi *sentimento* della verità che in quella scienza viene presentata.

20

C'è qui qualcosa da aggiungere, conclusivamente. Se l'uomo è in grado di *vivere* la verità rivelata dal dogma dell'Incarnazione non limitandosi a *saperla*, e questo può avvenire solo per partecipazione della mutua inabitazione trinitaria, ciò significa che si tratta di un *dono di grazia* il cui accoglimento *resta libero*, giocando qui la libertà in modo ambiguo e possibilmente autodistruttivo, nel senso che l'uomo può intuire come libertà proprio il respingimento di quella verità che lo fa eterno[112].

Entrando in campo tale fraintendimento del concetto della libertà, entra per ciò stesso in campo la figura che si fa determinante per spingere verso il fraintendimento, e cioè – senza che questo voglia evocare

---

[110] Cfr. 1 *Cor* 2,16: «Ora, noi non abbiamo ricevuto lo spirito del mondo, ma lo Spirito di Dio per conoscere ciò che Dio ci ha donato. Di queste cose noi parliamo, con parole non suggerite dalla sapienza umana, bensì insegnate dallo Spirito, esprimendo cose spirituali in termini spirituali. Ma l'uomo lasciato alle sue forze non comprende le cose dello Spirito di Dio: esse sono follia per lui e non è capace di intenderle, perché di esse si può giudicare per mezzo dello Spirito. L'uomo mosso dallo Spirito, invece, giudica ogni cosa, senza poter essere giudicato da nessuno. Infatti *chi ha mai conosciuto il pensiero del Signore in modo da poterlo consigliare?* [*Is* 40,13; *Rm* 11,34] Ora, noi abbiamo il pensiero di Cristo [ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν]».

[111] Cfr. quanto detto nel § 7.

[112] Di questa ambivalenza c'è una traccia precisa sul piano scritturistico. Si dice in *Gv* 8,31-32: «Se rimanete fedeli alla mia parola [ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ], sarete davvero miei discepoli; conoscerete la verità [γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν] e la verità vi farà liberi [ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς]». Questa verità che fa liberi, però, può essere respinta, come si dice in *Gv* 3,18-19: «Chi crede in lui non è condannato; ma chi non crede è già stato condannato, perché non ha creduto nel nome dell'unigenito Figlio di Dio. E il giudizio è questo [αὕτη δέ ἐστιν ἡ κρίσις]: la luce è venuta nel mondo [τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον], ma gli uomini hanno preferito le tenebre alla luce [ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς]».

odore di zolfo, piedi di capra e tre narici – la figura teologicamente complessa ma potentemente fondata del "diavolo", la quale – liberata da derive occultistiche e riportata al concetto della soggettività distruttiva e autodistruttiva – ha più importanza di quel che si potrebbe razionalisticamente credere circa la fede nel dogma salvifico dell'Incarnazione.

Leggiamo, nel Vangelo di Giovanni[113], che chi non riesce ad ascoltare la parola di Gesù «ha per padre il diavolo», essendo il diavolo «menzognero e padre di menzogna». Egli «quando dice il falso dice ciò che è suo» – e l'espressione adoperata per «ciò che è suo» è ἐκ τῶν ἰδίων, essendo ἴδιος il «proprio» di un certo ente, ciò che appartiene «propriamente» a lui. Il falso appartiene propriamente al diavolo poiché in lui «non c'è verità» (οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ): egli «non stava saldo nella verità» (ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐκ ἔστηκεν), ossia non vi sta *originariamente*, spacciando per vero ciò che è falso e per falso ciò che è vero.

Ora è proprio il diavolo che, *ribellandosi* alla verità[114], suggerisce che proprio in questa ribellione consiste la libertà (mentre la *vera* libertà è quella che viene dalla verità: *Gv* 8,31-32). Ma così facendo è «menzognero e padre di menzogna», perché la ribellione all'ordine dell'essere – essendo questo ordine appunto la verità – è un mettere

---

[113] Cfr. *Gv* 8,43-45: «Per quale motivo non comprendete il mio linguaggio? Perché non potete dare ascolto alla mia parola. Voi avete per padre il diavolo [ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστὲ] e volete compiere i desideri del padre vostro. Egli era omicida fin dal principio [ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ' ἀρχς] e non stava saldo nella verità [ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐκ ἔστηκεν], perché in lui non c'è verità [οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ]. Quando dice il falso, dice ciò che è suo [ὅταν λαλῇ τὸ ψεῦδος, ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ], perché è menzognero e padre della menzogna [ὅτι ψεύστης ἐστὶν καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ]. A me, invece, voi non credete, perché dico la verità».

[114] Il diavolo, come «angelo caduto» in quanto «ribelle» all'ordine divino, è Lucifero, «portatore di luce» (da *Is* 14,13: «Come mai sei caduto dal cielo, / astro del mattino, figlio dell'aurora? / Come mai sei stato gettato a terra, / signore dei popoli?»), ha comprensibilmente goduto di fascino per la cultura romantica e poi tardo-ottocentesca, improntata alla liberazione dall'oscurità dei dogmi in omaggio alle «magnifiche sorti e progressive» promesse dalla scienza, sulle quali il genio poetico di Leopardi già molto tempo prima ironizzava amaramente.

chi soggiace alla tentazione – e non può non appartenere all'ordine dell'essere – *contro se stesso*, suggerendogli come la cosa migliore per lui quella che è in verità la peggiore: il vero contenuto della tentazione è l'autoannientamento, e in questo senso il diavolo, come «anticristo» (1 *Gv* 4,3), è altresì anti-Dio: Dio è «Io-Sono» (*Es* 3,14), mentre la spinta ingannatrice del diavolo è al proprio «Io-non-sono»[115]. La *malignità* del diavolo sta poi nel fatto, riconosciuto dall'intera tradizione etica fondata sulla metafisica, che all'*essere* corrisponde il *bene*, e che non c'è altro *male* che il *non essere*[116].

Ed ecco che il diavolo è «omicida fin dal principio», uccidendo l'*uomo nuovo* col fargli perdere la prospettiva della vita eterna, la quale – ed ecco il punto – si apre in connessione con la fede nell'Incarnazione[117]. È questa fede che unisce i discepoli di Cristo nella comunità ecclesiale dei redenti, abitatori della Chiesa nello «status viae» e in cammino verso la Chiesa celeste, ed è il diavolo con la sua

---

[115] Si può ricordare, a questo proposito, il passo di Paolo appartenente al cosiddetto Inno alla carità, dove si fa equivalere la mancanza di carità, cioè di amore divino, al *non essere nulla*. Cfr. 1 *Cor* 13,1-2: «Se anche parlassi le lingue degli uomini e degli angeli, ma non avessi la carità, sono come un bronzo che risuona o un cembalo che tintinna. E se avessi il dono della profezia e conoscessi tutti i misteri e tutta la scienza, e possedessi la pienezza della fede così da trasportare le montagne, ma non avessi la carità, non sono nulla [οὐδέν εἰμι]». Considerando il nome di Dio di *Es* 3,14, «Io sono colui che sono», *ehjèh asher ehjèh*, che diventa in greco Ἐγὼ εἰμι ὁ ὤν, «Io sono l'Essente», l'implicito del testo paolino sembra indiscutibile.

[116] Scrive sant'Agostino: «E il male, di cui cercavo l'origine, non è una sostanza, perché, se fosse una sostanza, sarebbe un bene. E invero o sarebbe una sostanza incorruttibile e perciò senz'altro un bene grande, o una sostanza corruttibile, ché, altrimenti, non potrebbe andar soggetta a corruzione. Perciò vidi chiaramente come tu facesti buone tutte le cose» (*Confessioni*, VIII, 12).

[117] Cfr. 1 *Gv* 4,2-3: «In questo potete riconoscere lo Spirito di Dio [τὸ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ]: ogni spirito che riconosce Gesù Cristo venuto nella carne [πᾶν πνεῦμα ὃ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ], è da Dio; ogni spirito che non riconosce Gesù, non è da Dio. Questo è lo spirito dell'anticristo [τοῦ ἀντιχρίστου] che, come avete udito, viene, anzi è già nel mondo [νῦν ἐν τῷ κόσμῳ ἐστὶν]».

azione tentatrice ad allontanare da questa fede, così confermando il proprio nome sul piano etimologico, essendo quella fede ciò che «unisce», ed essendo lui il «divisore»[118].

Concludiamo osservando – a conforto della sperabile attendibilità dell'intero itinerario da noi percorso – che il Magistero della Chiesa pone la fede nell'Incarnazione come legata a doppio filo con la fede cristiana in quanto tale[119].

---

[118] La parola «diavolo» è da διαβολος, ed è l'opposto di σύμβολον, «simbolo»: la prima è da δια-βάλλω, «opporre», «mettere in contrasto»; la seconda è da συμ-βάλλω, «unire», «mettere in relazione». Non è senza importanza che il «simbolo», nella comunità cristiana primitiva, è la formula adottata riguardo a una certa verità di fede che permette agli adepti di riconoscersi anche incontrandosi al di fuori dei luoghi consueti. Dunque il «simbolo» unisce, il «diavolo», come si è detto, divide.

[119] Cfr. C.C.C., n. 463: «La fede nella reale Incarnazione del Figlio di Dio è il segno distintivo della fede cristiana»; a sostegno di ciò sono indicati i passi di 1 *Gv* 4,2 – da noi citato alla nota 116 – e 1 *Tm* 3,16: «Egli si manifestò nella carne».

DALLA *KENOSI* INTRADIVINA ALL'ABBRACCIO DELL'INFERNO. UN'ANALISI TEOLOGICA DELL'ESCATOLOGIA BALTHASARIANA

EMMANUELE ROTUNDO

Editor's note: *Is hell empty? This question, which for a long time has resonated as unacceptable for the Catholic Church (since Jesus Christ seems to have said exactly the opposite), and which, in its various formulations throughout the history of theology, has always been clearly identified as a heretical deviation from sound doctrine has, for some time now, returned to make itself heard: particularly, not by a heretic, but by a highly appreciated theologian, a cardinal of the Catholic Church, universally known for his valuable contributions to the development of Christian thought: Hans Urs von Balthasar (1905-1988).*
Actually, Balthasar always denied that this concise formulation of the question could be considered a correct expression of his thought on hell. What the Swiss Cardinal argued on several occasions was the "hope" that hell may be empty: more precisely, the "duty" to extend the warmth of hope to "everyone," even to those who, with good reason, should inhabit the darkest and lowest place of the eternal privation of God.
Emmanuele Rotundo, who teaches theology at the Pontifical Gregorian University in Rome, has adequately demonstrated, in the present article, the unsustainability of von Balthasar's speculation on hell: the theological structure of which has no real foundation on the faith originated from the word of God, written and transmitted, and presents significant critical points; for this reason the magisterium of the Church, posterior to Balthasar's propositions, has not been able to accept in its teaching the doctrines underlying the affirmation of a hope of unconditional salvation for all. For our part, we limit ourselves to a simple observation of common sense: eschatological hope is usually understood as facing the future. What is the point of "hoping" that hell is empty – when it is a matter of a condition presently existing, at least from the temporal point of view of human creatures, and set once and for all?

INTRODUZIONE

Il primo versetto del capitolo 11 della Lettera agli Ebrei riferisce di una speranza che riceve il suo fondamento dalla fede: «la *fede* è fondamento delle cose che si *sperano* e prova di quelle che non si vedono» (Eb 11,1). La "fede" è, dunque, ciò che dà sostanza (*hypostasis*) alla nostra speranza[1], ciò su cui essa si radica e da cui trae la propria linfa vitale. Non si parla, chiaramente, di una fede qualsiasi, ma della fede che, sempre ci ricorda la Lettera agli Ebrei, trova la sua origine, il suo principio e il suo compimento in Cristo (Eb 12,2) e che, direbbe Paolo, si riversa nei cuori degli uomini (cfr. Rm 10,10) plasmandone gli spiriti, se questi accolgono la parola di verità, infatti: «La fede viene dall'ascolto e l'ascolto riguarda la parola di Cristo» (Rm 10,17).

Dunque, dall'adesione alla parola di Cristo nasce in noi la fede e per essa e su di essa si erige la professione della speranza di ottenere quanto da Lui promesso (Eb 6,11; 10,23). Ancora, nella Lettera ai Romani san Paolo auspicava: «Il Dio della speranza vi riempia, *nel credere*, di ogni gioia e pace, perché *abbondiate nella speranza* per la virtù dello Spirito Santo» (Rm 15,13). Dunque, la speranza viva, cioè quella che è provocata e sostenuta dallo Spirito, è detta abbondare per la fede, per la fede in quanto ricevuta, per "istruzione", dalla testimonianza di Dio contenuta nelle Scritture (Rm 15,4).

Da ciò se ne ricava che se qualcuno dovesse domandare "la ragione della speranza che è in noi" (1 Pt 3,15), la nostra risposta non potrebbe trovare i propri principi se non nella fede fondata sull'ultima ed *escatologica* parola di Dio (Eb 1,2), cioè: nella parola di Cristo Gesù. La speranza vera, la speranza che non delude (Rm 5,5), infatti, è solo quella che trae le sue ragioni e affonda le sue certezze nella parola di Cristo, nella sua verità, in Lui e, dunque, in quanto Lui ha detto e promesso. Ogni altra promessa, ogni altra "rivelazione" comunicherebbe una speranza falsa, che delude, illusoria e ingannevole, una speranza

---

[1] Si veda P. O' CALLAGHAN, *Cristo, Speranza per l'umanità. Un trattato di Escatologia cristiana*, Roma 2012, 21-59.

che coinciderebbe pienamente con quella di cui parlava Nietzsche, «*il peggiore dei mali, perché prolunga le sofferenze dell'uomo*»[2].

Oggigiorno, si assiste al nascere di innumerevoli forme di speranze, così diverse tra loro quanto diversi sono tra loro gli oggetti del proprio sperare[3]. La speranza cristiana, però, è unica perché unica è la sua origine e il suo fine, unico il suo fondamento, e unico, perciò, il suo oggetto: Cristo nostra speranza[4]. L'*eschaton* del mistero divino nascosto da secoli e il *fine* del progetto originario di Dio è essenzialmente lo stesso contenuto della nostra speranza: Cristo risorto e glorioso *in noi* principio e fonte della nostra gloria *in Lui* (Col 1,28).

Tuttavia, avverte Paolo, l'approdo della navicella della nostra speranza al suo felice porto rimane condizionato dall'intensità con la quale noi riusciremo a tenerci fermamente fondati, nella fede, al vangelo ascoltato:

> [22]ora egli vi ha riconciliati per mezzo della morte del suo corpo di carne, per presentarvi santi, immacolati e irreprensibili al suo cospetto: [23]purché restiate fondati e fermi nella fede e non vi lasciate allontanare dalla speranza promessa nel vangelo che avete ascoltato (Col 1,22-23).

Negli ultimi tempi la speranza cristiana è stata oggetto di un forte interesse[5]. In particolare, essa è tornata al centro della riflessione cattolica soprattutto a seguito di una serie di opere teologiche pubblicate

---

[2] F. NIETZSCHE, *Umano troppo umano*, Milano 2016, 72.

[3] Sulle diverse forme "immanenti" di speranze cfr. S. H. WEBB, «Eschatology and Politics», in *The Oxford Handbook of Eschatology*, J. L. WALLS, ed., Oxford 2008, 500-517.

[4] Cristo è in definitiva l'*Eschaton* dell'uomo. Per un *excursus* sintetico sul rinnovamento dell'escatologia cfr. G. COLZANI, «Escatologia e teologia della storia», in G. CANOBBIO – P. CODA, edd., *La teologia del XX secolo. Un bilancio,* II*, Prospettive sistematiche*, Roma 2003, 483-560.

[5] In modo particolare dopo l'impulso dato da J. Moltmann con la pubblicazione nel 1970 della sua *Teologia della speranza*.

da uno degli autori più riconosciuti e influenti degli ultimi tempi: H. U. von Balthasar[6]. L'Autore, attraverso la pubblicazione di alcuni opuscoletti (nel 1981 "*Che cosa possiamo sperare*", nel 1986 "*Sperare per tutti*" e nel 1988 "*Breve discorso sull'inferno*"), si rese propugnatore di una speranza universale, sostenendo la possibilità, anzi il "dovere", di estendere il calore della speranza verso "tutti", anche verso coloro che, a titolo di diritto, dovrebbero abitare il luogo più oscuro e infimo della privazione eterna di Dio.

Provando a sintetizzare al massimo il discorso del teologo svizzero, azzardando una banalizzazione del suo pensiero, si potrebbe dire che egli ritiene che, poiché non è concesso "sapere" se vi sia qualcuno dannato all'inferno, a noi rimane solamente il dovere[7] di *sperare per tutti*. Ciò, in base alla consapevolezza che l'attributo divino della misericordia non può essere inteso "finito", cioè soggetto ad un limite superato il quale rimarrebbe solo l'altro attributo della giustizia che punisce la colpa (inferno):

> Ora, poiché non è davvero ammissibile attribuire una tale finitezza alle proprietà divine, ecco sorgere la questione se si possa, come cristiani, stando *sotto* il giudizio, sperare per tutti gli uomini. Io ho osato affermarlo e perciò sono stato bruscamente richiamato all'ordine dal redattore[8].

Verso la fine degli anni ottanta, le posizioni balthasariane ebbero pian piano un'eco sempre maggiore. La diffusione del suo pensiero fu talmente vasto che in ambito teologico andavano emergendo anche rumorose proteste contro quella che sembrava essere un'espressione sintetica della sua teologia: l'*inferno è vuoto*. Le parole stesse del teo-

---

[6] Sulla sua persona ed opera cfr. E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar*, Cinisello Balsamo (Milano) 1991; K. LEHMANN – W. KASPER, edd*., Hans Urs von Balthasar. Figura e Opera*, Casale Monferrato (AL) 1991.

[7] Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Breve discorso sull'inferno*, Brescia 1988, 7. Da ora in poi BDI.

[8] H. U. VON BALTHASAR, *Sperare per tutti*, Milano 1989, 13. Da ora in poi SPT.

logo svizzero mettono a fuoco il punto in questione e l'accusa mossagli da più parti:

> In una conferenza stampa tenuta a Roma, tempestato di domande sulla questione dell'inferno, avevo manifestato il mio parere, il che ha portato a fin troppo grossolane deformazioni sui giornali (l'inferno è vuoto), per cui feci pubblicare su "il Sabato" quella "piccola catechesi sull'inferno" che fu riportata (a mia insaputa) dall'"Osservatore Romano" e che suscitò il disappunto della stampa di destra[9].

Gli oppositori gli rimproveravano: "*Se avessimo la certezza di raggiungere comunque il fine ultimo,* allora verrebbe a cadere un motivo quanto mai essenziale per la conversione e per la decisione cristiana"[10]; von Balthasar, da parte sua, precisava: «Io non ho mai parlato di *certezza*, bensì di *speranza*»[11]. Quest'ultima precisazione dovrebbe fornire a noi la possibilità di formulare un'espressione sintetica del pensiero proposto da Balthasar, che dovrebbe suonare più o meno così: *dobbiamo avere la speranza, per noi e per tutti, che, a prescindere dal bene e dal male, dalla fede o dalla non fede, raggiungeremo comunque il fine ultimo*.

Certo, si tratta non di un *sapere*, ma di uno *sperare*, direbbe Balthasar, e tuttavia una riformulazione del genere della speranza cristiana ha ovviamente come conseguenza la reimpostazione della totalità della dimensione spirituale ed esistenziale dell'uomo.

Ora, più sopra si aveva avuto modo di sottolineare come la speranza, nel NT, sia detta avere consistenza, sostanza e fondamento solo su quella fede che trova origine dalla parola di Cristo e che da essa trae le proprie coordinate. Dunque, il percorso che si dovrà necessariamente compiere per comprendere se la speranza proposta dal teologo sia una speranza vera e che non delude, è quello di verificare se il suo fonda-

---

[9] SPT, 14.

[10] Cfr. SPT, 14.

[11] SPT, 14.

mento sia quella fede che ha origine dalla parola di Cristo. In altre parole, per verificare se la speranza proposta dall'Autore sia una speranza che non inganna, basterà semplicemente sovrapporre la parola di Cristo e la parola di von Balthasar e assicurarsi che esse combacino in maniera tale da non potersi realmente distinguere, e dichiarare così che la speranza fondata sul verbo di von Balthasar è la stessa e identica speranza fondata sul Verbo di Dio.

Per intraprendere questo percorso sarà necessario rintracciare e sintetizzare le riflessioni teologiche dell'Autore svizzero evitando il rischio di limitarsi ai piccoli *pamphlet* in cui egli auspica solamente una speranza per tutti, ma senza esplicitare il fondamento teologico su cui essa si ergerebbe. Lo stesso teologo, d'altra parte, era consapevole del fatto che i suoi oppositori non conoscevano la sua "teologia", e accennava alle sue opere maggiori come i testi da cui trarre le intime ragioni del "suo" sperare:

> Lo stupore manifestato dai due fogli dimostra che non hanno mai preso conoscenza delle mie opere maggiori, nelle quali da un bel pezzo si sarebbe potuta trovare abbondante legna per il mio rogo[12].

Sarà proprio a partire dalle sue opere più importanti che si dovrà rintracciare il fondamento teologico della speranza di una salvezza incondizionata, certi che nel caso in cui tale speranza trovasse condizione "teologica" di possibilità, l'intera esistenza cristiana, esistenza di fede e di morale, ne risulterebbe profondamente e intimamente condizionata. Aveva ragione, infatti, a tal proposito Moltmann a sottolineare che

> il cristianesimo è escatologia dal principio alla fine, e non soltanto in appendice: è speranza, è orientamento e movimento in avanti e perciò è anche rivoluzionamento e trasformazione del presente[13].

---

[12] SPT, 14, nota 5.

[13] J. MOLTMANN, *Teologia della speranza, ricerca sui fondamenti e sulle implicazioni di una escatologia cristiana*, Brescia 2000, 10.

Prima di intraprendere il faticoso percorso all'interno del vorticoso pensiero del teologo, occorre ammettere che nella coscienza di molti, anzi, moltissimi cristiani, la speranza così come è interpretata e mediata da Balthasar assume quasi le connotate di una salda certezza. D'altra parte, se la speranza cristiana è quella che non delude e non inganna e se quella di Balthasar pretende di essere una speranza fondata sulla parola rivelata, allora il passo dalla speranza alla certezza è davvero breve, si tratterebbe infatti di una "speranza" della certezza del raggiungimento incondizionato del fine ultimo. Per avere un'idea dell'impressionante influenza che le ipotesi balthasariane ebbero nel panorama teologico-culturale, basti considerare che, a più di trent'anni dalla comparsa delle prime edizioni, gli opuscoli più significativi sulla *speranza* balthasariana sono stati recentemente ripubblicati (2017). E per comprendere l'incontrastata inesorabilità con la quale si andò diffondendo la speranzosa certezza che l'inferno sia privo di qualsiasi ospite, basti considerare che ancora qualche tempo fa (17 agosto 2017), sul quotidiano "Avvenire", quotidiano d'ispirazione cattolica, vicino alla Conferenza episcopale italiana, apparve un articoletto firmato da Roberto Rigoletto in cui si celebrava una datata rivisitazione dei *Novissimi* da parte J. Maritain. Il filosofo, nel 1939, profetizzava uno *svuotamento dell'inferno* e persino una conversione di Lucifero, sicché l'escatologia cristiana potesse considerarsi compiuta, a dire del filosofo, in una sorta di "osanna dell'inferno divino". Lo stesso articolista, alla fine del suo scritto, annotava, come fosse un dato certo, che tali tesi negli anni Ottanta vennero fatte proprie dal famoso von Balthasar, «allorché – conclude Rigoletto – espresse la speranza che l'inferno potesse essere vuoto»[14].

In conclusione, occorre verificare il fondamento della speranza predicata ed auspicata da von Balthasar. La domanda da porre è: si tratta di una speranza "plausibile" in quanto fondata sull'unico fondamento che è la parola di Cristo? Per dare una risposta a tale domanda occorrerà rintracciare lo sviluppo del suo pensiero lungo le sue opere più importanti.

---

[14] L'articolo è attualmente rinvenibile sul sito del giornale "Avvenire": https://www.avvenire.it/rubriche/pagine/in-paradiso-con-i-nostri-corpi-giovanili-e-senza-animali

1. DALLA SPERANZA ALLA *KENOSI* INTRADIVINA

Siamo partiti dalla postulazione di una "speranza - di salvezza - per tutti". Tale speranza si poggerebbe su una misericordia non "limitata" e dunque "non-condizionata" da alcun possibile limite esistente fuori di Dio che ad essa possa opporsi. Dunque, per essere "grossolani" (aggettivo che l'Autore rivolgerà a quanti sintetizzeranno la sua escatologia con la proposizione "l'inferno è vuoto"), pare si parli di una speranza che nell'inferno non vi si trovi alcuna "persona" creata. Ora, a nostro modesto modo di vedere, Balthasar parte da questa visione di "speranza" e attorno ad essa comincia ad erigere una fortezza speculativa che avrà il compito di garantirla e proteggerla. Lo scheletro strutturale di tale fortezza appare avente una forma a spirale. Le curve della spirale corrispondono ad una serie di condizioni di possibilità pensate e costruite dall'Autore a sostegno di quello che deve essere l'esito finale del corposo sforzo architettonico e che, appunto, corrisponde proprio alla possibilità dell'affermazione di più che una speranza per una salvezza assoluta e incondizionata.

Ora, quando si costruisce una struttura, occorre innanzitutto che si pongano le basi *nel fondo* della terra per poi su di essa, di volta in volta, continuare a costruire fin quando non si arrivi al punto *più alto* e più vicino al cielo. Nella costruzione della sua struttura speculativa von Balthasar, invece, procede al contrario. Egli costruisce le basi, cioè le condizioni apriori di possibilità, del suo discorso partendo dall'alto dei cieli, dalla stessa Trinità immanente, e da essa procede per una serie di riflessioni che interessano il mistero cristiano in tutta la sua complessità, generando pian piano delle spirali che si susseguono e che hanno lo scopo di condurre con fluida consequenzialità al fine della costruzione che ha il suo luogo nel fondo, al di *sotto*, nella parte più bassa e oscura, negli *infera*. L'obiettivo è quello di poter sostenere, garantito dalla protezione dell'inespugnabile bastione, l'impossibilità di una "tragedia" nel progetto di Dio e, dunque, una salvezza incondizionata, il trionfo di un'*ab-soluta* volontà salvifica che si sintetizza con l'apparentemente innocua affermazione di una speranza di salvezza per tutti, che in realtà, sostenuta com'è da tutta quella serie di condizioni apriori, deve essere onestamente letta come l'affermazione di una certezza, di un *sapere*, dell'assoluta salvezza per tutti.

Proviamo a dare identità alle varie spirali che si susseguono a sostegno della tesi finale, elencandole a partire, però, *dal basso*, cioè dall'affermazione fondamentale di una luce di speranza persino nell'inferno, per poi risalire verso la Trinità immanente:

a) Sperare per tutti
b) Libertà creata non assoluta
c) Purgatorio e "*sub*abbraccio" del "no" del dannato
d) Descensus ad inferos
e) L'abbandono del crocifisso (coscienza di Gesù)
f) Sostituzione vicaria e scambio dei posti
g) Trinità e mondo libero
h) *Kenosi* intradivina

Come si avrà modo di constatare, i punti più importanti della speculazione sono quattro: a) la "*kenosi* intradivina", l'interpretazione della dottrina della b) "sostituzione vicaria" e della consequenziale c) "discesa agli inferi" e, infine, la considerazione dello spessore della d) "libertà creata".

L'intenzione di quanto segue è provare a ricostruire il percorso della speculazione balthasariana partendo dal primo e fondamentale punto, ossia la *kenosi* intradivina che si comporta come la condizione apriori indispensabile e fondamentale per il sostentamento dell'intera speculazione che seguirà.

2. La *kenosi* intradivina

La riflessione attorno alla teologia della salvezza si trova nel quarto volume della *Teodrammatica*, nel capitolo dedicato a quella che è definita una "soteriologia drammatica"; qui von Balthasar ammette che, per una retta interpretazione della teologia della croce, «la dottrina trinitaria è da concepire come l'intimo presupposto necessario»[15].

---

[15] H. U. von Balthasar, *Teodrammatica*, IV. *L'azione*, Milano 1999, 297. Da ora in poi: TD, IV.

L'evento della croce può essere concepito solo sullo sfondo trinitario. L'evento drammatico della croce e dell'abbandono del Figlio crocifisso, infatti, si trovano radicati nella stessa Trinità immanente. Ora, per comprendere l'orizzonte teologico delle sue speculazioni, occorre tenere a mente che l'Autore scrive in un contesto in cui era stata posta la questione del rapporto tra Trinità economica e Trinità immanente, soprattutto dopo l'elaborazione del celebre *Grundaxiom* di Rahner[16]. Balthasar nota come i vari teologi che, seguendo le lezioni di Hegel, si erano interessati al rapporto tra Trinità economica ed immanente, avessero concentrato tutto il peso sulla prima, finendo per recludere la seconda, qualora ancora esistesse, ad una condizione dell'economia. In altre parole, teologi come Rahner e, molto di più, Moltmann, rischiavano di identificare l'immanenza divina con l'economia, fino quasi ad azzardare teologie, vedi Moltmann, in cui la vita immanente della Trinità in realtà non esistesse se non nel suo realizzarsi economicamente nella storia, e in particolare nel processo della croce[17]. In questo modo si vedeva compiuto il culmine di una sorta di progressiva hegelizzazione del cristianesimo che riduceva la Trinità al processo del mondo e della storia.

Von Balthasar vuole, giustamente, opporsi all'idea di un divenire del mondo e di una storia posti sul piano del "necessario" per Dio, mediante l'unificazione e confusione del "processo intradivino" con quello storico-salvifico. Egli avverte il bisogno di trovare una via alternativa, e qui pone le basi per un capovolgimento del rapporto tra immanenza ed economia:

> Perciò bisogna trovare una strada per interpretare una Trinità imma - nente *che sia a tal punto il fondamento del processo del mondo* (fino alla crocifissione) che essa possa né apparire, vedi Rahner, come un processo formale di automediazione di Dio, né, vedi Moltmann, come irretita nel processo del mondo[18].

---

[16] Cfr. TD, IV, 298.

[17] Cfr. J. MOLTMANN, *Il Dio crocifisso. La croce di Cristo, fondamento e critica della teologia cristiana*, Brescia 2008, 276-291.

[18] TD, IV, 300.

A partire da questo proposito, von Balthasar elabora la sua tesi di una *kenosi* intradivina. L'idea di una *kenosi* già nella vita trinitaria non è originale dell'Autore svizzero. Lui stesso, in realtà, la ricava esplicitamente da Bulgakov, e tuttavia questa idea si trova già in P. Florenskij e in uno dei primi teologi kenotici dell'Ottocento come Liebner che, appunto, definiva il processo mediante il quale la prima ipostasi poneva nella seconda l'oggetto del proprio amore come una "*kenosi* eterna"[19].

Tornando al Nostro, von Balthasar, similmente a Liebner, elabora la teoria secondo cui la generazione del Figlio consiste in una *kenosi* divina del Padre, e man mano che procederemo con la comprensione del modo di concepire il movimento intratrinitario comprenderemo il motivo di una tale elaborazione contestualizzata all'interno di un'opera che si sta occupando della teologia della croce.

Balthasar definisce quella del Padre come la *kenosi* che "abbraccia" tutte le altre[20]. Mediante questo gesto, il Padre si disappropria, si priva, della sua divinità perché il Figlio la faccia propria. Ora, questo gesto, con cui s'interpreta la generazione eterna, è, a dire dell'Autore,

> la posizione di una distanza infinita e assoluta, all'interno della quale tutte le altre possibili distanze possono essere incluse e comprese, le distanze che possono aggiungersi all'interno del mondo finito fino a non escludere il peccato. Nell'amore del Padre si trova una rinuncia assoluta ad essere Dio solo per se stesso […] una divina a-teità (naturalmente dell'amore), che non è lecito confondere in nessun modo con l'a-teismo intramondano ma che tuttavia fonda (superandola) tale possibilità[21].

---

[19] Cfr. K. T. A. Liebner, *Die christliche Dogmatik aus dem christologischen Princip dargestellt*, I/1, *Christologie oder die christologische Einheit des dogmatischen Systems*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1849, 151, 330.

[20] "Abbracciare" è un verbo che già da ora conviene venga compreso come *assumere/assimilare a sé*.

[21] TD, IV, 301.

All'interno della stessa relazione Padre-Figlio, Balthasar contempla, dunque, un "dramma", cioè una *distanza assoluta*, una «inconcepibile e insuperabile "separazione" di Dio da se stesso»[22]. E proprio "all'interno" di questa distanza infinita e assoluta verificantesi tra Padre e Figlio, egli contempla ogni altra separazione e distanza, persino quella peccaminosa. Addirittura, sostiene l'Autore, lo stesso inferno è reso possibile solo all'interno della divisione tra Padre e Figlio e persino mediante essa:

> una così inconcepibile e insuperabile "separazione" di Dio da se stesso che ogni altra separazione in tal modo resa possibile (mediante essa!), sia pure la più amara ed oscura, può verificarsi solo *all'interno*[23] di essa […]. Quanto detto non dà diritto a vedere la Trinità unilateralmente come il "gioco" di una assoluta "beatitudine", che astrae dal dolore reale, e quindi manchevole della "serietà" della divisione e della morte […]. "Forte come l'inferno è l'amore", no: più forte, essendo possibile l'inferno soltanto se abbracciato dalla divisione assoluta e reale del Padre e del Figlio[24].

Il "luogo" dell'inferno (lo *status* del dannato) e la sua possibilità si trovano radicati all'interno della stessa relazione divina tra le prime due persone della Trinità. Infatti, come il mondo è creato proprio all'interno della *processione* del Figlio, allo stesso modo al suo interno è da rinvenire anche ogni male del mondo e ogni suo estremo e definitivo rifiuto di Dio[25].

In Dio, dunque, von Balthasar contempla una *kenosi* del Padre che contiene in sé una dimensione di dolore, di separazione, alienazione e morte. Addirittura, altrove, egli parlerà di una "super-morte"[26].

---

[22] TD, IV, 301.

[23] Sottolineatura dell'autore.

[24] TD, IV, 302-303.

[25] Cfr. TD, IV, 305.

[26] Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, V. *L'ultimo atto*, Milano 2012, 72. Da ora in poi: TD, V.

Il richiamo e l'allusione ad Hegel non appaiono per nulla celati. Per introdurre il proprio discorso, l'Autore era partito proprio da un'opposizione alla concezione di Hegel che unificava il processo di Dio con il processo del mondo; il teologo svizzero capovolge la prospettiva presentando un processo del mondo "abbracciato" dal processo di Dio. Alla fine ci si renderà conto di come, cambiando l'ordine dei termini, il risultato non cambierà, ma per il momento si consideri come i richiami ad una "morte in Dio" e alla presenza in Lui di un patire, di un'esperienza del morire, risuonassero già abbondantemente nel filosofo idealista. Lo stesso Balthasar citerà, nel quinto volume della sua *Teodrammatica*, uno stralcio della *Filosofia della religione* di Hegel, in cui il volto di Dio viene dipinto secondo una cupa tonalità di chiaroscuro, un Dio che si districa al ritmo dialettico tra le sue luci e le proprie ombre:

> "Dio stesso è morto" si legge in un canto luterano; si esprime con questo la coscienza dell'umano, finito, fragile, la debolezza, il negativo è pure un momento divino e che è in Dio stesso e che l'essere altro, il negativo, la finitezza non è fuori di Dio […]. È l'essere altro, il negativo in quanto consapevole momento della natura divina. Vi è contenuta l'idea più alta dello spirito[27].

Il sorgere dell'altro, per Balthasar come per Hegel, è il momento dell'opposizione, del negativo. Tuttavia, il "processo" di Dio non finisce qui. Infatti, sempre seguendo Hegel, Balthasar contempla all'interno di Dio una morte, il negativo, che però viene inesorabilmente, "necessariamente", negata e superata all'interno stesso del turbinio del processo divino con l'emergere dello Spirito, che costituirebbe la sintesi che riunifica nell'amore la distanza creatasi. È questo un punto di fondamentale importanza. Infatti, alla *kenosi* del Padre che, disappropriandosi della divinità nella generazione, realizza la distanza infinita e assoluta, il Figlio risponde con il suo "sì" al Padre e da ciò procede lo Spirito:

---

[27] TD, V, 193.

> Emergendo da entrambi, quale loro "noi" sussistente, respira il comune "Spirito" che a un tempo, tenendo aperta la differenza (come essenza dell'amore), la suggella e, quale l'unico Spirito di entrambi, le serve da ponte[28].

Nel superamento della distanza nel "noi" dello Spirito, si colloca, così, anche l'inevitabile superamento di ogni distanza mondana. L'aver, contro Hegel, incluso il processo del mondo nel processo di Dio, ha come esito il superamento della distanza negativa, dell'inferno *in extremis*, mediante l'ultimo momento del processo divino che è l'emergere del noi dello Spirito. Si tratta perciò di un superamento "necessario", in quanto ogni distanza mondana, lo stesso inferno, è già all'interno ed abbracciata dalla distanza infinta tra Padre e Figlio e, dunque, necessariamente, e già per principio, superata e riunificata dall'amore dello Spirito.

L'Autore non nasconde assolutamente le sue intenzioni. Egli esplicitamente sottolinea come la distanza e separazione divina costituisca, «simultaneamente, l'eterno presupposto e *superamento* di tutto ciò che ci sarà di divisione»[29]. Si comprende così il senso profondo della poetica rielaborazione del verso del Cantico dei Cantici: "Forte come l'inferno è l'amore, no: più forte", nel senso cioè che l'inferno abbracciato dalla distanza infinita tra Padre e Figlio è simultaneamente abbracciato, unito, assimilato, al momento dell'emergere dello Spirito che, inesorabilmente, riunifica nell'amore beato il Padre e il Figlio. Ogni dramma del mondo, ogni no a Dio, e, come visto, anche quello posto come definitivo dalla parte dell'uomo che apre alla realtà dell'inferno, è perciò già incluso e *già superato*, in quanto è all'interno della *kenosi* del Padre che esiste il mondo e tutto ciò che avviene nel tempo:

> Nella "kenosi" del cuore paterno nella generazione del Figlio sta *già incluso e superato* ogni altro possibile dramma tra Dio e un mondo, dal momento che ogni mondo può avere il suo luogo sol-

---

[28] TD, IV, 302.
[29] TD, IV, 302.

> tanto all'interno della differenza del Padre e del Figlio, tenuta aperta e insieme superata dallo Spirito Santo[30].

2.1. Analisi teologica

La speculazione di von Balthasar risulta certamente affascinante, ma di quale grado di probabilità gode? I dubbi connessi ad una "supermorte" intradivina, ad una *kenosi* del Padre, sono evidentemente molti. L'applicazione di eventi economicamente manifestati alla nascosta vita trinitaria è molto delicata, la via analogica, perché solo di questo si può trattare, deve essere applicata in maniera rigorosa.

Della riflessione balthasariana appare degno di nota l'utilizzo del paradigma kenotico per scandire l'intensità e la serietà dell'amore che descrive l'essenza divina e dunque ciascuna persona della Trinità; l'amore divino si caratterizza per essere dono totale e senza riserve di Sé perché l'altro sia; questo appare, in particolare, nella *kenosi* del Figlio di Dio che si estende fino alla morte di croce. Sicuramente è questa l'essenza più intima dell'amore di Dio e il modo comune che le tre persone hanno di amarsi: donarsi totalmente.

Ora, la categoria della *kenosi*, così come viene rivelata nell'economia, implica una dimensione, potremmo dire, di privazione che nella Scrittura risulta appartenere propriamente alla persona divina del Figlio. Nell'inno ai Filippesi l'auto-svuotamento viene connesso al momento dell'incarnazione che, secondo una lettura canonica della Scrittura, si configura come totale consegna della volontà propria del Figlio al Padre: «Allora ho detto: Ecco, io vengo […] per fare, o Dio, la tua volontà» (Eb 10,7). Questa peculiarità del modo di essere del Figlio brilla ancora di più sulla croce: «Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito» (Lc 23,46), dove la totale consegna alle disposizioni del Padre dettate da piena fiducia e da perfetto amore, si svela nella più alta forma, nella dimensione cruenta del dolore e della morte. L'esistenza kenotica del Figlio, esistenza di obbedienza fiduciale, che

---

[30] TD, IV, 304.

caratterizza la sua intera *missio*, appare, dunque, appartenere "personalmente" a Colui che in Dio è "Figlio". L'applicazione analogica della dimensione economica della *kenosi* nella immanenza trinitaria richiederebbe, a rigor di logica, di vedere il Figlio soggetto ad una, eventuale, spoliazione intradivina, e non il Padre.

Inoltre, non si capisce il motivo per cui la "generazione eterna" dovrebbe realizzare una "distanza e separazione", quasi come se si trattasse di una scissione nell'essenza divina e spirituale. Nella realtà creata, poi, la generazione non sembra implicare alcun atto di rinuncia da parte del generante, a maggior ragione non si vede perché nella generazione divina, analogato principale della generazione umana, si dovrebbe contemplare il dramma dell'auto-spoliazione.

Ma l'aspetto più problematico della speculazione balthasariana riguarda il voler a tutti i costi inserire in Dio l'elemento negativo. Il forte fascino esercitato su di lui da Hegel non solo lo muove a considerare la Trinità coinvolta in una serie di momenti dialettici, ma lo spinge anche a confondere ciò che appartiene alla libertà di Dio con ciò che appartiene alla libertà dell'uomo e viceversa. Innanzitutto, la morte e il dolore sono "realtà" che, potremmo dire, certamente "toccano" Dio, ma solo a seguito del suo coinvolgimento in un mondo ferito da un male introdotto dall'arbitrio creaturale che va corrompendosi per un atto posto in essere nella realtà creata[31]. Dunque, non si vede perché l'effetto di una causa posta in essere dall'uomo nel tempo e nello spazio creato debba essere fatto risalire nell'eternità e nella vita increata, divina e preesistente.

Di conseguenza, il concetto di *kenosi*, così come viene intesa dall'Autore, implica una dimensione di "dolorosa" privazione e rinuncia che è da contemplare solo nella sua attuazione nella realtà storico-mondana. Lo stesso von Balthasar, altrove, d'altra parte, insegnava

---

[31] Così Ladaria, proprio commentando la *kenosi* intradivina di von Balthasar: «L'economia […] nel suo modo concreto di realizzarsi è intervenuta la libertà degli uomini. Senza il peccato non si spiega la morte in croce, in cui lo svuotarsi del Figlio giunge alla sua massima espressione», L. F. LADARIA, *La Trinità mistero di comunione*, Milano 2004, 226.

proprio che il dono totale di sé, essenza dell'amore e della santità, viene costretto ad attuarsi assumendo il carattere della sofferente rinuncia, della "disappropriazione", a motivo della realtà malvagia e peccaminosa in cui essa sceglie di realizzarsi[32]. Ciononostante, lo stesso Autore non ricusa di definire il dono d'amore immanente del Padre al Figlio proprio come una "rinuncia"[33] e addirittura come una "morte". Ci sarebbe, allora, da chiedersi quale sia la differenza tra la realtà divina e paradisiaca e quella mondana segnata dal peccato.

In secondo luogo, se il mondo, con tutti i suoi drammi e i suoi peccati, con tutte le conseguenze della sua libertà, è già per creazione in Dio da Lui abbracciato e "collocato al suo interno", tanto che il suo processo deve arrendersi alla forza irresistibile prodotta dal processo trinitario ed essere da esso risucchiato, allora non si comprende dove vada a finire la libertà creata. Siamo all'estremo opposto della speculazione hegeliana? Lì, nel filosofo, Dio appariva obbligato al processo del mondo, qui, nel teologo, è il mondo ad essere costretto nel processo di Dio. Infatti, se persino la libertà auto-posta come definitiva, cioè il no che merita l'inferno, è anch'esso già dentro la distanza posta dal Padre nel porre il Figlio e quindi simultaneamente, ed inesorabilmente, "superato" dall'emergere unificante dello Spirito, allora ci si chiede che senso abbia l'esercizio storico della libertà creaturale.

3. Trinità e mondo libero

Proprio sulla possibilità di una scelta definitiva ed "assoluta" posta di fronte a Dio da una libertà creata, l'Autore dedica le sue riflessioni immediatamente successive alla *kenosi* intratrinitaria, giusto prima di dedicarsi all'elaborazione soteriologica. Ciò è segno di come queste

---

[32] «Questo amore, che è l'essenza della santità, nell'ordine del mondo decaduto nel peccato e della redenzione cristiana non può presentarsi altrimenti che nella forma della rinuncia a tutto ciò che è proprio», H. U. von Balthasar, *Gli stati di vita del cristiano*, Milano 1985, 326.

[33] Cfr. TD, V, 72-73.

due speculazioni si comportino come presupposti indispensabili alla costruzione di quella teologia della salvezza che dovrebbe fondare quella certa *speranza per tutti*.

Una volta posta la distanza infinita tra Padre e Figlio, Questi, dotato di una sua autonomia, deve porre il suo "sì" al dono del Padre in modo che da entrambi emerga lo Spirito come unità d'amore. Ora, la libertà umana è data, è fatta sorgere, proprio all'interno di questo spazio realizzato tra il Padre e il Figlio. In particolare, la libertà umana, persino con la sua autonomia perversa e la sua capacità di porre un rifiuto a Dio, si trova già inserita all'interno del "sì" del Figlio:

> Il no della creatura, la sua volontà di autonomia intesa a non ricevere né a dare, non può essere localizzata altrimenti che nel sì del Figlio al Padre nello Spirito[34].

Proprio a causa di questo suo esistere *già* nel sì del Figlio, il no della creatura si comporta come una "contraddizione" non solo relativamente all'aspetto di immagine e somiglianza di questa (della libertà creata) con l'autonomia del Figlio, ma si comporta addirittura come una contraddizione interna a Dio stesso che da Lui *non può* essere tollerata:

> Dio all'interno di sé - dove sarebbe altrimenti la creatura? – tollera, nell'inermità dell'amore assoluto, la contraddizione contro questo amore e, nell'onnipotenza dello stesso amore, *non può e non vuole tollerarla*[35].

Si comprende perché per von Balthasar la negazione della creatura, intesa come *negazione* alla partecipazione del sì del Figlio, è «per principio già superata»[36]. «La libertà umana e la sua *perversione* si verificano all'interno dell'eucaristia del Figlio»[37], cioè all'interno del

---

[34] TD, IV, 306.
[35] TD, IV, 306.
[36] TD, IV, 306.
[37] TD, IV, 309.

suo sì al Padre nello Spirito, perciò il no posto da tale libertà deve necessariamente essere soverchiato da, come lui la definisce, quell'onda d'amore che è sempre più avanti[38].

Emerge inevitabilmente, a questo punto, la questione se, così pensando, non si rischi di considerare la libertà umana come espropriata della propria serietà e costretta dall'onnipotenza e dall'amore divino. Il modo in cui von Balthasar risponde a tale delicata questione rispecchia una caratteristica propria del suo stile, quando si trova a dover raggirare un'impasse delicata, nella consapevolezza del rischio di un cortocircuito nel proprio sistema; in un primo momento egli afferma una verità e solo dopo una lunga e articolata argomentazione, con un "ma" o un "però", oppone un'altra affermazione che esprime l'esatto contrario della prima affermazione, lasciando intendere un maggior peso dell'ultima rispetto alla prima. Così, a seguito del presupposto secondo cui il rapporto tra libertà dell'uomo e volere di Dio (creazione ed alleanza) sia collocato all'interno del sì originario del Figlio, l'Autore affronta la questione di come debba essere intesa l'effettiva realtà della libertà umana nonostante questa sia di fatto già "superata" ed "abbracciata" dal sì del Figlio:

> ciò non dice affatto che la libertà della creatura e la libertà nel patto di Dio siano radicalmente espropriate dalla loro propria infondatezza mediante un simile preabbraccio e sopraffatte da un'"onnipotenza" di divina bontà (come poniamo nell'Islam); giacché l'amore onnipotente di Dio è già intratrinitariamente a un tempo impotenza, che può assicurare non solo al Figlio una adeguata libertà divina, ma nell'immagine di Dio anche alla creatura un autentico potere di libertà, e può prendere ambedue queste libertà estremamente sul serio. Ma si deve dire pure che questa presa sul serio non può, a causa dell'universale eucaristizzazione del Figlio di Dio, irretire Dio in nessun processo tragico, in nessuna interiore lacerazione di Dio (che comporterebbe la realtà insuperabile di un inferno)[39].

---

[38] Cfr. TD, IV, 307.

[39] TD, IV, 308.

Il pensiero dell'Autore espresso in questa citazione è inequivocabile. Si vuole affermare l'impossibilità di una libertà creata talmente libera da porsi in maniera definitiva ed assoluta, e ciò trova la sua ragione nel fatto che, così dove è "localizzata" tale libertà, già per creazione, essa costituirebbe una "tragedia" per Dio, una sua interna lacerazione. Il recupero del no definitivo dell'uomo si pone dunque sul livello di necessità per Dio, sul piano della sua stessa essenza.

3.1. Analisi teologica

Già da ora si possono trarre le conclusioni dell'impostazione balthasariana, che non possono non indurre il lettore a comprendere la posizione della libertà dell'uomo, rispetto alla *volontà* salvifica di Dio, come "relativizzata" in virtù del suo essere ricollocata all'interno della relazione di ontologica *necessità* tra le persone divine. Il bisogno di evitare una "tragedia" in Dio stesso sarà ripreso e riconfermato nel volume quinto della *Teodrammatica*, laddove l'Autore non avrà timore persino di esplicitare che un fallimento dell'opera di Dio comporterebbe un impoverimento della sua gloria[40].

Al momento basti considerare che la ricollocazione dell'uomo, con la sua libertà e persino con i suoi "no", all'*interno* della *kenosi* intratrinitaria, appositamente elaborata nel contesto soteriologico, funge per von Balthasar come «preparazione a una dottrina della redenzione»[41], opera della redenzione che non si conclude semplicemente nell'*ora* della croce, ma si prolunga fino al sabato santo, così da estendere il significato della dottrina patristica dello "scambio dei posti"[42], in cui, evidentemente, giocherà un ruolo fondamentale la reinterpretazione del "luogo" in cui Cristo sarà detto "discendere" dopo la sua morte.

---

[40] Cfr. TD, V, 420-430.

[41] TD, IV, 309.

[42] TD, IV, 309.

4. Sostituzione vicaria e abbandono di Cristo sulla croce

Per comprendere da dove prende avvio la formulazione della tradizionale dottrina soteriologica della *sostituzione vicaria* occorre che si citino alcuni passi scritturistici. Il più noto e significativo è certamente Is 53,4-5:

> 4Eppure egli si è caricato delle nostre sofferenze, si è addossato i nostri dolori; e noi lo giudicavamo castigato, percosso da Dio e umiliato. 5Egli è stato trafitto per le nostre colpe, schiacciato per le nostre iniquità. Il castigo che ci dà salvezza si è abbattuto su di lui; per le sue piaghe noi siamo stati guariti (Is 53,4-5).

A questo testo bisogna aggiungerne altri due: Gal 3,13 e 2 Cor 5,21, che influirono enormemente sull'interpretazione della dottrina della sostituzione vicaria, soprattutto nella teologia riformata. Così Gal 3,13:

> 13Cristo ci ha riscattati dalla maledizione della Legge, diventando lui stesso maledizione per noi, poiché sta scritto: *Maledetto chi è appeso al legno* (Gal 3,13),

e così 2 Cor 5,21:

> 21Colui che non aveva conosciuto peccato, Dio lo fece peccato in nostro favore, perché in lui noi potessimo diventare giustizia di Dio (2 Cor 5,21).

Il nucleo essenziale di questa dottrina, tradizionalmente intesa, insegna che Cristo, assumendo la nostra carne *per noi*, si è sostituito a noi subendo il castigo dei peccati *al nostro posto*[43].

---

[43] Per una rassegna dell'interpretazione della teologia della sostituzione cfr. G. Oggioni, «Il mistero della redenzione», in Pontificia Facoltà Teologica di Milano, ed., *Problemi ed orientamenti di teologia dogmatica*, Milano 1957, 237-342.

Ora, riservando a dopo una riflessione necessaria alla chiarificazione dei testi scritturistici sopra citati, occorre sin da subito affermare che von Balthasar assume questa dottrina nell'accezione estrema propria della teologia dei riformatori Lutero e Calvino[44].

Lo stesso von Balthasar aveva dedicato alcune pagine alla spiegazione dell'interpretazione luterana della teologia della sostituzione e in questo contesto richiamava alcune espressioni che chiarificheranno le intenzioni successive del teologo svizzero[45]. Lutero ha il merito, a dire dell'Autore, di integrare il tema patristico dell'ammirabile commercio con quello della sostituzione vicaria, sicché lo scambio operato da Cristo non è solo da intendersi sul livello delle due nature, ma anche sul livello dei posti tra il peccatore e Cristo stesso. Il testo di 2 Cor 5,21 viene inteso alla lettera: Cristo subisce il castigo del peccatore da parte di Dio, al nostro posto. Egli diventa *il massimo ed unico peccatore sulla terra*, il *dannato* e *l'abbandonato*, che ha avvertito su di Sé tutta l'ira di Dio, la pena infernale, tanto da avere avuto persino *paura dell'inferno*. Sarà utile riportare una citazione che lo stesso von Balthasar trascrive nella sua trattazione su Lutero:

> In tutta sintonia egli (Lutero) distingue due stati del peccato in noi: "Mentre viene commesso, non viene esperito come peccato, non come ciò che nel peccato è il peggio: l'oblio e il disprezzo di Dio". Poi insorge la legge, "la rivelazione della legge spirituale", e allora insorge nel peccatore anche "una coscienza di ciò che il peccato è". La coscienza piena è quella dei dannati, è "la discesa agli inferi". Se Cristo secondo la 2 Cor 5,21 viene fatto "peccato", non viene fatto peccato nel senso primo, quello commesso, ma nel senso secondo, ed è questo che "viene assunto per noi"[46].

---

[44] Sulla soteriologia balthasariana F. G. BRAMBILLA, «Salvezza e redenzione nella teologia di H. U. von Balthasar», *La Scuola Cattolica* 3 (1980) 167-234; G. DELLA MALVA, *L'onnipotente debolezza dell'amore. L'azione vicaria di Cristo nella teologia di H.U. von Balthasar*, Roma 2007.

[45] Cfr. TD, IV, 263-269.

[46] TD, IV, 265; cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Teologica*, II, *Verità di Dio*, Milano 1990, 309-318. Da ora in poi: *Teologica*, II. Von Balthasar cita di Lutero l'opera: *Von der Freiheit eines Christenmenschen*.

Nella concezione luterana la "giustizia" divina non può lasciare passare alcunché del male commesso. Vi è dunque una violenza in Dio e anche una vendetta da effettuare nei confronti del peccato[47], ed è questa che si scaglia sul Crocifisso. Lutero vede nel grido di abbandono l'espressione del tormento infernale, l'espressione del tormento per eccellenza: la pena del danno. Gesù ha sofferto quanto i dannati sperimentano, dovendo assaporare la collera eterna di Dio. Anche Calvino sposa questa concezione. Anche lui ritiene che Cristo abbia subito la condanna da parte del Padre, e che tale condanna si sia concretizzata fino alla "*discesa nell'inferno*" (ed è questo il suo modo d'intendere il *descensus ad inferos*)[48].

Von Balthasar, da parte sua, sostiene che, una volta incarnato, al fine di eliminare la distanza posta dal no rivolto dalla creatura, il Figlio stesso deve entrare nella tenebra della negazione peccaminosa di Dio. Come? Egli, sostiene l'Autore, nel momento decisivo della passione, deve esperire quella tenebra divina a cui perviene il peccatore mediante il suo no. Una tenebra che, nel momento in cui giunge l'*ora*, definita come l'ora del "potere delle tenebre", non viene e non può essere compresa dal Figlio come liberamente voluta e assunta *per noi*, ma come "super-imposta" dall'esterno, come totalmente caricata su di Lui dalla volontà del Padre, e non dalla propria volontà[49].

La "tenebra di Dio", dunque, avverrebbe nella dimensione spirituale del Figlio di Dio, nella sua coscienza. Certo, il valore redentivo della passione rimane nella sua realtà oggettiva, ma il Figlio, soggettivamente, afferma l'Autore, esperisce il contrario di quanto oggettivamente si sta realizzando nella passione e nella morte:

> Nel mistero dell'ottenebrazione e dell'alienazione tra Dio e il Figlio portatore del peccato, compare l'onnipotente impotenza dell'amore di Dio: *quanto vi si "esperisce" è il contrario di quanto effettivamente succede*[50].

---

[47] Cfr. B. Sesboüé, *Gesù Cristo l'unico mediatore, Saggio sulla redenzione e la salvezza*, I, *Problematica e rilettura dottrinale*, Cinisello Balsamo 1991, 409.

[48] Cfr. B. Sesboüé, *Gesù Cristo l'unico mediatore*, I, 412-413.

[49] Cfr. H. U. von Balthasar, *Gloria*, VII, *Nuovo patto*, Milano 1977, 136. Da ora in poi: *Gloria*, VII.

[50] TD, IV, 312.

Cosa esperisce Gesù? Egli fa esperienza dello stato dei peccatori, l'esperienza dello stato dei dannati. Non identica ad essa, in quanto implicherebbe un odio di Dio, e tuttavia, ribadisce l'Autore, ben più profonda, estrema ed oscura di essa perché si tratta di un abbandono che si pone sul livello delle relazioni intratrinitarie. L'abbandono di Gesù da parte di Dio, così, da un lato è il contrario dell'inferno (in quanto in esso vi è l'odio contro Dio), ma dall'altro lato «*è esattamente l'inferno* (Lutero, Calvino), *addirittura la sua estrema intensità*»[51].

Ciò di cui il Figlio fa esperienza, dunque, è la violenza del castigo eterno dell'inferno che si abbatte su di Lui. Il grido di abbandono sulla croce è così interpretato come attestazione della coscienza di Gesù di avvertirsi realmente come peccatore castigato, e rigettato da Dio:

> Così che soggettivamente egli lo può sentire senz'altro come "castigo", anche se obiettivamente per lui non lo è[52].

Ancora, sulla croce il Figlio porta il peccato del rifiuto e della negazione estrema di Dio, cioè il peccato posto volontariamente e deliberatamente come rifiuto di Dio. Così che Egli sulla croce faccia esperienza dell'opposizione contro Dio, fino a poter condividere il senso della "*disperazione*" tipica dei *dannati*, di coloro che non possono più essere salvati. Tutta la sua missione, culminata sulla croce e con la morte, è per il Figlio conseguentemente avvertita come inutile[53], come vana:

> Il Figlio porta i peccatori in sé unitamente alla disperata impenetrabilità dei loro peccati per la luce d'amore divina. Perciò egli esperisce in sé, non il loro peccato, ma la disperazione della loro opposizione contro Dio e il no senza grazia della divina grazia contro questa opposizione. Il Figlio, che si è del tutto abbandonato affidandosi al Padre (fino all'identificazione con i fratelli nella loro perdizione), deve proprio adesso essere abbandonato. Egli, che si è

---

[51] TD, IV, 313.

[52] TD, IV, 314.

[53] Cfr. *Gloria*, VII, 136.

> lasciato del tutto donare dal Padre, deve adesso sentire che tutto era "invano"[54].

È proprio sul piano della coscienza e dell'esperienza spirituale di Gesù che ruota il perno del discorso di Balthasar. In Lui, ad un tratto, da quanto emergerebbe dal discorso dell'Autore, è come se si verificasse una sorta di sincope soteriologica, una momentanea perdita della coscienza e della consapevolezza di dove la sua missione di obbedienza l'avrebbe dovuto condurre, e che pure aveva profeticamente preannunciato e visto già compiersi, secondo quanto deducibile dalle parole dell'Ultima Cena. Ma, così come lo vede von Balthasar, Gesù è lungi dall'autointerpretarsi come l'incarnazione del Servo sofferente di Dio, lungi da Lui il "vedere" nella fede e nella speranza la luce della resurrezione a cui, implicitamente, allude sia il cantico del Servo di Jahvé, sia il salmo 21 che, appunto, inizia con il grido d'abbandono di Dio. Altre affermazioni inequivocabili da questo punto di vista sono rinvenibili in una raccolta di articoli ed interviste di von Balthasar pubblicate dalla Edit nel 1988. In un articolo apparso sulla rivista "30 Giorni" (agosto/settembre 1984) intitolato "La Chiesa e l'inferno", nel descrivere la condizione dei morti abbandonati da Dio così scriveva von Balthasar:

> Eppure Lui, che meglio di ogni altro uomo ha conosciuto l'amore del Padre, non aveva già sperimentato sulla croce, in sostituzione dei peccatori, l'essere abbandonato dal Padre? Fino al punto che in questo abbandono *non comprende più la propria missione*: "Perché mi hai abbandonato?" è una domanda a cui, dentro la sofferenza, non è possibile dare alcuna risposta. Questo aver perso Dio è senza tempo; *Gesù sulla croce non può guardare in avanti, alla Pasqua, nella certezza che tutta la sofferenza sarà presto finita*. Per lui il tempo della perdita di Dio è fermo, ed in questa atemporalità la sua passione abbraccia la peccaminosa storia del mondo nella sua totalità: "Gesù è in agonia fino alla fine del mondo" (Pascal)[55].

---

[54] TD, IV, 325.

[55] H. U. von Balthasar, *La Chiesa e l'inferno*, 64, in A. Sicari, ed., *La Realtà e la Gloria. Hans Urs von Balthasar*. Articoli e interviste. 1978-1988, Milano 1988, (61-66).

Questo kenotico "nascondimento essenziale" alla coscienza di Gesù è finalizzato a che Egli possa avvertire la morte non solo fisica, ma "soprattutto spirituale"[56], «l'esperienza della seconda morte»[57], affinché Egli possa avvertire la perdita eterna di Dio e assumere la *poena damni* in sostituzione vicaria:

> Proprio così egli si dimostra l'unico che, andando al di là della comune esperienza della morte, ha misurato le profondità dell'abisso[58].

Tutte le minacce dell'ira divina, che caratterizzavano gli annunci veterotestamentari del "giudizio", si vedono compiute e realizzate nella croce di Cristo, su cui solo si scaglia l'ira del Padre che punisce i peccati ostinati. È come se si volesse intendere che l'aspetto negativo e drammatico del fuoco dell'ira si manifestasse come strumento di espiazione. L'unico su cui si scaglia l'ira del giudizio è il Crocifisso[59].

4.1. Analisi teologica

Nel 1979 la Commissione Teologica Internazionale affermava:

> Col concetto di sostituzione, si insiste sul fatto che il Cristo assume veramente la condizione dei peccatori. Non si tratta di pensare che Dio abbia punito o condannato il Cristo al nostro posto. Questa è una teoria erroneamente avanzata da parecchi autori soprattutto nella teologia della riforma[60].

---

[56] Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Teologia dei tre giorni*, Brescia 2008, 138. L'opera è del 1969. Da ora in poi: TTG.

[57] H. U. VON BALTHASAR, *Teologia dei tre giorni,* 150.

[58] H. U. VON BALTHASAR, *Teologia dei tre giorni*, 150.

[59] Cfr. TD, IV, 322-323.

[60] COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alcune Questioni riguardanti la cristologia*, (1979), in ID., *Documenti 1969-2004*, Bologna 2006, (164-193), IV, 7, 188.

Questa chiarificazione getta luce sulla dottrina della sostituzione vicaria. Cristo non assume la condizione del dannato dell'inferno, per subire il castigo eterno a sostituzione del dannato. Risulta impropria, dunque, l'estensione alla "pena eterna del dannato" dell'adagio patristico: "ciò che è assunto è redento".

I testi di Gal 3,13 e soprattutto 2 Cor 5,21 vanno compresi alla luce di quanto il testo di Isaia 53 dice al versetto 4:

> 4Eppure egli si è caricato delle nostre sofferenze, si è addossato i nostri dolori; e noi lo giudicavamo castigato, percosso da Dio e umiliato (Is 53,4).

Il Servo sofferente viene schiacciato dalla malvagità che è frutto e conseguenza ontologica e storica del peccato. La *nostra iniquità* è causa e fonte di *sofferenze* e *dolori che sono nostri*, cioè che spettano a coloro che ne sono causa. Ma il Servo è detto caricare su di Sé volontariamente, e dunque coscientemente, perché non esiste volontarietà senza consapevolezza, questo male che non è suo perché non gli spetta in quanto innocente, l'assume *per noi*, per darci salvezza, e il come sarà conosciuto solo nella pienezza della rivelazione in Cristo.

Ma ecco che veniamo al punto fondamentale, questo è quanto dice il profeta nel vedere la condizione del Servo sofferente: *Noi lo giudicavamo castigato, percosso ed umiliato da Dio* (v. 4). Con questo versetto si vuole evidenziare proprio la stoltezza dell'*interpretatio communis*, di coloro che, vedendo le sofferenze del martoriato Servo innocente, giudicavano tale dolore come un castigo operato direttamente dalla mano di Dio[61]; in quella del Servo si ripete l'agonia spirituale di Giobbe che, pur sapendosi innocente, si vede accusato di trasgressione a giustificazione dei suoi mali.

L'altro testo controverso è Galati 3,3, in cui si dice che Cristo è diventato maledizione per noi, perché sta scritto nella Legge: "Maledetto chi è appeso al legno". Ora, occorre che si affermi che Cristo è stato condannato a morte in nome della "Legge" di Dio, per questo è in

---

[61] Cfr. J. BLENKINSOPP, *Isaiah 40-55*, New York 2002, 350-351.

base alla Legge che viene dichiarato e giudicato "Maledetto". Infatti, in Dt 21,23 l'appeso sul legno era definito appunto maledizione. Ma non è pensabile sostenere che sia Dio a maledire Cristo, perché a considerarlo tale è la stoltezza e la cattiveria dell'uomo che su di Lui applica la maledizione che la Legge prevedeva per i malfattori trasgressori della stessa. Cristo pende sul legno come fosse maledizione, ma in realtà Egli è la benedizione di Dio. L'uomo malvagio, però, nel suo peccato giudica (cfr. Is 53,4) come male ciò che in realtà è il Sommo Bene. Del resto, riferendosi all'appeso maledetto Paolo cita Dt 21,23 e tuttavia omette consapevolmente "da Dio", proprio per escludere l'insinuazione che la maledizione sia opera del Padre. L'analogia usata da Paolo del cadavere appeso, va connessa con Gal 2,19 in cui si dice che Cristo venne crocifisso mediante la Legge[62].

Giudicare e predicare Cristo come l'innocente condannato da Dio, come Colui sul quale Dio "deve" riversare tutta la sua "ira" accumulata nei secoli, significherebbe o, da un lato, condannare Dio ad un'intrinseca ed oscura necessità che lo costringerebbe a dar sfogo alla sua violenza, necessitato in maniera tale dal peccato dell'uomo da vedersi costretto a punire l'innocente Figlio che, dal canto suo, si offre affinché il Padre possa dare su di Sé sfogo alla sua violenza; oppure, dall'altro, significherebbe dipingere un Dio Padre desideroso e volenteroso di vendetta, che brama dalla voglia di vedere il sangue di qualcuno per appagarsi dell'ira, quand'anche il sangue fosse quello del suo amato Figlio. In von Balthasar l'ira di Dio consisterebbe nel categorico "no" di Dio al comportamento dell'uomo di fronte a Lui, "il dovere verso se stesso e verso la giustizia amorosa della sua alleanza", che viene assunto dall'innocente Figlio e che, in realtà, solo alla fine si rivela essere aspetto dell'amore salvifico[63]; rimane il fatto, però, che, nella vicenda dolorosa di Gesù, il Padre, secondo questa visione, assume il ruolo di Colui che "deve" esercitare il suo giudizio sanguinolento di morte nei confronti dell'Innocente.

---

[62] Cfr J. A. FITZMYER, «Lettera ai Galati», *Nuovo Grande Commentario Biblico*, R. E. BROWN – J. A. FITZMYER – R. E. MURPHY, edd., Brescia 2002, 1028.

[63] Cfr. *Gloria*, VII, 190.

Infine, bisogna spendere qualche riflessione su 2 Cor 5,21 in cui si afferma che Dio fece Cristo "peccato" in nostro favore. Nell'AT il capro espiatorio prende il posto del peccatore: sulla vittima venivano caricati i peccati personali in modo che, venendo sacrificato, questi venissero espiati (cfr. Lv 4,13-21). Cristo è costituito da Dio come "peccato", cioè come "sacrificio di espiazione"[64], Egli è costituito da Dio come "spazio *entrando* nel quale" l'uomo vede sé trasformato, ricreato (2 Cor 5,17) da peccatore in giusto.

L'aspetto dell'elaborazione cristologica di von Balthasar che più mette a disagio consiste nell'affermazione di un'esperienza oscura di Gesù che gli impedirebbe di avere coscienza del significato della sua passione e morte. Un'esperienza che sarebbe funzionale all'assunzione dello stato del dannato, di uno stato di "disperazione della salvezza" propria dei dannati, che sarebbe conseguenza dell'estensione, fino agli estremi, della sostituzione vicaria. Per poter esperire questo senso di rifiuto, di rigetto da parte del Padre, Cristo, in un indefinito momento, avrebbe subito una improvvisa perdita della coscienza del significato della sua missione e della sua morte.

Ora, sempre la Commissione Teologica Internazionale, in un documento del 1985, circa l'autocoscienza di Gesù, aveva ribadito la piena coscienza e consapevolezza di Cristo della sua missione e del significato della sua morte[65]. Questa affermazione gode di un'innumerevole serie di prove scritturistiche. D'altra parte, se la salvezza trova la sua causa efficiente, non nella violenza della morte in sé, ma nell'obbedienza di Cristo fino alla morte e alla morte di croce (Fil 2,8), non si vede come tale obbedienza, seppure affermata da von Balthasar, possa essere posta in essere nella non-coscienza di ciò che della volontà obbediente dovrebbe essere oggetto. Ciò che è voluto e accolto dovrebbe essere conosciuto. Sembrerebbe, invece, che, nella formulazione dell'Autore, Cristo, in un indeterminato momento della sua mis-

---

64 Cfr. R. P. Martin, *Word Biblical Commentary*, XL, *2 Corinthians*, USA 1986, 145.

65 Cfr. Commissione Teologica Internazionale, *La coscienza che Gesù aveva di se stesso e della sua missione*, in Id., *Documenti 1969-2004*, Bologna 2006, (333-352), 339-344.

sione, abbia sì posto la sua spontanea volontà a subire la dolorosa passione, salvo poi, non si sa come, ma sempre per volontà, subire una sorta di perdita della coscienza e della consapevolezza del significato soteriologico della propria croce, perdita della certezza della vicinanza, della giustizia e dell'amore del Padre.

La volontà di ricostruire una tale "esperienza spirituale del Crocifisso" si pone, d'altro canto, come una "necessità" logica, se si vuole arrivare ad interpretare il *descensus ad inferos* come una reale *discesa all'inferno* di Cristo, intesa come la discesa del reprobo, in quanto dannato.

5. "DESCENSUS AD INFEROS"

Siamo giunti a quella che sembra aver di più caratterizzato la teologia di von Balthasar: l'interpretazione dell'articolo di fede che afferma la discesa di Cristo nell'*Ade*. *Il contrassegno del pensiero balthasariano*, direbbe J. Ratzinger[66]. In realtà, come si è detto, non si tratta di un modo di interpretare esclusivo dell'Autore svizzero, anzi, molti prima di lui, tra i teologi riformati, avevano così compreso l'articolo del *descensus ad inferos*. Basti ricordare il già citato Calvino e dopo di lui tanti altri, ma soprattutto bisogna nominare Adrienne von Speyr[67], il cui incontro ha motivato in maniera determinante l'interpretazione

---

[66] Cfr. J. - H. TÜCK, "Postfazione" a: H. U. VON BALTHASAR, *Escatologia nel nostro tempo, le cose ultime dell'uomo e del cristiano*, Brescia, 2017, 107. Da ora in poi: ENT.

[67] «La teologia del Sabato santo, che, in connessione diretta col tema della *kenosi* del Cristo, caratterizza tutta la teologia di von Balthasar e in particolare la sua cristologia trinitaria, ha appunto nella "mistica oggettiva" della von Speyr il punto di partenza e un riferimento imprescindibile», G. MARCHESI, *La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar. Gesù Cristo pienezza della rivelazione e della salvezza*, Brescia 2003, 52. Lo stesso von Balthasar, a proposito della dottrina della discesa nell'inferno, ammette la sua dipendenza dalla von Speyr, cfr. *Teologica*, II, 302 (nota 75).

dell'articolo della discesa nell'*Ade* da parte di von Balthasar[68]. Come giustamente è stato ultimamente rinvenuto,

> il *Descensus Christi* costituisce – accanto alla morte vicaria sulla croce – il vero fondamento della speranza per tutti[69].

Per cui, dopo aver studiato il modo di comprendere la dottrina della sostituzione vicaria, sarà consequenzialmente necessario indagare questa interpretazione cardine della teologia balthasariana e della sua *speranza di salvezza per tutti*.

Innanzitutto, occorre che si chiarifichi che per von Balthasar la discesa di Gesù all'inferno costituisce la trasposizione nell'aldilà, nell'atemporalità, di quanto accade sulla croce, ovverosia l'esperienza soggettiva della totalità dell'ira di Dio su di Lui, l'esperire l'abbandono e la separazione da parte di Dio. Per cui, più che intendere l'evento del sabato santo nel senso di un movimento locale dell'anima di Gesù, quel che si vuole intendere è l'esperire in Sé l'inferno, la morte, l'essere in Sé inferno come esperienza della totale, senza-tempo ed infinita separazione da Dio. Ecco perché è vero che von Balthasar parla di una discesa nello *sheol*, cioè nel regno dei morti corrispondente all'eone veterotestamentario, oppure nella geenna, ma per lui quella dell'anima di Gesù consiste in un'esperienza che va oltre la geenna, oltre lo stesso inferno, in quanto si tratta di un'esperienza unicamente vivibile solo nella Trinità economica: l'esperire la morte della relazione intratrinitaria:

> Per chi medita la singolarità assoluta della relazione del Figlio verso il Padre non dovrebbe più risultare discutibile il fatto che il Figlio come Dio-uomo ha esperito un abbandono dal Padre che l'ha portato ben oltre lo sheol e la geenna. Egli che è asceso "*oltre* tutti i cieli (creati)" è lo stesso che è disceso nelle "parti più inferiori della terra" (Ef 4,9), il quale "inferiore" (*katotera* come comparativo) ha potuto essere per lui unicamente l'infimo (*en tois*

---

[68] Cfr. J. - H. Tück, "Commento" a: ENT, 110.

[69] J. - H. Tück, "Commento", 111.

> *katotatois tes ges*) […]. Una simile distanza è tuttavia possibile solo all'interno della Trinità economica, che trasferisce l'assoluta alterità reciproca delle persone intradivine sul piano della storia della salvezza, con l'inclusione – e in tal modo la riconciliazione – della peccaminosa distanza da Dio[70].

Si tornerà in seguito sul rapporto tra Trinità economica ed inferno, e sull'affermazione dell'inclusione, anche detta abbraccio, e dunque "riconciliazione" della peccaminosa distanza, quella che merita la condanna nell'inferno. Per il momento occorre che si proceda con ordine e si ritorni sul concetto di sheol che l'Autore intende come termine della discesa dell'anima di Cristo.

In un suo scritto del 1969, l'Autore sosteneva esplicitamente che prima della croce di Cristo esisteva solo un "luogo" in cui erano recluse le anime dei morti, e questo era lo sheol, l'Ade. Egli metteva in guardia dal considerare le speculazioni del tardo giudaismo che, a seguito degli influssi persiani ed ellenistici, aveva cominciato a tracciare una differenziazione tra premio e castigo dopo la morte, e aggiunge:

> anche se queste rappresentazioni marginalmente (soprattutto in Luca) si trovano nel Nuovo Testamento (nella parabola di Lazzaro: 16,19-31) e nel *lógion* dei ladroni, 23,43. Il paradiso (che mantiene una pluralità di significati) e la geenna devono quindi rimanere inclusi nel concetto determinante e universale dello sheol: è l'Ade[71].

Dunque, malgrado Gesù stesso, nel vangelo, contemplasse e predicasse una differenziazione di destini dopo la morte, von Balthasar invitava, invece, il lettore a non tenerne conto e a considerare un solo ed unico concetto e stato dell'anima nella morte, cioè quello veterotestamentario (Pentateuco, Giosuè, Giudici e Re) di *sheol*, il "luogo" in cui le anime sono nel buio, lo stato di morte e di tenebra, dove non si loda più Dio, in cui Cristo è disceso[72], che, però, non è da considerarsi

---

[70] TD, V, 219.

[71] TTG 143.

[72] Cfr. TTG 143.

come un "luogo", ma appunto come uno stato dell'anima che «consiste nella *poena damni,* nella privazione della visione di Dio»[73], in cui non è possibile alcun barlume di speranza[74]. Discendendo nello sheol, Cristo completa l'opera della sostituzione vicaria, assumendo la pena del danno, la pena eterna dell'inferno, per intenderci, in modo da risparmiarla a noi:

> Il Redentore, risparmiando ai morti, nella propria solidarietà con essi, tutta l'esperienza della morte (come *poena damni*) - cosicché un raggio celeste di fede, carità e speranza ha sempre rischiarato l'"abisso" -, prese su di sé tutta questa esperienza sostituendosi ad essi. Proprio così egli si dimostra l'unico che, andando al di là della comune esperienza di morte, ha misurato le profondità dell'abisso[75].

Così solo Cristo fa esperienza dell'"inferno" in quanto solo Lui "va all'inferno", inteso, a questo punto, secondo l'accezione neotestamentaria. Infatti, a dire dell'Autore, sarebbe errato proiettare il concetto neotestamentario (cristologico) dell'inferno all'indietro, nell'Antico Testamento. Esso, infatti, diviene «una funzione dell'evento Cristo»[76]:

> L'inferno è un *prodotto* della redenzione che ha bisogno solo ormai di essere contemplato nel suo in-sé dal Redentore per diventare, nella sua perdizione assoluta, un "per-lui": ciò su cui egli riceve, nella risurrezione, il potere delle chiavi[77].

Dunque, per tentare di chiarire quanto si vuole affermare occorre che si tenga a mente che la morte di Gesù non è da intendersi solo dal punto di vista fisico, ma soprattutto spirituale. La discesa nell'inferno consiste nell'esperienza della "seconda morte", cioè dell'assoluto e

---

[73] TTG 147.
[74] Cfr. TTG 147.
[75] TTG 150.
[76] TTG 153.
[77] TTG 155.

infinito abbandono di Dio, avvertito da Cristo nella morte dell'anima, come un allontanamento del Padre da Sé, l'effetto della pena del peccato, la perdita eterna di Dio, la caduta nell'abisso tenebroso dell'anima, come dice il Cusano, citato dallo stesso von Balthasar e a cui egli dà fondamentalmente ragione[78]. In altre parole, si tratta dell'esperire la sofferenza dei *dannati*, una sofferenza che non è possibile immaginarne di maggiori[79].

Ma ecco che proprio nel sabato santo avviene il "capovolgimento" soteriologico. La verità esotericamente tenuta dal Padre si rivela e la tenebra vissuta nello stato della morte (dell'anima) si dilegua proprio nell'inferno. Il Padre appare dalla tenebra di quella che dal Figlio era esperita come esito della sua ira e gli si rivela nella propria luce. Egli si rivela a Lui nuovamente manifestandogli che quella da Lui vissuta "soggettivamente" come tenebra era in realtà "oggettivamente" l'opera della perfetta vittoria:

> Ma quando il Figlio al sabato santo attraversa l'inferno, allora egli lo fa come colui a cui il Padre rivela il suo *segreto* che non tiene più oltre per sé […]. "La visione d'insieme il Signore la riceve al sabato santo nella sua marcia attraverso l'inferno, in occasione della quale il Padre gli mostra il peccato che è stato vinto"[80].

Von Balthasar tiene a precisare che tale esperienza dell'inferno è stata vissuta da Cristo per pura "obbedienza"[81], proprio per questo si tratta di un'esperienza che salva. Ma a questo punto non si comprende come tale esperienza, il cui il significato rimaneva a Lui nascosto e non conosciuto, potesse essere vissuta come obbedienza in atto.

Ecco, perciò, che nuovamente si pone la questione già sopra sollevata relativa alla coscienza ed autocoscienza di Gesù. Per poter esperire il senso di essere dannato in eterno e rigettato dal Padre, dunque per

---

[78] Cfr. TTG 154.

[79] Cfr. TTG 152.

[80] TD, V, 228.

[81] Cfr. TD, V, 228; TD, V, 266.

poter vivere l'inferno, Gesù dovette in un certo qual modo "riporre" (*Hinterlegung*) kenoticamente la propria coscienza presso il Padre. Questa riposizione della coscienza della divina potenza e gloria, è detta essere compiuta "per obbedienza"[82], come per obbedienza è detta essere vissuta l'esperienza della dannazione dell'inferno. Ma per porre un tale atto di obbedienza, chiaramente, occorre che sussista un momento necessariamente cosciente; si suppone, in quanto non sembra chiaramente esplicitato dall'Autore, che tale obbedienza sia considerata posta in essere coscientemente e liberamente nello stato di preesistenza, cioè al momento dell'incarnazione[83]. D'altra parte, questa "riposizione" si pone inevitabilmente come la condizione di possibilità perché il Figlio potesse esperire soggettivamente l'essere dannato dal Padre.

Proprio su questo punto sembra stagliarsi un'aporia difficilmente risolvibile nella teologia balthasariana: il Figlio deve fare esperienza della morte dell'anima, deve avvertire la dannazione e l'eterna perdita di Dio, ma ciò senza sapere che questa esperienza consiste nell'acme dell'opera redentiva *pro nobis*. Questo è il "segreto" del Padre che gli verrà rivelato proprio nello stato della sofferenza della pena del danno; tuttavia, allo stesso tempo quest'opera è compiuta dal Figlio per obbedienza. Rimane, dunque, il quesito: come può attuarsi un'obbedienza perfetta nella piena inconsapevolezza e incoscienza?

In Gloria VII è possibile provare a rintracciare qualche soluzione. Von Balthasar dedica alcune riflessioni alla dimensione kenotica dell'incarnazione, riflessioni previe ed indispensabili alla sua soteriologia. Nell'incarnazione avviene l'abbandono della forma di Dio in una sorta di trasmissione di condizione nella forma di "schiavo"[84]. Una tale esistenza da schiavo, afferma l'Autore, presuppone un "essenziale nascondimento", e con questo "nascondimento" sembra ci si voglia riferire proprio a quella che in *Teodrammatica* V verrà definita come la riposizione della propria coscienza al Padre. Ora, questo essenziale

---

[82] Cfr. TD, V, 220-221.

[83] Lo si vedrà a breve.

[84] Cfr. *Gloria*, VII, 194.

nascondimento, spiega Balthasar, solo nella riflessione post-pasquale sarà interpretato e descritto dagli evangelisti come "segreto messianico"[85], ma in verità, nel Gesù storico, esso consisterebbe in un kenotico e reale nascondimento *a Sé*. Tutte quelle espressioni neotestamentarie che lascerebbero intendere una coscienza del senso della propria passione o una certa *speranza e fede in essa*, sarebbero interpolazioni interpretative della coscienza post-pasquale degli agiografi. Ma poiché quanto nella coscienza di Gesù (storico), nel momento della passione, è avvertito e provato è il carattere dell'ira del giudizio di Dio su di Sé, allora si deve escludere ogni possibile consapevolezza di quanto mediante Lui sta soteriologicamente accadendo:

> Ma avendo Gesù voluto sperimentare per amore esclusivamente il suo carattere giudiziario rinunciando a tutto ciò che potesse consolarlo, confortarlo o addolcire il dolore, per essere nella kenosi puro spazio all'urto del peccato del mondo, ci si deve attenere alla formula più cruda[86].

A partire dall'Orto degli Ulivi, dunque, Gesù comincia ad avvertire la tenebra del Padre, l'angustia e l'angoscia per «il rigido compimento non della "mia volontà" ma della "tua"»[87]. Egli deve avvertire su di Sé l'incombere della maledizione eterna e definitiva di Dio dove non può trovare spazio alcuna consolazione: «*Nessuna fede o speranza* può riparare alla violenza mortale di questa percossa»[88].

Ma se così è, allora ci si domanda: che coscienza può avere Gesù del senso della propria sofferenza? O meglio: Gesù avverte il senso profondo della propria sofferenza? È consapevole - e qui siamo al parossismo del paradosso - che ciò che sta affrontando è da Lui vissuto per "obbedienza"? Von Balthasar sostiene che tanto la coscienza

---

[85] Cfr. *Gloria*, VII, 199-201.
[86] *Gloria*, VII, 203.
[87] *Gloria*, VII, 203.
[88] *Gloria*, VII, 205.

della sofferenza che appartiene alla sua missione, tanto il non-senso della sofferenza devono essere tenuti assieme. Nell'ora delle tenebre, nel Getsemani, «a Gesù viene a mancare la visione dell'insieme»[89]. Il confine, lo spartiacque tra la coscienza di dover arrivare fino alla fine dell'amore e l'inizio dello "sconvolgimento" viene individuato nell'ultima cena[90]. Lì s'avvia questa sorta, potremmo dire, di "sincope soteriologica" che permette a Gesù di passare attraverso la sofferenza dell'oscurità. Balthasar si affretta a precisare, ma senza spiegare, che l'oscuramento avvenuto alla passione non consiste in "un regresso della sua coscienza", "ma" nell'ultimo e necessario passo verso il pieno adempimento della sua missione, per la quale bisognava che Egli sperimentasse che cosa è il peccato, l'essere rigettato e separato da Dio, *la perdita di Dio e "della possibilità di accedere a Lui con fede, speranza e carità"*[91].

Nuovamente si ripropone l'impossibilità di comprendere come si risolva l'aporia di un'esperienza di perdita di coscienza del senso della missione, addirittura una perdita soggettiva di fede, speranza e carità, e allo steso tempo un compimento di tutto ciò oggettivamente per "obbedienza" che, tuttavia, non pare possa essere posta se non liberamente e dunque coscientemente[92].

Viene da chiedersi, dunque, di quale tipo di obbedienza si stia parlando. Von Balthasar, primariamente, definisce questa come l'obbedienza assoluta, quella che manifesta la divina ed eterna libertà che ha reso possibile la *kenosi* dalla gloria di Dio (dunque del *Logos* preesistente) nella forma della *non-libertà* dell'obbedienza che è propria dello schiavo:

---

[89] H. U. VON BALTHASAR, «Crucifixus etiam pro nobis», *Communio. Rivista internazionale di teologia e cultura. Fu crocifisso per noi*, 49, (1980), (19-30), 24. Da ora in poi: *Crucifixus*.

[90] Cfr. *Crucifixus*, 25.

[91] Cfr. *Crucifixus*, 25.

[92] Questa contraddizione non appare risolta neanche in *Teologica*, II, 310-311.

> La grandezza di Gesù è la manifestazione del libero abbassamento (*kenosis*) della gloria di Dio nella non-libertà (*obbedienza*) della forma di schiavo. Questa non-libertà ("non la mia volontà", continuamente: Gv 6,38) deve essere resa nota nella serietà della croce e al tempo stesso come conseguenza del libero amore (Gv 10,18)[93].

Lo schiavo non ha una forma sua propria, ma deve ogni volta assumere "in pura obbedienza" la forma che il suo padrone gli impone[94]. Proprio per la kenotica trasposizione nella forma di schiavo, l'ora della passione non è vissuta dal Figlio come Colui che è il regista del proprio destino, ma come qualcosa che su di Lui incombe in quanto imposto dal Padre, un destino il cui senso è conosciuto solo dal Padre: «Di questo senso il servo di Jahvé sarà *passivamente caricato come alla cieca*»[95]. In virtù della *kenosi* volontaria del Figlio preesistente, per la quale è fatto schiavo, il Figlio può essere rimesso alla totale "disposizione" del Padre mediante un'obbedienza che è propria dello schiavo (priva di volontarietà?). Così, nella passione e nella morte ciò che si pone in essere è proprio quell'obbedienza assoluta che si realizza nella non-libertà e nella costrizione; ecco perché nell'orto, nel momento dell'assunzione *interiore* del peccato, l'ora della tenebra si presenta a Lui come un qualcosa di qualitativamente diverso rispetto a quanto vissuto e accettato fino a quel momento nella sua missione, ciò al fine di fare esperienza in sé della tenebra del no dell'uomo a Dio ed esperire l'ora della passione «unicamente come una totale superimposizione»[96], un'ora che ormai da Cristo può solo essere avvertita ed «essere affermata come la volontà del Padre e non come la propria»[97]. Infatti, ribadisce l'Autore, non potrebbe essere volontà del Figlio quella di apparire innanzi al Padre con il "no" del mondo, per questo la sua può essere solo una volontà di compiere la missione, una volontà del

---

93 *Gloria*, VII, 291.
94 Cfr. *Gloria*, VII, 136.
95 *Gloria*, VII, 136.
96 TD, V, 311.
97 TD, V, 311.

Padre, fino all'estremo (lo *sponte* anselmiano[98]), ma come a dire che tale volontà non potrebbe arrivare fino alla necessaria consapevolezza e libertà di assumere la dannazione e la separazione da Dio, l'esperienza della rottura della relazione trinitaria. E dunque torniamo alla domanda di fondo che si è sollevata in più di un'occasione: quale tipo di obbedienza è quella di Colui che vive l'esperienza dell'imposizione e dell'abbandono da Dio? Di seguito il tentativo di un'ulteriore chiarificazione:

> È obbedienza assoluta che si prolunga oltre la vita e continua anche là dove negli altri casi domina ormai la costrizione e la non-libertà. Nella nostra terminologia non soltanto la pretesa e la povertà ma anche l'abbandono (al di là dei limiti dell'esistenza terrena) sono inclusi nell'obbedienza di Gesù. Ciò però è possibile soltanto se tutta la struttura ontologica e cronologica è sottesa dal libero atto di obbedienza della sua kenosi. In questo senso più profondo non psicologico egli è *inter mortuos liber* (Sal 87,6 LXX): prigioniero certo dell'impotenza ma per quella libera obbedienza che è l'unica a meritare di essere chiamata teologicamente obbedienza *perinde ac cadaver*. Qui, eliminata l'intera sovrastruttura incarnatoria, è messa a nudo la sottostruttura (che fonda tutto l'avvenimento incarnatorio) dell'eterna e trinitaria volontà di obbedienza del Figlio faccia a faccia con la nascosta sottostruttura dell'esistenza peccatrice messa a nudo nello sheol, cioè faccia a faccia con la separazione da Dio e con la "perdita della sua gloria"[99].

Da quel che è possibile comprendere, quella di Gesù, dalla passione fino alla separazione dal Padre nell'inferno, consisterebbe nell'obbedienza dello schiavo, quella di colui che è privo di libertà, di colui che affronta ciò che deve affrontare per imposizione del padrone. Tale impotente obbedienza (non-libera), *perinde ac cadaver*, (qui Balthasar richiama un adagio di sant'Ignazio), tuttavia, è (essenzialmente) l'espressione di quella libera e potente obbedienza intratrinitaria che ha

---

[98] Cfr. TD, V, 311-312.

[99] *Gloria*, VII, 210.

reso possibile la *kenosi* (nella preesistenza) e che la fonda, essendone espressione economica. Per cui in questo senso Egli è obbediente e per volontà e liberamente, anche se non lo sa («in questo senso più profondo "*non psicologico*" egli è *inter mortuos liber*»[100]). La scelta eterna della *kenosi* contiene in anticipo "oggettivamente" ogni perdita di sé e ogni impotenza, anche se Gesù non sperimenta questa scelta sul piano psicologico[101].

Nello stesso verso sembra si spieghi, dunque, anche la contemporanea coscienza salvifica della sua sofferenza e la non coscienza del senso di essa, anzi avvertita come un assurdo fallimento. Le due coscienze stanno insieme solo nella consapevolezza della particolarità ontologica di Gesù, proprio per questo solo Lui poteva compiere la redenzione:

> Sia la coscienza del soffrire e del morire-per che l'oscurità (e unita a questa certamente un sentimento di fallimento sfociante nell'assurdità: "Dio mio, Dio mio perché mi hai abbandonato") vanno assieme e nello stesso tempo devono essere conservate ad ogni costo. Questo appartiene al mistero di Colui che poteva identificarsi con l'intera parola di Dio, in cui (in quanto Logos) è stato perciò creato e giustificato tutto il mondo. La convinzione affiorante in alcune teorie scolastiche secondo cui Dio avrebbe potuto servirsi anche di un uomo o di un angelo per svolgere l'opera di espiazione è insostenibile e assurda[102].

5.1. Analisi teologica

A questo punto si rendono necessarie delle riflessioni che toccano tre aspetti della speculazione balthasariana. La prima è relativa alla destinazione della discesa dell'anima di Cristo dopo la morte che, più profondamente, consiste nella questione dello stato della sua anima

---

[100] *Gloria*, VII, 210.

[101] Cfr. È. VETÖ, *Da Cristo alla Trinità. Un confronto tra Tommaso d'Aquino e H. U. von Balthasar*, Bologna, 2015, 243.

[102] *Crucifixus*, 24.

post-mortem. La seconda, intrinsecamente connessa alla prima, consiste nella questione della dimensione volontaria e cosciente dell'esperienza della passione e dunque della natura intima della sua obbedienza durante l'ora della passione. La terza ed ultima questione è di carattere metodologico ed è connessa ai primi due aspetti.

Prima Questione. Innanzitutto, von Balthasar è conscio del fatto che l'escatologia giudaica relativa alla condizione dei defunti nello sheol dell'Antico Testamento viene pian piano approfondita e chiarita già nel periodo intertestamentale. Lo stesso Gesù attesta questa verità. Quando Egli parlava in parabole, utilizzava categorie comprensibili ai suoi uditori, in modo che il suo insegnamento potesse essere immediatamente e facilmente compreso. Ciò lo si può rinvenire in tutte le sue parabole, nelle quali erano assunti aspetti della vita quotidiana e per questo prontamente comprensibili. Ora, quando Gesù narra la parabola del povero Lazzaro e del ricco epulone (Lc 16, 19-31), in Lui è presente la consapevolezza dell'ultima riflessione giudaica della duplice destinazione delle anime, e tale consapevolezza tradotta in predicazione riceve inevitabilmente l'autorità di divina rivelazione. Dunque, al tempo di Gesù e in base a quel che Gesù ha insegnato, vi era una duplice destinazione dei defunti, di dannazione eterna e di salvezza per i giusti accolti nel "seno di Abramo", e tra questi due stati non poteva esistere alcuna comunione, ma solo un'insuperabile separazione.

Cristo, come recita la *Traditio apostolica* di Ippolito di Roma, "il terzo giorno risuscitò vivo dai morti"[103]. Cristo tornò alla vita, una vita trasfigurata dalla gloria dell'esaltazione, dallo stato in cui si trovava: *vivus a mortuis*. Quello della "*discendit ad inferna* (Rufino: *Expositio in symbolum*[104]) o *ad inferos* (Simbolo pseudo-Atanasio *Quicumque*[105]), o *ad infernos* (Concilio Lateranense IV[106]), come troviamo nelle diverse

---

[103] H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, P. Hunermann, ed., Bologna 2003, 10. Da ora in poi: DH.

[104] DH 16.

[105] DH 76.

[106] DH 801.

attestazioni, più che porsi come un problema relativo al "luogo" in cui Cristo nella sua anima si recò, deve innanzitutto essere inteso come la questione relativa allo stato della sua anima dopo la morte e al significato della sua funzione salvifica.

Innanzitutto, la verità sottintesa dall'articolo di fede è la reale morte di Cristo Figlio di Dio incarnato, "uno dei defunti", come insegnò papa Ormisda nel 521[107]. La morte fisica, intesa come separazione dal corpo dell'anima, non appartiene alla creazione di Dio che è buona e non può contemplare l'atto "disumano" della scissione di ciò che è ontologicamente creato come un'unità. La morte è l'effetto della trasgressione, della sottrazione dell'uomo da Dio fonte della vita: «Nel giorno in cui tu ne mangerai, certamente dovrai morire» (Gen 2,16). L'esperienza umana insegna che la morte sia avvertita da tutti gli uomini come un'inevitabile incombenza. Nonostante essa si ponga come il "naturale" esito dell'esistenza, innanzi alla morte si rimane comunque confusi, sconvolti e meravigliati, ciò a dimostrazione che essa è una realtà che si oppone alla natura umana, una realtà contraria all'essenza dell'uomo che è fatta per l'immortalità:

> 23Sì, Dio ha creato l'uomo per l'immortalità; lo fece a immagine della propria natura. 24Ma la morte è entrata nel mondo per invidia del diavolo; e ne fanno esperienza coloro che gli appartengono (Sap 2,23-24).

La morte di Gesù è l'ultima attestazione della sua piena solidarietà con la condizione umana, l'assunzione salvifica della totalità delle pene del peccato, e la separazione della sua anima dal suo corpo non è stata per Lui un evento indifferente, ma è stata fonte di dolore: «Ora Dio lo ha risuscitato, *liberandolo dai dolori della morte*, perché non era possibile che questa lo tenesse in suo potere» (At 2,24).

Ma per intendere rettamente la natura di tale dolore avvertito, occorre che si comprenda che esso è limitato al "fatto" della separazione in sé dell'anima dal corpo. Esso è solo relativo al suo "essere"

---

[107] DH 369.

nella condizione di anima separata. L'obbligo di non estendere il dolore dell'anima di Gesù nello stato di separazione alla morte dell'anima (seconda morte, stato di dannazione) deriva dalla stessa rivelazione biblica, come si vedrà, e da una serie di pronunciamenti dottrinali che ribadiscono l'attività salvifica di Cristo nel regno dei morti in cui è disceso. Sempre papa Ormisda già nel 521 sottolineava il ruolo salvifico dell'evento della discesa negli inferi di Gesù, "vivificatore dei morenti". Seppur nel regno dei morti, il Verbo, unito alla sua anima, "non si allontanò dal seno del Padre"[108]. Seguendo questo insegnamento, vari Concili successivi ribadirono il ruolo attivo di Cristo nel comunicare la salvezza ai giusti, ai santi che attendevano nella morte escludendo esplicitamente la salvezza e la liberazione delle anime perdute dei dannati[109]. Ma sono soprattutto i due grandi catechismi della Chiesa Cattolica a dare una chiarificazione certa della questione trattata. Nel catechismo tridentino, commentando il termine "inferno" si affermava:

> Qui il vocabolo in questione vuole significare quelle nascoste sedi, in cui stanno le anime di coloro che non hanno conseguito la beatitudine celeste […]. Tali sedi non sono tutte del medesimo genere. Una è quella prigione tenebrosa e orribile, nella quale le anime dei dannati giacciono in un fuoco perpetuo e inestinguibile, insieme agli spiriti immondi. In questo significato abbiamo i termini equivalenti di geenna, abisso, inferno propriamente detto […]. Infine una terza sede è quella in cui le anime dei santi furono ospitate prima della venuta di Gesù Cristo N. S. Esse vi dimorarono quietamente, immuni da ogni pena, alimentate dalla beatifica speranza della redenzione. Gesù Cristo scendendo nell'inferno liberò appunto le anime di questi giusti, aspettanti il Salvatore nel seno di Abramo[110].

---

[108] DH 369.

[109] Cfr. Sinodo di Toledo IV, DH 485.

[110] Catechismo Tridentino, *Catechismo ad uso dei parroci pubblicato dal Papa S. Pio V per decreto del Concilio di Trento*, T. S. Centi, ed., Siena 1981, 68-70, 89-90.

Riferendo della morte, ancora, il Catechismo tridentino ribadiva che tutti erano soggetti alla prigionia della morte, provocata dal peccato, ma Cristo scese tra i morti da "vincitore" per sconfiggere i demoni. Cristo, sebbene nella condizione della prima morte, non discese tra i morti per soffrire della morte di cui soffrono i dannati, ma per compiere la speranza della visione di Dio dei giusti che lì attendevano:

> Tutti vi erano penetrati prigionieri (della morte); egli invece, libero e vincitore fra morti, vi entrò per debellare i demoni, dai quali essi erano tenuti prigionieri a causa della colpa originale. Inoltre, di tutti gli altri che erano discesi nell'inferno, una parte era stretta dalle più opprimenti pene; un'altra parte, pur libera da dolori sensibili, era amareggiata dalla privazione della visione di Dio e dall'aspettativa ansiosa della sperata beatitudine. Cristo Signore invece vi discese, non per soffrire, bensì per liberare i giusti dalla molestia della ingrata prigione, e conferir loro il frutto della propria passione[111].

Un'ultima redazione del "Catechismo della Chiesa Cattolica" è stata pubblicata nel 1992. Questo testo appare importantissimo ai fini delle riflessioni che si stanno conducendo, in quanto si tratta di un insegnamento di elevata autorità, elaborato proprio alle porte delle ultime pubblicazioni di von Balthasar. Sin dagli anni '50 fino all'anno della sua morte (1988) von Balthasar aveva impegnato il suo genio speculativo nell'interpretazione del *descendit ad inferos*. Per quanto concerne i testi più significativi: nel 1969 viene pubblicato *Mysterium Paschale*, anche conosciuto come *Teologia dei tre giorni*; dal 1980 al 1983 i volumi IV e V della *Teodrammatica*; nel 1986 *Sperare per tutti,* e infine, nel 1988, anno della sua morte, veniva scritto e pubblicato *Breve discorso sull'inferno*.

---

[111] CATECHISMO TRIDENTINO, 70, 90. Per una sintesi della storia della dottrina ufficiale dell'articolo in questione cfr. A. L. PITSTICK, *Light in Darkness. Hans Urs von Balthasar and the Catholic Doctrine of Christ' Descent into Hell*, Eerdmans, USA 2007, 5-85.

Solo quattro anni dopo la morte del teologo, uscirà il Catechismo della Chiesa Cattolica, che certamente avrà richiesto una riflessione previa svoltasi contemporaneamente agli ultimi anni di vita del pensatore di Lucerna. Sulla delicata questione della discesa agli inferi il Catechismo ribadisce la lunga tradizione teologica cattolica, rigettando totalmente la teologia del sabato santo di Balthasar. Il Catechismo insegna che il senso dell'articolo è innanzitutto affermare la reale morte del Figlio di Dio, ma subito dopo si afferma che quello di Cristo è un discendere da vittorioso per compiere attivamente l'ultimo atto dell'opera della redenzione: liberare dallo stato di morte i giusti che attendevano nel "luogo" in cui erano destinati i giusti dopo la morte prima del compimento dell'opera di salvezza in Cristo, cioè i giusti che, come il Lazzaro della parabola di Luca, dimoravano con Abramo:

> Ma egli vi è disceso come Salvatore, proclamando la Buona Novella agli spiriti che vi si trovavano prigionieri. La Scrittura chiama inferi, *Shéol* o *Hades* il soggiorno dei morti dove Cristo morto è disceso, perché quelli che vi si trovano sono privati della visione di Dio. Tale infatti è, nell'attesa del Redentore, la sorte di tutti i morti, cattivi o giusti; il che non vuol dire che la loro sorte sia identica, come dimostra Gesù nella parabola del povero Lazzaro accolto nel «seno di Abramo». «Furono appunto le anime di questi giusti in attesa del Cristo a essere liberate da Gesù disceso all'inferno». Gesù non è disceso agli inferi per liberare i dannati né per distruggere l'inferno della dannazione, ma per liberare i giusti che l'avevano preceduto […]. Cristo, dunque, è disceso nella profondità della morte affinché i «morti» udissero «la voce del Figlio di Dio» (Gv 5,25) e, ascoltandola, vivessero. Gesù, «l'Autore della vita», ha ridotto «all'impotenza, mediante la morte, colui che della morte ha il potere, cioè il diavolo», liberando «così tutti quelli che per timore della morte erano soggetti a schiavitù per tutta la vita» (Eb 2,14-15)[112].

---

[112] CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA, Città del Vaticano 1992, 632-635.

Quel che pare sia degno di sottolineatura è che la scena della discesa e dimora di Cristo tra i morti, nello *Sheol*, vede Cristo quale protagonista vittorioso, attivamente in opera per compiere l'attesa speranza dei giusti che attendevano la pienezza della salvezza. Cristo, secondo il catechismo, non scende passivamente come dannato tra i dannati per donare ad essi liberazione, ma attivamente come vittorioso, glorioso, giusto tra i giusti per partecipare loro ciò che finalmente in Sé è accessibile: il paradiso, la visione di Dio. Il santo Papa Giovanni Paolo II, in una catechesi del 1989, aveva sigillato questa teologia. Il Pontefice chiariva la partecipazione di Cristo all'ultimo effetto del peccato, ossia la partecipazione allo stato di morte nella separazione della sua anima dal suo corpo[113]. Ma il Pontefice andava oltre nella sua interpretazione che costituisce una vera e propria teologia del sabato santo che poco ha trovato eco nel pensiero teologico contemporaneo. Egli teneva a precisare che lo sheol-Ade non corrisponde all'inferno inteso come lo stato della dannazione:

> Va inoltre chiarito in partenza che l'espressione "inferi" non significa l'inferno, lo stato di dannazione, ma il soggiorno dei morti, ciò che in ebraico era detto *sheol* e in greco *hades*[114].

Scendendo nello sheol, l'anima di Cristo partecipa della pena della morte, nel senso che anche lui ha dovuto sperimentare lo "stato di morte", soffrire la separazione dell'anima dal corpo, ma la sua non fu una discesa nell'inferno per partecipare dello stato della dannazione, la pena del danno: al momento della morte la sua anima si separa dal suo corpo che rimane deposto nel sepolcro, ma la sua anima viene glorifica-

---

[113] «Durante i tre giorni (non completi) passati tra il momento in cui "spirò" e la risurrezione, Gesù ha sperimentato lo "stato di morte", cioè la separazione dell'anima dal corpo, nello stato e condizione di tutti gli uomini. Questo è il primo significato delle parole "discese agli inferi"», GIOVANNI PAOLO II, Udienza Generale dell'11 gennaio 1989, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XII, 1, 1989 (Gennaio-Giugno), Città del Vaticano 1991, 4, 76.

[114] GIOVANNI PAOLO II, Udienza Generale dell'11 gennaio 1989, 2, 75.

ta immediatamente dal Padre[115], così Egli, la sua anima, nello Spirito è vivificato e nella pienezza della gloria dell'anima scende tra i morti per comunicare il suo stato di gloria ai giusti che lo attendevano. Tali affermazioni costituiscono l'interpretazione autorevole del Pontefice che muove e trova piena e inconfutabile conferma nei testi della rivelazione che esplicitamente riferiscono della discesa nello sheol:

> Se la morte comporta la separazione dell'anima dal corpo, ne consegue che anche per Gesù si è avuto da una parte lo stato di cadavere del corpo, e dall'altra *la piena glorificazione celeste della sua anima sin dal momento della morte*. La prima *Lettera di Pietro* parla di questa dualità, quando, riferendosi alla morte subita da Cristo per i peccati, dice di lui: "*Messo a morte nella carne, ma reso vivo nello spirito*" (1 Pt 3, 18). Anima e corpo si trovano dunque nella condizione terminale rispondente alla loro natura, anche se sul piano ontologico l'anima tende a ricomporre l'unità col proprio corpo. L'Apostolo però aggiunge: "*In spirito* (Cristo) *andò ad annunziare la salvezza anche agli spiriti che attendevano in prigione*" (1 Pt 3, 19). Questa sembra essere una rappresentazione metaforica dell'estensione della presenza del Cristo crocifisso anche a coloro che erano morti prima di lui.

Pur nella sua oscurità, il testo petrino conferma gli altri quanto alla concezione della "discesa agli inferi" *come adempimento, fino alla pienezza, del messaggio evangelico della salvezza*. È Cristo che, deposto nel sepolcro quanto al corpo, ma glorificato nella sua anima *ammessa alla pienezza della visione beatifica di Dio*, comunica il suo stato di beatitudine a tutti i giusti di cui, quanto al corpo, condivide lo stato di morte[116].

---

[115] «Possiamo dunque dire che la verità espressa dal Simbolo degli Apostoli con le parole "discese agli inferi", mentre contiene una riconferma della realtà della morte di Cristo, nello stesso tempo proclama l'inizio della sua glorificazione. E non solo di lui, ma di tutti coloro che per mezzo del suo sacrificio redentore sono maturati alla partecipazione della sua gloria nella felicità del regno di Dio», Giovanni Paolo II, Udienza Generale dell'11 gennaio 1989, 8, 79.

[116] Giovanni Paolo II, Udienza Generale dell'11 gennaio 1989, 5-6, 77.

Questa attestata tradizione dell'interpretazione della discesa di Cristo tra i morti, dunque, non nasce dalla capacità speculativa di un qualche teologo in particolare, ma consiste in una dottrina che si fonda su alcuni testi della rivelazione che, sebbene includano passaggi di difficile comprensione, sono tuttavia chiarissimi circa la condizione dell'anima di Cristo, morto tra i morti. La prima Lettera di Pietro così recita:

> 17Se questa infatti è la volontà di Dio, è meglio soffrire operando il bene che facendo il male, 18perché anche Cristo è morto una volta per sempre per i peccati, giusto per gli ingiusti, per ricondurvi a Dio; *messo a morte nel corpo, ma reso vivo nello spirito*. 19E nello spirito andò a portare l'annuncio anche alle anime prigioniere, 20che un tempo avevano rifiutato di credere, quando Dio, nella sua magnanimità, pazientava nei giorni di Noè, mentre si fabbricava l'arca, nella quale poche persone, otto in tutto, furono salvate per mezzo dell'acqua (1 Pt 3,17-20).

E poco più avanti:

> 6Infatti anche ai morti è stata annunciata la buona novella, affinché siano condannati, come tutti gli uomini, nel corpo, ma vivano secondo Dio nello Spirito (1 Pt 4,6).

Come già detto, il testo non è di immediata comprensione, anzi risulta oscuro il passaggio relativo a coloro che si erano rifiutati di credere al tempo di Noé. Tuttavia, esso non lascia dubbi circa la condizione dell'anima di Cristo una volta separata dal corpo morto: "*messo a morte nel corpo, ma reso vivo nello spirito*. E nello spirito andò a portare l'annuncio anche alle anime prigioniere". Come giustamente ha interpretato Giovanni Paolo II, la rivelazione ci dice con estrema chiarezza che l'anima di Cristo, sebbene "innaturalmente" separata dal corpo, è da subito godente della glorificazione da parte del Padre, viva e non morta, come invece è continuamente sostenuto da von Balthasar, il quale ritiene l'anima di Cristo morta, soggetta alla pena della dannazione. L'anima di Cristo, il suo spirito, è sin da subito vivificata, beata; ecco perché, nella certezza di fede, speranza e carità, il Crocifisso ha potuto promettere al

ladrone convertito di condurlo con Sé in paradiso: «In verità ti dico, oggi sarai con me nel paradiso» (Lc 23,43). Già dal venerdì santo, l'anima di Cristo è paradiso, non inferno, è beata e non dannata, viva e non morta.

Seconda e terza questione. Come già detto, la seconda questione è connessa alla prima e trova, a sua volta, la sua causa nella terza questione che riguarda il rapporto tra teologia e divina rivelazione[117]. Nel trattare la seconda questione, si avrà modo di trovare le risposte anche sulla terza.

Nella prima questione, come abbiamo visto, la teologia del sabato santo di von Balthasar contempla l'anima di Gesù discendere nell'inferno, oltre lo sheol e la geenna, in assoluta passività, nella condizione di colui che ha perso la visione di Dio, in quanto dannato, nello stato della "seconda morte". Scrittura e Tradizione non danno alcun appoggio a tale teologia. La Scrittura è, al contrario, chiarissima circa la condizione di vita e beatitudine dell'anima di Gesù dopo la morte, eppure il teologo preferisce intraprendere un'altra strada, e quando incontra testi che contraddirebbero palesemente la sua speculazione ricorre all'*escamotage* esegetico che chiama in causa la riflessione e la fede della comunità post-pasquale che sarebbe intervenuta nel corso della formulazione dei testi sacri.

Situazione identica avviene relativamente all'interpretazione dell'esperienza spirituale di Gesù nel momento della passione e crocifissione. A dire dell'Autore, nel momento dell'entrata delle "tenebre" del peccato in Gesù nel Getsemani, inizierebbe lo sconvolgimento dell'animo di Gesù. Egli comincerebbe a non comprendere più il significato salvifico di quanto gli starebbe per accadere, in Lui emergerebbe addirittura la convinzione dell'inutilità delle sue sofferenze, e peggio ancora comincerebbe ad avvertire l'abbandono di Dio in una maniera simile a quella che cominciano ad avvertire i peccatori nel momento in cui iniziano a

---

[117] Sull'utilizzo della Scrittura da parte di Balthasar cfr. FIORENTINO, *Il teologo legge la Scrittura. Il "principio cristologico" di K. Rahner e H. U. von Balthasar*, 447-502; M. PARADISO, *La Sacra Scrittura in H. U. von Balthasar*, Roma 2012.

prendere coscienza degli effetti della loro colpa mortale. Così, Gesù non semplicemente scenderebbe all'inferno, ma farebbe esperienza dell'inferno più oscuro e terribile, l'esperienza del rigetto totale ed eterno di Dio Padre, sentendosi per sempre *piantato in asso dal Padre*[118]. In questo modo, dal momento della passione in poi in Gesù non sarebbe più possibile riscontrare alcun tipo di fede o speranza che avrebbero potuto alleggerire il peso del peccato "in Lui", il peso imposto su di Lui dal Padre. Si tratterebbe dell'esperienza soggettivamente vissuta della perdita e separazione dal Padre, ma senza sapere che oggettivamente ciò costituiva il contrario di quanto esperito, ossia il momento di massima obbedienza e unità.

Posto ciò, occorre affermare che la Scrittura descrive un atteggiamento spirituale di Gesù nel momento della passione che è l'esatto contrario di quanto descritto da von Balthasar. L'Autore si trova "costretto" ad affermare lo sconvolgimento spirituale di Gesù a motivo della sua intenzione di estendere l'opera di sostituzione vicaria del Servo sofferente fino all'assunzione della pena del danno, la pena "eterna" dell'inferno, che egli preferisce, per ovvi motivi, chiamare pena "temporanea"[119]. Per fare ciò, dunque, Gesù deve esperire l'inferno dentro di Sé, avvertire l'imposizione di una volontà non propria, nella perdita di speranza e fede, che risulterebbero incompatibili con lo stato di Colui che si dirige verso la sofferenza della dannazione.

Siamo di fronte ad un capovolgimento della teologia classica che, traendo dal capitolo 5 della Lettera ai Romani il parallelismo antitetico Adamo-Cristo, affermava la necessità soteriologica dell'opera di volontaria e consapevole obbedienza di Cristo. Non solo Anselmo, reiterando lo *sponte* cristologico, ha fondato tutta la sua soteriologia sulla volontaria e spontanea obbedienza di Cristo[120], ma anche Tommaso d'Aquino

---

[118] Cfr. ENT, 49.

[119] Cfr. ENT, 47.

[120] «Dio infatti non ha costretto il Cristo a morire, lui in cui non ci fu peccato. Ma egli stesso subì spontaneamente (*ipse sponte*) la morte, non per una obbedienza che gli imponesse di abbandonare la vita, ma per una obbedienza che richiedeva di custodire la giustizia, nella quale perseverò con tanta determinatezza da incorrere nella

ha più volte sottolineato come l'opera della redenzione di Cristo trovasse il proprio elemento formale nella sua *disposizione d'animo*, mediante la quale la propria passione era accettata in piena coscienza, per carità e per obbedienza[121]. Ma cosa rivela la Scrittura? Qual è l'atteggiamento del Servo del Signore e quello del Gesù narrato dalla parola di Dio?

Nei carmi di Isaia viene sottolineata la cosciente e consapevole spontanea volontà del Servo di caricarsi il peccato degli uomini su di Sé. Il peso del male assunto lo stritola e la sua condizione appare un *castigo di Dio*, ma questo, come abbiamo già visto, è solo l'errato giudizio che danno coloro che lo osservano (cfr. Is 53,4).

La confusione e lo stravolgimento è in coloro che osservano la condizione del Servo, ma non nel Servo, del quale invece si dice esplicitamente che "non resta confuso", ma che, al contrario, rimane stabile, duro come la pietra: «Non verrà meno e non si abbatterà» (Is 42,4):

> 5Il Signore Dio mi ha aperto l'orecchio e io non ho opposto resistenza, non mi sono tirato indietro. 6Ho presentato il mio dorso ai flagellatori, le mie guance a coloro che mi strappavano la barba; non ho sottratto la faccia agli insulti e agli sputi. 7*Il Signore Dio mi assiste, per questo non resto svergognato, per questo rendo la mia faccia dura come pietra, sapendo di non restare confuso* (Is 50,5-7).

---

morte», ANSELMO D'AOSTA, *Perché un Dio uomo?*, A. ORAZZO, ed., Città Nuova, Roma 2007. La traduzione è compiuta sull'edizione critica SANCTI ANSELMI CANTUARIENSIS EPISCOPI, *Opera Omnia*, ad fidem condicum recensuit F.S. SCHMITT O.S.B. apud Nelson, 6 voll, Edinburgi 1946-1961. Ripr. anast. I, Frommann Verlag. Stuttgar-Bad Cannstatt 1968, 1984, I, IX, 62. It 95.

121 «Bisogna ricordare che la soddisfazione per il peccato altrui ha come elemento materiale le pene che uno sopporta per l'altro, ma come elemento formale ha la disposizione d'animo che inclina a volere tale soddisfazione e le dona efficacia, non avendo essa alcun valore se non procede dalla carità», SAN TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica*, Redazione Edizioni Studio Domenicano, edd., Bologna 2002. Da ora in poi: Sth. Cfr. Sth, III, q. 48, a. 2, res.

L'atteggiamento spirituale di fede e speranza del Servo è palese, la percezione "soggettiva" e la verità "oggettiva" di quanto sta vivendo è chiaramente identica e si mostra necessaria affinché l'offerta di Sé possa essere compiuta e informata dalla sua preghiera: «Mentre egli portava il peccato di molti e intercedeva per i colpevoli» (Is 53,12).

Il NT non fa altro che confermare la stabilità nella speranza e nella carità del Servo Gesù nell'ora delle tenebre della passione: «Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito» (Lc 23,46). Il testo della Prima Lettera di Pietro delinea un atteggiamento spirituale di Gesù che è l'esatto opposto di quello delineato e descritto nell'opera balthasariana:

> Cristo patì per voi,
> lasciandovi un esempio,
> perché ne seguiate le orme:
> 22egli non commise peccato
> e non si trovò inganno sulla sua bocca;
> 23insultato, non rispondeva con insulti,
> maltrattato, non minacciava vendetta,
> ma si affidava a colui
> che giudica con giustizia (1 Pt 2,21-23).

Gesù si avverte sotto il giudizio di Dio, sì, è vero. Ma il suo sentire corrisponde pienamente alla verità "oggettiva" della sua opera e al sentire il Padre Giudice su di Lui. Egli si *affida*, si consegna a Dio perché sa che il suo giudizio su di Sé è giusto e ciò diviene fonte di speranza e forza per procedere fino in fondo. Proprio nel momento della croce Egli rimane stabile e, nella salda "speranza" e certezza di fede, "pre-vede" la gioia che gli è posta innanzi, una gioia che è più grande della sofferenza del momento presente. È solo per tale perfezione della sua dimensione spirituale, raggiunta proprio grazie alla passione (Eb 5,8-9), che Egli poté divenire fonte e compimento della "fede":

> Tenendo fisso lo sguardo su Gesù, colui che dà origine alla fede e la porta a compimento. *Egli, di fronte alla gioia che gli era posta dinanzi, si sottopose alla croce, disprezzando il disonore*, e siede alla destra del trono di Dio (Eb 12,2).

Sulla croce Cristo offrì preghiere e suppliche, perché sapeva che solo da Dio poteva trarre la forza per restare inchiodato all'obbedienza al Padre e rimanere vivo nello spirito. Il Padre ascolta ed esaudisce la preghiera del Figlio già sulla croce donandogli ogni "fortezza" e "consolazione", così da muoverlo ad abbandonarsi totalmente alla sapiente custodia del Padre:

> 7Nei giorni della sua vita terrena egli offrì preghiere e suppliche, con forti grida e lacrime, a Dio che poteva salvarlo da morte e, *per il suo pieno abbandono a lui, venne esaudito*. 8Pur essendo Figlio, imparò l'obbedienza da ciò che patì 9e, reso perfetto, divenne causa di salvezza eterna per tutti coloro che gli obbediscono (Eb 5,7-9).

Proprio quest'ultima citazione di Eb 5,7-9 aiuta a comprendere il rapporto del teologo svizzero con la Scrittura facendoci passare alla terza problematica relativa alla riflessione balthasariana[122]. Il Nostro ritiene che i testi dei racconti della passione risentano della riflessione post-pasquale che già coglie e riflette la consapevolezza del carattere salvifico dell'evento. Un carattere salvifico che, come abbiamo visto, secondo l'Autore, a Gesù era kenoticamente nascosto. Gesù sperimenterebbe, infatti, solo il carattere giudiziario della sua ora, l'incombere dell'ira del giudizio di Dio su di Lui, «rinunciando a tutto ciò che potesse consolarlo, confrontarlo o addolcire il dolore»[123]. E anche se i vangeli, soprattutto Giovanni, attestano una permanente comunione con il Padre, e una salda autocoscienza e coscienza dell'avvio della sua missione verso la sua compiutezza (Gv 19,30), in realtà Gesù avvertirebbe solo il carico di una volontà "non sua" da doversi realizzare. Così, giungendo al testo di Ebrei, Gesù sulla croce realmente pregò con forti grida e lacrime, eppure, afferma Balthasar: «(se la congettura testuale di Harnack è esatta) *non* fu "salvato dalla paura"»[124].

---

[122] Sull'interpretazione del modo di approcciarsi alle Scritture di Balthasar cfr. R. FIORENTINO, *Il teologo legge la Scrittura. Il "principio cristologico" di K. Rahner e H. U. von Balthasar*, Milano 2019.

[123] *Gloria* VII, 203.

[124] *Gloria* VII, 204.

Ora, la Lettera agli Ebrei recita esplicitamente: «*Per il suo pieno abbandono a lui, venne esaudito*» (Eb 5,7), anche traducibile con "*venne liberato dall'angoscia*"[125]. Tuttavia, von Balthasar si pronuncia a favore della congettura di von Harnack, accolta anche da Bultmann, maestri della teologia liberale, secondo cui nel corso dei secoli dai testi manoscritti sarebbe caduto un "non" che avrebbe dovuto rendere il testo "*non* venne liberato dall'angoscia", o "*non* venne esaudito nella preghiera". Tale congettura non era supportata da una qualche reale prova storica, tuttavia era l'unico modo attraverso cui la propria logica riusciva ad individuare una coerenza del testo. Questi studiosi, infatti, avendo davanti ai propri occhi l'esito tragico della sorte di Gesù, non riuscivano a spiegarsi come Dio avrebbe concretamente esaudito la preghiera di liberazione di Gesù. Giustamente Ratzinger, proprio commentando l'acrobatica formulazione di tale spiegazione esegetica, affermava: «Ma una spiegazione che *rivolge il testo nel suo contrario* non è una spiegazione»[126].

Ora, l'intera elaborazione soteriologica ed escatologica di von Balthasar è fondata su una particolare interpretazione dell'esperienza spirituale di Gesù iniziata nell'Orto e conclusasi con la rivelazione del "segreto" di Dio *nell'inferno* in cui Gesù è detto discendere. Da quanto si è potuto constatare, occorre che in estrema onestà si ammetta che proprio il metodo che rivolge i testi della Scrittura Sacra al loro esatto contrario è stato il metodo troppo frequentemente utilizzato da von Balthasar per edificare la propria costruzione teologica. Ciò va detto soprattutto in riferimento alla sua "estesa" interpretazione della dottrina della sostituzione vicaria, che implica l'esperienza della morte dell'anima di Gesù, e in rifermento alla sua teologia del *discendit ad inferos* che implica un'interpretazione "cristologica" dell'inferno a cui ora occorre dedicarsi.

---

[125] Cfr. J. RATZINGER - BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret. Dall'ingresso in Gerusalem - me fino alla risurrezione*, Città del Vaticano 2011, 185.

[126] J. RATZINGER - BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret. Dall'ingresso in Gerusalemme fino alla risurrezione*, 185.

6. Inferno e generazione divina

Alla luce del discorso condotto fino ad ora, sembra si possa, a questo punto, andare più in profondità nella teologia dell'Autore svizzero. Per von Balthasar l'inferno, inteso nella sua più estrema intensità, nasce solo in riferimento a Cristo, anzi esso è un «*concetto cristologico*»[127], in quanto si tratta dell'esperienza di separazione e di divisione profonda ed oscura dal Padre, dunque di un evento che si pone all'interno delle relazioni delle ipostasi divine. L'esperienza spiritualmente avvertita[128] della profonda e definitiva dannazione del Figlio consiste nel compimento ultimo della sua *missio*, anche se Egli lo viene a sapere solo alla conclusione di questa stessa missione[129], quando nell'inferno il Padre gli svela il segreto della sua ira che altro non era se non la manifestazione del suo amore[130].

Ora, la *missio* economica del Figlio, la sua *kenosi* nel mondo, non solo trova il suo presupposto nella sua *processio* immanente dal Padre, la "*kenosi* primordiale"[131], ma ne è anche la economica manifestazione ed espressione[132]. Ciò va compreso finalmente alla luce della sua elaborata teoria della *kenosi* intradivina.

Dovendo creare i presupposti di una negazione di Dio già nella Trinità immanente, von Balthasar aveva affermato una distanza, una separazione tra Padre e Figlio già nella relazione kenotica intratrinitaria, una *kenosi* nell'immanenza che coincide con la generazione del Figlio, con una "super-morte" immanente del Padre, mediante cui è data la vita al Figlio[133]. In questa distanza, in questa "morte", come

---

127 *Gloria*,VII, 211.

128 Cfr. TD, V, 244.

129 Cfr. TD, V, 224-225. Questa dottrina è esposta anche in *Teologica*, II, 309-318.

130 Cfr. TD, V, 228.

131 Cfr. TD, IV, 308.

132 Cfr. H. U. von Balthasar, *Teodrammatica*, III*, Le persone del dramma: l'uomo in Cristo*, Milano 1983, 212.

133 Cfr. TD, IV, 301-305; TD, V, 72.

visto, è inclusa e abbracciata ogni divisione che nel mondo potrebbe sorgere contro Dio, persino il "no" definitivo dell'uomo che comporta la realtà dell'inferno, in quanto questo trova la sua condizione di possibilità proprio nella *kenosi* intradivina[134].

Quando il Figlio è mandato nel mondo a svolgere la sua missione, Egli deve vivere il suo essere, la sua *processio* immanente nella forma della *missio* economica, sicché la *missio* diviene espressione e manifestazione della *processio*.

Quella del Figlio è una *missio* nella morte, la missione ad assumere, in sostituzione vicaria, la morte peccaminosa che conduce all'eterna separazione da Dio, la morte del peccatore che comporta una dannazione eterna[135]. Vivendo spiritualmente l'esperienza dell'abbandono da Dio, della dannazione peccaminosa che implica la perdita e la separazione definitiva e profondamente oscura dal Padre, il Figlio, nel sabato santo, vede conclusa la sua missione[136]. Ma proprio nella perdizione assoluta della morte dell'anima, nell'esperienza dell'essere inferno, quale estremo della *kenosi* economica del Figlio, si vede attuata e compiuta la massima espressione e *rappresentazione economica*[137] della *kenosi* intradivina[138]. Quando nell'inferno il Padre si rivela al Figlio abbandonato come in realtà a Lui strettissimamente unito nello Spirito, il Padre gli rivela anche che la sua morte (la morte del dannato - l'essere inferno) è il *modus economico* dell'immanente vita eterna, espressione economica della generazione e dell'emergere dello Spirito, la perfetta rappresentazione delle relazioni intratrinitarie[139]:

> "Nel sabato santo, alla fine della missione, prima che Dio torni a rivolgersi verso il mondo, egli si volge nell'amore via, lontano dal Figlio, per farlo partecipe del suo mistero segreto": non più dell'ira, ma

---

134 Cfr. TD, IV, 303.
135 Cfr. TD, V, 214.
136 Cfr. TD, V, 229.
137 Cfr. TD, IV, 309.
138 Cfr. TD, IV, 298.
139 Cfr. *Teologica*, II, 302-318.

> dell'amore. Se in un primo tempo noi siamo arrivati a concepire la morte come *modus* della vita (eterna), il dolore come *modus* della gioia, la divisione come *modus* dell'unione, così d'ora in poi ci possiamo rappresentare in definitiva la divergenza come modus dell'eterna convergenza tra il Padre e il Figlio nello Spirito, nella qual cosa si rende concludendo visibile come i *modus* economici delle relazioni delle persone divine, si trovano nascosti nei *modus* immanenti, senza aggiungere ad essi elementi estranei[140].

In altre parole, la realtà più profonda dell'inferno costituirebbe la forma e manifestazione economica dell'immanente generazione d'amore del Figlio:

> Sulla croce il rapporto perenne ha assunto il *modus* dell'abbandono dal Padre e così pure il *modus* di una mai così estrema perdizione del Figlio[141].

La morte "eterna" è il volto economico della vita eterna. La morte del Figlio dannato è espressione della super-morte del Padre mediante la quale il Figlio è generato.

L'inferno terribile ed oscuro è il *modus* della generazione alla vita del Figlio, fino a tanto si spinge von Balthasar. Fino a tanto si spinge il suo desiderio di intendere la tenebra oscura della realtà dell'inferno come la forma economica di un "momento" della Trinità immanente, che chiaramente viene recuperato nel "momento" della sintesi dello Spirito che ingloba la distanza infernale e dannata nel "noi" della beatitudine:

> L'abbandono del Figlio durante la sua passione era, alla pari, un *modus* della sua congiunzione con il Padre nello Spirito Santo, allo stesso modo che la sua morte era un *modus* della sua vitalità, e il suo dolore un *modus* della sua beatitudine[142].

---

[140] TD, V, 229.

[141] TD, IV, 460.

[142] TD, V, 219-220.

L'abbandono del Figlio, è bene ricordarlo, consiste nel far percepire al Figlio il rigetto dal Padre, in quanto "peccato" e "maledetto", un abbandono, una divisione, che si rivela come ira del giudizio e che si estende fino all'inferno, fino alla dannazione e alla seconda morte. Morte che solo alla fine si rivela come la forma economica della vita[143]. Il volume V di *Teodrammatica*, dedicato alle tematiche escatologiche, a tratti si presenta come un lungo ed ininterrotto collage di testi della von Spyer. Sempre citando l'autrice svizzera, von Balthasar afferma:

> "La morte del Figlio (da intendersi del corpo e dell'anima[144]) è la rappresentazione della suprema vitalità dell'amore trinitario" […]. Così "si può dire che la figliolanza del Figlio arriva nella sua morte redentrice alla propria massima espressione nel tempo"[145].

6.1. Analisi teologica

Risulta evidente il tentativo di von Balthasar di includere nel suo sistema speculativo la discutibile dottrina della *coincidentia oppositorum* che trova il suo più chiaro propugnatore in Niccolò Cusano, e che trovò sviluppi anche in autori come Lutero, con la sua dottrina del *sub contraria specie*, o come gli idealisti tedeschi che concepirono il processo di Dio e del mondo al ritmo di "momenti dialettici". Sono questi autori che il Balthasar conosce e verso cui non nasconde la propria simpatia. Non è il caso di prolungarsi in ulteriori riflessioni sull'affermazione della dannazione del Figlio come espressione e manifestazione della sua generazione eterna, dell'inferno come espressione del paradiso. Tutto il sistema dell'Autore è concentrato sul tentativo di un'assoluta "sdrammatizzazione" del gioco delle libertà (Dio-uomo), volta ad evitare e a scongiurare ogni possibile finale tragico nel "dramma" tra Dio e l'uomo, senza però avere cura del fatto che alla fine dei giochi, una volta avuta una chiara visione dell'insieme, il tutto rischia di svelarsi come un'inutile "commedia".

---

143 Cfr. TD, V, 266.

144 Mia chiarificazione.

145 TD, V, 281.

7. Svuotamento dell'inferno? Il purgatorio

Occorre procedere con il discorso e cogliere le conseguenze escatologiche della teologia dell'assunzione vicaria che il teologo di Lucerna estende anche alla pena "del fuoco eterno" dell'inferno, alla pena di coloro che, secondo la dottrina cattolica, muoiono nei propri peccati senza aver manifestato a Dio alcun pentimento per le proprie colpe e nel rifiuto dell'offerta misericordiosa di Dio[146].

Riassumendo, all'interno della distanza infinita posta nella relazione Padre-Figlio, nella *kenosi* intadivina del Padre, si trova già collocata ogni possibile distanza da Dio posta volontariamente dall'uomo. Ciò si pone come condizione di possibilità affinché il Figlio possa entrare nella tenebra del peccato ed assumere in Sé il "no" della creatura e così porre se stesso "al posto" di quanti hanno pronunciato il proprio rifiuto peccaminoso e definitivo a Dio e subire Lui, "al loro posto", la pena dell'ira del giudizio che per giustizia deve spettare loro. Così facendo, il "no" peccaminoso viene assunto/abbracciato nella relazione trinitaria, in particolare nel "sì" del Figlio:

> Non potendo il mondo avere altro "luogo" se non all'interno della differenza delle ipostasi […], la sua problematica – la sua peccaminosa distanza da Dio – si può risolvere solo in questo stesso luogo e attraverso di esso. Il no della creatura risuona nel "posto" della differenza intradivina, e il Figlio, che facendosi uomo entra in questa "tenebra" della negazione, non ha bisogno di cambiare, come "luce" e "vita" del mondo, il "posto" suo proprio quando, brillando nelle tenebre, intraprende la loro "sostituzione vicaria"[147].

Una volta intrapresa l'opera di sostituzione vicaria, questa si estende fino alla pena della dannazione definitiva. Sulla croce tutto il peccato del mondo si concentra nel Figlio, e qui si attua, una volta per

---

[146] Cfr. Catechismo della Chiesa Cattolica, 1033-1035.

[147] TD, IV, 310.

tutte, il *giudizio* dell'ira di Dio[148] che porta il Figlio ad esperire lo stato peccaminoso, il più profondo e il più oscuro, in quanto si svolge all'interno della relazione divina, che consiste nell'esperire un abbandono da Dio che è l'inferno nella sua estrema intensità[149]. Nel - l'inferno, che è il suo essere nello stato dannato, il Figlio concentra e porta tutto il peccato del mondo. Ma il suo stare nell'inferno, come dannato, si rivela essere il modo economico del suo essere in relazione con il Padre nell'unità dello Spirito. Così, pur come inferno, il Figlio si trova sempre in relazione con il Padre nello Spirito, ma adesso si trova in quanto avendo assunto e concentrato in Sé tutto il peccato del mondo, che costituisce l'elemento di estraneità e che si trova ad essere collocato all'interno della relazione trinitaria. Il peccato tutto concentrato nel Figlio, così, viene ad essere bruciato nel fuoco dell'inferno. Ma questo fuoco dell'inferno, tuttavia, altro non è se non lo stesso fuoco d'amore delle relazioni trinitarie in cui tutto il peccato del mondo si trova ad essere, mediante il Figlio. Il fuoco d'amore della relazione del Padre e del Figlio, così, brucia e consuma il peccato assunto dal Figlio sulla croce, quando in Lui si era come condensato al momento del grido di abbandono. In questo fuoco dell'inferno, che è fuoco dell'amore delle relazioni trinitarie, tutto ciò che non è puro viene bruciato:

> I *modus* economici delle relazioni delle persone divine, si trovano nascosti nei modus immanenti, senza aggiungere ad essi elementi estranei. L'estraneo è in ultima analisi il peccato, che all'interno di queste relazioni - che sono fuoco - viene bruciato. Il *fuoco* di Dio vi arde sempre; "il nostro esserci non è un apporto al fuoco; il fatto che esso ci sia per noi, non cambia nulla. È fuoco dell'amore e fuoco del dolore. Come fuoco dell'amore esso è essenziale contrassegno di ciò che […] ogni divina persona è per l'altra in Dio. Come fuoco del dolore esso è il contrassegno essenziale del Dio trinitario, che non tollera nulla e brucia tutto ciò che non è puro.

---

[148] Cfr. TD, V, 223.

[149] Cfr. TD, IV, 313.

> E il Figlio si dà per amore al Padre per essere bruciato da questo fuoco divino come colui che porta ogni peccato e ogni impurità. Nel grido dell'abbandono sulla croce egli si lascia e fa bruciare dal fuoco del Padre, perché in questo momento sta in lui radunato tutto ciò che gli impedisce di partecipare al bruciare attivo del fuoco[150].

In questo modo, nell'inferno il Figlio scopre che il peccato è stato vinto, ma come? Balthasar spiega che al momento dell'abbandono di Gesù da parte del Padre, il peccato del mondo si sarebbe totalmente concentrato nella persona del Figlio, strappato via dai peccatori e tutto caricato su di Lui, soffrendo Lui, in sostituzione vicaria, il "fuoco" dell'inferno. Così, nel Figlio quel peccato veniva bruciato, in modo che quello stesso fuoco si manifestasse in verità come il fuoco della relazione d'amore del Padre che purifica completamente il Figlio dal peccato del mondo che ormai giace nell'inferno nella sua informità, come «peccato separato dal mondo […] realtà dannata da Dio»[151], male strappato via dagli uomini grazie alla sostituzione operata da Cristo:

> Nell'inferno rimarrebbe come realtà dannata definitiva – il peccato staccato dal peccatore mediante l'opera della croce, una realtà non assolutamente nulla a causa della forza in essa investita dall'uomo. I peccati "vengono rimessi, divisi da noi, da noi distolti. Vengono rinviati là dove è tutto ciò che Dio non vuole e che condanna: nell'inferno […] il peccato del mondo depurato e distolto dagli uomini redenti, non più esattamente personale, ma fattosi informe e indefinito, la cui separazione dal peccatore è stata l'impresa della sua croce"[152].

Tutto sembra divenire chiaro. Per von Balthasar l'inferno non è vuoto, in esso permane la massa caotica del peccato strappato via dai peccatori, che in eterno brucia e si consuma[153]:

---

[150] TD, V, 229.
[151] TD, V, 228.
[152] TD, V, 269.
[153] Cfr. TD, V, 270.

> L'inferno attraversato da Gesù il Sabato Santo […] non sarebbe altro che la massa caotica del peccato che l'umanità ha scrostato via grazie alla croce – una realtà compatta –, in cui probabilmente sarebbe ancora riconoscibile tutto ciò, pur separato dal singolo peccatore in quanto degno di dannazione[154].

L'inferno più profondo e oscuro è quello vissuto in sostituzione vicaria dal solo Figlio di Dio. Proprio in quanto Figlio, il fuoco dell'inferno da Lui sofferto consiste nella forma economica del fuoco dell'amore delle relazioni trinitarie. Così, quel fuoco dell'inferno in Lui diviene fuoco purificante. In questo modo, vivendo solo il Figlio la "disperazione" dell'inferno, Egli può adempiere la sua opera di sostituire e porre

> "la consolazione al posto della disperazione, il fuoco al posto del freddo, la misericordia al posto della giustizia", e *al posto dell'inferno il "purgatorio"*. E tutto ciò al prezzo della sua propria disperazione, con nessun'altra paragonabile[155].

Dunque, al posto del fuoco dell'inferno subentra il fuoco del purgatorio[156]. I *novissimi* in von Balthasar assumono realmente una connotazione profondamente cristologica. Inferno, purgatorio e paradiso non sono luoghi, o stadi in cui le anime dimorano, ma corrispondono a momenti cristologici, in quanto coincidono con la persona stessa di Cristo nella sua relazione economico-redentiva con il Padre e lo Spirito. Essi corrispondono a quanto di profondo accade alla sua persona in relazione, sostitutiva, con i peccatori e con il Padre nei giorni del venerdì santo, del sabato santo e della domenica di risurrezione.

---

[154] H. U. VON BALTHASAR, «Riflessioni teologiche sul mistero della discesa agli inferi», *Communio. Rivista internazionale di teologia e cultura*, 231, 2012, (36-48), 47-48.

[155] TD, V, 269.

[156] Cfr. *Teologica*, II, 312.

Il purgatorio nasce perciò interamente nel sabato santo, quando il Figlio, con il suo passaggio attraverso l'inferno, porta nello stato dei giustamente perduti l'aspetto della misericordia[157].

Così, con la croce di Cristo è «portata la speranza nel mondo infero, a partire dalla croce viene acceso il fuoco misto di giustizia e misericordia»[158]. Si tratterebbe, in altre parole, di un unico "fuoco", della giustizia che è il fuoco terribile dell'inferno, ma anche della misericordia che purifica e che dà inizio al "processo di trasformazione", e che poi andrà a manifestarsi come coincidente con il fuoco dell'amore delle relazioni trinitarie che costituiscono la beatitudine del paradiso[159]:

> Non c'è bisogno di accendere un fuoco infernale a parte, dal momento che l'unico fuoco eterno, che è Dio stesso, basta per il paradiso, il purgatorio e l'inferno[160].

Balthasar utilizza anche l'espressione "transvalutare", con cui si vuole intendere che il "no" peccaminoso del rifiuto definitivo rivolto verso Dio viene "sub-abbracciato" da Cristo, assunto nella propria morte trasformato nel suo "sì"[161]. Il purgatorio, così, consisterebbe, per ogni individuo, in ciò che ha costituito per Cristo stesso nell'inferno, ossia nel bruciare nel fuoco di Dio tutto ciò che nell'uomo appartiene all'inferno, cioè il peccato impenitente e il suo rifiuto definitivo, in modo che quel peccato si scrosti via da lui e venga gettato nello stagno dell'inferno per bruciare lì in eterno, ma per bruciare ormai come peccato staccato dal peccatore. Nell'evento cristologico della croce, della discesa nell'inferno e della risurrezione viene "abbracciato" ogni uomo, anche quello che ha proferito la sua "decisione per l'inferno"[162]. Sempre citando la von Spyer:

---

157 TD, V, 311.

158 TD, V, 311.

159 Cfr. TD, V, 311.

160 H. U. VON BALTHASAR, «Riflessioni teologiche sul mistero della discesa agli inferi», 46.

161 Cfr. TD, V, 292-293.

162 Cfr. TD, V, 315.

> Ma "nel purgatorio è il fuoco di Dio che brucia interamente in me ciò che appartiene all'inferno, quel morso che viene gettato nelle fiamme del serpente". E così l'uomo viene collocato nell'estrema imitazione di Cristo[163].

7.1. Analisi teologica

L'Inferno, come il luogo dell'autoconsumarsi del peccato strappato via dagli uomini, è dunque un prodotto della redenzione, così come il "purgatorio" che nasce nel sabato santo[164]. Cristo «ha assunto il no escatologico di fronte al suo evento salvifico»[165], così in Sé, nel suo bruciare, lo purifica e lo trasforma nel suo sì che merita l'ingresso in paradiso. Inferno, purgatorio e paradiso sono momenti cristologici in cui vengono assunti "tutti". Ecco dove poggia la "speranza per tutti", nel fatto che Cristo avrebbe vissuto per tutti, al posto di tutti, l'inferno e il purgatorio, per poi trionfare nel paradiso, e nel fatto che "tutti" sarebbero assunti e la loro sorte abbracciata dall'esperienza del triduo pasquale di Gesù, assunti dal suo processo che dall'inferno conduce al paradiso, passando per la purificazione:

> Come abbiamo già accennato, la solidarietà di Gesù con i morti il Sabato Santo, in un modo che non ci può essere descritto più approfonditamente, deve aprire la via verso il Padre. Nello Sheol o nella Geenna dell'Antico testamento, privo di speranza, il raggio della speranza penetra per trovare un'uscita dalla condizione di morte, il che equivale all'apertura del percorso di purificazione, che ha senso soltanto se si conclude con l'ingresso in paradiso. Ciò che chiamiamo "purgatorio" sorge là dove la mera "giustizia" del "fuoco" è temperata dalla misericordia assoluta di Dio[166].

---

163 TD, V, 315-316.

164 Cfr. TTG, 153-159.

165 TTG, 153.

166 H. U. VON BALTHASAR, «Riflessioni teologiche sul mistero della discesa agli inferi», 47.

Ma cosa vorrà dire con ciò, forse un'apocatastasi? A dire il vero von Balthasar respinge l'accusa di chi vorrebbe accostare la sua teologia alla dottrina già condannata[167]. In effetti, la dottrina proposta da Balthasar è diversa. Egli non predica una salvezza di tutti, anche dei dannati nell'inferno alla fine dei tempi, in quanto l'inferno per lui rimane e rimane in eterno, in esso tuttavia è detto bruciare eternamente il peccato sebbene staccato dal peccatore. Ecco il motivo per cui egli non accoglie benevolmente nemmeno l'accusa a lui rivolta di predicare un inferno "vuoto".

Gli ultimi libricini dedicati a tali tematiche, e scritti in risposta e in difesa alle contestazioni subite, sono *Sperare per tutti* (1986) e *Breve discorso sull'inferno* (1988). Proprio in questi Balthasar lascia trasparire un certo fastidio innanzi all'attribuzione al suo pensiero di un ipotetico inferno "vuoto". Egli definisce l'affermazione "l'inferno è vuoto" come una *grossolana deformazione*[168] (was zu groben Verzerrungen in den Zeitungen gefuhrt hatte "l'inferno è vuoto"[169]), e manifesta tutto il suo fastidio innanzi all'affermazione, a lui fatta risalire, di una speranza in un inferno vuoto: «*che razza di espressione*!»[170] (die *Hölle leer* hofft – was für ein Ausdruck![171]).

In effetti, per l'Autore l'inferno è eterno e non è vuoto, non è vuoto in quanto lì vi si trova il peccato separato dai peccatori che brucia in eterno; ma allora ci si chiederà: e i demoni? Von Balthasar sembra negare il carattere "personale" del diavolo, e, seguendo Barth, rifiuta ogni possibilità di elaborare una demonologia[172], tuttavia egli lascia intendere che un'entità postasi radicalmente contro Dio avrebbe disgregato e disfatto l'essenza profonda dell'essere persona[173].

---

[167] Cfr. DH 411.

[168] SPT, 14.

[169] H. U. von Balthasar, *Was dürfen wirhoffen?*, Johannes, Einsiedeln 1986, 14.

[170] BDI, 10.

[171] H. U. von Balthasar, *Kleine diskurs über die Hölle – Apokatastasis*, Johannes, Freiburg 1999, 12.

[172] Cfr. TD, V, 177.

[173] Cfr. SPT 105.

Giungiamo, così, a un punto fondamentale. Da tutto quanto riflettuto fino ad ora potrebbe emergere la supposizione che l'Autore, che certamente non contempla un "inferno vuoto", sostenga, tuttavia, un inferno i cui "abitanti", i meritevoli di "pena eterna", in forza dell'opera di sostituzione operata da Cristo, vengano "purificati" nel "fuoco" della relazione trinitaria, in cui essi sono assunti/abbracciati, in modo tale da strappare via dalle loro persone l'entità del male e del peccato[174]. L'esito sarebbe uno *svuotamento dell'inferno di ogni "persona"*. I meritevoli del fuoco dell'"inferno", cioè, sarebbero soggetti ad una "purificazione" mediante quello stesso fuoco e resi pian piano degni «di andare col Signore sulla strada che va al Padre»[175], nella beatitudine del "paradiso"[176], e godere così del calore del medesimo fuoco svelatosi essere il fuoco del divino amore.

Qualche anno fa è stato pubblicato un testo inedito[177] di von Balthasar risalente agli anni cinquanta. Si tratta della trascrizione di una conferenza tenuta nel 1955. La stesura originaria veniva preceduta da una *Prefazione* che successivamente, quando lo stesso testo venne rielaborato e ampliato, venne eliminata. In questa Prefazione von Balthasar esordiva dicendo: "*Consegno con esitazione alla stampa questa conferenza*…"[178]. L'esitazione a cui l'Autore fa riferimento è probabilmente giustificata dall'audacia con la quale egli presentava il suo pensiero su questioni delicate di escatologia. In questo testo, scritto ben trentatré anni prima dell'ultima pubblicazione dedicata all'inferno (1988), von Balthasar esprimeva il suo pensiero in maniera chiara e netta, a differenza delle opere successive in cui una maturata prudenza lo avrebbe portato ad esprimersi sulle stesse questioni in maniera più ermetica e a volte sibillina, certamente non con la stessa chiarezza che contraddistingue il testo in questione.

---

174 Che, direbbe Barth, non è semplicemente "nulla", cfr. TD, V, 175.

175 TD, V, 316.

176 Cfr. TD, V, 314-315.

177 Nel 2005 l'originale tedesco e nel 2017 la traduzione in italiano.

178 Cfr. J. - H. TÜCK, "Commento" a ENT, 109.

Il punto cardine della "rinnovata" escatologia balthasariana era già costituito dalla particolare interpretazione della *discesa nell'inferno* di Cristo. È questo l'evento che, a dire dell'Autore, determina un cambiamento della destinazione definitiva di tutti gli uomini, un cambiamento delle stesse realtà dei *novissimi*. Per von Balthasar l'avvento di Cristo nello sheol, infatti, comporta l'annullamento della definitività della realtà dell'inferno e della pena del danno, il passaggio da una dannazione eterna a una temporanea:

> Lo Sheol può essere definito soltanto in un paradosso assoluto; esso è – come dicono giustamente Pohle-Gierens –, "temporanea *poena damni*" (*Dogm*. III, 660), dove si deve soltanto notare che propriamente non esiste una "dannazione a tempo", ma che nel concetto della *damnatio* ci sarebbe *in sé* la definitività – come la sorte che spetta per diritto a ogni carne di Adamo. Per il miracolo, tuttavia, della redenzione di Cristo e per la grazia della sua discesa fino nel luogo della perdizione, quella dannazione viene cancellata e "annullata" (Col 2,14) nella sua forza di legge e così, malgrado la interiore infinità, trova la sua finitezza nell'infinità totalmente altra di Dio[179].

La discesa nello sheol, dunque, sostiene il teologo, comporta «il superamento della *poena damni* inflitta di diritto a tutti come una potenza ineluttabile del destino»[180]. In questo testo von Balthasar è ancora più netto ed esplicito e le sue parole non lasciano spazio ad ambiguità. Egli chiaramente afferma che l'evento della discesa di Cristo «toglie la disperazione dello sheol»[181], così che si possa dire che «nell'inferno c'è la speranza»[182]. Cristo, in realtà, continua il Nostro, è l'unico ad aver realmente sofferto l'inferno, scendendo in esso Egli ha risparmiato tutti dalla tenebra dell'abbandono di Dio.

---

[179] ENT, 47.
[180] ENT, 49.
[181] ENT, 53.
[182] ENT, 53.

Infatti, quest'evento, che segna l'inizio del nuovo eone, ebbe un'efficacia retroattiva e un'efficacia che si spinge in avanti[183]. Allo stesso tempo il passaggio di Cristo nello sheol comportò l'inaugurazione del purgatorio, il quale è «lo Sheol messo in movimento verso il paradiso, il deflusso di quest'acqua stagnante»[184].

L'audacia del teologo, al tempo cinquantenne, lo spinse così in là da utilizzare un termine con cui dovrà fare i conti fino all'ultimo anno della sua vita. Infatti, se nel 1986 e nel 1988 egli, come visto, non nascondeva una certa irritazione innanzi all'affermazione attribuitagli secondo cui l'inferno sarebbe vuoto, nel 1955, al contrario, non esitava nel descrivere l'opera redentiva di Cristo come uno *svuotamento dell'inferno*, utilizzando il verbo *leer,* che, applicato all'inferno nella forma di aggettivo, componeva quella famosa frase *die hölle leer* verso cui lo stesso von Balthasar avrebbe espresso tutta la sua indisposizione:

> *Lo svuotamento* (*Die leer*[185]) dell'*Hádēs*, in cui era caduta l'umanità, la cancellazione di questa realtà eterna, è il fatto assolutamente elementare che rende veramente il cristianesimo la religione della redenzione. Uno ha attraversato il mondo della perdizione e, sotto i passi compiuti da colui che era il più perso e il più abbandonato, questo carcere è crollato[186].

È chiaro, dunque, che quella di von Balthasar non consiste nella riproposizione della dottrina del ristabilimento, dell'apocatastasi, negli ultimi tempi dei dannati. Ma in una dottrina il cui risultato finale è praticamente lo stesso: lo *svuotamento* dell'inferno in forza della discesa di Cristo che esperisce l'inferno in Sé al posto di tutti, di quanti sono vissuti prima e di quanti vivranno dopo quell'evento. La maturazione della teologia dell'Autore tedesco lo porterà, infatti, a non negare l'eternità

---

183 Cfr. ENT, 53.

184 ENT, 54.

185 H. U. von BALTHASAR, *Eschatologie in Unserer zeit - Die letzeten dinge del menchen und das christentum*, Freiburg 2005, 64.

186 ENT, 54.

dell'inferno né ad affermare che l'inferno sia vuoto, ma l'*escamotage* che a suo dire lo collocherebbe all'interno dell'ortodossia[187] consisterebbe nel fatto che per lui l'inferno sarebbe pieno del peccato staccato dai peccatori, un inferno certamente "pieno", non di persone, ma del male amorfo e caotico condannato a bruciare in eterno.

Lo svuotamento dell'inferno, attuato mediante un processo di purificazione, che combacia con il "purgatorio", corrisponderebbe così alla manifestazione economica dell'ultimo "movimento" trinitario, cioè all'emergere dello Spirito che recupera la distanza infinita posta nella *kenosi* intradivina mediante cui il Figlio è *dato via* dal Padre[188]. Venendo il destino dell'uomo "abbracciato" nelle relazioni trinitarie, già nella *kenosi* intradivina, anche il suo "no definitivo", che lo collocherebbe di diritto nel luogo più inferiore, al di "sotto" della terra, negli *inferi*, viene *assunto come da sotto*[189], *subabbracciato* (*unterfassung*[190]), e così purificato e superato per concludersi nella eterna beatitudine.

Tutto il presupposto di una *kenosi* intradivina sembra alla fine aver così incontrato il suo scopo originario: la possibilità di affermare, con più certezza che speranza, lo svuotamento dell'inferno:

> Il gesto del Padre esprime e dà via tutta la sua divinità […], in quanto genera il Figlio come infinitamente Altro da sé, può essere, simultaneamente, l'eterno presupposto *e superamento* di tutto ciò che ci sarà di divisione, dolore, alienazione nel mondo e, nello stesso gesto, di dono d'amore, di possibilità di incontro e beatitudine[191].

Nella *kenosi* del Padre che genera il Figlio «*sta già incluso e superato ogni possibile dramma tra Dio e il mondo*»[192], in quanto il mondo

---

187 Cfr. J. - H. Tücк, "Commento", 111.

188 Cfr. TD, V, 73.

189 Cfr. TD, IV, 459; TD, V, 237.

190 Cfr. TD, V, 263. Il termine *subabbraccio* ricorre come *leitmotiv* dell'escatologia balthasariana in TD, V, in cui è addirittura dedicato un capitolo intero: 277-316.

191 TD, IV, 302.

192 TD, V, 304.

e ogni dramma in esso è posto nella differenza tra Padre e Figlio e, così, inevitabilmente «superata dallo Spirito Santo»[193]. Ogni negazione di Dio, proprio in forza dell'essere già collocata all'interno della relazione di distanza kenotica tra Padre e Figlio nella Trinità immanente, viene «*per principio già superata*»[194] nello Spirito Santo.

8. LIBERTÀ: GLORIA DI DIO E SPERANZA DELL'UOMO

Giungiamo all'ultimo punto dell'elaborata costruzione teologica di von Balthasar. Tutto il discorso iniziato con la *kenosi* intradivina e continuato passando per la soteriologia e l'escatologia trova finalmente posa nell'ultima affermazione che si mostra come una semplice e consequenziale deduzione: *sperare per tutti*, anche se sarebbe più onesto dire: "affermare" che nell'inferno nessuna "persona" sia dannata in eterno. Infatti, una tale "speranza" trova un posto tale all'interno del meccanismo balthasariano da costituire una "certezza". Infatti, l'affermazione di tale (certa) speranza nel corso della lettura delle dense pagine di von Balthasar, si è gradualmente manifestata essere, più che una deduzione finale, come l'obiettivo di fondo che ha dato avvio all'intero impianto teologico, condizionandolo totalmente.

Ma al fine di condurre nella maniera più convincente possibile alla "deduzione" di questa (certa) "speranza", all'Autore occorreva trattare un altro punto cardine del patrimonio teologico dogmatico, ossia la libertà dell'uomo davanti a Dio.

Durante tutto il teologare dell'Autore svizzero, infatti, non poteva non emergere la domanda relativa alla reale definitività ed assolutezza di una libertà umana che con le sue scelte si pone innanzi a Dio. La domanda di fondo può essere così sintetizzata: l'uomo è "fino in fondo" libero di fronte a Dio? Fino a che punto si spinge la definitività dell'uomo di proferire a Lui il proprio "no"? Egli è pienamente libero oppure alla fine si trova "costretto" ad essere risucchiato nel vortice

---

[193] TD, V, 304.
[194] TD, IV, 306.

del movimento trinitario persino contro la sua stessa volontà? A queste domande il teologo risponde in vari e dissipati passaggi dei suoi scritti.

Quel che accade "nell'inferno" alla fine dell'opera di Cristo, così come la vede von Balthasar, è comprensibile a partire dal suo presupposto nell'alto dei Cieli al momento dell'emergere di un essere libero creato da Dio. La creazione dotata di libertà, cioè il mondo e l'uomo in esso, ha il suo "luogo" naturale nell'alterità delle persone divine della Trinità, in particolare nella distanza posta tra Padre e Figlio al momento della generazione di quest'ultimo. Ora, la libertà, ponendosi in un rifiuto di Dio, crea un contrasto all'interno del movimento trinitario, dunque una contraddizione all'interno di Dio, e ciò Dio "chiaramente" «*non può e non vuole tollerarlo*»[195]. Cerchiamo di comprendere fino a dove si spinga tale "impossibilità" di Dio a tollerare il rifiuto del suo amore. Per l'Autore, il fatto che il mondo e l'uomo libero sia per creazione collocato all'interno del movimento processionale del Figlio, vuole dire che «la libertà umana e la sua perversione si verificano sempre all'interno dell'eucaristia del Figlio»[196]. L'eucaristia del Figlio è il suo rendimento di grazie al Padre per il dono della vita, il suo sì, e ciò significa che il no dell'uomo, il suo definitivo rifiuto all'amore di Dio, è già preceduto e inevitabilmente soverchiato dall'accoglienza infinitivamente più grande del Figlio, e dunque risucchiato nel suo sì[197], e perciò il "no" è già per principio superato da esso:

> L'eterna e santa distanza del Figlio dal Padre nello Spirito è il fondamento del fatto che la distanza empia può essere in essa collocata, da essa superata e vinta[198].

La collocazione della creazione già all'interno delle processioni divine è funzionale al fatto che il creato è posto da Dio al fine di con-

---

[195] TD, IV, 306.

[196] TD, IV, 309.

[197] «Peccaminosa distanza inclusa nell'alterità delle persone divine e in tal modo riconciliate», TD, IV, 219.

[198] TD, IV, 337.

tribuire all'accrescimento della gloria di Dio, nella partecipazione alla glorificazione che ogni persona divina rivolge all'altra. Ma il risvolto di una tale "collocazione" sta nel fatto che il possibile rifiuto dell'amore di Dio da parte dell'uomo (il suo no nel sì del Figlio) comporterebbe una «sconfitta di Dio che in tal modo fallisce nella sua propria impresa di salvezza»[199], ma molto di più, infatti, comporterebbe per Lui una perdita della sua gloria, una "tragedia" al suo stesso interno:

> Fino a che la *gloria Dei* resta assicurata in ogni caso, Dio può salvare o condannare e il problema non diventa acuto. Ma dove l'opera di creazione viene congiunta intimissimamente con la vita trinitaria, sembra inevitabile parlare di tragedia[200].

Su questo punto intercorre la consapevole e dichiarata rottura di von Balthasar con la teologia tradizionale, che ha sempre considerato, da un lato, una libertà e assolutezza di Dio tale da non poter perdere nulla della sua gloria nell'eventualità di un "no" estremo della sua creatura, dall'altro, la possibilità di un'assolutezza tale della libertà donata da Dio all'uomo da potersi "porre" definitivamente in un rifiuto di Lui:

> Se prendiamo sul serio la misteriosa "assolutezza" della volontà creata e in tal modo la sua possibilità a negarsi senz'altro a Dio – come in genere l'ha fatto la teologia tramandata fino a noi –, allora noi non possiamo fare a meno di stupire davanti alla gelida indifferenza di questa stessa teologia, indifferenza con cui essa relega alla perdizione eterna una parte della creazione pur destinata a raggiungere Dio e non riscontra in tutto ciò nessuna possibilità di perdita per la gloria di Dio, nella presunzione che la divina giustizia viene alla fine glorificata in questa parte perduta del mondo altrettanto bene che nella parte salvata[201].

---

[199] TD, V, 165.
[200] TD, V, 430.
[201] TD, V, 163.

La possibilità di una perdizione eterna dell'opera di Dio, che è in Dio, comporta quella contraddittorietà interna a Lui che l'Autore considera essere la fine "tragica" della "teodrammatica", una "tragedia per l'uomo, ma anche per Dio"[202]. Ma ciò, evidentemente, non può essere. Dio, nel dare un'autonomia all'essere creato, non può rimanere "sospeso nell'incertezza" di sapere del proprio destino, non può essere afferrato da una tale "stretta al cuore" e da una tale "angoscia"[203]. A partire da una tale consapevolezza si poggerebbe la speranza che il male, il peccato, e dunque anche la definitività della libertà umana, incontri il suo limite e la sua fine nel "subabbraccio" del Figlio, cioè nel recupero di colui che è destinato alla dannazione:

> Il subabbraccio di tutti i peccati per mezzo dell'infinito amore di Dio avvalora l'idea che il peccato, il male, dev'essere limitato e *finito*, e che troverà pure la sua fine nell'amore che lo abbraccia[204].

La speranza dell'eliminazione di ogni residuo di tragedia in Dio, dunque, trova il suo fondamento nella sostituzione vicaria del Figlio che si estende fino all'assunzione della pena infernale[205], che nella sua discesa, come si è visto, rivela il fuoco dell'inferno come fuoco che purifica e come lo stesso fuoco dell'amore divino.

Giungiamo, così, all'ultima questione da analizzare, ossia quella relativa alle modalità attraverso le quali il no definitivo dell'uomo a Dio venga purificato e "transvalutato"[206] da Dio.

Innanzitutto, occorre che si comprenda che il "no" posto definitivamente contro Dio dalla libertà umana "subisce" il processo di purificazione (ciò che si dovrebbe intendere con "purgatorio"), venendo esso bruciato, purificato e così reintegrato nel sì "eucaristico" del Figlio, e tale processo viene enfaticamente definito come un "*sub*abbraccio".

---

[202] Cfr. TD, V, 163.
[203] Cfr. TD, V, 247.
[204] TD, V, 242.
[205] Cfr. TD, V, 229-230.
[206] Cfr. TD, V, 292; 293.

Tale espressione trova le sue varianti con: "abbracciato *da sotto*", oppure: "afferrato *dal basso*", ma il richiamo ad un luogo *inferiore* (sub; sotto; dal basso) ha lo scopo preciso di indicare che tale processo avviene nei confronti di chi si trova nella realtà della dannazione infernale:

> La libertà creaturale viene rispettata, ma recuperata e raggiunta di nuovo da Dio alla fine della Passione e ancora una volta afferrata dal basso (*inferno profundior*: Gregorio Magno)[207].

Ma come avviene in concreto questa trasformazione del "no infernale" nel "sì" della beatitudine del Figlio? Per essere facilitati nella comprensione delle riflessioni che seguiranno, sarà utilissimo porre lo sguardo alla descrizione del giudizio operata da Origene, a cui storicamente è fatta risalire la dottrina condannata dell'apocatastasi, che von Balthasar cita e verso cui non nasconde il proprio apprezzamento:

> Per primo Origene ha descritto il giudizio come l'irradiare della luce di Cristo, così che "non solo nessuno dei giusti, ma neppure nessuno dei peccatori potrà non riconoscere l'essenziale verità di Cristo", ed anche i peccatori "riconosceranno davanti al suo volto le loro azioni malvagie". Giacché allora la luce della sua divinità illuminerà ogni cosa in modo assai più netto di quanto lo possa tuttora la fede ardente[208].

In alcune pagine del volume V della *Teodrammatica*, il teologo svizzero si lanciava in una lunga e immaginosa descrizione dell'esperienza avvertita da colui che, trovandosi nell'ostinazione *della sua decisione per l'inferno*, del suo risoluto rifiuto di Dio, viene incontrato nel "giudizio" dallo splendore della luce di Cristo che penetra in lui avviando il processo di purificazione che inaugura la vergogna e la

---

[207] H. U. von BALTHASAR, «Sulla rappresentanza vicaria», in ID, *Lo Spirito e l'istituzione (Saggi teologici IV)*, Brescia 1979 (344-351), 351.

[208] TD, V, 248-249.

consapevolezza di dover meritare l'inferno[209]. Ma questa vergogna e tale coscienza della propria malvagità avverrebbe in forza di una azione divina che riesce a piegare la libertà dell'uomo, addirittura, dice Balthasar citando la von Spyer, *contro la volontà stessa del peccatore*. La forza della manifestazione di Cristo è talmente grande da "spingere" la libertà umana, che *ha deciso di appartenere all'inferno*, a seguire Cristo, anche se la libertà non lo vuole. Tale spinta è, infatti, più forte della libertà creaturale:

> "Io esco dal mio stato solo quando il Signore ha pietà di me e *mi conduce dove io non voglio, con una spinta più forte della mia volontà*" […] Anch'io sono vicino all'inferno, che è "visibile e sensibile", "il mio purgatorio è la mia conoscenza dell'inferno, anzi addirittura *la mia decisione per l'inferno*, nel senso che nel fuoco io devo riconoscere che in linea di diritto vi appartengo" […] Ma "nel purgatorio è il fuoco di Dio che brucia interamente in me ciò che appartiene all'inferno, quel morso viene gettato nelle fiamme del serpente". E così l'uomo viene collocato nell'estrema imitazione di Cristo. "Nella purificazione egli viene educato alla piena intelligenza della croce […] per poi, partendo dalla croce, andare insieme col Signore sulla strada che va al Padre. Ciò è per il singolo la definitiva rivelazione del Signore in lui"[210].

Mentre il fuoco purifica, ogni resistenza peccaminosa contro Dio viene bruciata, separata dall'uomo e gettata nell'inferno eterno[211]. Così, l'amore tenace di Dio "costringe" la libertà chiusasi in maniera definitiva ad aprirsi:

---

[209] Cfr. TD, V, 313-314.

[210] TD, V, 315-316.

[211] «La purificazione dell'uomo avviene nel mentre egli è costretto a sopportare il fuoco di Dio che lo giudica, la sua parola di fuoco, il suo sguardo infuocato, finché è bruciato l'ultimo no, la più recondita resistenza nelle pieghe della sua esistenza», H. U. VON BALTHASAR, *Le cose ultime dell'uomo e il cristianesimo*, 88.

> Tenace come il regno dei morti è la passione", si dice in un passo del Cantico dei Cantici; chissà, forse l'amore è ancora più tenace e *costringe anche la chiusura dell'inferno* ad aprirsi, a capitolare[212].

Von Balthasar concepisce, in altre parole, una libertà umana che realmente può porre una scelta definitiva, ma solo dal suo punto di vista; infatti, essendo l'ordine della realtà creaturale sotto il dominio di Dio, essa deve soggiacere all'assolutezza della libertà divina che sola è realmente assoluta. La libertà umana non può essere concepita come un assoluto di fronte a un altro assoluto; sarebbe, a dire di von Balthasar, una sopravvalutazione della libertà creaturale, appunto quella di poter determinare realmente il volere assoluto di Dio[213]. La speranza che tutti siano salvati si poggerebbe, dunque, sull'affermazione che la libertà dell'uomo non possa concepirsi come assoluta per sé di fronte a Dio[214].

---

212 H. U. VON BALTHASAR, *Le cose ultime dell'uomo e il cristianesimo*, 89.

213 «Ibrida sopravvalutazione della libertà creata, l'ingannevole opinione che la capacità di dire no a Dio delimiti la onnipotenza divina», TD, IV, 304; «L'autogiudizio dell'uomo in faccia a Dio non può essere l'atto giudiziario ultimo, perché la libertà umana, che non ha posto se stessa, ma è stata data a se stessa da Dio nella sua misura, sussiste in ultima analisi nell'ambito e sotto l'autorità della libertà assoluta, verso la quale necessariamente si trascende per ivi adempiersi», TD, IV, 251.

214 «Ma la questione principale rimane questa: la libertà umana non è sufficiente, in senso assoluto, a resistere per sempre al sì perfetto di Dio e chiudersi in una solitudine che basta a se stessa? Qui andrebbe forse detto che Dio di certo non schiaccia con la propria onnipotenza chi dice no, distruggendone la chiusura quasi con violenza, ma che colui che, nella sua impotenza, è incentrato esclusivamente su se stesso, non può non percepire "accanto" a sé qualcuno che è ancora più impotente, qualcuno che gli contesta l'assolutezza della solitudine. Non ha vinto la sua scommessa di poter creare una contro-assolutezza in opposizione a Dio […]. Non ci è possibile immaginare più in dettaglio questa esperienza di un'assolutezza, oltrepassata, vinta "dal basso". Ma essa ci può autorizzare a serbare un'ampia speranza per tutti. Non ci è vietato nutrire una tale speranza; possiamo persino dire che ci è comandata, dinanzi alle parole di Gesù come quella secondo cui egli sulla croce "attirerà tutti a sé", e di Paolo che ci dice che Dio vuole che tutti gli uomini siano salvati, e per questo chiede alla Chiesa di pregare per tutti» (cfr. 1 Tm 2,1-5), H. U. VON BALTHASAR, «Riflessioni teologiche sul mistero della discesa agli inferi», 47.

Nel libretto *Breve discorso sull'inferno*, il Nostro fornisce altri elementi utili a farci comprendere il modo attraverso cui la libertà umana venga espropriata della propria definitività e assolutezza nell'atto della sua scelta contro Dio. Egli ipotizza la speranza – ma, come abbiamo visto, il rigido sistema creato dal teologo impone di parlare dell'affermazione di una certezza – che la grazia di Dio si ponga non solo come "sufficiente", da garantire alla libertà di poter scegliere Dio, ma come "efficace", cioè come grazia che raggiunge inevitabilmente il suo fine di attirare la libertà a Sé. Come avverrebbe ciò? L'Autore apporta qualche variante a quanto già descritto in *Teodrammatica* V:

> L'ostinazione umana può realmente opporsi sino alla fine alla rappresentanza divino-umana del suo peccatore? Se rispondiamo tranquillamente e precisamente: sì, essa lo può, e riempiamo così l'inferno di ribelli […] *grazia sufficiente* caratterizzata dal fatto che, agli occhi di Dio, essa dovrebbe "bastare" a convertire il peccatore, ma che viene respinta da questo; dal fatto che essa non riesce a raggiungere il suo fine; ed esiste una grazia efficace che riesce a raggiungere il suo fine. D'altro canto non possiamo dire che questa sopraffà semplicemente la volontà del peccatore, dal momento che la sua adesione deve essere libera […]. Come concepire quindi la grazia prodotta dall'opera vicaria di Cristo? […] Possiamo provare a dire così: lo Spirito santo della libertà assoluta, ci fa vedere all'interno del nostro spirito libero quale sarebbe la nostra propria vera libertà, ci pone cioè di fronte a noi stessi, alla nostra propria massima possibilità: noi non *potremmo* dire semplicemente di sì a noi stessi (ciò è frutto della rappresentanza vicaria), ci viene posta davanti agli occhi, anzi ispirata anche la ragionevolezza di un simile sì e *la voglia di pronunciarlo*. Vuoi realmente esistere per sempre in contraddizione con te stesso? Fino a questo punto può spingersi la grazia […] la grazia è "efficacie", se presenta alla mia libertà un quadro di se stessa così evidente che essa non può far altro che aderire liberamente a sé; […] sarebbe in potere di Dio far sì che la sua grazia, sgorgante nel mondo dall'autosacrificio del suo Figlio (2 Cor 5,19), sia in grado di divenire una grazia "efficacie" per tutti i peccatori[215].

---

[215] BDI, 54-55-56.

Dunque, nello spirito dell'uomo già decisosi durante l'esistenza terrena contro Dio, lo Spirito Santo farebbe "vedere" e dunque rendere evidente il fallimento personale, la contraddizione interna che in lui sgorga dal suo ostinato rifiuto per Dio. La grazia presenta all'uomo l'evidenza della verità in una maniera tale che la libertà non può fare a meno che aderire. È questo il punto cruciale: l'armonizzazione tentata dall'Autore tra assoluto volere di Dio e libertà dell'uomo. In virtù di una grazia più forte l'uomo può scegliere "liberamente" la verità di sé e di Dio che gli viene resa ormai "evidente".

In conclusione, la sostituzione vicaria di Cristo è così estrema da spingersi fino all'inferno, fino a quel sabato santo che, essendo un "tempo-senza-tempo", gli permette di raggiunge "tutti" coloro che sono perduti e lontani da Dio, coloro che hanno scelto il proprio io al posto di Dio[216]. Nel suo discendere egli «disturba l'assoluta solitudine cui anela il peccatore: questi, che *vuol essere "dannato"*, allontanato da Dio, nella propria solitudine ritrova Dio»[217], lì Egli vuole recuperare la libertà creaturale dal basso, cioè dall'inferno, mediante il dono del suo irresistibile amore, mediante quell'evidenza della sua luce e del suo Spirito che sopra abbiamo scoperto essere la sua "grazia efficace", «che fa breccia in ogni carcere e scioglie ogni spasmodico irrigidimento: nel solidarizzare dall'interno con coloro che rifiutano ogni solidarietà. *Mors et vita duello*…»[218].

8.1. Analisi teologica

Sia all'inizio che a conclusione della disamina del sistema balthasariano si è posta la questione attorno alla libertà dell'uomo, in particolare alla possibilità di una sua auto-posizione "definitiva" e "assoluta" rispetto a Dio e, addirittura, a dispetto della sua volontà universale di salvezza. Della libertà dell'uomo se ne è parlato agli inizi della riflessione sulla teologia della salvezza, in quanto lo stesso Balthasar

---

216 Cfr. H. U. von BALTHASAR, «Sulla rappresentanza vicaria», 350.

217 H. U. von BALTHASAR, «Sulla rappresentanza vicaria», 350.

218 H. U. von BALTHASAR, «Sulla rappresentanza vicaria», 351.

si dedicava ad essa avvertendo il bisogno di porre alcune riflessioni come condizioni necessarie per la costruzione della sua "soteriologia drammatica". In particolare, come si è visto, l'Autore sosteneva una collocazione apriori della libertà dell'uomo nel "sì" immanente del Figlio e, così facendo, già predeterminava l'esito finale di ogni volontà dell'uomo esercitata nella storia e nel mondo. E proprio di questo esito finale si è parlato, invece, a conclusione del sistema balthasariano, cioè quando si trattava di vedere come, in concreto, l'opera redentiva del Figlio andasse a compiere il recupero dell'uomo peccatore, in particolare della sua libertà. Dall'elaborazione si deduceva così l'affermazione della speranza di una "grazia efficiente" capace di raggiungere "tutti", cioè capace di strappare l'uomo dalla definitività della sua decisione per l'inferno, mediante una manifestazione eccelsa della verità di Dio e dell'uomo in tutta la forza "irresistibile" della sua "evidenza".

Posto ciò, quale potrebbe essere il punto di avvio per ulteriori riflessioni "teologiche" a verifica della speranza balthasariana? Proprio perché si intende riflettere "teologicamente", il punto di partenza non può che essere il messaggio che il testo rivelato comunica circa la salvezza dell'individuo umano. Più in particolare, sarebbe interessante prendere in considerazione tutte quelle affermazioni neotestamentarie che esprimono in maniera più o meno esplicita il ruolo che la libertà umana dovrebbe assumere nei confronti della salvezza resasi presente in Cristo Signore.

Ora, se si facesse una veloce ricerca lungo tutti i libri del Nuovo Testamento, si rimarrebbe meravigliati per il numero impressionante di volte in cui la salvezza viene posta sotto la condizione della fede dell'individuo. Più specificatamente si parla della fede intesa come volontaria adesione e libera accoglienza dell'evento di salvezza[219].

Più volte i sinottici pongono sulla bocca di Gesù la sentenza di salvezza per coloro che a Lui accorrono e aderiscono per pura fede (Mc 10,52; Lc 7,50; 8,48-50; 17,19; 18,42). La fede è il motivo della salvezza:

---

[219] Sulla fede cfr. A. DULLES, *Il fondamento delle cose sperate. Teologia della fede cristiana*, Brescia 1997.

«Coraggio, figlia, la tua fede ti ha salvata» (Mt 9,22; Mc 5,34; Lc 8,48). Numerosissimi sono i casi in cui Gesù pone esplicitamente la conversione (Lc 19,9; anche Paolo in 2 Cor 7,9-10) e, dunque, la fede come condizione per la salvezza. Sia per il Gesù pre-pasquale che per il Cristo post-pasquale, la fede obbediente rimane il criterio che determina un giudizio di salvezza oppure di condanna:

> 15E disse loro: "Andate in tutto il mondo e proclamate il Vangelo a ogni creatura. 16*Chi crederà e sarà battezzato sarà salvato*, ma chi non crederà sarà condannato" (Mc 16,15-16).

La libertà dell'uomo espressa nell'adesione di fede alla verità e alla grazia di Cristo è, dunque, per rapporto alla salvezza, la "condizione" posta e annunciata anche dopo la resurrezione, cioè dopo la morte e discesa agli inferi. Nel testo di Mc 16,16 il Risorto, concordemente a tutta quanta la predicazione di Gesù, dichiara ancora reale la possibilità di un duplice destino per l'uomo dopo la sua morte, "condizionatamente" alla scelta di fede da lui posta nella sua vita storica. Questa condizione viene confermata anche nel nuovo "eone" escatologico inaugurato dopo la Pasqua. A tal proposito, Mc 16,16 è uno di quei testi sistematicamente omessi dal teologo svizzero, in quanto esplicitamente in opposizione alla sua teoria secondo la quale l'annuncio della possibilità di un duplice destino dell'uomo, di vita eterna o di morte eterna, riguarderebbe solo il Gesù pre-pasquale, perché ancora appartenente all'antico eone veterotestamentario, mentre l'annuncio di una volontà assoluta di salvezza apparterrebbe al Cristo post-pasquale, a motivo del nuovo eone inaugurato dalla croce che sancirebbe il cambiamento dell'escatologia veterotestamentaria[220].

Ad ogni modo, tornando al rapporto salvezza-fede: «Che cosa devo fare per essere salvato?» è la domanda che il carceriere di Paolo e Sila pone all'Apostolo miracolosamente liberato assieme al suo discepolo: «Credi nel Signore Gesù e sarai salvato tu e la tua famiglia» (At 16,29-31), è la risposta puntuale di Paolo.

---

[220] Cfr. SPT, 23-33

Anche in Giovanni il rapporto fede-salvezza è chiaro, seppure nella sua affermazione contraria: la condanna è per chi non crede nel Figlio (Gv 3,18), perché il Figlio è la porta della salvezza (Gv 10,9) e per la porta bisogna liberamente entrare attraverso la fede che è obbedienza alla sua parola (Gv 12,44-50). La fede come obbedienza è sottolineata anche nelle Lettere paoline: la "professione di fede che causa la salvezza" (Rm 10,10), infatti, implica un'adesione della volontà umana al volere divino comunicato mediante la parola (2 Tes 2,10; Gc 1,21), e tale adesione libera viene concretamente posta in essere mediante l'obbedienza alla predicazione del vangelo di Cristo (1 Cor 1,21). Tale principio è sintetizzato da Paolo con l'espressione "obbedienza della fede" (Rm 1,5; 16,26). La fede nel Vangelo, cioè l'adesione di tutto l'essere dell'uomo a Cristo in persona, è causa di salvezza e giustificazione, ed è questo il messaggio essenziale di tutto il NT e in particolare della teologia paolina:

> 16Io infatti non mi vergogno del Vangelo, perché è potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede, del Giudeo, prima, come del Greco. 17In esso infatti si rivela la giustizia di Dio, da fede a fede, come sta scritto: Il giusto per fede vivrà (Rm 1,16-17).

Certo, la fede di cui si parla appare come frutto della disposizione della volontà umana che liberamente aderisce a Cristo e alla sua volontà, ma a ciò va aggiunta l'affermazione della "grazia" (Ef 2,5). La fede, infatti, è prima di tutto lasciare, pur sempre liberamente, che la grazia muova la libertà all'obbedienza della fede che salva: «Per grazia infatti siete salvati mediante la fede» (Ef 2,8). La fede, dunque, intesa come virtù di grazia e allo stesso modo come determinazione della libertà dell'uomo, appare come la condizione indispensabile per ottenere da Dio la salvezza.

Nella Lettera agli Ebrei il tutto viene reso con una sentenza semplice e lineare: «Senza la fede è impossibile essergli graditi» (Eb 11,6), si tratta di un'espressione che non lascia scampo a sovra-interpretazioni tali da manipolarne il senso e da attutirne o diluirne l'assolutezza con cui è posta. Si entra nel gradimento (*euarestēsai*) di Dio mediante la fede, così come la fede è la condizione per entrare nella salvezza.

Sono questi i dati della rivelazione incontrovertibili, ed ogni ermeneutica che giungesse all'affermazione del suo contrario giungerebbe consapevolmente, dunque colpevolmente, ad affermare il contrario di quanto asserito dalla parola di Dio rivelata. Ma, posta la centralità della fede per la salvezza, bisogna che ora ci si domandi: cosa caratterizza sostanzialmente la fede? Certo, essa è credere che Dio «esiste e che ricompensa coloro che lo cercano» (Eb 11,6), ma essa consiste prima di tutto nell'adesione della libertà, volontà ed intelletto, dunque di tutto lo spirito dell'uomo e di tutta intera la sua persona, alla volontà di Dio manifestata nella persona di Cristo. La fede, infatti, è quella che nasce nel cuore dell'uomo mediante l'ascolto della parola di Cristo, che si traduce in obbedienza piena e fiduciale (Rm 10,17) e che produce i suoi frutti di salvezza (Gc 2,14-26). Una fede priva di carità, infatti, è informe (1 Cor 13,2), così come è imperfetta se essa si presenta non accompagnata anche dalla speranza (1 Cor 13,13). Dunque, la fede è credenza ed obbedienza, e deve essere unita alla speranza e alla carità[221]. Sono queste alcune delle verità che delineano i contorni fondamentali della fede e che non possono mai essere poste in secondo piano. Tuttavia, nella definizione della fede che la stessa Scrittura offre, ricorre un elemento caratterizzante di questa virtù che deve essere fortemente posto e mantenuto al centro dell'affermazione della sua entità. La Lettera agli Ebrei afferma:

> [1]La fede è fondamento di ciò che si spera e prova di ciò che non si vede. [2]Per questa fede i nostri antenati sono stati approvati da Dio (Eb 11,1-2).

La fede è "sostanza" (*hypostasis*) delle cose sperate ed è l'"evidenza" (*elenchos*) di quello che con gli occhi della carne non può essere visto. Infatti, l'adesione dell'intelletto e della volontà alla parola di Cristo, la fede appunto, soddisfa in sé, per l'autorità stessa di Cristo, le esigenze del proprio intelletto e della propria volontà, così da muovere l'uomo ad

---

[221] Sulle virtù teologali cfr. N. ROTUNDO, *L'abito della libertà: le virtù teologali*, Siena 2019.

aderire ad una verità non evidente in sé, empiricamente, ma che trae la sua evidenza, la sua certezza, dalla sola persona di Cristo e dunque dalla sua parola. Così, oggi, nella vita storica e terrena in cui ci troviamo immersi, mediante la fede possiamo vedere e dunque conoscere la verità di Dio e di noi stessi, anche se si tratta comunque di una conoscenza la cui certezza, la cui prova di evidenza, è mutuata ed assunta dalla parola di Dio, cioè dalla nostra piena fiducia nella fedeltà e verità di Dio. Per cui alla fede appartiene rigorosamente l'aspetto dell'inevidenza della verità nella sua inseità. Ciò che noi conosciamo, lo conosciamo attraverso lo specchio della fede nella parola di Dio, nell'attesa di vedere direttamente, faccia a faccia, lo stesso Verbo di Dio:

> 9Infatti, in modo imperfetto noi conosciamo e in modo imperfetto profetizziamo. 10Ma quando verrà ciò che è perfetto, quello che è imperfetto scomparirà. 11Quand'ero bambino, parlavo da bambino, pensavo da bambino, ragionavo da bambino. Divenuto uomo, ho eliminato ciò che è da bambino. 12Adesso noi vediamo in modo confuso, come in uno specchio; allora invece vedremo faccia a faccia. Adesso conosco in modo imperfetto, ma allora conoscerò perfettamente, come anch'io sono conosciuto (1 Cor 13,9-12).

La stessa cosa vale per la speranza. L'oggetto della speranza cristiana, di ciò verso cui ci si muove con tutto il proprio essere, è nascosto, invisibile, e solo la "visione" della e nella fede può fondare il movimento deciso dell'uomo verso ciò che non è visibile agli occhi sensibili, poiché solo la fede dà sostanza e concretezza a ciò verso cui dobbiamo indirizzare tutto il nostro essere:

> 24Nella speranza infatti siamo stati salvati. Ora, ciò che si spera, se è visto, non è più oggetto di speranza; infatti, ciò che uno già vede, come potrebbe sperarlo? 25Ma, se speriamo quello che non vediamo, lo attendiamo con perseveranza (Rm 8,24-25).

L'inevidenza di ciò che è "creduto", "sperato", e dunque "amato", consiste in una condizione indispensabile della fede e dunque dell'accoglienza nella salvezza:

> [8]Voi lo amate, pur senza averlo visto, e ora, senza vederlo, credete in lui. Perciò esultate di gioia indicibile e gloriosa, [9]mentre raggiungete la mèta della vostra fede: la salvezza delle anime (1 Pt 1,8-9).

Se, come si è visto, la fede è indispensabile per piacere a Dio e per ottenere da Lui la salvezza, allora anche l'inevidenza (sensibile) di quanto creduto, sperato ed amato deve essere intesa come una condizione invalicabile per l'adesione libera che apre alla salvezza. Nel vangelo di Giovanni Gesù ha dovuto faticare non poco per convincere i suoi uditori e persino i suoi discepoli che Egli mostrava in Sé, nella sua stessa carne, il volto divino del Padre:

> Chi ha visto me, ha visto il Padre. Come puoi tu dire: "Mostraci il Padre"? [10]Non credi che io sono nel Padre e il Padre è in me? (Gv 14,9-10).

Solo la fede rende evidente il volto del Padre nel volto umano del Figlio, per cui l'adesione per fede alla carne e al sangue di Gesù e alla sua parola sensibile misura l'adesione a Dio stesso e alla sua parola di salvezza. Il rifiuto, nella non fede, di Cristo e della sua parola sensibile determina, invece, la chiusura della porta della salvezza:

> [44]Gesù allora esclamò: «Chi crede in me, non crede in me ma in colui che mi ha mandato; [45]chi vede me, vede colui che mi ha mandato. [46]Io sono venuto nel mondo come luce, perché chiunque crede in me non rimanga nelle tenebre. [47]Se qualcuno ascolta le mie parole e non le osserva, io non lo condanno; perché non sono venuto per condannare il mondo, ma per salvare il mondo. [48]Chi mi rifiuta e non accoglie le mie parole, ha chi lo condanna: la parola che ho detto lo condannerà nell'ultimo giorno. [49]Perché io non ho parlato da me stesso, ma il Padre, che mi ha mandato, mi ha ordinato lui di che cosa parlare e che cosa devo dire. [50]E io so che il suo comandamento è vita eterna. Le cose dunque che io dico, le dico così come il Padre le ha dette a me» (Gv 12,44-50).

La fede, intesa come adesione non a ciò che è visto, ma a Cristo e alla sua parola annunciata e testimoniata nella e dalla Chiesa, è fonte di beatitudine ed è la norma insuperabile della salvezza:

> 29Gesù gli disse: «Perché mi hai veduto, tu hai creduto; beati quelli che non hanno visto e hanno creduto!» (Gv 20,21).

A questo punto ci si interrogherà circa il motivo, in tale contesto, di una così lunga esposizione sulla fede quale sostanza e prova di ciò che è sperato e non veduto. L'intenzione è quella di ribadire innanzitutto che la Scrittura annuncia la necessità della "fede" per essere salvati e la dimensione dell'inevidenza sensibile del suo oggetto è implicita nella natura della fede. Ciò basta a far cadere l'argomentazione di von Balthasar relativamente alla speranza di una "grazia efficiente" che raggiunga l'uomo per "dimostrare" a lui la verità di Cristo e di sé nel chiarore di un'*evidenza* tale da rendere la conversione e la sua adesione per Cristo *irresistibile*. Una tale speranza relativizzerebbe la fede, detta, però, necessaria alla salvezza.

Una semplice domanda si potrebbe porre all'Autore: se le cose stessero così come lui le immagina, cioè se alla "fine", nel luogo del "senza-tempo", la verità raggiungesse ogni uomo nello splendore dell'irresistibilità della sua evidenza, allora che senso avrebbero il tempo e la storia? Perché dare inizio alla "scena del mondo"? Un Dio che dà l'avvio al dramma dell'uomo, con tutti i suoi momenti di dolore e sofferenze, con le sue prove e le sue tentazioni, con tutti i suoi "inferni storici", rischierebbe di essere additato come un Dio sadico che ha bisogno di impegnarsi in una sceneggiatura dal finale scontato.

Infatti, quale sarebbe il motivo per cui bisognerebbe attendere la fine della storia dell'individuo per "avvincerlo" circa la sua verità? Quale misericordia sarebbe quella di un Dio che lascia credere all'uomo di essere assolutamente libero così da permettergli di indirizzare tutta la sua esistenza storica nella non credenza, nella non speranza e nel non amore, dunque nell'infelicità di una vita storica fatta per lo più di dolori, sofferenze, malvagità e fallimenti, per poi "dimostrargli" alla fine che tutta la sua esistenza è stata in fondo irrilevante per lui stesso?

Di contro, perché chiedere al cristiano la radicalità della sequela, nel rinnegamento continuo di sé e nell'obbedienza fino alla morte e alla morte del martirio? Quale sarebbe lo scopo dell'esistenza storico-mondana, e in essa della Chiesa e del suo faticoso impegno in un mondo immerso nel peccato? Dove andrebbe a finire la libertà dell'uomo se alla fine la storia umana si mostra come un finto dramma e un'inutile commedia?

Venendo nella carne, Cristo Signore non ha mostrato l'evidenza della sua verità divina, così come ha fatto, per un solo momento, sul monte della trasfigurazione. Di quell'evento miracoloso pochi furono i testimoni e, in più, a questi il Signore aveva categoricamente imposto il segreto. Eppure Egli avrebbe potuto mostrare la grandezza di Sé in modo da rendere evidente a tutti la sua verità e così da "spingere" tutti, già nella storia, ad aderire "liberamente" a Lui.

La missione di Gesù, d'altra parte, era condurre alla "fede" tutte le genti, ma se questa missione raggiunge inevitabilmente il suo obiettivo attraverso una teofania tale da rendere l'adesione irresistibile persino per quell'anima ostinatamente decisasi per l'inferno, allora perché già sul Golgota Gesù non discese dalla croce chiedendo e ottenendo, irresistibilmente, la prostrazione dei farisei? Perché invece si ostinò a rimanere inchiodato sulla croce?

> 42«Ha salvato altri e non può salvare se stesso! È il re d'Israele; scenda ora dalla croce e crederemo in lui (Mt 27,42; cfr. Mc 15,32).

La *kenosi* non esclude la possibilità del miracolo, come dimostra la scena della trasfigurazione, per cui, se l'avesse voluto, se il Padre l'avesse comandato, per miracolo il Figlio avrebbe potuto interrompere la legge dell'auto-limitazione e mostrarsi glorioso ai suoi crocifissori. Ma del resto, stando le cose come le ritiene Balthasar, quale senso ancora avrebbe la stessa incarnazione e *kenosi*? Perché mostrare "corporalmente la pienezza della divinità" (Col 2,9), mostrarsi nella debolezza della carne, come un bambino, piuttosto che immediatamente come Re glorioso e Signore? Perché, cioè, l'uomo ostinato dovrebbe raggiungere l'inferno prima di ricevere la manifestazione della verità di Cristo? D'altra parte, oggi stesso l'evidenza irresistibile della verità

divina di Cristo potrebbe mostrarsi sugli altari di tutto il mondo, invece essa decide di rimanere nascosta sotto le specie del pane e del vino, racchiusa in un ostensorio, per quale motivo?

Una risposta a questa serie di quesiti la si può dedurre solo se si tenta di comprende la ragione dell'inevidenza della fede.

Se l'uomo non vivesse nell'ordine della fede, ma vedesse carnalmente, cioè nella chiarezza della sua evidenza, le verità di Dio, e dunque di sé, del mondo e della storia, così come esse sono in sé, secondo Dio, allora l'uomo non sarebbe realmente e profondamente libero. La verità trascendente e soprannaturale, la verità sbalorditiva e meravigliosa di Dio, quella che eccede ogni ragione e immaginazione umana, se si mostrasse in tutto lo splendore della sua evidenza, costringerebbe inevitabilmente l'uomo all'adesione a Dio, a non poter che dire sì a Dio. Se già nell'ordine naturale della realtà l'evidenza di una verità consiste in una costrizione del giudizio della ragione, immaginiamo allora l'irresistibile intensità della costrizione che la verità divina eserciterebbe su una mente limitata e creata, se questa si manifestasse in tutto il suo splendore, così come essa è. Durante il periodo della diatriba eucaristica, contro la razionalizzazione di Berengario, Guitmondo di Aversa sosteneva, giustamente, che chiunque, persino l'incredulo, darebbe il proprio assenso innanzi all'evidenza di un miracolo, per cui, se Cristo non si nascondesse sotto le apparenze del pane e del vino, verrebbe inevitabilmente meno il giudizio della fede e con esso il merito che conduce alla salvezza[222].

L'evidenza di una verità è una forma di costrizione della libertà[223]. Se Dio si manifestasse così come Egli è (1 Gv 3,2), la ragione dell'uomo non avrebbe bisogno di chiamare in causa la volontà per ricevere

---

[222] Cfr. GUITMONDO DI AVERSA, *La «verità» dell'Eucaristia. De corporis et sanguinis Christi veritate*, ORBONA L., ed., Napoli 1995, I, 99 (PL149 1439A – 1439B).

[223] «Nel sapere si possono considerare due cose: l'adesione di colui che sa alle verità scientifiche e la considerazione attuale di tali verità. Ora, l'adesione suddetta non è soggetta al libero arbitrio: poiché chi sa è costretto ad aderire per l'efficacia della dimostrazione. Perciò l'adesione alla scienza non è meritoria», Sth II-II, q. 9, a. 2, ad 2.

da essa la spinta necessaria per dare il proprio *fiat*. L'assenso della ragione, però, privato della spinta e della determinazione necessaria della volontà, resterebbe solo un assenso "intellettuale". L'uomo aderirebbe a Dio solo per un'obbligata adesione della *mente*, ma non anche con tutto il proprio *cuore*, con tutta l'*anima* e, dunque, con tutto se stesso, (Mt 22,37; Mc 12,30). Senza la volontà[224], che nell'atto di fede deve intervenire per spingere la mente ad aderire con certezza e determinazione alla verità non evidente per sé[225], l'adesione dell'uomo a Dio sarebbe priva di amore, in quanto, come insegnava Tommaso, l'amore ha bisogno della "massima volontarietà"[226]. Per cui la comunione creata tra Sé e l'uomo sarebbe un'unione per costrizione, ma non una "comunione di amore" ad immagine della comunione che caratterizza la vita d'amore della Trinità. Proprio per questo, Dio vuole e ha stabilito che l'uomo lo scelga nella storia e nel mondo, in una relazione di "fede", in quanto vuole che lo scelga con la "mente" e con il "cuore", cioè liberamente e con volontarietà[227]: per vero amore. Ma

---

[224] «L'intelletto di chi crede viene determinato a una data cosa non dalla ragione, ma dalla volontà. Quindi l'assenso è qui preso come un atto dell'intelletto in quanto determinato dalla volontà», Sth, II-II, q. 2, a. 1, ad 3.

[225] «La fede implica l'assenso dell'intelletto a ciò che si crede. Ora, l'intelletto può assentire a una cosa in due modi. Primo, perché è mosso dall'oggetto, il quale può essere conosciuto o direttamente per se stesso, come avviene per i primi princìpi di cui si ha un abito naturale, oppure indirettamente, come avviene per le conclusioni di cui si ha la scienza. Secondo, non perché è mosso adeguatamente dal proprio oggetto, ma per una scelta volontaria, che inclina più verso una parte che verso l'altra. E se ciò viene fatto col dubbio e col timore che sia vero l'opposto, avremo l'opinione; se invece è fatto con la certezza e senza tale timore, avremo la fede. Ora, noi diciamo che sono viste quelle cose che muovono direttamente i sensi o il nostro intelletto alla loro conoscenza. È quindi chiaro che né la fede né l'opinione possono essere di cose evidenti per il senso o per l'intelletto», Sth, II-II, q. 1, a. 4, res.

[226] Cfr. Sth, I-II, q. 114, a. 4, res.

[227] «Come si è già detto i nostri atti sono meritori in quanto procedono dal libero arbitrio mosso da Dio mediante la grazia. Per cui qualsiasi atto umano soggetto al libero arbitrio, se è indirizzato verso Dio, può essere meritorio. Ora, credere è un

affinché ciò accada, è necessario che la libertà, condizione indispensabile all'amore, venga salvaguardata dall'irresistibile evidenza della luce divina che, proprio in forza della sua forza, annichilirebbe ogni possibilità di scelta e dunque impedirebbe a priori ogni amore vero perché libero.

La fede esercitata nella storia, così, consente all'uomo, istante dopo istante, costantemente e in misura sempre crescente, di consegnare tutte le facoltà della propria anima e, dunque, di versare "tutto se stesso" in Dio. Solo la "fede", quale evidenza (*elenchos*) di ciò che non si "vede" (Eb 11,1), garantisce all'uomo di potersi abbandonare realmente, dunque liberamente, a Dio, non solo con la mente, ma anche con tutto il cuore, cioè con tutta l'anima, così che nell'amore possa liberamente scegliere di radicarsi e stabilirsi in Lui e a Lui proferire il proprio *amen*!

La relazione dell'uomo con il *Deus absconditus* (Is 45,15), e tuttavia rivelato dalla Parola fatta carne, si cristallizza nell'ambito della fede vissuta nel divenire storico, in modo da garantire a tutto l'essere umano, intelligenza e libera volontà, la possibilità di lasciarsi progressivamente determinare nella definitività della sua libera scelta d'amore per Dio. Se così non fosse, l'uomo non sarebbe creato ad immagine e somiglianza dell'Amore, non sarebbe creato ad immagine e somiglianza delle divine persone, ognuna delle quali vuole, desidera e liberamente ama l'Altra, secondo il modo proprio e personale, donandosi all'Altra e lasciandosi volontariamente costituire dall'Altra secondo il modo proprio e personale, in un pericoretico eterno movimento d'amore trinitario.

Conclusione

A conclusione dello studio sistematico condotto attorno alle dense speculazioni di von Balthasar, dobbiamo ammettere che la struttura su cui si staglia la particolare speranza avanzata dall'Autore non trova

---

atto dell'intelletto che aderisce alla verità divina sotto il comando della volontà mossa da Dio mediante la grazia, e quindi è soggetto al libero arbitrio in ordine a Dio. Quindi l'atto di fede può essere meritorio», Sth, II-II, q. 2, a. 9, res.

reale fondamento sulla fede originata dalla parola di Dio, scritta e tramandata. Ogni elemento necessario a quella complessa costruzione teologico-speculativa - dalla *kenosi* intra-trinitaria, all'abbraccio dell'inferno - che avrebbe dovuto funzionare come condizione apriori della proposta escatologica del Nostro, presenta notevoli punti critici, tali da poter pacificamente sostenere che quella balthasariana non corrisponde alla speranza cristiana, la sola certa e che non delude (Rm 5,5). È questo il motivo per cui il magistero, successivo alle proposizioni del teologo svizzero, non ha potuto accogliere nel proprio insegnamento le dottrine a fondamento dell'affermazione della "*speranza per tutti*" di una salvezza incondizionata.

Fides generat spem, ribadiva san Tommaso, e quel che è generato (speranza) non può sussistere senza ciò che genera (fede)[228]. Il legame tra fede e speranza lo ritroviamo nell'elogio che Paolo rivolge ad Abramo, icona della fede e della speranza, in quanto, nonostante le evidenti contraddizioni legate alle sue condizioni fisiche, credendo rimase nella speranza contro ogni speranza e per questo ottenne il bene promesso da Dio e da lui sperato (cfr. Rm 4,18-22). La speranza di Abramo, dunque, nasce da una fede risoluta nella promessa proferita da Dio, perciò appare abbastanza evidente che la speranza è quella virtù che si erge sul terreno della fede posta nella parola di Dio[229]. Il bene oggetto della speranza dell'uomo deve, quindi, essenzialmente coincidere con il bene esplicitamente promesso da Dio in Cristo Gesù, ed è proprio per questo che solo la speranza che trova corrispondenza in una promessa contenuta nel Verbo di Dio può avere fondamento e sostanza (Eb 11,1) e mantenere fiduciosamente l'uomo nell'attesa della venuta del suo Signore.

---

[228] Sth, I-II, q. 65, a. 4, sc.

[229] Sul legame inscindibile tra le virtù teologali e la parola di Dio cfr. N. ROTUNDO, *L'abito della libertà: le virtù teologali*, 216-234.

Rigenerare legami nella cultura iperindividualista
Un'interpretazione ecclesiologico-fondamentale

Marco Salvioli

Editor's note: *Marco Salvioli, of the Order of Preachers, is the forerunner of the so-called "creative Thomism:" a theological approach which places itself in the speculative perspective of St Thomas Aquinas, paying particular attention to the intellectual and linguistic requirements of modernity. In the present article the author begins his reflections by speaking about a distinctive, and in a certain sense constitutive, feature of the contemporary Western society: that is to say, the exasperated individualism, which can rightly be called "hyperindividualism." Whilst being considered, by some coryphaeus of modernity, as a positive phenomenon, hyperindividualism actually appears to be a most noxious factor of social (and personal) dissolution.*

How could the Christian faith give a decisive contribution, in order to contrast and counteract such a transparent and direct consequence of the original hybris? How could the Church do something, so as to direct the contemporary world towards a renewed and effective search for the common good?

Salvioli articulates his thoughtful answer in three steps. First, considering the Church as "begotten" by the Father, that is, as gradually and effectively taking part in the filiation of the Word; second, focusing on the role that interpersonal relationships play in the constitution of ecclesial reality; third, examining more closely the concrete actions that the ecclesial community can actually exercise in the hyperindividualistic society. However, the theoretical and theological core of Salvioli's proposal is founded on the recognition of the Church as a "mystery of relationships in the Relationship", the essence of which is the grace that flows from Christ and holds together all the members of the community: thus, precisely being themselves and acting consequently, Christians can contribute to the common good simply by living and expressing their belonging to the Church.

> La persona è tale solamente in comunione con altri e questa realtà non può essere rimpiazzata dalle più astratte forme di collettività come lo stato-nazione o dalle più isolanti forme dell'individualismo fondate sulla preferenza del consumatore[1].

Considerato al pari di una vera e propria «logica culturale della modernità»[2], l'individualismo è stato valutato molto diversamente da coloro che ne hanno studiato la storia e le note caratteristiche: per alcuni rappresenta positivamente l'«essenza della civiltà occidentale e, insieme, l'epicentro della modernità»[3], per altri invece esprime il «disagio della modernità»[4] caratterizzato dai tratti deleteri del ripiegamento dell'io su se stesso e sul proprio interesse, vissuto in modo tale da depauperare l'esistenza del singolo attraverso l'allontanamento dagli altri e da contribuire al dissolvimento del legame sociale. Inoltre, il sociologo Ulrich Beck – riflettendo sul processo di individualizzazione che ha accompagnato le conquiste della civiltà moderna – è persino giunto a sostenere che «con l'affermarsi della modernità […] il posto di Dio, della natura, del sistema viene preso dall'individuo che conta solo su se stesso»[5]. Questo solo per mostrare, dal punto di vista

---

[1] W. T. CAVANAUGH, *"Dispersed Political Authority": Subsidiarity and Globalization in* Caritas in veritate, in ID., *Field Hospital. The Church's Engagement with a Wounded World*, William B. Eerdmans Publishing Company, Gran Rapids, MI / Cambridge, UK 2016, 121-139: 133.

[2] Cfr. Z. MEER (ed.), *Individualism. The Cultural Logic of Modernity*, Lexington Books, Lanham MD 2011.

[3] A. LAURENT, *Storia dell'individualismo*, pres. di N. Matteucci, Società editrice il Mulino, Bologna 1994, 15.

[4] Cfr. C. TAYLOR, *Il disagio della modernità*, Editori Laterza, Roma-Bari 2011, 6-7.

[5] U. BECK, *L'individualizzazione delle società moderne*, in ID., *I rischi della libertà. L'individuo nell'epoca della globalizzazione*, ed. it. a cura di S. Mezzadra, Società editrice il Mulino, Bologna 2000, 14-15. Si tenga però conto, per essere giusti con il sociologo tedesco, di quanto viene successivamente chiarito in U. BECK - E. BECK-GERNSHEIM, *Individualization. Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences*, (Theory, Culture & Society), Sage Publications, London 2002, XXI:

di certa sociologia, ossia di un comunque significativo modo di interpretare le rappresentazioni diffuse nelle nostre società, la radicalità con cui si è attestato ciò che chiamiamo individualismo. Quali sono gli effetti di questo fenomeno socio-culturale? Innanzitutto, si deve considerare l'erosione di quello che il sociologo americano Robert D. Putnam chiama *capitale sociale* – il quale consiste nei preziosi beni dell'amicizia, della solidarietà, dei rapporti sociali fra individui e famiglie che costituiscono un'unità sociale[6] – e che si manifesta soprattutto nella disgregazione delle associazioni e dei corpi intermedi, lasciando la molteplicità degli individui a fronte della diade impersonale costituita dallo stato e dal libero mercato. Gilles Lipovetsky aggiunge altri effetti a partire dalla considerazione della deriva narcisistica del soggetto tardo-moderno, che si muove nella cosiddetta società consumistica. Secondo il sociologo francese, infatti, si assiste ad una vera e propria desocializzazione, cui corrisponde un deprezzamento della tradizione, che si esprime nella «neutralizzazione dei rapporti interumani». Una situazione che dà poi luogo ad un curioso paradosso: meno ci si cura degli altri e più si desidera comunicare con essi e perfino comprenderli[7]. Ma è forse Zygmunt Bauman che – commentando la celebre "uscita" di Margaret Thatcher: «E chi è la società? Non c'è niente del genere» (1987) – descrive nel modo migliore la fiducia riposta dall'impianto socio-economico neoliberale, ancora tutto sommato dominante, nel "rude individualismo" che si produce «nell'idea del dissolvimento della società; in altre parole, nell'idea di una società che si sbarazza di se stessa per dare mano libera a individui non sociali; di un corpo che si fa a brandelli per consentire alle

---

«It is necessary to establish and keep in view the distinction between the *neoliberal idea of the free-market individual* (inseparable from the concept of 'individualization' as used in the English-speaking countries) and the concept of *Individualisierung* in the sense of *institutionalized individualism*».

[6] Cfr. R. D. PUTNAM, *Capitale sociale e individualismo. Crisi e rinascita della cultura civica in America*, ed. it. a cura di R. Cartocci, Il Mulino, Bologna 2004, 15.

[7] Cfr. G. LIPOVETSKY, *L'era del vuoto. Saggi sull'individualismo contemporaneo*, Luni Editrice, Milano 1995, 221.

singole cellule, o almeno a quelle più vitali, di vivere autonomamente»[8]. Grazie alla capacità euristica di questa descrizione metaforica possiamo allora inquadrare il più o meno celato *modus operandi* dell'attuale iperindividualismo di ascendenza neoliberale, in cui – a fronte della concomitante dissoluzione del legame sociale – s'afferma un individuo autoreferenziale, competitivo e tendenzialmente indifferente a condividere con altri il proprio orizzonte di interessi. Persuaso di non dover nulla a nessuno, imprenditore di se stesso e affetto da un radicato narcisismo, l'individuo che risulta dall'analisi dell'ideologia attualmente dominante tende a smarrire il senso dell'umano comune e rischia nei fatti di denigrare – altalenando tra un'illusoria volontà di potenza e una più concreta impotenza – il carattere costitutivo delle relazioni interpersonali, ridotte sempre più ad appendici più o meno funzionali alla propria ipertrofica egoità[9].

1. *OBIECTUM FORMALE QUO*: QUALE PROSPETTIVA TEOLOGICA ADOTTARE?

L'individualismo che permea le contemporanee società occidentali non può essere considerato come un fattore di esclusiva pertinenza della sociologia, soprattutto a motivo degli effetti ch'esso provoca sulla vita reale degli uomini del nostro tempo, nonché sulla visione del mondo e sulla correlata valutazione della qualità delle relazioni. È per queste ragioni, e non solo a causa delle pur fondamentali esigenze metodologiche dell'inter- e della trans-disciplinarietà[10], che la teologia

---

[8] Z. BAUMAN, *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano 2008, 38.

[9] Cfr. V. CESAREO - I. VACCARINI, *L'era del narcisismo*, Franco Angeli, Milano 2014.

[10] Cfr. FRANCESCO, *Veritatis gaudium. Costituzione apostolica circa le Università e le Facoltà ecclesiastiche*, n. 4 § c: «È senz'altro positiva e promettente l'odierna riscoperta del principio dell'interdisciplinarietà: non tanto nella sua forma "debole" di semplice multidisciplinarità, come approccio che favorisce una migliore comprensione da più punti di vista di un oggetto di studio; quanto piuttosto nella sua forma "forte" di transdisciplinarità, come collocazione e fermentazione di tutti i saperi entro lo spazio

è chiamata a riflettere in maniera sapienziale e creativa su di un "precipitato" del cammino intrapreso in Occidente fin dall'autunno del medioevo, non senza significative conseguenze sulle vite stesse dei cristiani. Proprio per il persistere di questi effetti, che non possono non emergere *in primis* dall'esperienza pastorale, riteniamo utile procedere dall'ascolto dell'attuale magistero pontificio. Non per nulla papa Francesco ha mostrato una particolare sensibilità nei confronti delle derive dell'iperindividualismo, soprattutto riguardo alle deleterie ripercussioni ch'esso provoca sulla quotidianità della vita sociale. Nel *Messaggio per la celebrazione della XLVII Giornata Mondiale della Pace "Fraternità, fondamento e via per la pace"*, del 1° gennaio 2014, il Pontefice riconosce e denuncia che

> le nuove ideologie, caratterizzate da diffuso individualismo, egocentrismo e consumismo materialistico, indeboliscono i legami sociali, alimentando quella mentalità dello "scarto", che induce al disprezzo e all'abbandono dei più deboli, di coloro che vengono considerati "inutili"[11].

Approfondendo l'analisi della relazione tra l'"ideologia" diffusa e l'insorgere di una "mentalità" che si pone evidentemente in contrasto con quella che san Paolo VI era solito chiamare «civiltà dell'amore»[12], nel *Messaggio alla prof.ssa Margaret Archer, Presidente della Pontificia Accademia delle Scienze Sociali, in occasione della sessione plenaria* del 24 aprile 2017, il Vescovo di Roma dichiara con franca chiarezza:

---

di Luce e di Vita offerto dalla Sapienza che promana dalla Rivelazione di Dio». Reperibile sul sito: http://w2.vatican.va/content/francesco/it/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html (consultato il 21 luglio 2019).

[11] Si veda il sito: http://w2.vatican.va/content/francesco/it/messages/peace/documents/papa-francesco_20131208_messaggio-xlvii-giornata-mondiale-pace-2014.html (consultato il 22 luglio 2019).

[12] Si veda l'antologia a cura di L. Sapienza, *Paolo VI. La civiltà dell'amore*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2014.

> Non posso non fare parola dei gravi rischi connessi all'invasione, nei livelli alti della cultura e nell'istruzione sia universitaria sia scolare, delle posizioni dell'individualismo libertario. Una caratteristica comune di questo fallace paradigma è che minimizza il bene comune, cioè il "vivere bene", la "vita buona", nel quadro comunitario, ed esalta quell'ideale egoista che ingannevolmente inverte le parole e propone la "bella vita". Se l'individualismo afferma che è solo l'individuo che dà valore alle cose e alle relazioni interpersonali e quindi è solo l'individuo che decide cosa è bene e cosa è male, il libertarismo, oggi di gran moda, predica che per fondare la libertà e la responsabilità individuale occorre ricorrere all'idea di auto-causazione. Così l'individualismo libertario nega la validità del bene comune, perché da una parte suppone che l'idea stessa di "comune" implichi la costrizione almeno di alcuni individui, dall'altra che la nozione di "bene" privi la libertà della sua essenza. La radicalizzazione dell'individualismo in termini libertari, e dunque antisociali, porta a concludere che ognuno ha "diritto" di espandersi fin dove la sua potenza glielo consente anche a prezzo dell'esclusione e marginalizzazione della maggioranza più vulnerabile. Poiché limiterebbero la libertà, i legami sarebbero ciò che deve essere sciolto. Equiparando erroneamente il concetto di legame a quello di vincolo, si finisce col confondere i condizionamenti della libertà – i vincoli – con l'essenza della libertà realizzata, cioè i legami o i rapporti con i beni appunto, da quelli familiari a quelli interpersonali, da quelli degli esclusi e degli emarginati a quelli del bene comune, e infine a Dio[13].

Una volta che si siano dissolti i legami attraverso la diffusione di una corrosiva e fallace concezione di libertà individuale, poiché l'uomo rimane comunque un *animale sociale*, occorre chiedersi su quale base si debba cercare di ricostruire quell'indispensabile tessuto di relazioni interpersonali che chiamiamo "società". Può bastare l'intreccio di scam-

---

[13] Cfr. il sito web: http://w2.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2017/documents/papa-francesco_20170424_messaggio-accademia-scienzesociali.html (consultato il 22 luglio 2019).

bi istituito dal consumo? O forse ci si può affidare solo all'uniformizzazione prodotta dal diritto? Come pensare di ricostruire quei legami sociali che, dissolvendosi progressivamente, hanno decretato il declino delle associazioni intermedie, dai centri culturali ai sindacati? Ci si dovrebbe forse rassegnare alle relazioni "liquide" consentite dalle incalzanti innovazioni della tecnologia informatica? Le risposte a queste domande, pur suscitate dalle denunce del papa, sono ordinariamente e correttamente affidate alla competenza degli esperti di scienze sociali e politiche molto spesso anche all'interno del mondo ecclesiale. Questo dato di realtà significa forse che la teologia non ha nulla da proporre per affrontare la deriva dell'attuale iperindividualismo e le sue ricadute socio-culturali? L'intelligenza della fede e l'esperienza pastorale devono limitarsi esclusivamente a denunciare la disumanità di una mentalità diffusa, che coincide con la sovrastruttura "spirituale" dell'ideologia individualistico-neoliberale? È possibile rispondere alla "questione occidentale", così come l'abbiamo delineata, attingendo teologicamente al patrimonio di senso custodito e vissuto dalla Chiesa cattolica? Siamo fermamente convinti che si possa rispondere affermativamente a quest'ultima domanda. Pertanto, dopo aver ripreso brevemente la questione metodologica, cercheremo di mostrare le ragioni della nostra posizione sviluppando la nostra argomentazione in tre passi principali.

Il metodo che qui impieghiamo per elaborare una risposta teologica al radicarsi dell'iper-individualismo, ormai considerato nella cultura occidentale alla stregua di una condizione di natura, non consiste nell'offrire una teorizzazione dapprima filosofica della società per poi edificarvi "sopra" uno sviluppo connotativo che vada solamente a completare – attraverso il linguaggio della fede – quanto è già stato stabilito attraverso l'esercizio della ragione considerata nella sua pura autonomia. Avendo però rinunciato ad ogni prospettiva estrinsecista propria di certa neoscolastica, riteniamo invece di dover procedere da quell'intelligenza della realtà – nel nostro caso specifico, del tessuto sociale – che scaturisce *per mezzo* del *lumen fidei*[14], onorando così

---

[14] Ci collochiamo, *mutatis mutandis*, nel quadro della teologia fondamentale così delineata da H. DE LUBAC, S.J., *Apologetica e teologia*, in ID., *Paradosso e mistero della Chiesa*, Jaca Book, Milano 1979, 213-227: 221-222: «In breve, noi non abbiamo

effettivamente la circolarità virtuosa tra filosofia e teologia che si esprime nella diagnosi e nella prognosi dell'effettivo articolarsi delle relazioni[15]. In altri termini, intendiamo riconoscere quell'aspetto della Rivelazione, accolta per fede, che illumina la comprensione dell'essere-con-altri, del "noi", per poi svilupparlo con gli strumenti che la ragione teologico-filosofica mette a disposizione. Se l'effetto più decisivo dell'iperindividualismo – come abbiamo tentato di mostrare – consiste nella dissoluzione del legame sociale, non si potrà rispondere teologicamente a questa sfida se non procedendo dall'intelligenza di quella realtà che fa escatologicamente segno e contribuisce a realizzare nella storia, ad un tempo, l'unione tra Dio e gli uomini e degli uomini tra loro. Secondo la Costituzione dogmatica *Lumen gentium* del Concilio ecumenico Vaticano II, questa realtà è la Chiesa ivi descritta come «il sacramento, ossia il segno e lo strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano» (n. 1)[16].

---

mezzo migliore, in definitiva, per *rendere ragione* della nostra fede – come ne abbiamo il dovere – che lavorare con tutte le forze alla sua *intelligenza*. Bisogna, mediante la "fides quaerens intellectum", andare avanti all'"intellectus quaerens fidem". Ora, questo compito è doppio – per lo meno riguardo all'analisi. Si tratta anzitutto di "comprendere" la dottrina in se stessa, per farla vedere nella sua unità, armonia e bellezza. Si tratta in seguito di mostrare in essa il principio che fa comprendere tutto il resto. Dopo l'intelligenza *della fede*, viene pure, come complemento necessario, la intelligenza *per mezzo della fede* la quale fa apparire il dogma come una sorgente di luce universale».

15 Cfr. S. GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, n. 73.

16 A margine di una considerazione di Yves Congar O.P., che legge nella Chiesa quella realtà che «continua la diaconia che Dio stesso esercita nel mondo in Gesù Cristo, sia per innalzarla alla condizione di popolo di Dio, sia per aiutarla a risolvere meglio i suoi problemi di mondo, in quanto sono problemi umani (costituzione pastorale *Gaudium et spes*)», Salvador Pié-Ninot, in ID., *Teologia fondamentale. «Rendere ragione della speranza» (*1 Pt *3,15)*, (BTC, 121), Queriniana, Brescia 2007[3], 65, osserva quanto segue: «Il binomio centrale 'rivelazione cristiana-soggetto credente' rimane quindi inglobato nel binomio 'Chiesa-mondo' e la prospettiva della teologia fondamentale rimane riscattata a partire dalla domanda sulla significatività, vale a dire, dalla capacità della Chiesa, della rivelazione, della fede cristiana di essere 'segno sacramentale' nel mondo con l'obiettivo di realizzare l'"unione con Dio e con tutto il genere umano" (*LG* 1)».

Altrimenti detto, la prospettiva che sostiene i tre passi che ci accingiamo ad illustrare consiste, da un lato, nel portare alla luce la modalità della coesione ecclesiale tra i battezzati e, dall'altro, nell'inquadrare il contributo che tale comunione può apportare alla società – nella quale la Chiesa stessa è innestata – in ordine alla rigenerazione dei legami che risponde così concretamente alla dissoluzione individualistica. Si tratta quindi di onorare, rispetto alla questione socio-culturale, quello che Salvador Pié-Ninot chiama «duplice compito della Teologia Fondamentale: quello fondazionale-ermeneutico […] e quello dialogale-contestuale»[17]. Pensando in chiave *ecclesiologico-fondamentale*, riteniamo di poter rispondere alla sfida dell'iperindividualismo, in primo luogo, col ripensare il mistero dell'origine e della costituzione ontologica della Chiesa (dimensione dogmatica, in prospettiva fondazionale-ermeneutica), e, in secondo luogo, manifestando il potenziale rigenerativo del tessuto sociale intrinseco alla stessa costituzione ecclesiale (dimensione apologetica, in prospettiva dialogico-contestuale)[18]. Dove l'intelligenza del dogma, non solo contribuisce a comprendere la posta in gioco culturale implicita nella questione individualista, ma invita a riconoscere nella vita stessa della Chiesa la sorgente di un concreto effetto coesivo a favore della società. Con la prospettiva, non scontata, di offrire un primo affondo teorico in vista di una conseguente declinazione storico-pastorale, che viene così ad essere il *terminus a quo* (individuato nelle denunce di papa Francesco) e soprattutto il *terminus ad quem* di quest'esercizio della ragione teologica. La nostra proposta ecclesiologico-fondamentale – così liberata dall'ipoteca "intellettualista" – intende in definitiva sostenere l'impegno della comunità ecclesiale nella custodia di un aspetto fondamentale dell'esistenza umana come la fraternità, al fine di offrire una testimonianza concretamente credibile della fecondità della vita di grazia. Benché

---

[17] *Ivi*, 67.

[18] Riteniamo, in questo senso, di orientarci nel pensiero oltrepassando il dualismo – profondamente deleterio per la qualità della ragione teologica – tra apologetica e dogmatica, criticato efficacemente da P. SEQUERI, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Pres. di G. Colombo, (BQT, 85), Queriniana, Brescia 1996, 28-35.

questa prospettiva risulti quantomeno inedita, non è tuttavia da leggersi come una *novitas*, poiché affonda le sue radici nella fiducia che la Tradizione – convenientemente interpretata – continui a mettere a disposizione della comunità ecclesiale i principii e le pratiche di cui essa necessita per proseguire il proprio pellegrinaggio terreno. Che la relazione tra l'attuale iperindividualismo e la realtà della Chiesa non sia poi una "trovata" estemporanea può essere mostrato, in breve, da questa ulteriore considerazione di papa Francesco tratta dall'*Udienza generale* del 29 maggio 2013:

> La Chiesa nasce dal desiderio di Dio di chiamare tutti gli uomini alla comunione con Lui, alla sua amicizia, anzi a partecipare come suoi figli della sua stessa vita divina. La stessa parola "Chiesa", dal greco *ekklesia*, significa "convocazione": Dio ci convoca, ci spinge ad uscire dall'individualismo, dalla tendenza a chiudersi in se stessi e ci chiama a far parte della sua famiglia. E questa chiamata ha la sua origine nella stessa creazione[19].

Secondo l'attuale Vescovo di Roma, il darsi della Chiesa – intesa come la famiglia di Dio – fa tutt'uno con la chiamata ad uscire dall'individualismo, in cui ciascuno tende a chiudersi in se stesso. Per papa Francesco la vita dei figli di Dio nella Chiesa – alla quale sono chiamati tutti gli uomini – esclude da sé l'interpretazione individualistica dell'umana convivenza sulla base di quello ch'egli definisce il "desiderio" di Dio. Tale desiderio si esprime in un appello che procede dalla stessa creazione dell'uomo e della donna, attestando com'essa sia stata posta in essere al fine di realizzare la comunione degli uomini stessi con Dio. Ciò detto, possiamo procedere con lo sviluppo della nostra argomentazione[20].

---

[19] Cfr. il sito web: http://w2.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2013/documents/-papa-francesco_20130529_udienza-generale.html (consultato il 22 luglio 2019).

[20] Per un approfondimento di quanto segue, cfr. M. SALVIOLI, *La Chiesa generatrice di legami. Una risposta ecclesiologica ai limiti dell'individualismo liberale. In dialogo con S. Hauerwas, J. Milbank e W. T. Cavanaugh*, Pref. di G. Canobbio e Postfaz. di M. Magatti, (Teologia e saperi, 2), Vita e Pensiero, Milano 2018, 419-533.

2. *Obiectum formale quod*: la Chiesa generata coopera alla generazione

Il primo passo della nostra riflessione ecclesiologico-fondamentale consiste nel considerare la Chiesa dal punto di vista offerto dal decisivo termine teologico "generazione". Nel contesto della teologia sistematica questo termine rinvia appunto al nucleo della vita del Dio unitrino, il quale costituisce l'origine e il fine tanto della creazione e della storia, quanto della Chiesa stessa. In teologia "generazione" dice, infatti, la processione del Figlio dal Padre, così come "spirazione" esprime la processione dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio uniti come in un unico principio. Come ci ricorda il prologo del Vangelo secondo Giovanni, Gesù – il Verbo fattosi carne – è il Figlio unigenito che è Dio o, secondo un'altra versione, l'unico Dio generato. Secondo una linea di sviluppo consentita dall'opera di san Tommaso d'Aquino, tanto poco nota quanto la speculazione dell'Aquinate non recepita dai manuali, si può interpretare la creazione come un'effettiva e graduale «partecipazione alla filiazione del Verbo»[21], in modo da mostrare analogicamente la connessione tra i vari piani dell'esistenza e l'eterna generazione del Figlio dal Padre[22].

---

[21] G. Emery, O.P., *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Les Éditions du Cerf, Paris 2004, 240; dove il teologo domenicano – professore all'*Université de Fribourg* in Svizzera – sintetizza l'insegnamento di san Tommaso a partire da ST I, q. 33, a. 3 e ST III, aa. 3-4.

[22] Cfr. Tommaso d'Aquino, *Prologus in Super Boetium De Trinitate*, in Id., *Commenti a Boezio*, a cura di P. Porro, Rusconi, Milano 1997, 58-59: «Trinità delle persone in un'unica essenza divina, che sorge dalla prima nascita – quella con cui la divina Sapienza viene generata eternamente dal Padre; cfr. *Pr* 8,24: "Ancora non erano gli abissi, e io ero già concepita" e *Sal* 2,7: "[Tu sei mio Figlio], oggi ti ho generato". Questa nascita è l'inizio di qualunque altra nascita, dal momento che essa soltanto accoglie perfettamente la natura del generante, mentre tutte le altre – in cui ciò che è generato riceve solo parte della sostanza del generante, o una sua similitudine – sono imperfette. Per questo occorre che da questa stessa nascita derivi, per qualche forma di imitazione, ogni altra nascita: "Da ciò si denomina ogni paternità in cielo e in terra" (*Ef* 3,15). E per questo il Figlio è detto "primogenito di tutta la creazione" (*Col* 1,15),

Ad un primo livello, la relazione di generazione viene applicata a tutte le creature, per cui si può parlare tanto di una paternità universale di Dio, quanto di un carattere filiale del creato. A motivo della natura spirituale propria delle persone, ad un secondo livello, rinveniamo la peculiare condizione filiale degli uomini e degli angeli. Consideriamo, infine, il terzo livello reso possibile dalla partecipazione della natura divina stessa come grazia e come gloria, operata dallo Spirito Santo, per mezzo della quale le persone vengono conformate al Figlio (*filii in Filio*). In questo modo, al grado di partecipazione più alto, troviamo un autentico coinvolgimento delle persone create nella processione del Figlio dal Padre, secondo il passaggio del prologo secondo il quale coloro «che credono nel suo nome, i quali […] da Dio sono stati generati» (*Gv* 1,12-13). Una generazione che – secondo il *Doctor communis*, commentatore del Quarto Vangelo[23] – avviene chiaramente nel battesimo che incorpora a Cristo e alla Chiesa. Si può allora comprendere, da questo punto di vista, perché giustamente l'ecclesiologo domenicano Yves Congar concepisca la Chiesa come originata dalla Trinità:

> La vita che è eternamente nel seno del Padre, dopo essersi comunicata in Dio stesso per costituirvi la società divina, quella delle tre Persone della santa Trinità, per grazia, viene comunicata alle creature spirituali, innanzitutto agli angeli, poi a noi. Questa è la Chiesa: l'estensione della vita divina ad una moltitudine di creature […]. Non propriamente una società degli uomini con Dio; ma la società divina essa stessa, la vita di famiglia *di Dio* estesa all'umanità, assumendo l'umanità in sé. Tutto qui viene dall'alto e procede dal seno del Padre[24].

---

per designare l'origine e l'imitazione della generazione, ma non la stessa ragione essenziale. Perciò convenientemente si dice "dal principio della sua nascita", *Pr* 8,22: "Il Signore possedeva all'inizio delle sue vie". E tale nascita non costituisce soltanto l'inizio delle creature, ma anche dello Spirito Santo, che procede dal generante e dal generato». Abbiamo qui ripreso sostanzialmente la traduzione di Pasquale Porro, praticando solamente qualche variazione lessicale.

[23] Cfr. *Super Ioan.* I, lect. VI.

[24] Y. M.-J. CONGAR, O.P., *Ecclesia de Trinitate*, «Irénikon» XIV (1937) 131-146: 131.

Ma poiché il Verbo si fece carne, insieme alla generazione eterna dal Padre, occorre qui considerare anche la generazione nel tempo – resa possibile dallo Spirito Santo – che consente alla beata vergine Maria di concepire e partorire Gesù, vero Dio e vero uomo. «La costituzione stessa di Cristo come uomo-Dio», osserva sempre Congar, «è essenzialmente ecclesiologica, poiché il Cristo riporta con sé […] tutta l'umanità rigenerata a Dio» e, inoltre, rileva che «la virtù dello Spirito Santo non è solamente generatrice del Cristo nel seno di Maria, ma anche generatrice dei cristiani nel seno della Chiesa»[25]. La comunità ecclesiale può così essere pensata come la Madre dei figli di Dio uniti dalla partecipazione alla vita divina trinitaria che è la grazia. Come dichiara la costituzione dogmatica sulla Chiesa del Concilio ecumenico Vaticano II:

> La Chiesa, contemplando la santità misteriosa della Vergine, imitandone la carità e adempiendo fedelmente la volontà del Padre, per mezzo della parola di Dio accolta con fedeltà diventa essa pure madre, poiché con la predicazione e il battesimo genera a una vita nuova e immortale i figli, concepiti ad opera dello Spirito santo e nati da Dio. Essa pure è vergine, che custodisce integra e pura la fede data allo sposo; imitando la madre del suo Signore, con la virtù dello Spirito Santo conserva verginalmente integra la fede, salda la speranza, sincera la carità[26].

Il passaggio dalla generazione eterna del Figlio per natura a quella storica dei figli per grazia, come abbiamo già osservato con l'Aquinate, viene a configurarsi ecclesialmente nel sacramento del battesimo. Riscontrando un certo parallelismo tra il concepimento *per* Maria di Gesù ad opera dello Spirito Santo (*Lc* 1,35) e la nascita dall'alto *per mezzo* dell'acqua – amministrata dalla Chiesa – e dello Spirito Santo (*Gv* 3,3-7), si può pertanto scorgere nell'azione sacramentale il luogo ecclesiale in cui assistiamo alla generazione operata da Dio nel fedele,

---

[25] Id., *L'idée thomiste de l'Église chez Saint Thomas d'Aquin*, in Id., *Esquisse du Mystère de l'Église*, Nouvelle édition, (Unam Sanctam, 8), Les Éditions du Cerf, Paris 1953, 73 e 93.

[26] *Lumen gentium*, n. 64.

la quale permette di essere coinvolti nel mistero di Cristo e quindi della Chiesa, in forza della partecipazione per grazia alla condizione ontologica del Figlio come membra vive del suo stesso Corpo. Come ha poi osservato Hugo Rahner, sulla base di una acuta ricerca sulla Chiesa nella patristica, si può trarre un'ulteriore conseguenza ecclesiologica dalla considerazione dell'analogia tra la generazione mariana e quella ecclesiale: «La Chiesa, appunto perché genera il Corpo mistico di Cristo, genera se stessa»[27]. Tentiamo di chiarire questo peculiare circolo virtuoso. Generando nuove membra del Corpo di Cristo, attraverso la predicazione e il battesimo, per opera dello Spirito Santo la Chiesa Vergine-Madre non solo accresce il numero dei discepoli di Gesù, ma – essendo essa stessa Corpo di Cristo – coopera a generare se stessa. Per facilitare la comprensione di questo paradosso della vita della Chiesa, proponiamo il ricorso ad un'immagine. Si può, infatti, pensare ad una spirale che – tornando su di sé – si amplia rimanendo se stessa; una dinamica generativa che evita di pensare la vita della Chiesa nella forma di uno sterile ripiegamento autoreferenziale, per interpretarla piuttosto in ordine al coinvolgimento di altri e nuovi uomini e donne nella relazione vitale col Crocifisso risorto.

Per introdurre il prossimo passaggio, anticipiamo quanto ci accingiamo ad approfondire: è proprio sulla base di quanto detto finora, che si può comprendere come sia effettivamente all'interno dell'ambito delimitato dalla duplice generazione appena descritta – collocata al cuore del Mistero divino-umano – che risulta appunto possibile pensare come i singoli vengano costituiti in unità attraverso il coinvolgimento in Cristo. La Chiesa dev'essere allora concepita non come un'associazione di individui radunati in modo da formare un mero aggregato, ma come una comunione di persone che vivono dello stesso Cristo, andando a costituire il Corpo che di per sé le precede ed unendosi conseguentemente tra di loro. In questo senso, possiamo quindi intuire come, una volta che si è generati da Dio Padre e dalla Madre Chiesa, qualsiasi forma d'individualismo risulti contraddittoria con la vita stessa che si partecipa: i figli nel Figlio sono infatti effettivamente fratelli.

---

[27] H. RAHNER, S.J., *Simboli della Chiesa. L'ecclesiologia dei Padri*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1995, 16.

3. La costituzione interpersonale della Chiesa

Il secondo passo consiste nella descrizione del ruolo che i *legami* interpersonali assumono nella costituzione della realtà ecclesiale. Si tratta, infatti, di mettere a fuoco il motivo intrinseco per cui la comunità ecclesiale – mettendo, per un attimo, tra parentesi l'origine divina, argomento del passaggio precedente – si distingue essenzialmente da un insieme di individui com'è, ad esempio, una mera associazione o un club. Prestiamo quindi ascolto al teologo domenicano Jean-Marie Roger Tillard, il quale ha sostenuto che la comunione espressa dalla carne di Cristo

> deriva interamente dal *sacrificium Christi*, quale viene descritto dall'autore della *Lettera agli Efesini*, sacrificio di riconciliazione dell'umanità che ricompagina la fraternità umana in un unico *sacrificium* a gloria del Padre. Nella chiesa l'individuo viene ricreato e salvato proprio perché nella *comunione* di Cristo viene sottratto, per grazia, al peso della chiusura in se stesso che lo portava a cercare nell'altro solo ciò che gli era necessario, camicia di forza nella quale si rinchiude la follia dell'umanità, che la Bibbia chiama il peccato del mondo. Nella comunione l'individuo diventa una persona[28].

La persona, in questo contesto, si differenzia dall'individuo perché si trova collocata nella comunione di Cristo, all'interno della quale essa stessa si scopre costituita da *legami* che la costituiscono, senz'annullarne la singolare sussistenza. In questo senso, si può dire che la persona nella Chiesa – e quindi nel mondo, se considerato alla luce del disegno divino – corrisponde all'individuo considerato insieme alle relazioni che intrinsecamente lo costituiscono. Iniziamo così ad intravvedere come la Chiesa stessa sia costituita da un peculiare tessuto di legami interpersonali – reso possibile dallo Spirito Santo – che si sviluppano, per così dire, tanto in senso verticale (rispetto a Cristo),

---

[28] J.-M. R. Tillard, O.P., *Carne della Chiesa, carne di Cristo. Alle sorgenti dell'ecclesiologia di comunione*, Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose, Magnago (BI) 2006, 220.

quanto in senso orizzontale (rispetto ai fratelli). Per approfondire questo aspetto del mistero ecclesiale, che viene significato quando si dice che la Chiesa è il Corpo di Cristo, ci soffermiamo ora su alcuni versetti della *Lettera agli Efesini*[29].

Per esprimerci molto sinteticamente e al solo fine d'introdurre questo significativo scritto del Nuovo Testamento nel contesto di ciò che sto trattando, ricordiamo ch'esso presenta il disegno di Dio sull'umanità a partire dalla ricapitolazione di tutto in Cristo (1,10), al quale – come suo capo e salvatore – la Chiesa è unita sponsalmente in una sola carne (cfr. 5,29-32). Le membra del Corpo di Cristo coincidono con gli stessi credenti, i quali sono stati predestinati ad essere "figli adottivi" (1,5; cfr. 4,4-6) del Padre. Poco dopo l'inizio del quarto capitolo, l'autore della *Lettera agli Efesini* scrive: «Agendo secondo verità nella carità, cerchiamo di crescere in ogni cosa tendendo a lui, che è il capo, Cristo. Da lui tutto il corpo, ben compaginato e connesso, con la collaborazione di ogni giuntura, secondo l'energia propria di ogni membro, cresce in modo da edificare se stesso nella carità» (4,15-16). Questi versetti consentono, a nostro avviso, un accesso particolarmente fecondo alla realtà della Chiesa. Nel testimoniare la verità com'è possibile a chi vive secondo la carità, il corpo ecclesiale è quindi chiamato a crescere verso la statura del suo Capo divino-umano, dal quale discende l'influsso di grazia che consente alla Chiesa di vivere come tale. È infatti l'amore di Dio in Cristo – per opera dello Spirito Santo – a costituire l'energia che consente alla Chiesa di vivere in modo da edificare se stessa, così come si sviluppa un corpo connesso nella propria differenziata unità costituita da ogni membro e da ogni giuntura. Ogni cristiano, in altri termini, si unisce sacramentalmente al corpo risuscitato di Cristo, costituendo quindi quel corpo che è la Chiesa.

Questi versetti consentono di compendiare l'ecclesiologia della *Lettera agli Efesini* sottolineando il legame fondativo tra il Cristo-Capo e la Chiesa-Corpo (dimensione verticale) e l'interrelazione che tiene insieme le varie membra unite allo stesso Cristo (dimensione

---

[29] Si veda soprattutto E. BEST, *Lettera agli Efesini*, (CPNT, 10), Paideia Editrice, Brescia 2001.

orizzontale). Dal nostro punto di vista risulta decisivo comprendere il significato del termine medico "giuntura" che si riferisce, in questo contesto, ad un tempo, al singolo credente e al legame che – sussistendo tra le membra – tiene insieme il corpo rendendo possibile l'influsso da parte del capo. Commentando questi versetti, Rinaldo Fabris ha potuto affermare che la Chiesa è «un insieme di rapporti» tra persone che non solo riconoscono in Cristo il proprio «centro di coesione, ma anche di attivazione per cui tutti singolarmente partecipano alla crescita del corpo e alla costruzione della chiesa»[30]. Secondo Max Zerwick, poi, le "giunture" possono essere intese come relazioni di «*soccorso scambievole* da membro a membro» che Cristo suscita e nutre per tener unito il suo corpo e per farlo crescere intensivamente in quella stessa carità con cui egli ci ha amato[31].

Il commento di san Tommaso d'Aquino alla *Lettera agli Efesini* contribuisce ad interpretare il testo che stiamo esaminando, mettendo in luce la qualità delle relazioni ecclesiali che costituiscono il Corpo di Cristo che è la Chiesa: la mutua connessione delle membra (*compactio*), il legame attraverso le giunture (*ligatio*) ed il servizio reciproco (*subministratio*). Queste costitutive dimensioni ecclesiali, che fluiscono dal Cristo-Capo per opera dello Spirito Santo nelle singole membra, vengono interpretate anzitutto sostenendo che la connessione avviene per mezzo della convergenza delle intelligenze, attraverso la fede (*compactio per fidem*), nell'unico sguardo di Cristo. La fede e la carità, poi, connettono e congiungono le membra nel servizio vicendevole (*per fidem et charitatem… ad mutuam subministrationem*)[32].

---

[30] R. FABRIS, *Le lettere di Paolo*, seconda edizione rivista e aggiornata, vol. 3, Borla, Torino 1990^2, 260.

[31] M. ZERWICK, S.J., *Lettera agli Efesini* (Commenti spirituali al Nuovo Testamento), Città Nuova Editrice, Roma 1971^4, 118.

[32] Cfr. *Super Eph*. IV, lect. V [225-228]. Per una lettura contemporanea, si veda C. T. BAGLOW, *"Modus et forma". A New Approach to the Exegesis of Saint Thomas Aquinas with an Application to the Lectura Super Epistolam ad Ephesios*, (Analecta Biblica, 149), Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 2002.

È quindi in termini chiaramente relazionali che l'Aquinate concepisce il modo in cui la Chiesa edifica se stessa nella carità, ossia attraverso quell'insieme di atti – resi possibili dalla grazia – con cui ogni battezzato comunitariamente coopera, attraverso l'insegnamento e la persuasione, alla crescita dello stesso corpo ecclesiale. L'essere convocati nell'unità dallo Spirito Santo nel legame fondamentale col Cristo, implica pertanto il dono di multiformi legami che comporta il dovere di onorare la comunione che ne risulta.

È dunque quest'incrocio relazionale che si attua tra i cristiani, i quali sono stati rigenerati per grazia dalla partecipazione al mistero della morte e risurrezione di Cristo, a costituire la comunità ecclesiale e a renderla diversa da una mera associazione o da un club. Frutto di un insieme di relazioni interpersonali divino-umane, tessute dallo Spirito Santo in Cristo, la Chiesa non può mai essere pensata come un semplice insieme di individui. Dev'essere invece descritta attraverso un'espressione che noi – assumendo il rischio di tentarne una più conveniente – formuliamo come *mistero di legami nel Legame*, il cui "collante" è la grazia che scaturisce da Cristo e tiene insieme tutti i membri della comunità. Nei termini impiegati da san Tommaso, poiché la grazia è partecipazione alla natura divina ed è "fonte e radice" dei legami ecclesiali (virtù teologali e sacramenti), possiamo convenire – con Jérôme Hamer – che la «comunione è la correlazione che risulta da tale partecipazione nelle sue differenti modalità: è dunque un insieme di legami di interdipendenza. La comunità è quindi fondata sulla partecipazione»[33].

4. GENERARE LEGAMI, RIGENERARE IL TESSUTO SOCIALE

Il terzo ed ultimo passo consiste nel cercare di comprendere il ruolo svolto dalla comunità ecclesiale nel tempo dell'iperindividualismo, attraverso un'ultima analisi ecclesiologico-fondamentale ispirata

---

[33] J. HAMER, O.P., *La Chiesa è una comunione*, Seconda edizione riveduta con Postfazione dell'Autore, Morcelliana, Brescia 1983, 235.

all'adagio scolastico *agere sequitur esse*. Riteniamo così di offrire perlomeno uno sfondo teoricamente calibrato per impostare, in modo tutt'altro che estrinseco, una più contestualizzata disamina teologico-pastorale. Qual è pertanto il compito che la Chiesa, in quanto Corpo di Cristo, è chiamata a svolgere all'interno di una cultura e di una società che assiste spesso impotente al progressivo dissolvimento dei legami? Per rispondere a questa complessa domanda, procederemo da alcuni suggerimenti offerti dalla Costituzione pastorale *Gaudium et spes* del Concilio ecumenico Vaticano II, che si apre descrivendo la Chiesa nel mondo contemporaneo come la comunità dei cristiani che «si sente realmente ed intimamente solidale [*coniunctam*] con il genere umano e la sua storia»[34]. L'intima congiunzione della comunità ecclesiale con l'umana famiglia viene poi interpretata secondo l'intenzione della Chiesa di dare seguito, per opera dello Spirito Santo, alla missione di Cristo nel mondo volta a rendere testimonianza alla verità, a salvare e a servire: «Si tratta di salvare l'uomo, si tratta di edificare l'umana società»[35]. Nel disegno divino, attraverso l'opera di Cristo e la testimonianza della Chiesa, l'umanità è quindi chiamata ad interpretarsi secondo rapporti di fraternità in modo da costituire una sola famiglia. È all'interno di questa prospettiva che si colloca l'interdipendenza tra la persona e la società: secondo la Costituzione conciliare i legami sociali sono infatti necessari al perfezionamento dell'uomo[36]. Ma vi è di più. Secondo *Gaudium et spes* è il Cristo stesso a sottrarre ogni possibile legittimazione teologica all'individualismo, santificando le relazioni umane e soprattutto istituendo la Chiesa in vista dell'unificazione escatologica dell'umana famiglia:

> Come Dio creò gli uomini non perché vivessero individualisticamente [*singulatim*], ma perché si unissero in società, così a lui anche «... piacque santificare e salvare gli uomini non a uno a uno, fuori di ogni mutuo legame, ma volle costituirli in popolo, che lo conoscesse nella verità e santamente lo servisse» [LG, 9]. […]

---

[34] *Gaudium et spes*, n. 1.

[35] *Ivi*, n. 3.

[36] Cfr. *ivi*, nn. 24-25.

> Tale carattere comunitario è perfezionato e compiuto dall'opera di Cristo Gesù. Lo stesso Verbo incarnato volle essere partecipe della solidarietà umana. […] Santificò le relazioni umane, innanzitutto quelle familiari, dalle quali trae origine la vita sociale[37].

Date le «mutue relazioni» che *Gaudium et spes* riconosce tra la Chiesa e il mondo contemporaneo, la stessa Costituzione conciliare ci invita innanzitutto a riconoscere la missione propria della comunità ecclesiale, ma mette anche in luce il contributo che essa offre alla realtà socio-culturale nella quale esiste e agisce:

> La Chiesa, perseguendo il suo proprio fine di salvezza, non solo comunica all'uomo la vita divina; essa diffonde anche in qualche modo sopra tutto il mondo la luce che questa vita divina irradia [*lumen eius repercussum*], e lo fa specialmente per il fatto che risana ed eleva la dignità della persona umana, consolida la compagine della umana società e conferisce al lavoro quotidiano degli uomini un più profondo senso e significato. Così la Chiesa, con i singoli suoi membri e con tutta intera la sua comunità, crede di poter contribuire molto a umanizzare di più la famiglia degli uomini e la sua storia[38].

L'irradiazione (*repercussio*) della vita divina che consolida la compagine della umana società identifica l'ambito nel quale riteniamo di poter inquadrare il nucleo di questa riflessione: la capacità ecclesiale di rigenerare i legami sociali. A patto di non equivocare sul senso di quest'impegno. La mutua relazione col mondo contemporaneo può infatti essere feconda se la Chiesa agisce secondo ciò che è: solo nell'atto di comunicare all'uomo la vita divina può infatti contribuire a consolidare il tessuto sociale, ricevendo al contempo dall'esperienza di vita degli uomini dei nostri giorni preziosi contributi e puntuali interrogativi per sondare ulteriormente il patrimonio di senso donatoci dalla tradizione. La Chiesa quindi non ha di per sé una sociologia da applicare o innovative istituzioni sociali da erigere, ma nell'essere se

---

[37] *Ivi*, n. 32.

[38] *Ivi*, n. 40.

stessa *è* una feconda realtà sociale (anche se non solo) che provoca degli effetti sociali semplicemente con la sua presenza, con l'esserci stesso del suo tessuto di relazioni interpersonali divino-umane[39]. Questa dinamica, che scaturisce dalla peculiare realtà ontologica che costituisce la Chiesa, descritta precedentemente attraverso l'immagine dell'irradiazione, viene successivamente confermata attraverso l'immagine del flusso:

> Certo, la missione propria che Cristo ha affidato alla sua Chiesa non è d'ordine politico, economico o sociale: il fine, infatti, che le ha prefisso è d'ordine religioso. Eppure proprio da questa missione religiosa scaturiscono [*fluunt*] compiti, luce e forze, che possono contribuire a costruire e a consolidare la comunità degli uomini secondo la legge divina[40].

Gaudium et spes non prospetta attività ecclesiali intenzionalmente volte a realizzare obiettivi sociali, ma descrive un complesso effetto indiretto o (positivamente) collaterale che appunto *fluisce* dall'esercizio dell'attività propria della Chiesa, la quale si esprime nella costituzione di una cultura e di molteplici opere effettivamente coesive dell'umanità ordinariamente dispersa e ferita. Costituita da legami di fede e di carità, come abbiamo appreso dall'interpretazione tommasiana della *Lettera agli Efesini*, la Chiesa

> mostra al mondo che una vera unione sociale esteriore discende dalla unione delle menti e dei cuori, ossia da quella fede e da quella carità, con cui la sua unità è stata indissolubilmente fondata nello Spirito Santo. Infatti, la forza che la Chiesa riesce a immettere nella società umana contemporanea consiste in quella fede e carità effettivamente vissute, e non in una qualche sovranità esteriore esercitata con mezzi puramente umani[41].

---

[39] Cfr. S. HAUERWAS, *The Peaceable Kingdom: a Primer in Christian Ethics*, University of Notre Dame Press, Notre Dame IN 1983, 99-102.

[40] *Gaudium et spes*, n. 42.

[41] *Ivi*.

La Chiesa, quindi, contribuisce al consolidamento della società attraverso l'irradiazione che procede dalla vita divina ch'essa comunica, per mezzo di quanto fluisce dalla sua missione religiosa e attraverso la forza della fede e della carità effettivamente vissute. Come declinare questi contenuti di *Gaudium et spes* in relazione all'arduo compito della rigenerazione dei legami nel tempo dell'iperindividualismo? Dal nostro punto di vista, avendo descritto la generatività della Chiesa e avendo compreso il Corpo di Cristo come mistero di legami nel Legame, si può asserire che la Chiesa è di per sé generatrice di legami interpersonali. Se la comunità ecclesiale genera legami interpersonali al suo interno, ritengo che i passi citati della Costituzione conciliare aiutino a comprendere come la grazia di cui vive la Chiesa al suo interno s'irradi nella società civile consolidando il tessuto delle relazioni interpersonali sul piano socio-culturale. Contribuendo cioè non solo a rendere più compatta la trama del tessuto sociale nel quale essa esiste e agisce come tale, ma suscitando e diffondendo una cultura – irradiata dalla fede e dalla carità di coloro che vivono il discepolato – che s'oppone *resistendo* a quella che, per certi versi degenerando, ha reso possibile l'attuale iperindividualismo. Tale consolidamento per irradiazione, in altri termini, si esprime più concretamente nella capacità della Chiesa di generare legami sociali *ad extra* in forza dell'esercizio stesso dei legami di fede e di carità *ad intra*. Come la Chiesa "edifica se stessa" (*Ef* 4,16) prendendosi cura del dono di grazia che si esprime nelle virtù teologali il cui esercizio contribuisce a consolidare l'unità tra il Capo e le membra e la mutua inesione delle membra dello stesso Corpo di Cristo, così *per ridondanza* la presenza stessa della Chiesa contribuisce a consolidare i legami interpersonali in vista della rigenerazione del tessuto sociale, ferito dalle pratiche e dalla cultura dell'iper-individualismo contemporaneo. Promuovendo in senso non moralistico la concreta cura per l'altro/altri da sé, il potenziale generativo della Chiesa rispetto ai legami interpersonali e alla cultura che ne deriva opera in modo tale da poter essere descritto secondo quel "paradigma della generatività" – descritto dai sociologi Mauro Magatti e Chiara Giaccardi – che si oppone all'autoreferenzialità sterile dell'individuo atomizzato proprio dell'ideologia neoliberale[42]. In questo senso, alla disso-

[42] Qui e per quanto segue, cfr. M. MAGATTI - C. GIACCARDI, *Generativi di tutto il mondo unitevi! Manifesto per la società dei liberi*, Feltrinelli, Milano 2014, 52-60.

luzione neoliberale dei legami, la Chiesa risponde attraverso l'irradiazione del potenziale generativo della sua vita comunitaria animata dalla fede e dalla carità e si concretizza nel favorire la formazione del tessuto associativo della società civile "desiderando", "mettendo al mondo", "curando" e "lasciando andare" vive realtà relazionali.

In particolare, sono sette le caratteristiche della generatività che la Chiesa esercita in rapporto alla società. 1) L'*eccedenza* come accettazione dei limiti (*ad intra* / *ad extra*), che non si rassegna alla logica della separazione tra gli individui; 2) l'*intraprendenza* e 3) la *valorizzazione*, lette alla luce dell'irradiazione di *Gaudium et spes*, nel senso della capacità di assumersi il rischio di avviare processi e di prendersene cura all'interno di una concezione che consideri il valore aggiunto delle realtà interpersonali; 4) la generatività ecclesiale si esprime poi nel promuovere una cultura della fiducia che, al di là di ogni ripiegamento solipsistico, aiuta la società a svilupparsi nel rispetto della *personalizzazione*; 5) all'interno di una logica dell'*alleanza*; 6) promuovendo relazioni interpersonali che compattino il tessuto sociale all'insegna della *resilienza*, intesa come perseveranza e capacità di sacrificio, e infine 7) della *sostenibilità* che guarda al futuro nella consapevolezza di doverne costruire le indispensabili condizioni di possibilità come atto di responsabilità nei confronti delle generazioni avenire. È in questo modo che la forza coesiva della comunità ecclesiale "ridonda" sugli individui sempre più isolati delle società occidentali, offrendo una sorta di partecipazione all'effetto coesivo generato a sua volta da quel peculiare "collante" interpersonale che è *agápe*.

Conclusione

È possibile, infine, esprimere con una parola l'effetto della generatività relazionale della Chiesa nei confronti della società? La nostra risposta è affermativa. Riteniamo, infatti, di poter esprimere la ricca dinamica qui descritta impiegando il termine "fraternità", a patto che se ne liberi il senso dall'universalizzazione uniformante operata dall'interpretazione illuministica e lo si rimoduli sulla dinamica *ad intra* / *ad extra*, volta non ad escludere, ma a differenziare l'appartenenza

sulla base del rispetto della libertà[43]. Si tratta così di pensare, a lato della missione propria della comunità ecclesiale, quell'irradiazione della vita di grazia che contribuisce ad alimentare la fraternità "altra" nella costruzione dei legami sociali. Generato dalla cultura della fiducia e del dono diffusa dall'esserci stesso della comunità ecclesiale, quest'intreccio di relazioni interpersonali ne riflette la vitalità. Proprio essendo se stessi ed agendo conseguentemente, a motivo della grazia dello Spirito Santo, i cristiani uniti nella Chiesa possono contribuire – arginando il dilagante iperindividualismo – alla qualità della vita sociale di tutti esprimendo semplicemente la propria appartenenza alla comunità. Perseguendo il fine ultimo e soprannaturale, si promuove infatti anche il bene della creazione, in quanto quest'ultima è stata posta in essere per entrare – attraverso la cristificazione degli uomini e delle donne – in comunione col *Trinitas Deus*. Anche nei confronti della custodia della società, possiamo così concludere, l'impegno per gli altri in quanto tali non indebolisce l'identità cattolica, ma la consolida. È la logica evangelica del servizio, espressa in modo mirabile da san Paolo VI:

> La Chiesa accetta, riconosce, e serve il mondo quale oggi le si presenta; non rimpiange le formule della sintesi Chiesa-mondo del passato, e non sogna nemmeno quelle d'un futuro utopistico; la Chiesa aderisce all'attualità storica; ella non si identifica con essa, non si converte al mondo (come taluni oggi si credono autorizzati a fare); ma riconosce nella realtà sociale presente l'ambito della sua stessa vita, l'oggetto del suo amore e del suo servizio, le condizioni del suo linguaggio, il dramma delle sue tentazioni seducenti e dei suoi tentativi pastorali. In una parola, la Chiesa, in Cristo e come Cristo, ama il mondo di oggi, e per esso vive, parla, opera, pronta a capirlo, a curarlo, ad offrire se stessa[44].

---

[43] Cfr. J. RATZINGER, *La fraternità cristiana*, (GdT, 311), Queriniana, Brescia 2005.

[44] Cfr. PAOLO VI, *Udienza generale* (5 marzo 1969), disponibile sul sito: http://w2.vatican.va/content/paulvi/it/audiences/1969/documents/hf_p-vi_aud_19690305.html (consultato il 25 luglio 2019).

Compiendo la propria missione evangelizzatrice, liturgica e pastorale, la Chiesa contribuisce così a guarire le ferite inflitte dall'iperindividualismo, senza per questo doversi trasformare in una mera agenzia finalizzata all'integrazione sociale. È solo come «sposa dell'Agnello» (*Ap* 21,9) che la Chiesa può essere un «ospedale da campo» per ogni ferito del nostro tempo[45].

---

[45] Cfr. FRANCESCO, *Lettera al Gran Cancelliere della* Pontificia Universidad Católica Argentina *nel centesimo anniversario della Facoltà di Teologia* (3 marzo 2015), reperibile sul sito: http://w2.vatican.va/content/francesco/it/letters/2015/documents/papa-francesco_20150303_lettera-universita-cattolica-argentina.html (consultato il 25 luglio 2019).

"Ubi fides ibi libertas". Sintesi del pensiero teologico del cardinal Giacomo Biffi

Federico Zirotti

Editor's note: *One of the most prominent and influential figures in the Italian Church in recent years has been, beyond all doubt, that of Giacomo Card. Biffi (1928-2015), archbishop of Bologna; he is still remembered for his firm pastoral activity, but he was also an elegant theologian. The author of the present article aims to provide a summary of Biffi's thought, so as to do justice to his original, but not well known, theological reflection.*

Zirotti identifies five cornerstones in Biffi's theology. First, the structural unity of the divine plan: there is only one comprehensive idea in which the whole of the creation can be adequately understood. Second, the supernaturality of this idea: regardless of its supernatural design, the natural world appears meaningless. Third, the central place that Jesus Christ – the Son of God incarnate, dead, and risen – occupies in this unitary plan. Fourth, the concept of aevum*, that is, eternity participated by creatures: since Jesus risen and ascended is "at the right hand of the Father," He also as a man takes part in God's eternity. Fifth, the freedom of man – that is, the characteristic of spiritual creatures that makes them capable of choosing their eternal destiny: as it finds its ontological cause in the grace of Christ, our freedom is a redeemed freedom, and we are all "freedmen" of Christ.*

However, despite the undeniable subtlety of Biffi's thought, and even with the brilliant solutions he proposes to major theological problems, there is something in his speculation that does not leave us entirely satisfied. Zirotti finds an actual contradiction in Biffi's thought: he summarises everything in the one idea of divine unity, but in fact he places next to it, in a co-essential role, the idea of human freedom. We could add, more generally, that it is his style of thought which leaves us unsatisfied: looking for evidence of a logical-analytical type in a field of knowledge that can only be adequately explored, as St. Thomas Aquinas taught, with analogical processes of intuition and argumentation.

INTRODUZIONE

Il cardinale Giacomo Biffi[1] è spesso ricordato per le sue qualità di pastore e per lo spessore del suo magistero episcopale, ma con nostro stupore il suo pensiero teologico è pressoché ignorato: si pensi che le uniche pubblicazioni dedicate al Biffi, di cui siamo a conoscenza mentre scriviamo, sono un paio di raccolte di scritti di vari autori che vogliono omaggiare la sua figura pubblica di cardinale e pastore, mentre non abbiamo trovato nessuna pubblicazione che lo studi come teologo. Questa deludente sorpresa nel riscontrare la mancanza di interesse per il magistero teologico del card. Biffi nasce dalla nostra profonda convinzione che la sua riflessione sia importante per la teologia: lo sguardo nuovo dell'arcivescovo di Bologna la porterebbe ad una maggior comprensione dell'eterno disegno del Padre che si rivela in Gesù Cristo suo Figlio. Insomma, riteniamo che il pensiero teologico del Biffi meriti di essere preso in maggior considerazione e che non possa essere semplicemente ignorato, sia che ci si trovi d'accordo con esso, per poterlo sviluppare, sia che non lo si condivida, per delineare una sua confutazione.

Perciò ci accingiamo qui a tentare una panoramica della riflessione teologica di Giacomo Biffi, nella speranza, forse un po' presuntuosa, che questo lavoro possa essere un piccolo contributo affinché il suo pensiero possa uscire dalle nebbie dell'indifferenza e trovare maggiore attenzione presso gli studiosi della *sacra doctrina,* e non solo.

---

[1] Nasce a Milano il 13 giugno 1928. Entrato nel seminario milanese di Venegono Inferiore, viene ordinato presbitero il 23 dicembre 1950 dal card. Schuster. Nel 1955 si laurea in teologia con la tesi dottorale *Il problema teologico della colpa inevitabile nell'ipotetica assenza della grazia sanante*. Dopo un decennio di insegnamento, nel 1960 viene nominato prima parroco a Legnano e poi nel 1969 parroco a Milano. Nel 1975 viene eletto vescovo ausiliare dell'arcidiocesi ambrosiana e l'11 gennaio 1976 riceve l'ordinazione episcopale per le mani del card. Colombo. Nel 1984 papa Giovanni Paolo II lo nomina alla sede arcivescovile di Bologna e nel 1985 è creato cardinale. Si ritira dalla guida della diocesi petroniana nel 2003. Muore a Bologna l'11 luglio 2015.

Specifichiamo però che il nostro obiettivo ultimo non è tanto quello di fornire una sintesi completa ed esauriente, ma bensì di incuriosire il lettore, invogliandolo ad andare direttamente ai testi del Biffi, che per le doti di sintesi e chiarezza (ed umorismo) potrebbero essere trovati più comprensibili (e certamente più divertenti) del presente scritto.

La difficoltà maggiore che incontra chi, come noi, si accinge a tentare di gettare uno sguardo panoramico sul pensiero del card. Biffi è il carattere sintetico della sua opera, «che dovrebbe avere alle spalle – e grazie a Dio non ha – un corso completo in otto grossi volumi»[2], che porta a dover fare una sintesi della sintesi, con il rischio di sintetizzare troppo e rendere così più oscuro quello che si voleva rendere più chiaro. Se questo fosse capitato, ne chiediamo perdono al lettore fin da subito.

Per realizzare i nostri obiettivi, abbiamo scelto di presentare in modo sintetico alcune opere del Biffi, il cui approccio è fondamentale per chi voglia studiare il suo pensiero, per poi tirare brevemente le somme di quanto emerso dall'analisi dei testi. Questa via ha anche il lato positivo di potere fare contemporaneamente una presentazione delle pubblicazioni fondamentali, in modo che, come già detto sopra, il lettore possa essere facilitato e invogliato ad accantonare noi per affidarsi direttamente alle parole del cardinale.

La nostra analisi comincerà affrontando *Colpa e libertà nell'odierna condizione umana* (1959), tesi di dottorato del futuro cardinale, e *Tu solo il Signore. Saggi teologici d'altri tempi*, raccolta dei saggi scritti da don Giacomo nel decennio 1957-1968: da queste due opere si traggono i presupposti e i nuclei fondamentali del suo pensiero teologico. Si considererà poi *Alla destra del Padre. Nuova sintesi di teologia sistematica* (1970), che è il testo fondamentale del Biffi, in cui troviamo sintetizzata tutta la sua teologia. Per ultimo vedremo *Linee di escatologia cristiana* (1984), in cui abbiamo sviluppata e applicata al nostro destino eterno la sua riflessione sull'*aevum*. Concluderemo il lavoro con una nostra sintesi, in cui cercheremo di mettere in luce le idee portanti del pensiero del teologo Giacomo Biffi.

---

[2] G. BIFFI, *Alla destra del Padre. Nuova sintesi di teologia sistematica*, Jaca Book, Milano 2004, p. 21.

Oltre a queste citate, ci sono altre opere del Biffi che andrebbero analizzate per avere un quadro più completo del suo pensiero, ma che non ci è consentito prendere in considerazione per mancanza di spazio e di tempo. Le ricordo qui: *La Bella, la Bestia e il Cavaliere* (1984); *Approccio al cristocentrismo* (1994); *«Liberti di Cristo»* (1996); *La Sposa chiacchierata (1998); Canto nuziale* (2000).

1. Le basi del pensiero teologico

Le basi e i temi del pensiero teologico di Giacomo Biffi si trovano già tutti, ad eccezione di quello ecclesiologico, in *Colpa e libertà nell'odierna condizione umana* e nei brevi saggi raccolti in *Tu solo il Signore. Saggi teologici d'altri tempi*. Possiamo dire che tutte le pubblicazioni successive non faranno altro che esplicitare meglio quello che qui è già proposto.

1.1. «Colpa e libertà»

Colpa e libertà nell'odierna condizione umana è il lavoro di tesi per il dottorato in teologia conseguito nel 1955, il cui titolo originale, *Il problema teologico della colpa inevitabile nell'ipotetica assenza della grazia sanante*, mette maggiormente in luce il problema affrontato, ovvero la sussistenza dello stato di natura puramente decaduta. Possiamo dire che è l'unico lavoro del Biffi veramente analitico.

Il testo si inserisce nel dibattito sugli stati di natura e il suo scopo principale è quello di dimostrare come lo stato di natura puramente decaduta, cioè senza l'effettiva presenza della grazia, non si è mai avverato e non poteva nemmeno avverarsi, a causa delle contraddizioni che emergono nell'ipotetico caso che si realizzasse, contraddizioni che infatti hanno dato filo da torcere a secoli di teologia senza mai giungere ad una conclusione soddisfacente.

L'opera è importante perché in essa sono esplicitati i principi che sostengono e guidano tutta la riflessione biffiana degli anni seguenti, e si possono già trovare *in nuce* le tematiche che verranno successivamente esplicitate e approfondite.

L'opera si struttura come una classica disputa medievale, con l'esposizione del problema, le varie argomentazioni che provano a fornire una possibile risoluzione, la risposta del *magister* e la confutazione delle altre soluzioni proposte.

Il punto di partenza è la constatazione puramente naturale della condizione umana, laddove l'esperienza ci parla di una colpa inevitabile e contemporaneamente la riflessione razionale ci mostra l'incompatibilità tra i concetti di «colpa» e di «inevitabilità»[3]. Poiché queste due verità sono in contraddizione tra loro, viene postulata la necessità di una conoscenza superiore, cioè la rivelazione cristiana, che permetta di superare questa contraddizione.

Dopo una breve rassegna dei documenti del Magistero sulla fatalità della colpa e sulla libertà dell'uomo, si passa ad un'esposizione storica del problema, dalla prima scolastica alla teologia dei secoli XIX-XX, e che costituisce la parte maggiore dell'opera.

Infine, passando per la critica delle ipotesi suggerite dalla storia, si giunge alla soluzione del problema individuata dal nostro autore, in cui tra l'altro si mostra come le varie risoluzioni emerse durante la storia della teologia possono integrarsi nella visione proposta. A questo riguardo ci pare doveroso far notare come il Biffi non si pone nell'ottica di una «scuola» teologica entro la quale risolvere la disputa, ma ha la capacità di ascoltare tutte le «scuole» con le loro soluzioni, prendendo da ognuna il buono che hanno da offrire per armonizzarlo in una visione sintetica «superiore», il cui scopo è di approfondire sempre di più la conoscenza della verità rivelata, e non quello di far trionfare il proprio «partito».

In questa sede non ci interessa sintetizzare il ragionamento condotto, né di presentare le critiche che il Biffi rivolge alle varie soluzioni prospettate dalla storia, per quanto siano interessanti; nostro interesse

---

[3] Per «colpa» si intende un'azione responsabile moralmente cattiva, ma perché si possa parlare di responsabilità morale il soggetto deve essere libero, cioè deve avere la possibilità di fare diversamente; ora per «inevitabilità» si intende appunto il non poter fare diversamente; risulta quindi chiaro che se nel concetto di «colpa» è insita la possibilità di poter fare diverso, allora tale concetto è inconciliabile con l'idea di «inevitabilità». Perciò una «colpa inevitabile» è un assurdo.

è mostrare quale sia la specifica soluzione biffiana al problema della «colpa inevitabile in una ipotetica assenza della grazia sanante», nelle cui motivazioni troviamo quelle che sono le basi del suo pensiero.

Ora, il nocciolo della soluzione è così sintetizzabile: il concetto di «colpa» e il concetto di «inevitabilità» sono tra loro inconciliabili; ne consegue che la grazia è un elemento essenziale di questo concreto ordine di provvidenza, tanto essenziale che il non considerarlo porta all'assurdo logico di una «colpa inevitabile». La grazia è dunque la condizione ontologica dell'esistenza della libertà nell'uomo decaduto.

Il ragionamento che porta a questa conclusone si basa sulla considerazione di una visione complessiva, totale, del piano divino che regge l'universo, il quale ha due prerogative:

1) l'essere un piano unitario (ciò va ammesso a priori);
2) che questo piano, così come si realizza nel nostro ordine storico presentatoci dalla rivelazione, è un piano soprannaturale[4].

E abbiamo qui già espresso quei principi su cui tutta la riflessione biffiana si poggia: l'unitarietà del piano divino e la sua soprannaturalità.

L'unitarietà del piano divino[5]. Se l'agire di Dio è sempre razionale, ne consegue che il frutto di questo agire, il mondo, sia anch'esso razionale e quindi intellegibile. Ma la perfetta intelligibilità richiede di essere unitaria, cioè deve poter essere rappresentata da una sola idea, perché se fosse rappresentata da due o più idee irriducibili tra loro, la comprensione ne sarebbe limitata o addirittura impedita. Infatti, o tale irriducibilità ha un senso, e allora si risolve in un'idea superiore, oppure rimane senza senso, e allora l'intelligibilità del mondo è irrimediabilmente compromessa. Perciò la rappresentazione ideale del mondo deve necessariamente essere unitaria, cioè riconducibile ad una sola idea. Da tale unitarietà ne consegue che

> ogni realtà che ha un posto nell'universo deve avere un significato che la connette col resto […]. Ogni cosa è perciò ordinata all'uni-

---

[4] G. Biffi, *Colpa e libertà nell'odierna condizione umana*, ESD, Bologna 2007, p. 280.

[5] G. Biffi, *Colpa e libertà*, pp. 280-283.

> verso e gli è necessaria così che contingente può essere definito con proprietà il mondo in rapporto a Dio, e non le singole cose in rapporto al mondo. Dio poteva scegliere di attuare un'altra idea universale: qui sta appunto il senso della sua libertà; ma all'idea prescelta tutte le realtà sono necessarie[6].

Segue un appunto di carattere gnoseologico, importante per comprendere la logica del ragionamento. Si afferma qui la concretezza di quella conoscenza che diciamo sintetica, o integrale, anche se è implicita e confusa, mentre viene detta astratta, anche se chiara e semplice, quella conoscenza che deliberatamente esclude dalla nostra considerazione qualcosa che sia di fatto esistente e/o considera una realtà isolandola dal tutto. In altri termini: è concreta quella conoscenza che tiene insieme tutti gli elementi, mentre è astratta quella conoscenza che esclude qualcosa. Questa conoscenza astratta, però, non è inutile: infatti l'astrazione può aiutare a comprendere meglio i legami che unificano le varie componenti del tutto. Se escludendo un elemento nemmeno il mondo ideale riesce a sorreggersi, allora si potrà concludere che la realtà esclusa è così connessa al resto che l'escluderla anche solo a livello logico impedisce addirittura la comprensione del mondo ideale che ne consegue: «Se astraendo cioè da una realtà l'universo riesce del tutto inspiegabile, arriverò a capire con chiarezza la primaria funzione in esso di quella realtà»[7].

La soprannaturalità del piano divino[8]. Se il piano di Dio per l'uomo è soprannaturale, cioè ha come fine di farlo partecipe della vita divina, così come ci è attestato dalla rivelazione, allora tale piano non potrà essere conosciuto dalle sole nostre forze naturali. Questo fa sì che risulti vano e rischioso considerare il soprannaturale prescindendo dal modo concreto con il quale il soprannaturale entra nella nostra vita, cioè per mezzo del mistero di Gesù Cristo, fuori dal quale sareb-

---

[6] G. BIFFI, *Colpa e libertà*, p. 281.

[7] G. BIFFI, *Colpa e libertà*, p. 283.

[8] G. BIFFI, *Colpa e libertà*, pp. 283-285.

be per noi impensabile riuscire a concepire un destino soprannaturale. In altri termini: se noi conosciamo il nostro destino soprannaturale solo dalla rivelazione del Cristo, allora non ci è dato di considerare il soprannaturale escludendo da tale considerazione il Signore Gesù. Se quindi approcciando il mondo prescindendo dalle realtà soprannaturali, cioè da Gesù Cristo, si cade nell'inspiegabile, nell'insensato e nel contraddittorio, risulterà chiaro come quel soprannaturale sia profondamente inserito in esso.

La soluzione[9]. La dottrina cattolica, così come definita dal concilio di Trento, afferma l'impossibilità dell'uomo di perseverare nel bene senza l'aiuto della grazia. Ora, la stessa formulazione della dottrina ci fa capire che la nostra questione è posta su un piano ipotetico: quindi è solo in un ipotetico mondo in cui si ha una natura umana decaduta e l'assenza effettiva della grazia che sorge il problema. Infatti nel mondo concreto il problema non si pone, o è facilmente risolvibile, perché di fatto la presenza della grazia impedisce il sorgere della nostra difficoltà, cioè di una colpa inevitabile. Conclusione a cui tutti i teologi giungono, come la parte storica mostra. Però la constatazione del fatto che la grazia è effettivamente presente risolve il problema solo sul piano esistenziale, e non teoretico, così che la questione rimane aperta[10].

Ora, l'unica conclusione certa che la lunga disputa ci porta è che il concetto di «colpa» e il concetto di «inevitabilità» sono inconciliabili. E proprio tale impossibilità di trovare una soluzione fa intuire che il problema è male impostato.

Senza attenuare la portata della colpa, riducendola ad una sola trasgressione materiale, né la portata dell'inevitabilità, riducendola ad

---

[9] G. Biffi, *Colpa e libertà*, pp. 288-290.

[10] Infatti una teoria che voglia risolvere la nostra questione con il semplice rilievo fattuale della presenza della grazia, garantisce sì l'effettiva possibilità di un agire responsabile, ma porta alla contraddizione che tale grazia rende formale un peccato che in sua assenza rimarrebbe solo materiale, quindi peggiorando la condizione dell'uomo anziché migliorarla.

una grande difficoltà o ad una «impotenza conseguente»[11], se si considera che effettivamente i due concetti sono inconciliabili e che la dottrina cattolica non pretende tale conciliazione, allora il problema è risolto alla radice, perché si mostra evidente l'assurdità di una loro conciliazione e quindi l'assurdità del problema posto, come assurdo sarebbe il voler trovare un triangolo con quattro lati.

Infatti, quando la dottrina cattolica afferma l'impossibilità di non peccare senza la grazia, essa ha come oggetto di considerazione il mondo concretamente esistente, volendo sottolineare la nostra dipendenza vitale dal mistero di Gesù Cristo. Quando invece la teologia afferma che mancando la grazia si arriva ad un peccato inevitabile, questa ha come oggetto di considerazione un mondo ipotetico. Perciò

> nient'altro intendiamo affermare che l'impensabilità di questo mondo che la teologia cattolica prospetta. Diciamo cioè che la voluta non considerazione della grazia di Dio distrugge l'unitaria intelligibilità di questo mondo, in quanto affiorano in esso elementi contraddittori, che soltanto la presenza della grazia concilia[12].

Dunque il senso della dottrina cattolica dell'inevitabilità della colpa senza la grazia sarebbe l'affermazione di una verità, cioè la necessità di questa stessa grazia, mostrata attraverso un ragionamento per assurdo.

Sintetizziamo col Biffi:

> I - l'impotenza dell'uomo non aiutato dalla grazia è assoluta e antecedente, ed è assoluta proprio in quanto antecedente, sicché ogni eccezione è esclusa non dall'effettivo umano comportamento previsto da Dio, ma dalla debolezza della nostra natura, ferita com'è dal peccato;
> II - la colpa da cui la grazia ci scampa non è affatto riducibile a una violazione materiale della legge, ma è un vero e proprio peccato formale;

---

[11] Con *impotenza conseguente* si vuole indicare l'impossibilità dell'uomo di evitare la colpa sul piano dei fatti, in modo da salvaguardare sul piano teorico la possibilità di fare diverso, che è insita nella natura del libero arbitrio. Si veda G. BIFFI, *Colpa e libertà*, pp. 267-268.

[12] G. BIFFI, *Colpa e libertà*, p. 289.

> III - le due cose non si possono conciliare, perché è concettualmente impensabile il compimento di una colpa formalmente tale, da parte di chi non sia assolutamente in grado di sfuggirla;
> IV - questa conciliazione non è affatto richiesta dalla dottrina cattolica, che si preoccupa sempre delle situazioni concrete e non delle ipotesi astratte e ha come vero scopo di mettere in luce che *la nostra attuale libertà è una libertà redenta dalla grazia di Cristo*[13].

L'autore sottolinea, poi, che il pensiero qui esposto non si riduce alla soluzione di coloro che affermano l'effettiva presenza della grazia che di fatto rende inesistente una colpa inevitabile, ma

> arriva ad asserire, mediante la chiara consapevolezza della incompatibilità che oppone il concetto di peccato e quello di fatalità, che quell'aiuto non può affatto mancare, perché è la *condizione ontologica* della esistenza della libertà nella natura decaduta[14].

Il Biffi non manca di affrontare, una volta mostrato come la sua soluzione si integri con le soluzioni presentate e criticate precedentemente, tre possibili obiezioni alla sua ipotesi:

1) la formulazione della dottrina tridentina, con cui si troverebbe in contrasto;
2) la gratuità della grazia, che verrebbe negata;
3) la diffidenza verso le novità teologiche, in cui la soluzione rientrerebbe.

Il terzo punto non riguarda il nostro lavoro e lo tralasciamo.

Riguardo al primo punto, sia sufficiente dire che la formula tridentina «il giustificato senza uno speciale aiuto da parte di Dio non può perseverare» non vuole affermare l'effettiva esistenza di uno stato di natura decaduta in cui non opera la grazia, ma mostrare tramite un ragionamento per assurdo la necessità della grazia nell'attuale ordine di provvidenza, così come è già stato detto sopra.

---

[13] G. Biffi, *Colpa e libertà*, p. 290. Corsivo nostro.
[14] G. Biffi, *Colpa e libertà*, p. 292. Corsivo nostro.

Per quanto riguarda la seconda obiezione, cioè la presunta negazione della gratuità della grazia, si risolve con i due argomenti che fondano tale gratuità:

1) il primo e principale è la considerazione della soprannaturalità della grazia: ora, un dono ontologicamente soprannaturale eccede sempre le esigenze della creatura, quindi la grazia non sarà mai, in assoluto, ontologicamente necessaria alla creatura per essere creatura e perciò la sua gratuità sarà sempre salvaguardata;
2) il secondo è la considerazione, sottolineataci dalla stessa rivelazione, che tale dono di grazia è elargito ad un'umanità peccatrice e che come tale non può vantare diritti sugli aiuti divini, il che rende ancora più evidente la gratuità di tale dono, che, se risulta sempre gratuito in forza della sua soprannaturalità, ancora più gratuito risulta nel nostro concreto stato di natura decaduta[15].

Per amore di completezza, dobbiamo esplicitare una quarta possibile obiezione, tra l'altro già formulata dal nostro autore a riguardo di coloro che risolvevano il problema con la semplice presa d'atto dell'effettiva presenza della grazia: la presenza della grazia, più che sanare la situazione dell'uomo, lo porrebbe in una situazione di maggior svantaggio, in quanto tale presenza renderebbe un peccato materiale (non imputabile) un peccato formale (imputabile)[16]. Perché se è vero che il Biffi l'ha già sostanzialmente risolta quando ha affermato che la grazia è la condizione ontologica della libertà umana, è altrettanto vero, a nostro giudizio, che tale obiezione avrebbe bisogno di una confutazione più analitica ed esaustiva. Mostrare tale confutazione esula però dai fini del nostro lavoro.

Specificazioni sul concetto di libertà[17]. Per comprendere appieno la gravità del problema e il punto di vista del nostro autore, sono necessarie alcune specificazioni sul concetto di libertà.

---

[15] G. BIFFI, *Colpa e libertà*, p. 299.
[16] G. BIFFI, *Colpa e libertà*, p. 279.
[17] Cf. G. BIFFI, *Colpa e libertà,* pp. 51-55 e 277.

Ora, la libertà concerne l'effettivo dominio del soggetto sui propri atti, reso possibile dalla possibilità di fare diversamente; cioè è libero colui che agisce senza essere sottoposto ad una necessità. Però il Biffi qui non considera la libertà semplicemente come quella proprietà che rende l'uomo responsabile dei suoi atti, ma come quella caratteristica dell'essere spirituale che lo rende capace di scegliere il proprio destino eterno. Quindi il vero interrogativo che muove l'indagine è: come può l'uomo rimanere padrone del proprio destino (cioè rimanere libero) ed essere fatalmente orientato ad un destino di dannazione, dato che prima o poi dovrà soccombere alla colpa? Si capisce quindi la reale portata di questo problema e l'importanza della sua risoluzione. Risoluzione che è una delle idee fondamentali del pensiero del Biffi: la libertà umana è una libertà redenta, cioè la redenzione di Cristo è la causa ontologica della nostra attuale libertà. Noi quindi siamo dei «liberti» di Cristo[18].

1.2. «Tu solo il Signore»

Tu solo il Signore. Saggi teologici d'altri tempi raccoglie cinque saggi, che insieme a *Colpa e libertà* sono le uniche opere che possiamo definire strettamente «accademiche», ma non si pensino questi saggi come lunghi e analitici articoli, sono anzi brevi e sintetici (a volte fin troppo). I saggi in ordine cronologico sono:

1) «*Tamquam spoliatus a nudo?*» (1957)[19]: si propone di dimostrare, attraverso l'illegittimità del chiedersi cosa differenzia lo «stato di natura puramente decaduta» e lo «stato di natura pura», in ragione dell'impossibilità di poter instituire questo confronto, che l'unico stato di natura pensabile e nonché unico effettivamente esistente è lo «stato di natura redenta».

---

[18] Il tema è riproposto in G. Biffi, *«Liberti di Cristo». Saggio di antropologia cristocentrica,* Jaca Book, Milano 1996.

[19] L'argomento è quello già visto in *Colpa e libertà*, ma affrontato sotto una diversa prospettiva.

2) «*Eternità e tempo nel nostro destino»* (1959): si propone di riscoprire il concetto di *aevum,* per poter meglio comprendere il nostro destino ultimo[20].

3) «*Il fine dell'Incarnazione»* (1960)[21]: si propone di dimostrare il primato di Cristo anche nell'ordine della creazione, mostrando come sia priva di senso la domanda «se l'uomo non avesse peccato, il Verbo si sarebbe incarnato lo stesso?» e come sia invece più opportuno domandarsi «qual è il fine dell'Incarnazione?», fine che altro non è che la manifestazione della gloria di Dio. Lo studio proposto in questo articolo, a detta dello stesso Biffi, rappresenta un traguardo: una delle acquisizioni più decisive e feconde, nonché ragion d'essere e chiave di lettura di tutta la sua teologia[22].

4) «*Soddisfazione vicaria o espiazione solidale?»* (1964): si propone di dimostrare, attraverso la critica alla nozione di «vicarietà», come la nota propria dell'evento redentivo sia invece la nozione di «solidarietà» e da qui, domandandosi in cosa consiste questa solidarietà, arriva ad affermare il primato di Gesù Cristo anche nell'ordine della creazione.

5) «*Per una escatologia rinnovata»* (1968)[23]: sviluppando le riflessioni sull'*aevum,* propone di dare un fondamento teologico al corrente ripensamento dell'escatologia che ripone al centro il destino del mondo, entro il quale il destino del singolo si trova e dipende, per far sì che tale rinnovamento sia sostanziale e non solo verbale.

---

[20] Anche se non è dichiarato nell'articolo, il concetto è altrettanto prezioso per comprendere come Gesù Cristo possa esercitare il suo primato non solo nell'ordine della redenzione, ma anche nell'ordine della creazione, e quindi per meglio indagare il mistero dell'Ascensione. Si veda G. BIFFI, *Memorie e digressioni di un italiano cardinale,* Cantagalli, Siena 2010, p. 146.

[21] Il tema viene riproposto in G. BIFFI, *Approccio al cristocentrismo. Note storiche per un tema eterno*, Jaca Book, Milano 1994.

[22] G. BIFFI, *Memorie e digressioni*, p. 147.

[23] Il tema è riproposto in G. BIFFI, *Linee di escatologia cristiana*, Jaca Book, Milano 1984.

1.2.1. «Tamquam spoliatus a nudo?»

L'articolo si inserisce nelle dispute sugli stati di natura e riprende quello che è già stato detto nella tesi di dottorato. Entrambi gli scritti affermano che l'unico stato di natura pensabile è quello di natura redenta, ma con dimostrazioni differenti: in *Colpa e libertà* si giunge a negare lo stato di natura puramente decaduta mostrando l'assurdità del concetto di colpa inevitabile, colpa che tale stato porta necessariamente con sé; in questo articolo, invece, l'unicità dello stato di natura redenta è dimostrata tramite l'impossibilità di confrontare lo stato di natura pura e lo stato di natura puramente decaduta poiché di entrambi ci è preclusa la conoscenza.

Il dibattito teologico del XVI secolo, ammessa l'ipotesi di uno stato di natura pura, vede affrontarsi chi sostiene l'identità tra gli stati di natura pura e natura puramente decaduta e ritenendo quindi che la loro distinzione è puramente verbale (*«tamquam spoliatus a nudo»*), e chi invece sostiene la differenza reale tra i due stati (*«tamquam aegrotus a sano»*).

Ora, per poter confrontare tra loro due termini, bisogna conoscere i termini che si vogliono confrontare. Nel nostro caso, per poter giungere alla conoscenza degli stati di natura pura e puramente decaduta abbiamo tre strade: la metafisica, l'esperienza, la rivelazione.

La strada metafisica ci porta a conoscere la natura dell'uomo nella sua essenza, e come tale rimane sempre identica a se stessa in qualunque stato si trovi realizzata, escludendo quindi le concrete condizioni in cui questa essenza si attualizza. Di conseguenza, non ci dirà nulla né sullo stato di natura pura né sullo stato di natura puramente decaduta. Rimangono le altre due strade, l'esperienza e la rivelazione.

Per quanto riguarda lo stato di natura pura, noi non possiamo farne esperienza e la rivelazione non ci dice nulla, perciò noi ignoriamo totalmente in cosa consista.

Lo stato di natura puramente decaduta considera l'uomo caduto a causa del peccato senza la presenza degli aiuti della grazia, ma poiché noi non possiamo sostenere che possa esistere qualcuno privato dell'effettivo aiuto della grazia, di questo stato non possiamo fare esperienza alcuna. La strada della rivelazione, invece, sembra dirci qualcosa quando afferma l'impossibilità dell'uomo di osservare senza gli aiuti della

grazia anche la sola legge naturale, ma poiché alla rivelazione interessano gli stati concreti e non quelli ipotetici, possiamo affermare che quello che la rivelazione vuole insegnarci non è l'esistenza di uno stato di natura puramente decaduta, ma di sottolineare attraverso un ragionamento per assurdo la necessità della grazia nella vita dell'uomo[24]. Dunque, anche dello stato di natura puramente decaduta non sappiamo nulla.

Diventa perciò ovvia la vanità di tale questione in quanto vuole esprimersi su un'equivalenza, cioè se lo stato di natura pura coincida o meno con quello di natura puramente decaduta, ignorandone i termini.

L'unico stato di cui possiamo dire qualcosa è quindi lo stato di natura redenta. Perciò se si vuole affrontare il problema, l'unica sua formulazione plausibile dovrebbe chiedersi se Dio poteva creare l'uomo direttamente in uno stato di natura decaduta. Per il Biffi la questione ha risposta negativa poiché tale stato richiede la presenza di una colpa inevitabile, ma, dato che l'uomo è una creatura per sua natura libera, una colpa inevitabile è un assurdo, e di conseguenza assurdo è uno stato di natura che la richieda. Questo è ciò che viene sviluppato in *Colpa e libertà*.

1.2.2. «Eternità e tempo nel nostro destino»

Questo articolo appare più problematico che assertivo, intessuto più di domande che di risposte, più di ipotesi da saggiare che di affermazioni provate; più diario dunque – o frammenti di diario – di una marcia non ancora conclusa, che rassegna di risultati conseguiti[25].

Nonostante ci troviamo di fronte ad uno dei fondamenti del pensiero del Biffi, in questo articolo la questione è più abbozzata come un'intuizione che come una sua esposizione analitica ed esaustiva.

L'articolo si struttura attorno a due domande: da dove storicamente viene il concetto di *aevum*; e come questa nozione può essere utile per

---

[24] Lo stesso ragionamento lo abbiamo già trovato in *Colpa e libertà*.

[25] G. BIFFI, *Tu solo il Signore. Saggi teologici d'altri tempi*, Piemme, Casale Monferrato 1987, p. 102.

rendere la nostra comprensione dell'al di là, cioè del nostro destino ultimo, meno elementare[26].

Nella prima parte dell'articolo si ripercorre quindi la storia del concetto di *aevum*. Per prima si considera la rivelazione, che ci informa circa la sovratemporalità di Dio, applicata poi allo stesso Gesù Cristo, che «è lo stesso ieri e oggi e nei secoli» (*Eb* 18,8). Inoltre va considerato che

> l'idea della sopravvivenza e di una salvezza dall'implacabile flusso temporale – idea che necessariamente deve animare ogni dottrina soteriologica che non sia vana – è negli scritti neotestamentari espressa dalla convinzione di un inserimento vitale in Cristo risorto che avendo vinto il tempo è al di là del prima e del poi, e non mai da una dottrina dell'immortalità dello spirito di tipo platonico[27].

Parallelamente la riflessione greca, nel tentativo di conciliare l'essere e il divenire, introduce i concetti di «eternità» e «tempo», dove eternità sta per immutabilità e incorruttibilità e tempo per il divenire mutevole e corruttibile.

La riflessione cristiana successiva riterrà che il concetto greco di eternità esprima bene la verità rivelata, cioè la sovratemporalità di Dio. Qui anche la fondamentale definizione di eternità di Boezio: «il possesso perfetto e simultaneo di una vita interminabile» (dove è evidente che l'eternità viene definita attraverso il suo confronto con il tempo, dicendo propriamente cosa non è, e non sarebbe possibile fare altrimenti).

Infine la scolastica del XIII secolo introduce il concetto di *aevum*[28], «intermedio» tra tempo ed eternità, che alcuni definiscono come «ciò

---

[26] Si noti come in questo articolo il Biffi non collega l'*aevum* al cristocentrismo come sua premessa necessaria, ma solamente come concetto utile per meglio comprendere la nostra condizione di redenti.

[27] G. Biffi, *Tu solo il Signore,* pp. 87-88.

[28] È da sottolineare come la triplice distinzione *eternità*, *eviternità* e *temporalità* derivi dalla traduzione del temine greco «eternità» con i due sinonimi latini di *aevum* ed *aeternitas*; il Biffi ne deduce quindi che eternità ed evo indicano sostanzialmente la medesima realtà.

che ha avuto un inizio ma non ha una fine» e che altri, come Tommaso, definiscono come «l'eternità in quanto partecipata» dalla creatura. Perciò in quest'ultima definizione le proprietà dell'*aevum* sono le stesse dell'eternità, con la sola differenza che quest'ultimo si riferisce ad un ente finito, che perciò non è eterno per sé ma per partecipazione:

> L'essere eviterno è, come l'eterno, immutabile e non dà luogo in quanto è eviterno a un prima e a un poi. La differenza dall'eterno sta nel fatto che è un essere finito, composto quindi di atto e potenza, sì che in lui «aliud est esse et aliud quod est»; ciò che è eviterno deriva dunque da un altro: laddove l'eternità è prerogativa dell'Essere perfettamente attuato, che si possiede di conseguenza in modo totale e non desume da nessuno la propria origine. *All'essere che è stabilito nell'evo, il prima e il poi potranno sopravvenire, ma solo accidentalmente, mentre esso, considerato nella sua sostanza, è del tutto immutabile e non suscettibile di determinazione temporale*[29].

Quest'ultimo è il concetto di *aevum* a cui fa riferimento il Biffi, in quanto il concetto di eviterno come «ciò che ha un inizio e non ha una fine» è visto come inutile.

Nella seconda parte, sistematica, il nostro autore vuole mostrare l'utilità del concetto di evo: infatti il Biffi ritiene che come il concetto di eternità è utile per esprimere il mistero di Dio, così il concetto di evo può essere altrettanto utile per conoscere qualcosa della situazione di chi è stato sottratto al «mondo», cioè la nostra realtà corruttibile sottomessa al peccato, e inserito nel «Regno», cioè la condizione definitiva e sovratemporale dei salvati. In altri termini: se l'eternità esprime la condizione propria di Dio e la temporalità esprime la condizione propria della creatura, l'eviternità esprime quella particolare condizione in cui la creatura redenta si viene a trovare, che non è propriamente eternità, in quanto l'eternità appartiene solo a Dio, ma nemmeno più temporalità, in quanto è chiamata a partecipare in modo definitivo alla vita divina.

---

[29] G. BIFFI, *Tu solo il Signore,* p. 93. Corsivo nostro.

A questo punto bisogna chiarire i concetti. A nostro giudizio, per ben intendere il pensiero del Biffi, bisogna tenere presente che, quando parla di temporalità, non si limita a intendere semplicemente la misurazione del movimento «secondo il prima e il poi», e quindi intendendo l'eternità come la negazione del tempo; ma intende principalmente le «condizioni esistenziali» in cui Dio e la creatura vivono. Dio, nella serenità dell'incorruttibilità e immutabilità del proprio essere, «possedendo la propria vita interminabile in modo perfetto e simultaneo», cioè nell'eternità. La creatura nella penosa mutevolezza della propria vita corruttibile che inesorabilmente la conduce alla morte, cioè nella temporalità. Tra le due condizioni ecco l'eviternità: la «condizione esistenziale» in cui la creatura, chiamata da Dio «a diventare dio», si viene a trovare dopo che è stata redenta, la quale, pur rimanendo creatura, è sottratta alla pena di una vita corruttibile per essere inserita nella serenità divina di una vita perfetta e definitiva, vita che comincia già in questo mondo col lavacro battesimale.

Ora, il concetto di *aevum* che qui si applica alla realtà redenta sorpassa quello scolastico[30], solitamente considerato una proprietà della natura angelica[31].

---

[30] «Qui si impone subito una difficoltà: l'evo medievale è senza dubbio essenziale prerogativa dello spirito creato e perciò è una condizione del tutto naturale, laddove la 'salvezza' biblica è un dono della libera iniziativa di Dio: è legittimo trasferire un concetto indicante una realtà di natura al mondo soprannaturale cui siamo stati gratuitamente chiamati? Ma la difficoltà non ci sembra insormontabile: anzi è la stessa Rivelazione che associa la salvezza dell'uomo a una 'spiritualizzazione' dell'elemento corporale, che perciò acquista le prerogative dello spirito. Il nostro destino glorioso consiste infatti in una 'trasnaturazione' che conferisce all'anima la natura divina e al corpo la natura dell'anima. Questo è appunto il fondamento ontologico che sorregge il mistero pasquale, cioè il 'mistero del passaggio', nel quale tutta la storia di salvezza si compendia. Vorrà dire che il nostro 'aevum' dovrà essere inteso come una più alta e quindi più misteriosa partecipazione all'eternità di Dio, che non sia quella indicata dal significato scolastico della parola»; in G. Biffi, *Tu solo il Signore,* pp. 95-96.

[31] Si tenga sempre conto che tendenzialmente il Biffi non applica conclusioni metafisiche alla teologia, ma bensì cerca nella metafisica quei concetti che meglio possono esprimere il dato rivelato, anche «modificandoli» per adattarli ai suoi scopi, come in questo caso.

Si passa quindi a considerare il rapporto tra Regno e mondo. Esso è descritto nel Nuovo Testamento con tre schemi:

1) il Regno è nel mondo, ma in un tempo futuro (stesso luogo, tempo diverso);
2) il Regno non è nel mondo, ma è contemporaneo al mondo (luoghi diversi, stesso tempo);
3) il Regno è già nel mondo (stesso luogo e stesso tempo).

L'utilizzo di tre differenti schemi per descrivere un medesimo rapporto serve alla rivelazione per comunicarci la contemporanea connessione e la radicale diversità tra il mondo e il Regno, sottolineando l'insufficienza dei concetti umani nel descrivere i loro rapporti. Quindi si dovrà tener conto di questa insufficienza concettuale quando si vorrà mettere in relazione l'eviternità, condizione propria del Regno, e la temporalità, condizione propria del mondo. Bisogna tener conto che temporalità e spazialità, pur esprimendo legittimamente il rapporto mondo-Regno, da sole non lo riescono ad esprimere in modo adeguato.

Considerando ora solo il concetto di temporalità, che è ciò che qui interessa, si capisce che l'eviternità del Regno deve subire la stessa purificazione che si ammette necessaria per l'eternità di Dio.

Nell'eternità di Dio si purificherà l'idea di contemporaneità, avendo presente che Dio può essere considerato «contemporaneo» ad ogni istante del tempo, ma proprio perché in Dio non si dà successione temporale possiamo anche affermare che non è contemporaneo a nessun istante di tempo. E si purificherà l'idea di causa efficiente, in quanto è certamente vero che, essendo il mondo creato da Dio, il tempo dipende dall'eternità, ma si deve poter concepire anche una causalità a livello ontologico, slegata dalla temporalità, che va dal tempo all'eternità (si pensi alla *reprobatio positiva* dei cattivi).

Allo stesso modo, questa purificazione che abbiamo visto in rapporto ai legami tra Dio e il mondo (cioè tra l'eternità e il tempo), dovrebbe trasferirsi anche nella considerazione dei legami tra il Regno e il mondo (cioè tra l'evo e il tempo): bisognerà sottrarli alla tirannia del concetto di contemporaneità (infatti l'evo, come l'eternità, è fuori dal tempo e quindi non può propriamente essere detto «contemporaneo» al tempo) e liberarsi, nonostante la difficoltà, del senso del

«prima» e del «poi»; infatti il Regno non viene semplicemente «dopo» la vicenda umana, ma è propriamente «altro» dalla vicenda umana.

Come i rapporti tra Dio e il mondo sono propriamente di natura ontologica e non temporale, e non si potrà perciò correttamente parlare di rapporti di successione o contemporaneità, allo stesso modo tra Regno e mondo: tra loro sussiste un legame che è principalmente ontologico e i concetti di evo e tempo servono appunto per bilanciare il nostro modo di conoscere le cose, che sarà sempre dominato dalla temporalità. Insomma, utilizzando le parole del Biffi,

> per la nostra ragione due stati d'essere sono o contemporanei o successivi: non si dà soluzione intermedia. E invece evo e tempo non sono né l'una né l'altra cosa: ognuno dei due concetti è utilizzabile proprio in quanto serve a scampare al dominio dell'altro, ma nessuno dei due è pienamente avverato da questo rapporto [...]. Se non c'è successione né contemporaneità, che legami ci sono tra il Regno e il mondo? Sono legami ontologici e, come tali, atemporali in se stessi, analoghi a quelli ammessi tra Dio e il mondo. Si dà cioè in primo luogo una causalità discendente: il Regno influisce sul mondo, lo guida, lo modella verso il destino assegnatogli da Dio. E c'è una causalità ascendente, perché è nel tempo che si costruisce il Regno. Questo dualismo non continuerà all'infinito: quando tutta la creazione sarà redenta ed entrerà nell'evo, il «mondo» finirà. Allora, non considerate le creature piombate nella realtà tenebrosa della dannazione, tutto sarà Regno. Allora perciò non ci sarà più tempo, quando Gesù «consegnerà il Regno al Dio e Padre... perché Dio sia tutto in tutti» (1 Cor 15,24-28)[32].

A nostro giudizio, l'intera ipotesi si basa, sul piano metafisico, sulla definizione di creatura come «ente che non ha l'essere per sé, ma da altro», definizione da cui è esclusa l'idea di tempo come dato essenziale. Perciò se la temporalità non rientra nell'essenza della creatura in quanto creatura, allora la questione come formulata nell'articolo per noi regge, poiché non emergerebbero problemi sul come la creatura partecipi dell'eternità di Dio. Rimane però l'obiezione deri-

---

[32] G. Biffi, *Tu solo il Signore,* p. 101.

vante dalla presenza anche nel Regno della materia, poiché la materia porta con sé l'idea di movimento e quindi di tempo.

Ma se una confutazione dell'*aevum* biffiano può compromettere la visione escatologia del Biffi, non compromette però il cristocentrismo (il primato del Signore Gesù nell'ordine della creazione e della redenzione): infatti l'intuizione dell'*aevum* del Biffi sta sì alla base anche della considerazione del primato del Cristo nell'ordine della creazione, ma non come suo fondamento, bensì come condizione metafisica perché tale primato possa realizzarsi, in quanto nella scienza teologica il fondamento è dato dalla rivelazione, mentre le metafisica tenta di spiegare il dato rivelato (cioè di mostrare la sua non assurdità); in questo senso possiamo addirittura affermare che sia il primato di Cristo ad essere il fondamento dell'*aevum*, e non il contrario[33]. Non è però questo il luogo dove affrontare l'obiezione.

Prima di proseguire, ci sentiamo in dovere di scusarci con il lettore se gli abbiamo complicato le idee sull'eviternità, piuttosto che chiarirle: se si sente confuso, sappia che a volte lo siamo anche noi e che anche noi non sempre riusciamo a districarci nella sintetica complessità del pensiero del cardinale.

1.2.3. «Il fine dell'Incarnazione»

L'articolo comincia col chiedersi se per comprendere i motivi dell'Incarnazione sia legittimo domandarsi se il Verbo si sarebbe incarnato lo stesso anche se l'uomo non avesse peccato. La risposta è no. La domanda infatti riguarda un futuribile divino («che cosa avrebbe fatto Dio se…»), il quale è un concetto contraddittorio perché un futuribile divino comporta che l'agire di Dio possa essere condizionato dalle scelte delle creature, mentre è vero il contrario, cioè sono le scelte di Dio che condizionano il comportamento delle creature. Poiché quindi si pretende di indagare l'as-

---

[33] In quello che affermiamo pensiamo di trovare supporto nelle stesse parole del Biffi: «Nell'articolo non lo dico, ma è chiara *la preziosità di questa "terza dimensione", per arrivare a rappresentarci* il Cristo che dalla destra del Padre esercita la sua azione mediatrice e salvifica sull'intera vicenda umana, dal principio alla fine» [corsivo nostro]; in G. BIFFI, *Memorie e digressioni*, p. 146.

surdo, la domanda è illegittima. Di conseguenza il problema può essere posto solo in questo modo: quale è il fine principale dell'Incarnazione?

Poiché è assurdo cercare i motivi dell'agire di Dio fuori da Dio stesso, bisognerà dire che il fine dell'Incarnazione è la gloria di Dio, cioè la manifestazione *ad extra* di alcune delle perfezioni divine. Al che ci domandiamo: quali perfezioni il Padre vuole mostrare con l'Incarnazione del Figlio?

Ora, tali perfezioni saranno le stesse che emergono dalla contemplazione di Gesù Cristo, morto e risorto[34]: e la prima perfezione che emerge è la misericordia[35].

Dunque, se il fine dell'Incarnazione è mostrare le perfezioni di Dio in questo mondo creato, ci domanderemo quali siano i legami che legano il Cristo (il manifestato) e l'universo (ciò a cui è rivolta la manifestazione).

Due premesse vanno fatte prima di procedere. La prima, che, eliminata qualsiasi considerazione ipotetica, rimaniamo davanti al mondo così come concretamente si dà, cioè un mondo caduto e redento: perciò il Cristo che si va a considerare è il Cristo morto e risorto. La seconda, che il piano di Dio è un piano unitario[36], perciò l'unico piano di Dio è il piano che concretamente si avvera.

L'autore prende ora in considerazione l'inno cristologico di *Col* 1,15-20, che tratta appunto dei legami tra il Signore Gesù e la creazione. Va detto che san Paolo non conosce la distinzione tra il Verbo non incarnato e il Verbo incarnato, morto e risorto: quindi quello che l'apostolo vuole qui affermare è il primato del Cristo «storico», sia nell'ordine

---

[34] Secondo un principio affermato dallo stesso Biffi in una conferenza sul cristocentrismo tenuta a Bologna, per capire la finalità del piano divino, in quanto la volontà di Dio si realizza infallibilmente, occorre guardare a come si conclude questo piano: e la sua conclusione è appunto il Signore Gesù, morto e risorto.

[35] Nell'opera qui si cita l'*Esamerone* di Ambrogio, in cui il santo vescovo afferma: «Leggo che quando ha fatto l'uomo Dio si è riposato, perché aveva qualcuno a cui rimettere i peccati»; affermazione che mette in luce il primato della misericordia nelle motivazioni dell'agire di Dio.

[36] Il principio lo abbiamo già trovato, formulato in modo più esteso, in *Colpa e libertà*.

della redenzione che in quello della creazione. E lo fa attraverso tre preposizioni: *per lui* (causa finale); *per mezzo di lui* (causa efficiente strumentale); *in lui* (analogia di stato in luogo, che vuole esprimere che tutte le cose sono sorrette da Cristo; ma anche causa esemplare).

Ammesso da tutti i teologi il primato di Cristo nell'ordine della redenzione (causa finale seconda della comunicazione della grazia; causa esemplare della vocazione cristiana, che è propriamente il divenire conformi a Cristo; causa efficiente strumentale per la quale noi otteniamo la grazia), qui si vuole mostrare come tale primato sia da attribuire anche all'ordine della creazione.

Proposizione «per lui»: la causa finale. A priori sono pensabili tre rapporti tra il mondo e Cristo:

1) il mondo per Cristo;

2) Cristo per il mondo;

3) il mondo e Cristo slegati da un legame di finalità.

L'ultima ipotesi è da scartare perché equivale a negare l'unitarietà del piano divino, che, come abbiamo già visto, va ammessa a priori. Le altre due ipotesi, invece, occupano il dibattito teologico, opponendo chi sostiene che Cristo è voluto per redimere/perfezionare il mondo (seconda ipotesi: Cristo per il mondo) a chi sostiene che il motivo dell'Incarnazione sia da trovare nell'eccellenza stessa del Verbo Incarnato e/o che la predestinazione in Cristo abbia la precedenza assoluta (prima ipotesi: il mondo per Cristo). La questione però viene lasciata aperta. Certamente un'ipotesi non è ammissibile: che Cristo sia costituito fine del mondo in un secondo momento, perché è assurdo pensare che il medesimo essere possa avere due finalità diverse, in quanto la causa finale è intrinseca nella natura stessa di una cosa, e perciò non si può cambiare il fine di una natura senza mutare di conseguenza anche la natura stessa.

Ora, la Rivelazione ribadisce sia la finalità redentiva dell'Incarnazione che l'assoluto primato di Cristo. Poiché sostenere la seconda ipotesi (Cristo per il mondo) giustifica la finalità redentiva ma non il primato, mentre la prima (il mondo per Cristo) riesce a giustificare entrambe,

bisognerà concludere che il mondo è voluto per Cristo, cioè che Cristo è la causa finale dell'universo anche nell'ordine della creazione.

Viene poi ricordato che:

a) il Verbo Incarnato causa finale dell'universo è il Gesù Redentore;

b) il primato di Cristo non esclude le altre cose, anzi Cristo non potrebbe nemmeno essere oggetto solitario delle intenzioni divine: questo è chiaro se si considera il carattere di mediatore di Gesù, e ancor più chiaro il carattere di redentore, in quanto un mediatore/redentore, per essere tale, necessita di una realtà da mediare/redimere.

Essendo dunque il Gesù Redentore la causa finale dell'universo, ne consegue che non è pensabile la predestinazione del Cristo senza che questa implichi anche la predestinazione della Chiesa, cioè dell'umanità redenta[37].

Proposizione «in lui»: la causa esemplare. Due vie ci permettono di mostrare Cristo come causa esemplare. La prima parte dalla nozione di causa finale: una cosa è finalizzata ad un'altra o perché le è utile o perché manifesta una sua caratteristica; ora, applicare a Dio la causa finale delle cose non può significare che le cose gli sono utili, ma piuttosto che esse manifestano una sua perfezione, il che equivale a dire che le cose sono esemplate sull'essenza divina. Allo stesso modo, affermare che le cose sono finalizzate al Cristo non significa dire che gli sono utili, ma che esse manifestano la sua gloria, il che equivale ad affermare che sono esemplate su Cristo stesso.

La seconda via parte dalla Rivelazione: o Cristo è modellato su Adamo; o Adamo è modellato su Cristo; o entrambi sono modellati su altro. La prima e la terza ipotesi si reggono solo se si nega a Cristo il possesso della maggior perfezione umana; resta allora la seconda: Cristo quindi è causa esemplare dell'uomo.

---

[37] «Umanità redenta» è la definizione di Chiesa che soggiace sotto questa affermazione, che non compare in questo articolo e che non è ancora comparsa negli scritti esaminati finora. È però fondamentale nel pensiero del Biffi.

Proposizione «per mezzo di lui»: la causa efficiente. I dati biblici che assegnano allo stesso Cristo l'azione creatrice non suppongono la distinzione tra Cristo «in quanto Dio» e Cristo «in quanto uomo», né tanto meno parlano di causalità morale-meritoria[38]. In una visione che vuole essere più fedele al dato biblico, si assegnerà allora al Cristo Risorto, quindi al Cristo «storico», una causalità esemplare strumentale di natura ontologica per tutte le cose.

Dimostrando quindi che al Signore Gesù sono attribuibili le causalità finale, esemplare ed efficiente della creazione, si è dimostrato il primato di Cristo anche nell'ordine della creazione.

Certamente questa visione è supportata dall'analisi del rapporto tempo-eternità che abbiamo visto trattando dell'*aevum*, infatti

> una simile concezione può essere elaborata solo se si prende coscienza più chiara dei particolari rapporti che esistono tra la dimensione temporale, nella quale si svolge la nostra storia, e quella eterna, nella quale anche Cristo vive e regna alla destra del Padre. Certo se noi, imprigionando mentalmente Dio nel tempo, diciamo che quel Gesù che poi nascerà a Betlemme era già presente al primo momento della creazione, diciamo una cosa manifestamente assurda. Ma se restiamo consapevoli che l'atto creativo di Dio è al di fuori del tempo, niente ci vieta di pensare – anche se la nostra fantasia e la nostra pigrizia mentale imbrogliano un po' le cose – che il Cristo risorto, entrato nell'eternità, sia associato all'attività ad extra di Dio, che è in sé eterna, anche se temporale nei suoi effetti[39].

1.2.4. «Soddisfazione vicaria o espiazione solidale?»

Alla base della riflessione soteriologica trovano posto tre domande:

---

[38] Altro non sono che le diverse spiegazioni dei teologi quando ammettono una certa causalità efficiente di Cristo: quelli che sono preoccupati perché la causalità sia una vera causalità ontologica la attribuiscono alla natura divina, quindi a Cristo «in quanto Dio»; quelli invece che sono preoccupati di attribuire la causalità al Cristo «tutto intero» parlano di causalità morale.

[39] G. BIFFI, *Tu solo il Signore,* p. 40.

quale evento è da ritenersi formalmente redentivo? Quale motivo intrinseco fa sì che tale evento abbia un effetto redentivo? Quale legame lega Cristo e gli uomini affinché tale atto redentivo comunichi i suoi effetti anche su di noi e non solo al soggetto che lo compie?

L'articolo vorrebbe porre nella terza domanda il punto prospettico della soteriologia.

Ora, si danno due schemi che possono spiegare come gli effetti della redenzione operata da Cristo possano comunicarsi agli uomini:

1) il rapporto di sostituzione;

2) il rapporto di solidarietà.

Il rapporto di sostituzione, cioè che Cristo ha espiato al nostro posto i nostri peccati, è comune nella spiegazione dell'evento salvifico e sembra essere provato dai sacrifici espiatori di Israele, da quanto il deutero-Isaia dice sul Servo di Jahvé, dalle parole di Gesù trasmesse dai Vangeli e dai testi di alcuni Padri della Chiesa.

Ma è dimostrato che i sacrifici di Israele non comportano affatto l'idea di sostituzione, e di conseguenza si deve rivedere l'interpretazione del Servo e dei detti di Gesù: i testi scritturistici devono perciò essere intesi come «a favore di» e non «al posto di», quindi nel senso di una solidarietà tra il Cristo-Servo e il popolo. Gesù ci ha redenti non perché si è sostituito a noi (soddisfazione vicaria), ma perché è unito a noi, cioè è a noi solidale (espiazione solidale). Inoltre solo un rapporto di solidarietà permette di non avere una salvezza moralmente inaccettabile, come quella proposta dallo schema di sostituzione, in cui chi paga è l'innocente e chi guadagna è il colpevole, che invece di mostrare la misericordia di Dio ne mostra invece l'ingiustizia.

Stabilito che Cristo e l'umanità sono legati da un rapporto di solidarietà, ci chiediamo ora che tipo di legame solidale li unisce, permettendo che gli effetti procurati dall'uno ricadano sull'altra. Si danno tre possibilità:

1) solidarietà giuridica;

2) solidarietà metafisica;

3) solidarietà soprannaturale.

Secondo la solidarietà giuridica Cristo è unito all'umanità per un decreto della volontà divina. Ma dato che la volontà divina non raggiunge i soggetti esternamente ma li tocca nel loro stesso essere, allora se Dio vuole che Gesù sia il capo dell'umanità Gesù e gli uomini sono legati ontologicamente e non solo giuridicamente. Siamo perciò al punto di partenza: in cosa consiste allora tale legame reale, cioè ontologico?

La solidarietà metafisica ritiene che Cristo e gli uomini sono legati in quanto partecipano della stessa natura umana. In questo caso si possono dare due possibilità: considerare solamente la partecipazione alla natura umana, oppure considerare anche il modo particolare in cui la natura umana si viene a trovare in Cristo. La prima, oltre al rischio di cadere in un realismo esagerato, cioè pensare alla natura umana come una realtà per sé sussistente al modo dell'idea platonica, il che causerebbe troppi problemi filosofici e teologici per essere accettato, proverebbe troppo: oltre alla trasmissibilità degli effetti della redenzione di Cristo, verrebbe provata anche la trasmissibilità degli effetti degli atti buoni compiuti dagli uomini, trasmissibilità che però sappiamo possibile solo in virtù del nostro inserimento in Cristo operato dall'evento salvifico. La seconda, che considera anche il mistero dell'Incarnazione, non arriva a nessuna conclusione chiara e certa.

La solidarietà soprannaturale ricorre all'idea di Corpo mistico, in cui l'umanità intera è unita a Cristo suo capo; ma il Corpo mistico segue ontologicamente la redenzione, quindi è da scartarsi. Si potrebbe pensare allora all'Incarnazione, in cui il Verbo, assumendo la natura umana, si unisce all'umanità; ma a questo punto l'Incarnazione avrebbe in sé un valore pienamente redentivo, in quanto inserirebbe già gli uomini in Cristo. Rimarrebbe però inspiegato perché la rivelazione insista tanto sulla morte e risurrezione di Gesù come evento centrale della nostra salvezza. Il problema sta nel fatto che se l'umanità dopo l'Incarnazione non è ancora unita a Cristo, non si capisce come gli effetti della sua morte e risurrezione possano giovare agli uomini; ma se con l'Incarnazione gli uomini sono già uniti a Cristo, allora si sminuisce la Pasqua del Signore.

Tale connessione reale tra Cristo e l'umanità deve perciò precedere ontologicamente la redenzione e deve essere un legame già in atto

prima che il peccato deturpasse l'umanità e tale che la colpa non poteva spezzarlo, di modo che si possano in qualche modo attribuire a Cristo i nostri debiti e che la soddisfazione possa essere in qualche modo detta anche nostra.

Ora, questa considerazione ci porta alla dottrina del primato del Cristo Redentore nell'ordine della creazione, in quanto

> Cristo e l'umanità, già nell'ordine della creazione, formano un unico vivente organismo e non possono separare le loro sorti: soffrono insieme e assieme conseguono la meta che all'universo è stata assegnata dal Padre[40].

E possiamo affermare che Cristo e l'umanità sono un «unico vivente organismo» in quanto dell'umanità Cristo è la causa finale, esemplare ed efficiente, così come abbiamo visto nell'articolo precedente:

> Questa è nell'ordine della natura, l'intimità più alta e completa tra gli uomini e il Verbo incarnato. L'azione creatrice di Dio passa, prima di finire su ciascun uomo, attraverso il Cristo crocifisso e risorto: ogni uomo è dunque sostenuto nell'esistenza dal Verbo incarnato. E siccome «non datur actio in distans», ciò stabilisce un contatto ontologico permanente tra Gesù e gli uomini[41].

1.2.5. «Per una escatologia rinnovata»

L'articolo fa proprio il ripensamento dello schema escatologico, che rimette al centro i *novissima mundi* al posto dei *novissima hominis*, più conforme così a quanto rivelato nelle Scritture. Però al contempo si afferma la necessità che questo ripensamento della concezione escatologica sia un rinnovamento sostanziale e non solo verbale. E tale rinnovamento, secondo l'autore, sarà possibile nella misura in cui la teologia riuscirà a sciogliere due antinomie:

---

[40] G. BIFFI, *Tu solo il Signore,* p. 63.

[41] G. BIFFI, *Tu solo il Signore,* p. 64.

1) se il primato sostanziale sia dei *novissima mundi* o dei *novissima hominis*: infatti la concezione biblica mette al centro il destino del cosmo, mentre con la dottrina della retribuzione immediata si sposta il centro sul destino del singolo individuo;
2) capire quale concezione antropologica sorregge la nostra escatologia, se la concezione platonica di un'anima autosufficiente, che si accorda con la dottrina della retribuzione immediata e quindi con la centralità dei *novissima hominis*, o l'antropologia biblica che considera uomo solo quello corporalmente vivo e operante, che si accorda meglio con l'idea della resurrezione finale e con la centralità dei *novissima mundi*.

In questo articolo, che si può vedere come sviluppo delle idee espresse in *Eternità e tempo nel nostro destino*[42], il Biffi vuole perciò

> prospettare a titolo di ipotesi di lavoro, che andrebbe in seguito sottoposta a verifica più accurata, una visione dell'al di là capace di superare le antinomie sopra denunciate e di consentire quindi il rinnovamento cui si era fatto cenno[43].

L'intera ipotesi si regge

> sulla convinzione che al di fuori della dimensione temporale, propria del mondo, non c'è un'altra misura del permanere fondata sulla successione, ma esiste l'eternità di Dio e, in dipendenza da questa, l'«aevum», «quaedam participata aeternitas», misura del permanere del «Regno». E come Dio eterno è, per così dire, compresente a tutti gli istanti di tutta la linea temporale, così questa compresenza (contemporaneità, saremmo tentati di dire impropriamente) va attribuita a tutti quelli che collocati nel suo Regno, partecipano della sua sovratemporalità[44].

---

[42] Un ulteriore sviluppo si ha con *Linee di escatologia cristiana*, che noi trattiamo nel terzo capitolo del nostro lavoro.

[43] G. BIFFI, *Tu solo il Signore,* p. 105.

[44] G. BIFFI, *Tu solo il Signore,* p. 105.

Il fondamento dell'intera costruzione è Gesù Cristo Redentore, che con la sua risurrezione è stato posto «alla destra del Padre» e reso quindi partecipe della Sua eternità e potenza. La morte di Cristo segna la fine degli avvenimenti terreni, e perciò temporali, della storia di Gesù e l'«inizio» degli avvenimenti celesti, e perciò eterni (o meglio eviterni), cioè risurrezione, ascensione e parusia. E poiché tali fatti sono posti nell'*aevum,* non sono distinti da Cristo, quindi il Cristo Risorto è anche «contemporaneamente» il Cristo «che viene» e il Cristo «giudicante» il mondo, che è posto a conclusione della storia umana. Ne consegue che la parusia è un avvenimento futuro solo sul versante temporale del mondo, e quando quest'ultimo finirà non sarà perché ad un evento ne è succeduto un altro, ma perché l'universo finalmente sarà entrato tutto nel Regno.

Essendo Cristo causa finale ed esemplare della creazione, egli è ontologicamente il giudice del mondo: e tale giudizio altro non sarà che la manifestazione della nostra maggiore o minore conformità alla nostra causa esemplare. Quindi il giudizio non è un evento temporale che si situa alla fine della storia, ma una condizione sovra-temporale permanente. In questa visione, perciò, giudizio particolare e giudizio universale vengono a coincidere, senza che vengano negate le due verità che la dottrina dei due giudizi distinti vuole enunciare, cioè il giudizio universale alla fine dei tempi e la retribuzione immediata dopo la morte: infatti, se con la morte l'uomo si viene a trovare in una condizione che è fuori dal tempo, allora la fine del singolo uomo coincide con la fine del mondo.

E sempre perché l'anima dopo la morte si viene a trovare in una condizione atemporale, in cui «non ha tempo» di aspettare, al momento della morte l'anima lascerà il corpo terrestre per entrare immediatamente nel suo copro glorioso. In quest'ottica la morte non è più tanto la disgregazione dell'uomo, ma il suo passaggio dalla condizione terrena a quella definitiva, da questa vita all'altra.

La dottrina del purgatorio ha come scopo quello di enunciare due verità: l'esistenza di una purificazione ultraterrena e l'utilità dei suffragi. Riguardo alla prima, nulla vieta di pensare che proprio il passaggio dallo stato terrestre a quello glorioso sia una sofferenza purificante; riguardo alla seconda, poiché Dio in quanto eterno non è vincolato

da nessuna successione temporale, niente impedisce di pensare che la preghiera della Chiesa, temporalmente successiva alla morte della persona, possa agevolare questo passaggio purificatore, in quanto agli occhi di Dio sono sempre due eventi «contemporanei».

Per ultimo, il Cristo Risorto assiso «alla destra del Padre» è compresente a tutta la storia del mondo, dal suo inizio alla sua fine: ciò che santifica tutte le età di questo universo è sempre e solo la grazia ontologicamente derivante da lui. E come non si può parlare propriamente di «attesa» della parusia per i cristiani defunti, così anche per i giusti dell'Antico Testamento: infatti la speranza appartiene alla vita terrestre, mentre nell'al di là non c'è tempo di attesa, ma solo possesso definitivo.

2. «ALLA DESTRA DEL PADRE»

Le motivazioni che hanno spinto il Biffi a scrivere e pubblicare *Alla destra del Padre* sono più di carattere pastorale che accademico, in quanto «queste pagine sono infatti una specie di professione di fede: se penso agli alunni che ho avuto, qualcuno dei quali potrebbe domandarsi ancora qualcosa sul mio conto, mi capita di immaginare che, in questa nostra bella confusione, tale atto sia per me doveroso, per la salvezza dell'anima»[45].

Come il Biffi spiega nella *Premessa,* l'opera vuole essere una *sintesi* della contemplazione della gloria di Cristo, «un "Breviloquium" che dovrebbe avere alle spalle – e grazie a Dio non ha – un corso completo in otto grossi volumi»[46]. E vuole essere anche *nuova,* in quanto il pensiero qui esposto non concorda in vari aspetti con il metodo e le conclusioni della teologia classica.

Cercheremo quindi di fare qui una «sintesi della sintesi», in modo da presentare nel modo più breve e chiaro possibile i contenuti dell'opera. Perciò dove la centralità e l'originalità del pensiero esposto non la richieda, la nostra preoccupazione sarà quella di esporre i contenuti dei vari capitoli (a cui i nostri titoletti in grassetto corrispondono), più che di

---

[45] G. BIFFI, *Alla destra del Padre*, p. 22.

[46] G. BIFFI, *Alla destra del Padre*, p. 21.

essere esaustivi nel riportare le relative argomentazioni, per le quali rimandiamo direttamente al testo per chi volesse approfondire. Tenendo poi conto che la maggior parte dei temi sono già stati affrontati nei saggi di *Tu solo il Signore*, ad essi si rimanderà ogni qual volta si incontrerà un argomento che non abbia sostanziale diversità con quanto già esposto.

La Gloria

Gesù che «siede alla destra del Padre» è il mistero che sta al centro della contemplazione del Biffi, e quest'opera vuole essere un'esposizione delle conclusioni a cui porta questa contemplazione. Tutto nel Biffi si fonda e ruota attorno a questo fatto che la nostra fede ci propone di credere: è alla luce del Cristo Glorioso che il nostro teologo guarda e interpreta i dati della nostra fede.

In questo capitolo ci si domanda anzitutto che cosa significhi che Gesù Cristo «siede alla destra del Padre», infatti l'espressione è dai discepoli considerata fin da subito come espressiva del legame tra Gesù e il Padre (cf. *Sal* 110). Poiché sedere alla destra di qualcuno significa essere resi partecipi delle sue prerogative di onore e potere, allora dire che Gesù «siede alla destra del Padre» significa attribuire a Cristo gli stessi attributi del Padre: Gesù che «siede alla destra» è colui che partecipa della gloria e della potenza di Dio Padre.

Ma in che modo Gesù è posto «alla destra del Padre»? Cioè in che modo è glorificato?

Le Scritture ci parlano della glorificazione del Signore Gesù attraverso la descrizione di una serie di fatti: la morte (per l'apostolo Giovanni), la discesa agli inferi, la risurrezione, l'ascensione, la venuta alla fine dei tempi.

La risurrezione è l'evento che in modo più evidente manifesta la glorificazione di Cristo da parte del Padre; meno invece gli altri fatti, di cui perciò qui ci si occupa per mostrare la loro connessione con la glorificazione di Gesù.

In Giovanni morte e glorificazione sono strettamente collegate (cf. *Gv* 12, 32: «E io, quando sarò innalzato da terra, attirerò tutti a me»), e il collegare la glorificazione, cioè l'essere «innalzato», col mistero della croce ci fa dedurre che l'evangelista trovi nella «gloria» l'idea che meglio riassume l'intero piano salvifico di Dio.

La discesa agli inferi, se nel suo significato primario vuole semplicemente affermare che Gesù è realmente morto, nella riflessione di Paolo e Pietro assume la funzione di mostrare che la sovranità salvifica di Cristo non ha limiti di spazio, estendendosi anche al regno dei morti (Paolo), e non ha limiti di tempo, estendendosi anche a tutta la storia passata (Pietro): perciò la «discesa agli inferi» (insieme al mistero dell'ascensione) mostra l'universalità spaziale e temporale della redenzione di Gesù Cristo, che raggiunge ogni luogo e ogni punto della storia.

I testi neotestamentari, se concordano nell'affermare che la glorificazione di Cristo prevede una sua esaltazione nei cieli e una sua venuta alla fine dei tempi che la porti a compimento, non concordano però nel dare un riferimento cronologico all'ascensione e alla parusia: sembra che, se occorre ammettere la loro realtà e importanza, non meriti invece altrettanta considerazione la loro collocazione temporale, facendo così intuire la loro sostanziale atemporalità. Questi eventi, perciò, non andrebbero visti come due fatti che si succedono nel tempo, ma come due aspetti della medesima realtà, cioè la glorificazione: l'ascensione ci parla di Gesù che è posto dal Padre «alla sua destra» e reso quindi partecipe della sua gloria; la parusia ci dice che questa gloria sarà a tutti manifestata alla fine della storia del mondo. Infatti

> Cristo è ormai intronizzato, il giudice è insediato, il «mondo» è già sostanzialmente finito: sono i sudditi, gli imputati, gli associati al regno che non hanno ancora aperto gli occhi. La *parusia* conclusiva non sarà pertanto un «ritorno» di Gesù (parola che negli scritti neotestamentari è accuratamente evitata), ma una manifestazione universale e necessaria della «venuta» di Gesù dal Padre al mondo[47].

Tra il Padre e il mondo, Gesù è sempre in atto di venire: questa «venuta», che è iniziata con l'incarnazione, ha trovato il suo compimento nella resurrezione e trova il suo proseguimento nelle «epifanie» del Risorto. Ma tali «epifanie» – ivi compresa quella universale e defi-

---

[47] G. BIFFI, *Alla destra del Padre*, p. 32.

nitiva che concluderà la storia – non aggiungono niente alla esaltazione di Cristo che si è avverata nella Pasqua. Esse sono appunto delle «manifestazioni» di estensione diversa e di diversa intensità dell'unica realtà che in se stessa è perfettamente compiuta[48].

I testi scritturistici ci conducono perciò alla conclusione che la storicizzazione degli eventi che seguono la morte di Cristo abbia una funzione prevalentemente strumentale, cioè ha lo scopo di mostrarci nel modo per noi più comprensibile ciò che costituisce la gloria del Cristo Risorto, e non tanto quello di fornirci una cronaca storica.

Viene quindi criticata la concezione cronologica che ha dominato la teologia: essa infatti non è riuscita a tenere sufficientemente conto del carattere strumentale di tale storicizzazione, in quanto non ha mai sufficientemente indagato in modo specifico il mistero della gloria di Cristo, ritenendo sostanzialmente la morte sulla croce come l'unico fatto redentivo e conseguentemente come l'unico evento degno di considerazione. A motivo di ciò, in quest'opera il Biffi vuole mostrare l'utilità di riconsiderare più approfonditamente la condizione di Cristo «seduto alla destra del Padre».

Il Regno[49]

La Rivelazione ci presenta i rapporti tra il Regno e il mondo secondo un triplice schema:

1) temporale: il mondo e il Regno sono due eventi successivi, per cui il Regno viene al termine della storia del mondo, venuta che coincide con la parusia;
2) spaziale: mondo e Regno sono contemporanei ma spazialmente distinti, dove il Regno coincide con «il cielo», luogo della glorificazione di Cristo, glorificazione che coincide con la parusia, come abbiamo visto sopra;
3) «dell'immanenza»: mondo e Regno occupano lo stesso spazio e il medesimo tempo.

---

[48] G. Biffi, *Alla destra del Padre*, p. 32.

[49] Ritroviamo qui quanto visto in *Eternità e tempo nel nostro destino*.

Il ricorso ad un triplice schema per descrivere i rapporti tra mondo e Regno mette in evidenza come un solo punto di vista sia insufficiente per comprendere questi rapporti e come nessuno sia così inutile da poterne fare a meno.

La difficoltà si trova nella nostra impossibilità di ragionare fuori da schemi spazio-temporali e di doverli perciò usare entrambi per equilibrare la nostra riflessione su qualcosa che entrambi eccede. Una riflessione matura dovrebbe portare ad una purificazione e ad un superamento di questi concetti: infatti, come si è superato lo schema spazio-temporale a proposito di Dio, introducendo i concetti di «immensità» ed «eternità», allo stesso modo è necessario superarlo per quanto riguarda la riflessione sul Regno, che altro non è che lo stesso Cristo Glorioso unito a coloro che sono stati chiamati a partecipare della sua vita.

Ora, il Regno è una realtà sovraspaziale e sovratemporale, in una parola eterna o meglio eviterna, in quanto il concetto di *aevum* permette di differenziare una realtà a cui compete di per sé l'eternità (Dio) da un'altra realtà che di tale eternità è resa partecipe (la creatura). E dato che tutto è chiamato a diventare Regno, tempo ed eternità sono due aspetti in cui si realizza un unico soggetto, cioè la creazione.

Di qui la difficoltà: non ci troviamo di fronte a due ordini di creature, le une temporali e le altre eterne, ma di fronte ad esseri che sono sia temporali che eterni, temporali per creazione ed eterni per vocazione. E di qui anche la necessità di indagare i rapporti tra queste due condizioni della medesima realtà.

Ritornando ai tre schemi sopra citati, vediamo come essi abbiano in comune un elemento di connessione e uno di separazione[50], ma la presenza di paradigmi diversi, come già detto, mostra una loro insufficienza: perciò tanto la connessione che la separazione non vanno cercate a livello spaziale e cronologico, ma a livello ontologico.

A questo punto vengono esposte cinque norme che devono regolare il nostro pensiero e la nostra terminologia quando trattiamo dei rapporti tra

---

[50] Schema temporale: identità di luogo, diversità di tempo. Schema spaziale: identità di tempo, diversità di luogo. Schema di immanenza: identità di tempo e luogo, diversità rispetto alla loro manifestazione.

ciò che è temporale e ciò che è eterno. Queste norme sono da considerarsi la «declinazione pratica» della riflessione del Biffi sull'*aevum*, e a nostro giudizio comprenderle è essenziale per capire l'argomentare del Biffi, in quanto altro non sono che le sue premesse. Data quindi la loro importanza, le riportiamo qui nel modo più completo possibile, lasciando la loro spiegazione alle parole del nostro autore.

1) *Ciò che è eterno può essere detto compresente a tutto ciò che è temporale indipendentemente dai legami di efficienza*.

> Dal momento che l'eternità è una presenza totale e simultanea, essa avvolge completamente la linea temporale, sicché è nello stesso rapporto con tutti gli istanti che si succedono. […] Secondo questa norma il Cristo glorioso e la sua parusia possono essere detti compresenti a tutte le epoche storiche[51].

2) *Ciò che è temporale possiede una relazione di «prima» e di «poi» con ciò che è ugualmente temporale e non possiede mai, propriamente parlando, una relazione reale di «prima» e di «poi» con ciò che è eterno*.

> La seconda parte [...] dice che tale modo di esprimersi non deve essere inteso come se sussistesse nella realtà un rapporto cronologico tra ciò che è temporale e ciò che è eterno. Un rapporto ovviamente sussiste, ma non può essere di natura cronologica, perché diversamente ci sarebbe, ancora una volta, una assurda temporalizzazione dell'eternità. Per questa norma, quando io dico che la morte di Cristo è posteriore alla nascita, esprimo in modo proprio un rapporto vero e reale. Quando dico che l'ascensione di Gesù alla destra del Padre è «posteriore» alla sua morte, non mi esprimo con identica proprietà, perché pongo in successione cronologica un fatto temporale e un fatto eviterno, anche se come vedremo questo linguaggio non è illegittimo[52].

---

[51] G. BIFFI, *Alla destra del Padre*, p. 45.

[52] G. BIFFI, *Alla destra del Padre*, p. 46.

3) *Ciò che è eterno può possedere una relazione di efficienza con ciò che è temporale, e ciò che è temporale può possedere una relazione di efficienza con ciò che è eterno*.

> Nella sua prima parte questa norma non fa che [...] cogliere il legame ontologico tra Dio e il mondo mediante il concetto di causalità efficiente [...]. Ma se vogliamo continuare a parlare di Dio e dei suoi rapporti col mondo, dobbiamo introdurre un'altra analogia e parlare di un'altra quasi-causalità efficiente, che ascende dal tempo all'eternità, anch'essa da concepirsi in termini puramente ontologici, senza alcuna implicazione temporale, ché il suo quasi-effetto è nell'eterno e non quindi posteriore ad essa [...]. I teologi forse si scandalizzano per questa asserzione. Eppure anch'essi, a proposito dei dannati, parlano di «reprobatio positiva post praevisa demerita», cioè di una condanna da parte di Dio che è motivata, e dunque moralmente causata, dalla libera scelta temporale dell'uomo che si danna. Se dunque la quasi-causalità efficiente tra il tempo e l'eternità corre in ambedue i sensi, non si vede perché non debba correre in ambedue i sensi anche tra il tempo e l'eternità partecipata, cioè l'evo. Potremo quindi ammettere da una parte che la vita di grazia degli uomini di ogni tempo sia causata dal Cristo glorioso, dall'altra che il Cristo glorioso sia il quasi-effetto di tutta la storia di salvezza: figlio e insieme Signore di Davide, secondo la lettura messianica del Salmo 110[53].

4) *Ciò che è temporale può essere espresso come «anteriore» o «posteriore» a ciò che è eterno, a seconda che il rapporto di causalità proceda dal temporale all'eterno o dall'eterno al temporale*.

> Non si ha qui una contraddizione con la seconda norma, perché si tratta adesso di stabilire la legittimità dell'immagine temporale per esprimere il legame di causalità. [...] Dal momento che nella nostra esperienza ciò che è causa precede sempre e ciò che è effetto segue,

---

[53] G. BIFFI, *Alla destra del Padre*, pp. 46-47.

> ci è consentito di esprimere metaforicamente la causalità con l'anteriorità e l'effetto con la posteriorità, anche là dove non si dà propriamente successione cronologica. Inversamente, il sovvertimento di quest'ordine dovrà essere considerato un modo espressivo illegittimo e quindi errato. Secondo questa norma sarà giusto dire che il giudizio di Cristo vien dopo la storia umana, e sarà errato affermare che il Cristo glorioso precede il Cristo storico. D'altra parte sarà irreprensibile l'asserzione che il Cristo glorioso è «prima» della grazia dei giusti dell'Antico Testamento, se è anch'essa grazia di Cristo, e sarà condannabile il ritenere che la vita di grazia per qualche aspetto preceda l'elezione e la predestinazione divina[54].

5) *Le relazioni di efficienza tra un evento temporale e un evento eterno possono essere reciproche, purché sotto aspetti formali diversi*.

> Questa norma non fa che ricordarci il principio che non si possono dare due causalità vicendevoli e simultanee, cioè una realtà non può essere insieme causa ed effetto di un'altra realtà, a meno che non ci si riferisca a due distinti legami di efficienza. Un esempio preclaro e singolare è quello della Vergine Maria che in quanto creatura deriva la sua esistenza da Cristo, «per mezzo del quale tutto», e d'altra parte in quanto madre è il principio dell'esistenza umana del Verbo, onde giustamente può essere detta da Dante «figlia del tuo figlio»[55].

Specifichiamo: il Regno è lo stesso Cristo Glorioso in quanto rende la creazione partecipe della sua gloria. Perciò parlare di «Regno» o di «Cristo Glorioso» è sostanzialmente la stessa cosa, in quanto

> nel Cristo glorioso, posto alla destra del Padre, il mondo diventa definitivamente regno e la storia umana si eternizza. Egli possiede una reale vicenda temporale che sfocia nella partecipazione alla glo-

---

[54] G. Biffi, *Alla destra del Padre*, pp. 47-48.

[55] G. Biffi, *Alla destra del Padre*, p. 48.

> ria eterna del Padre. In lui ci sono ambedue le condizioni, quella temporale e quella eterna, e ogni seria e approfondita meditazione su di lui non può sfuggire all'arduo problema di definirne i rapporti[56].

Ora ci viene detto che il mistero di Cristo può essere considerato sotto due prospettive, che si analizzeranno a parte e in successione:

1) una «ascensionale», che considera lo svolgimento storico della vita di Gesù, dalla nascita alla sua glorificazione «alla destra del Padre»; in questa prospettiva è essenziale salvare la successione cronologica e cogliere l'idea di «sviluppo» come categoria cristologica fondamentale;
2) una «discensionale», che vuole vedere Gesù come lo vede il Padre.

È questa la novità più rilevante sotto il profilo metodologico della cristologia che il Biffi tenta qui di delineare: non si considera più Cristo sotto la duplice prospettiva della natura umana e della natura divina, ma nella duplice prospettiva temporale ed eterna. Non va dimenticato, però, che se il punto di vista più adeguato è il secondo, cioè nella prospettiva eterna del Padre, perché «nessuno conosce il Figlio se non il Padre», è anche quello più lontano da noi; perciò l'analisi «ascendente» deve necessariamente precedere l'analisi «discendente», e successivamente in essa integrarsi[57].

La vicenda terrestre di Cristo (la prospettiva «ascensionale»)

Si critica anzitutto la teologia classica per due motivi:

1) non avere sufficientemente compreso la strumentalità della presentazione storica della glorificazione di Cristo (discesa agli inferi, risurrezione, ascensione e parusia);
2) non aver tenuto sufficientemente conto della storia di Gesù di Nazareth, cioè della sua «crescita» come uomo.

---

[56] G. BIFFI, *Alla destra del Padre*, p. 49.

[57] Cf. G. BIFFI, *Alla destra del Padre*, pp. 48-50.

Riguardo al secondo punto, si fa notare come l'idea secondo la quale Gesù, per essere un uomo perfetto, doveva avere fin da subito pienezza di grazia e di conoscenza sia dovuta ad un'idea di perfezione che si adatta di più alla natura divina che alla natura umana, nella quale invece è essenziale uno sviluppo interiore ed esteriore; perciò una natura umana priva di questo dinamismo di crescita, oltre a non esistere, non potrebbe essere detta perfetta come natura umana. Di conseguenza questa crescita non solo esteriore ma anche interiore, cioè nella conoscenza e nell'affettività, deve essere attribuita anche a Gesù, se non si vuole negargli di essere un uomo perfetto.

Quindi in Gesù Cristo va ammessa una crescita nella conoscenza, nella volontà e affettività, nella vita di grazia.

1) Nella conoscenza. Abbandonando il paragone con la visione beatifica, si propone l'analogia con l'autocoscienza: comunemente l'uomo arriva a conoscere se stesso in modo graduale, in una continua e sempre più profonda analisi di sé; perciò la conoscenza di sé, del proprio io più profondo, è un punto di arrivo e non di partenza. Lo stesso allora va detto anche di Gesù: il suo io più profondo, l'essere il Figlio del Padre, Gesù arriva a conoscerlo in modo graduale, nella crescita della propria autocoscienza[58]. Se poi si considera tale conoscenza come un *habitus*[59], si può anche ammettere che la conoscenza di Dio in Gesù non viene mai meno, anche se non è sempre in atto. Per quanto riguarda poi la conoscenza delle cose ottenuta con la scienza acquisita, si può dire che gli è possibile conoscerle più profondamente, nella loro relazione col disegno divino, attraverso un atto della volontà che lo «connette» con la stessa conoscenza del Padre, la quale è stata raggiunta attraverso la progressiva conoscenza di sé.

---

[58] Nel conoscersi come Figlio, Gesù conosce conseguentemente anche le relazioni intratrinitarie, conosce quindi il Padre e lo Spirito, e la stessa essenza divina.

[59] Si definisce *habitus* la disposizione stabile che perfeziona una facoltà disponendo il soggetto ad agire più facilmente in un modo piuttosto che in un altro.

2) Nella volontà e affettività. Poiché i moti affettivi dipendono dalla conoscenza, in quanto si ama e si desidera ciò che si conosce e nella misura in cui lo si conosce, bisognerà ammettere anche una crescita nella volontà e nell'affettività, in quanto cresceranno con il crescere della conoscenza.
3) Nella vita di grazia. Se si intende la grazia come conformità alla natura di Dio, e non come una «cosa» che si possiede o meno, allora possiamo sì attribuire a Gesù una pienezza di grazia, ma inserita nel dinamismo proprio della natura umana, la quale prevede che questa conformità a Dio si raggiunga in modo graduale e non in modo istantaneo.

Se è vero quanto abbiamo detto, e cioè che Gesù come uomo è soggetto ad una crescita, allora anche la stessa storia della salvezza dovrà essere considerata in una prospettiva di sviluppo, di crescita. Non ci sarà perciò un unico atto in cui l'evento salvifico si realizza e si esaurisce in modo immediato e definitivo, ma ogni singolo episodio della vita di Gesù avrà un valore soteriologico (la predicazione, le guarigioni, la morte, la stessa presenza di Cristo tra gli uomini), fino a giungere al compimento che si realizza nella sua risurrezione e nella sua glorificazione. Noi siamo di fronte ad una «storia della salvezza» e una storia non è un insieme di fatti tra loro slegati, ma di eventi tra loro connessi e miranti a raggiungere un unico fine.

E se vogliamo capire perché questo insieme di fatti sia una «redenzione», dovremmo paragonare l'azione di Gesù all'operato di Adamo, con cui si contrappone: infatti, come Adamo si è allontanato da Dio ribellandosi, così Cristo, mediante la sottomissione al Padre, riconduce l'umanità peccatrice all'unione con Dio.

Ci si domanda ora come sia possibile che la vicenda storica di Gesù, terminata nella sua glorificazione, sia per noi causa del nostro ritorno alla comunione con Dio. La risposta è quella data in *Soddisfazione vicaria o espiazione solidale*: mostrando come il concetto di solidarietà è più conforme al dato biblico rispetto al concetto di vicarietà, si introduce il discorso che spiega che tale solidarietà, che permette che gli effetti della redenzione possano essere attribuiti anche a noi e non solo a Cristo, è possibile poiché Gesù e l'umanità sono legati tra loro a motivo della creazione stessa, in

quanto il Signore Gesù è causa finale, esemplare e strumentale della creazione, in altri termini a causa del primato di Cristo nell'ordine della creazione.

Per ultimo, l'aspetto dinamico della crescita di Cristo come redentore, che diventa pienamente tale solo con la risurrezione e l'ascensione al cielo, si può applicare anche al suo «diventare» Figlio di Dio: infatti è il Cristo Glorioso che entra in relazione con il Padre, il quale è ontologicamente posteriore alla storia salvifica di Gesù. Per evitare grossolani fraintendimenti, riportiamo le parole del Biffi:

> Il Cristo in relazione di filiazione col Padre è solo il Cristo glorioso, nel quale tutti i momenti precedenti vivono e si eternizzano. Dal momento poi che il Cristo glorioso, pur vivendo nell'eternità, può essere detto «posteriore» alla vicenda terrena, in forza della quarta norma stabilita al capitolo precedente, si può riconoscere che in tutta pienezza Gesù di Nazaret «è diventato» Figlio di Dio al momento della sua glorificazione. In termini di teologia classica si può dire che, essendo l'unione ipostatica una relazione reale solo da parte della natura umana, niente vieta di pensare che da parte della natura assunta questa relazione sia non totalmente e costantemente identica a sé, ma progressivamente più intensa. Naturalmente ciò non significa che nella vita terrestre Gesù non fosse «figlio di Dio», ma che c'è un crescere in tutta la sua «personalità» umana, anche nella sua relazione ontologica col Padre; un crescere, si capisce, da parte dell'«homo assumptus», non da parte del Padre[60].

La condizione celeste di Gesù (la prospettiva «discensionale»)

Si passa adesso alla prospettiva «discensionale», per contemplare il Cristo dalla prospettiva eterna del Padre.

Ora, un termine con il quale le Scritture indicano la condizione eterna di gloria del Cristo è quello di «mediatore»: Gesù che «siede

---

[60] G. BIFFI, *Alla destra del Padre*, p. 66.

alla destra del Padre» è il mediatore tra Dio e gli uomini, mediazione che esprime anzitutto il rapporto indissolubile e definitivo, ontologico, tra Dio e la creazione. Questo legame viene analizzato su due versanti: la connessione col mondo e la connessione col Padre.

Per quanto concerne il legame tra Cristo e il mondo, ci si ricollega sostanzialmente a quanto già espresso nel saggio *Il fine dell'Incarnazione*, affermando la causalità esemplare, finale ed efficiente strumentale di Cristo. Poiché Gesù è «predestinato come Figlio di Dio» (*Rm* 1,4) ed è il «primogenito della creazione» (*Col* 1,15) e quindi tutte le cose sono state volute e pensate in lui, sarà anche l'archetipo di tutto l'universo, cioè la sua causa esemplare. Si dovrà poi anche ammettere che Cristo è la causa finale della creazione, in quanto l'unità armonica dell'universo dipende dalla presenza di una causa finale che in sé unifica le molteplici realtà di cui l'universo è costituito. Ora, dato che tutto è voluto in Cristo e Cristo è voluto per manifestare la gloria di Dio, di conseguenza anche tutta la creazione è voluta per Cristo e per manifestare la sua gloria. Inoltre, se si vuole rispettare il detto scritturistico, che non conosce distinzione tra il Cristo-Dio e il Cristo-uomo, bisognerà affermare per ultima anche la causalità efficiente strumentale di Cristo.

Si mostra poi come quanto emerso fin qui metta in crisi la teologia tradizionale, la quale si sente costretta a riferire quest'ordine di causalità al Verbo di Dio non incarnato; ma così facendo si imbatte in una duplice problematica: esegetica, in quanto la Scrittura non conosce un Figlio di Dio non incarnato, e teologica, in quanto l'applicazione della causalità a Gesù «in quanto Dio» fa sì che in definitiva questa causalità non si distingua dalla causalità attribuibile al Padre, non spiegando quindi l'accurata distinzione che invece ne fa Paolo. Si ritiene che queste problematiche siano superabili riflettendo sui rapporti tra dimensione eterna e temporale, come abbiamo già avuto modo di vedere.

Per quanto riguarda invece la connessione col Padre, partendo dalla constatazione che il primo rapporto che lega Gesù e il Padre è quello di essere il «mandato» e seguendo quanto emerge dagli scritti evangelici, si arriva ad affermare che questo legame si situa principalmente e propriamente all'interno della stessa vita divina: la prima e fondamentale «missione» che lega il Figlio e il Padre è la stessa processione di generazione. E in forza dell'unione ipostatica possiamo dire, dunque, che al

termine della processione di generazione si trova un uomo, Gesù, il crocifisso risorto. Conseguentemente il Figlio di Dio incarnato, morto e risorto, si trova anche all'origine della spirazione dello Spirito[61]. È proprio nel fatto che un uomo è reso partecipe della vita intratrinitaria che troviamo la ragione per la quale possiamo attribuire ad un uomo la causa dell'esistenza e della vocazione soprannaturale del mondo. Qui si trova la ragione ontologica dell'essere mediatore di Cristo: Gesù è ponte tra la creazione e Dio perché in lui sono unite la creatura e la divinità.

La predestinazione in Cristo

La ragion d'essere di questo capitolo è il voler far luce sul problema teologico della predestinazione.

Se, come abbiamo detto finora, al centro del piano divino c'è Gesù Cristo Redentore, ne conseguirà che l'atto che vuole un redentore vorrà anche simultaneamente una realtà da redimere. Possiamo perciò dire che noi siamo «compredestinati» con Cristo a essere partecipi del mistero di gloria del Padre.

Ora, il problema nasce dal modo con cui Agostino ha inteso il concetto di «predestinazione», cioè come l'atto misericordioso con cui Dio sottrae dalla massa dannata dell'umanità peccatrice alcuni uomini per salvarli. L'idea di predestinazione serve principalmente ad Agostino per esprimere la gravità del peccato universale, e non la ricchezza dell'azione salvifica di Cristo e il nostro essere chiamati a partecipare del suo stesso destino.

Il cuore, e l'errore, della concezione di Agostino è ritenere che l'idea di «scelta» insita nel concetto di predestinazione comporti inevitabilmente anche una «esclusione»: se Dio elegge alcuni, ne consegue che ne esclude altri. Ma proprio quest'idea che un'elezione comporti una limitazione del numero degli eletti non trova spazio nel Nuovo Testamento (le caratteristiche della predestinazione che emergono dalle pagi-

---

[61] Il tema verrà ripreso nell'ultimo capitolo di *Alla destra del Padre*.

ne del NT sono la soprannaturalità, la gratuità, l'universalità e l'infallibile efficacia[62], che però non è nostro interesse qui approfondire).

Le dottrine successive sulla predestinazione, anche se tra loro in contrasto, condivideranno tutte il limite di accettare acriticamente la posizione di Agostino.

La riflessione sulla predestinazione origina la trattazione dei rapporti tra natura e sopranatura. Se noi siamo stati voluti, cioè predestinati, in Cristo, allora la comprensione di noi stessi non può prescindere dalla considerazione dei nostri rapporti con il Signore Gesù: se la nostra natura è voluta in ragione di un fine soprannaturale, ne consegue che questo soprannaturale diventa indispensabile per comprenderla[63].

Qui occorre fare chiarezza nei termini: il concetto di «natura» che la teologia normalmente usa è di derivazione filosofica e indica tutto ciò che rientra nell'ordine delle creature; di conseguenza indica con «soprannaturale» tutto ciò che da questo ordine eccede. Ma se i concetti di soprannaturale e naturale hanno il pregio di sottolineare la gratuità del dono di grazia rispetto alla realtà creata, portano comunque con sé il rischio di considerare la natura umana come qualcosa di per sé completo e rendere conseguentemente la nostra vocazione soprannaturale come qualcosa di estraneo e superfluo.

Ora, però, la rivelazione, dicendoci che noi siamo pensati e voluti in Cristo, ci parla di una «natura» differente, una «natura teologica»: una creatura che è voluta per essere resa partecipe della vita divina in Gesù Cristo, e che dunque solo in questa partecipazione può giungere a realizzarsi pienamente.

Viene perciò proposto il superamento dei concetti di «naturale» e «soprannaturale» con la distinzione, all'interno dell'unica «natura teologica» dell'uomo, di un aspetto «creaturale» e di uno «filiale», che esprimano la sua essenziale alterità con Dio ma al contempo la sua predestinazione in Cristo Gesù.

---

[62] A proposito dell'infallibilità della predestinazione, ci teniamo a fare un'osservazione: il Biffi nel testo afferma l'infallibile efficacia della volontà salvifica di Dio che supera qualsiasi ostacolo e contemporaneamente la possibilità dell'uomo di porre un ostacolo a questa azione salvifica. Ora, a nostro giudizio l'autore, nel modo con cui formula il concetto, cade in una contraddizione che non si preoccupa di sciogliere. Si veda G. BIFFI, *Alla destra del Padre*, pp. 91-92.

[63] Si veda quanto è detto a riguardo in *Colpa e libertà*.

La vita in Cristo

Finora si è detto che Gesù è la causa finale, esemplare ed efficiente della creazione, e che quindi anche noi siamo stati pensati in Cristo per essere anche noi, in lui, partecipi della vita divina. Questo capitolo vuole analizzare in maniera meno superficiale in cosa consiste la nostra somiglianza con il Signore Gesù e il nostro inserimento in lui.

Per sintetizzare la questione, all'uomo va applicato quello che di Cristo si è detto, in quanto egli è il prototipo dell'umanità, ad esclusione ovviamente di tutto quello che concerne il suo ruolo di «concreatore». In modo particolare si vuole mostrare che, allo stesso modo di Gesù, anche il cristiano «cresce»: l'opera di trasformazione della grazia non è istantanea, ma essa opera la redenzione in modo graduale, facendo crescere il cristiano come figlio di Dio, il quale però raggiunge la pienezza di questa trasformazione solo una volta che è definitivamente inserito nel Regno. Come Gesù si è pienamente realizzato solo quando è stato assiso «alla destra del Padre», così anche l'uomo sarà totalmente «figlio nel Figlio» solo quando sarà ammesso nella gloria della Trinità.

Questa crescita, questa azione di trasformazione, comincia dall'esterno, mediante le azioni dell'uomo, le quali non sono mai sconnesse dal rapporto con Cristo e dal suo influsso: agendo bene, si avvicina sempre più al suo modello che non smette mai di attirarlo a sé (e agendo male da lui allontanandosi), in modo che l'influsso salvifico del Cristo possa giungere fino al cuore dell'uomo, perché egli creda e si converta. Da questa fede nasce poi la speranza. E culmine di questa crescita è la carità, che sarà piena solo quando saremo definitivamente entrati nel Regno.

Il senso del capitolo, a nostro giudizio, è ben espresso da questo passo:

> Restano ancora larghe zone periferiche dell'essere umano che ancora devono essere penetrate dallo spirito di Cristo. Anche colui che è stato raggiunto e riplasmato nella sua capacità di amare e quindi nella sostanza dell'essere spirituale possiede nel suo mondo interiore interi continenti dove non è stata piantata la croce.

> Quest'opera di «evangelizzazione» prosegue anche dopo che la roccaforte dello spirito è stata conquistata[64].

Ciò che permette questa nuova vita è l'inabitazione nel cuore dell'uomo dello Spirito Santo, che altro non è che la Pentecoste, la quale, quindi, non è tanto un evento storico passato quanto uno stato permanente. Tale inabitazione, poi, si propone di attribuirla allo Spirito come proprietà e non come appropriazione[65], in quanto solo così viene adeguatamente distinta l'inabitazione di Dio nell'uomo redento dalla Sua generale presenza per immensità. Ma in cosa consiste questa inabitazione dello Spirito nel cuore dell'uomo?

> Tale inaudita integrazione tra lo Spirito Santo e lo spirito umano è di natura «ontologica» e non può consistere se non in una quasi-identificazione: in essa Dio diventa – per usare il linguaggio della scuola – la causa quasi-formale dell'uomo rinnovato. L'uomo dunque arriva a vivere *come se* la vita divina avesse perfettamente sostituito la sua vita di conoscenza e di amore. La sostituzione ovviamente non si avvera per la presenza in lui dell'aspetto creaturale, ma se ne hanno tutti gli effetti: egli è ugualmente immesso all'interno della vita di Dio e vive come se fosse Dio. Poiché Dio ci attira a sé e ci coinvolge nella sua più segreta ed essenziale attività, il nostro essere più profondo diventa teatro delle operazioni immanenti alla vita divina; entro la nostra, come entro la vita divina, il Figlio è generato e lo Spirito Santo sgorga dagli abissi della divinità. Noi comprendiamo allora come mai il pensiero cristiano si arrischi a parlare, sulla scorta della seconda lettera di Pietro, di una genuina, anche se inconcepibile «partecipazione alla vita divina»[66].

---

64 G. BIFFI, *Alla destra del Padre*, p. 104.

65 Per «proprietà» si intende che esiste un legame personale e oggettivo tra una Persona della Trinità e l'effetto prodotto (per esempio la redenzione è «proprietà» del Figlio); per «appropriazione» si intende che un effetto è attribuito ad una persona per un semplice legame di convenienza (per esempio la creazione attribuita al Padre).

66 G. BIFFI, *Alla destra del Padre*, p. 108.

Partecipazione alla vita divina che si concretizza nella nostra «incorporazione» a Cristo, cioè nella nostra conformità a lui, e di conseguenza nella nostra connessione con lui, che si realizza in quanto Cristo è posto al principio della missione dello Spirito e noi al termine.

Peccato e dannazione

Sempre a motivo del fatto che noi siamo pensati e voluti in Cristo morto e risorto, la colpa può essere adeguatamente compresa solo alla luce del Signore Gesù. Se dunque Gesù è il modello su cui l'uomo è stato creato e a cui è chiamato a uniformarsi per realizzare la sua «natura teologica», si comprende che il peccato è difformità da Cristo, degradazione dell'uomo. L'atto peccaminoso mostra così la sua gravità, in quanto tenta di sconnetterci dal Signore Gesù.

Ma la centralità che nel disegno divino occupa il Cristo Redentore ci porta a comprendere anche qual è il senso del male. Se infatti, come abbiamo già detto, le motivazioni che spingono Dio all'agire sono da ricondurre alla manifestazione delle sue perfezioni, per comprendere il senso del male dobbiamo chiederci quali perfezioni questo mondo pervaso dal male e dal peccato permette di mostrare. E questa perfezione è la sua misericordia. Dunque, alla luce di quanto fin qui si è detto, possiamo dire che

> proprio l'esistenza del peccato spiega l'esistenza di Gesù crocifisso e risorto, il quale è appunto il segno supremo e l'attuazione della misericordia di Dio: il mondo non è stato pensato se non in Cristo, ma Cristo non è stato voluto se non come Redentore. Il peccato – che in se stesso e nel suo riferimento alla decisione umana che gli dà origine è quanto di più abominevole e irrazionale si possa pensare – nell'ambito del piano divino di salvezza e in quanto oggetto della volontà permissiva di Dio, entra come elemento indispensabile all'esistenza del liberatore del mondo, ed è quindi la «conditio sine qua non» perché si avveri questo particolare e profondissimo tipo di rapporto tra gli uomini e l'Uomo, tra il Redentore e i colpevoli[67].

---

[67] G. Biffi, *Alla destra del Padre*, p. 122.

Rimane però l'enigma della dannazione, a cui, dopo quanto si è detto, si è tentati di negare senso e possibilità: infatti, se la colpa ha senso per manifestare la misericordia di Dio, che senso ha invece l'eterna ostinazione all'amore del Padre? Questo enigma, secondo il Biffi, si risolve nel mistero della libertà umana: solo la concreta possibilità della dannazione, cioè la definitiva scelta contro Dio, permette all'uomo di essere veramente una creatura libera, cioè capace di costruirsi il proprio destino eterno. In altri termini, come il peccato è la condizione perché possa manifestarsi la misericordia di Dio, allo stesso modo la dannazione è la condizione perché possa manifestarsi la libertà dell'uomo.

La storia di salvezza

La rivelazione è l'annuncio di un fatto, o meglio di una serie di fatti tra loro connessi: cioè la rivelazione è l'annuncio di una storia. Dimensione storica, questa, che non deve essere trascurata dalla riflessione teologica: quanto detto sulla meta-storicità degli eventi che seguono la morte di Gesù ci deve indurre a non prendere acriticamente tutta la cronologia della storia della salvezza, ma non significa dimenticarla. Si può dire che la ragion d'essere del capitolo è contestare la tradizionale dottrina degli stati di natura, di cui il Biffi ha già mostrato l'illegittimità in *Colpa e libertà* e nell'articolo *«Tamquam spoliatus a nudo?»*.

La teologia ha tradizionalmente espresso la storicità con cui si realizza la redenzione attraverso la descrizione degli stati di natura. Ma se l'unica fonte dell'unica grazia è Gesù Cristo e se «sedendo alla destra del Padre» è reso partecipe anche dell'eternità di Dio, per la quale è compresente a tutta la storia del mondo dall'inizio alla fine, ne consegue che le condizioni in cui l'uomo si viene a trovare sono le medesime in qualunque epoca storica, e quindi l'unico stato di natura esistente è quello di natura redenta, dipendendo le condizioni della salvezza personale dall'unica grazia che procede dal Signore Gesù.

Si nega quindi l'esistenza storica:

1) della natura pura, cioè l'uomo senza peccato e senza elevazione soprannaturale, perché è un puro concetto;

2) della natura puramente decaduta, cioè l'uomo corrotto dal peccato e senza gli aiuti della grazia, perché ammettendola si cadrebbe nell'assurdo, come si è già dimostrato in *Colpa e libertà*;
3) della natura perfettamente riparata, cioè l'uomo escatologico ripristinato nelle sue condizioni iniziali, perché facendo parte della condizione escatologica ed eterna non va considerata tra gli stati storici dell'umanità.

Per essere corretti, dunque, bisognerà riconoscere il carattere strumentale degli stati di natura, che la teologia ha introdotto per meglio comprendere la nostra condizione attuale, e riconoscere che la storia non riguarda, in senso passivo, le condizioni di salvezza, ma, in senso attivo, i principi di salvezza, che nel loro sviluppo storico portano al Cristo Glorioso: la storia non è «salvata», ma «salvante».

Si contesta poi la legittimità di parlare dello stato di natura integra ed elevata, cioè dell'uomo innocente con i doni preternaturali e l'elevazione soprannaturale. Senza negare con questo il peccato originale originato, frutto di una trasgressione umana, si vuole solo mettere in guardia dal fare ipotesi sulle proprietà dello stato di innocenza in cui avrebbe vissuto Adamo prima del peccato. Infatti, per l'oscurità della rivelazione stessa, si può solo affermare l'esistenza di questo deterioramento dell'uomo, e niente di più. Le riflessioni sulle condizioni dell'uomo nello stato di natura innocente appaiono infatti come la descrizione idealizzata dell'uomo, facendo di quello che dovrebbe essere il traguardo escatologico anche la condizione iniziale. Ma se al centro del disegno divino c'è il Cristo, allora la storia di salvezza non andrà tanto dall'uomo perfetto all'uomo perfetto, passando per uno stato di decadenza che il Cristo viene a sanare, ma andrà invece da Cristo a Cristo. Si auspica che questa oscurità sulla natura integra porti ad un più saggio silenzio.

> La storia non va da Adamo al Signore che viene «sulle nubi del cielo», attraverso un'epoca di decadimento e di redenzione incoativa. Neppure è un progressivo umanizzarsi e «cristificarsi» della realtà, che andrebbe così avvicinandosi al Cristo come alla sua ine-

> vitabile sublimazione. Né lo schema antico che fa dell'uomo un nobile decaduto destinato a rientrare in possesso delle sue prerogative, né lo schema evoluzionista [...] per il quale l'uomo è un essere che faticosamente si eleva dallo stato di bruto all'assimilazione al Signore glorioso [...]. Cristo non è solo il termine ideale di tutto il dramma: tutti i momenti sono ispirati e mossi da lui. La vera storia non va dal bruto a Cristo, ma da Cristo a Cristo, anche se è vero, come già avevamo rilevato, che la strada dell'uomo è un avvicinamento al regno. Egli non è solo alla fine, ma anche al principio di tutto: «Tutto è stato creato per mezzo suo e per lui ed egli è prima di tutto» (Col. 1,16-17). Riflettere sul Signore Gesù alla destra del Padre non porterà dunque a rinnegare la «storia», ma piuttosto a scoprirne la molla segreta, che dall'inizio alla fine la pone in moto e la spiega nelle sue vere ragioni[68].

L'Eucarestia

L'Eucarestia è il mezzo con il quale gli uomini sono condotti ad una comunione più consapevole ed intima con il «mistero», cioè con il Cristo Gesù, il Figlio di Dio incarnato, morto e risorto che «siede alla destra del Padre», dal quale diparte la forza divina creatrice e redentrice.

Per prima cosa ci si chiede come si concili la natura sacrificale dell'Eucarestia con l'esplicita affermazione biblica dell'unicità del sacrificio redentore, partendo dall'obiezione luterana per cui, se il sacrifico è unico, la messa non può avere un valore sacrificale. Questo risulta un falso problema se si capisce che la caratteristica del sacramento è di moltiplicare le presenze ma non le realtà: il sacramento eucaristico rende presente in modo nuovo l'unico sacrificio del Calvario, e perciò non è da esso adeguatamente distinto. Ma non va dimenticato che questo sacrifico non può ridursi alla sola morte in croce: la realtà sacrificale, insieme alla passione e morte, comprende anche la glorificazione. Sono infatti la risurrezione e l'ingresso nella gloria del Padre a dare significato ed efficacia alla morte in croce.

---

[68] G. BIFFI, *Alla destra del Padre*, p. 135.

Quindi «l'azione eucaristica rappresenta efficacemente e addirittura contiene il sacrificio redentore, per quel che è rappresentabile e contenibile»[69]. Ma in che modo il sacrifico redentore è contenuto nell'azione eucaristica?

Ora, un fatto del passato è finito per sempre, e quindi non si può affermare che il rito eucaristico, rompendo la barriera spazio-temporale, ci ripresenta qui e ora «in mysterio» gli avvenimenti della redenzione[70]. Ma se

> un fatto entra a costituire una storia, esso nella sua sostanza e nel suo valore si riversa e continua a vivere nell'avvenimento successivo. E se questa storia, nella sua conclusione, sfocia in un evento eterno – com'è il caso della storia salvifica – allora si intravede la possibilità di una presenza «in mysterio» di tutto quello che è andato a eternizzarsi e perciò anche del «nunc» intramontabile. Per la Prima Norma infatti «ciò che è eterno può essere detto compresente a tutto ciò che è temporale, indipendentemente dai legami di efficienza»[71].

Pertanto è la presenza viva del Cristo Glorioso, nel quale il sacrifico è eternizzato e perciò sempre attuale, che rende possibile il valore sacrificale dell'Eucarestia, senza per questo negare l'unicità del sacrifico redentore. Quindi ciò che è presente nel rito eucaristico è il sacrifico eterno, cioè la storia salvifica che si è eternizzata con l'entrata nella gloria del Figlio di Dio.

Si dice poi che la presenza del sacrifico nell'assemblea eucaristica è possibile perché l'assemblea stessa è concausa dell'atto redentivo presente nell'Eucarestia, in quanto altrimenti l'azione eucaristica sarebbe solo una memoria del sacrificio e non renderebbe realmente presente il sacrifico stesso. Infatti la Chiesa non è solo il termine dell'azione salvifica operata da Cristo, ma è anche «comprincipio» di

---

[69] G. Biffi, *Alla destra del Padre*, p. 143.

[70] L'idea era stata proposta a inizio del XX secolo dal benedettino Odo Casel.

[71] G. Biffi, *Alla destra del Padre*, p. 144.

questa azione salvifica: cioè è «corredentrice». Ognuno di noi diviene in Cristo principio di salvezza per i fratelli, e questo aspetto del piano divino è appunto espresso nel rito eucaristico.

Questo legame ontologico, e non solo morale, che lega l'assemblea al Cristo Redentore è possibile grazie alla «transustanziazione», che trasformando per opera dell'assemblea eucaristica il pane e il vino nel corpo e sangue di Cristo, fa si che l'assemblea sia concausa del sacrificio eterno, ossia lo renda qui e ora efficace.

Ovviamente non va dimenticata l'efficienza antecedente del sacrificio che crea la *ekklesia*, ma la sua creazione non è voluta per essere semplicemente il temine dell'azione salvifica, ma per divenire comprincipio della stessa.

> L'effusione dello Spirito, che dà questa essenziale dimensione escatologica alla celebrazione, la rende anche un fatto eminentemente unificante. Un gruppo di uomini sui quali lo Spirito scende si compagina nel «Christus totus», assimilandosi e compenetrandosi coll'unico Sacerdote eterno, nell'atto di redimere; e così diventa una *ekklesia*, un'assemblea, una chiesa. La Chiesa, che dalle acque battesimali sorge come comunità dei salvati, nel rito eucaristico si configura come comunità dei collaboratori nell'azione salvifica. E poiché l'opera di salvezza è unica e definitiva, coloro che vi divengono partecipi come comprincipi costituiscono una unità vivente nel Cristo. Dall'eucaristia nasce così la Chiesa, come sola e insostituibile fonte, nel Cristo unico mediatore e redentore, del rinnovamento dell'universo[72].

La Chiesa

> L'umanità, riconformata al suo capo attraverso la sofferenza redentrice e riconsacrata al Padre dalla gloria del Figlio dell'uomo, è la Chiesa, la nuova Eva, che nasce dal costato del vero Adamo

---

[72] G. BIFFI, *Alla destra del Padre*, p. 151.

> addormentato sulla croce nel sonno della morte. [...] è lo stesso mistero della gloria di Gesù, considerato nel suo lato «terrestre»[73].

La Chiesa, dunque, è il frutto della redenzione operata dal Signore Gesù, l'altro lato del mistero del Cristo Glorioso: se l'eterno disegno del Padre vede al centro dell'intero universo un Redentore, esso avrà necessariamente al suo fianco la realtà che redime, cioè la Chiesa. Ecco allora che non solo non si dà la Chiesa senza il Cristo, ma non si dà nemmeno il Cristo senza la Chiesa.

Il termine dell'azione dello Spirito mandato dal Cristo che «siede alla destra del Padre» è dunque l'umanità, che dalla sua azione viene redenta e diventa così Chiesa. Ma come abbiamo detto precedentemente parlando dell'Eucarestia, la Chiesa non è solo il termine di questa azione redentiva, ma ne è anche il comprincipio: la Chiesa non è solo «salvata», ma anche «salvante». Ecco dunque che qui si esprime il mistero della «corredenzione», derivante dal nostro essere stati creati in Cristo. Se il nostro «prototipo» è un redentore, allora anche noi siamo a nostra volta dei «redentori».

Ora, è il battesimo la porta che ci inserisce nel mistero dell'umanità redenta. Non si dà infatti comunità cristiana senza che si dia il lavacro battesimale, che inserendoci nella morte e risurrezione di Cristo ci immette nella vita nuova del Regno. Perciò il battesimo può ben dirsi la fine del mondo e l'inizio dell'era escatologica.

E dalle acque del battesimo non emerge una somma di individui singolarmente redenti, ma un popolo, una *ekklesia*. L'intimità con Dio non è un fatto individuale, ma riguarda l'intera umanità: nel piano divino, infatti, il soggetto della redenzione non è tanto l'individuo quanto l'umanità, appunto la Chiesa.

In questo nuovo popolo non c'è spazio per il dominio, in quanto tutti figli dell'unico Padre. Ma ognuno dei figli realizza la somiglianza col Padre a modo proprio: per questo nell'unica Chiesa ognuno ha un suo posto, cioè ha dei carismi propri. Carismi che non si limitano ad edificare l'individuo, ma sono donati principalmente per l'edificazione dell'in-

---

[73] G. Biffi, *Alla destra del Padre*, p. 153.

tera Chiesa. Alcuni di questi sono dati a tutti, come la partecipazione al sacerdozio di Cristo e il carisma profetico per l'annuncio del Regno; e tra questi il carisma più alto, e che deve informare tutti gli altri, è la carità. Ma tutti i doni dello Spirito sono per l'uomo dei carismi.

Altri carismi, poi, non sono dati a tutti, ma tutti quanti concorrono alla realizzazione del Regno. Il primo tra questi è il carisma del matrimonio, che è principalmente segno dell'amore che lega Cristo alla Chiesa: dunque il matrimonio è al servizio della comunità non solo per la generazione dei figli, ma anche e soprattutto perché è figura della Nuova Alleanza.

Abbiamo poi il carisma del celibato, un dono che è dato per la perfezione del singolo, ma sempre per essere a servizio della Chiesa, in quanto il celibe «per il regno» realizza già qui quella che sarà la condizione escatologica definitiva di tutti i redenti[74].

Al vertice dei carismi troviamo il carisma apostolico, tra cui quello «speciale» del primato petrino. Al vertice in quanto è voluto per guidare la Chiesa, a cui tutti i carismi devono riferirsi per essere confermati nella loro autenticità.

Arrivato a questo punto, il Biffi si concentra su una delle immagini che la Scrittura propone per illuminare questo mistero: l'immagine della Sposa, tema centrale della riflessione ecclesiologica biffiana.

La Chiesa che nasce dal battesimo e dall'Eucarestia è dunque talmente unita al suo Salvatore che viene usata l'immagine sponsale per descrivere tale legame. E se la Chiesa è la sposa di Cristo, certamente sarà unica e bella e santa: non c'è dunque spazio per parlare di una «Chiesa peccatrice». La Chiesa infatti

---

[74] «La castità consacrata è una presenza del regno nel mondo. Perciò non esige un sacramento che la determini, perché è essa stessa un sacramento, o meglio appartiene non tanto all'epoca dei segni, sia pur efficaci, quanto all'epoca delle realtà disvelate. La Chiesa, che vive straniera e pellegrina sulla terra, ha bisogno di queste anticipazioni e ne vive, come vive di sacramenti. Una Chiesa che non traducesse in pratica nelle sue istituzioni questa preferenza di Gesù non ne custodirebbe integralmente il messaggio»; in G. BIFFI, *Alla destra del Padre*, p. 164.

> è un'assemblea santa di uomini peccatori: ma il peccato non fa presa su di lei. Nella misura in cui l'egoismo o l'orgoglio o l'avarizia ci deturpano, noi agiamo al di fuori della Chiesa e in senso contrario alle sue ispirazioni, sicché le nostre azioni malvagie non le appartengono. E mentre essa continuamente ci santifica, noi non arriviamo mai a contaminarla[75].

E proprio perché è santa, la Chiesa vuole sempre di più unire a lei quanti già le appartengono; e in questo senso possiamo dire che la Chiesa pur santa è sempre in atto di purificarsi; e questo esercizio della virtù cristiana della penitenza si realizza nei sacramenti della penitenza e dell'unione degli infermi.

Ma poiché in questa vita la purificazione non potrà mai essere completa e perfetta, ecco che tale purificazione proseguirà anche dopo la morte. Il purgatorio però non va confuso con un luogo: ciò che purifica è il passaggio da questa vita all'altra, come si è detto e come si dirà in seguito.

La consumazione

Il capitolo riprende quanto è già stato trattato negli articoli *Eternità e tempo nel nostro destino* e *Per una escatologia rinnovata*, e che sarà nuovamente ripreso nel volume *Linee di escatologia cristiana*, che noi tratteremo nel capitolo successivo.

Si parla dunque del limite dello schema spazio-temporale per trattare dell'al di là; del primato dei *novissima mundi* sui *novissima hominis*; dell'unicità del giudizio finale, che è «contemporaneamente» individuale ed universale; che questo giudizio altro non è che la manifestazione della maggiore o minore conformità a Cristo; della morte che va vista come un passaggio da questo mondo all'altro, dove l'anima dell'uomo lascia il corpo mortale per entrare direttamente nel copro glorificato.

---

[75] G. Biffi, *Alla destra del Padre*, p. 168.

La conoscenza di Dio

Il Signore Gesù non è solo il salvatore del mondo, ma anche la rivelazione del Padre, non solo per quello che dice e fa, ma primariamente per quello che è. Dunque, meditando il piano salvifico che si mostra nel Cristo Glorioso possiamo giungere ad intravedere il «Pianificatore»:

> Conoscendo il Cristo, noi conosciamo prima di tutto il piano di salvezza, la *oikonomia* divina. Ma nel piano intravediamo veramente il Pianificatore; nella *oikonomia* ci è elargita anche una *theologhia*[76].

Anzitutto veniamo a conoscere come Gesù sia il «mandato» del Padre e come la gloria del Cristo sia comprincipio della missione dello Spirito sul mondo, che ha come termine la costituzione della Chiesa. Ma per essere adeguatamente comprese, queste missioni non possono essere pensate come poste solo nella realtà creata: esse rimandano all'intimo della vita divina.

> La duplice missione salvifica del Figlio e dello Spirito ha la sua scaturigine all'interno della vita divina nell'esistenza eterna e assoluta di una duplice derivazione.
> Ed ecco che la contemplazione del Cristo, rivelatore del Padre, dischiude uno spiraglio alla conoscenza del segreto di Dio. Veniamo così a sapere che tra le perfezioni divine c'è anche una fecondità immanente, una dovizia d'essere, una esuberanza d'amore che dà origine a una vita interiore di relazione[77].

Da qui la nostra teologia trinitaria, che con l'aiuto del concetto di «relazione» cerca di esprimere cosa hanno di proprio le tre «ipostasi», fermo restando l'unicità della natura divina.

---

[76] G. BIFFI, *Alla destra del Padre*, p. 186.
[77] G. BIFFI, *Alla destra del Padre*, p. 189.

Ma anche la conoscenza naturale di Dio può passare solo per il Cristo Glorioso. Infatti, se il Cristo è il modello della creazione, è inevitabile che una conoscenza di Dio che proceda dalle cose create si imbatta anche nel «mediatore» che unisce Dio e il mondo. Dunque, se

> uno arriva con tutto il suo spirito – in modo che ne sia impegnata la sua vita – a capire con un ragionamento perfettamente e inconfutabilmente logico l'esistenza di un Dio personale come causa totale della realtà, è segno che nel corso di questo procedimento spirituale ha compiuto implicitamente un atto di fede soprannaturale nel Redentore[78].

Il Dio che si rivela in Cristo non smette però di essere per noi «mistero».

> Dio, con la sua interiore inafferrabile ricchezza, ci appare come colui che, essendo a una distanza infinita dalla creatura, è al di là della portata massima della nostra intelligenza. Tra noi e lui c'è un abisso che è da parte nostra assolutamente invalicabile. Ma non da parte sua: «La misericordia di Dio è altrettanto grande della distanza che separa l'infinito dal finito e tende a colmare questa distanza» [...]. Questa misericordia, questa «condescendentia» [...] sta alla base di ogni discorso teologico e filosofico. Essa ha valicato l'abisso con la creazione delle cose e con la missione del Figlio e dello Spirito. Tali effusioni dell'essere divino ben diverse tra loro – sono ambedue reali e ambedue luminose: non c'è niente di opaco nell'agire divino. Sono dunque delle «rivelazioni». Non ci dànno, è vero, una conoscenza immediata dell'essere infinito, ma ci offrono una serie di fatti e di concetti, diversi e talvolta in opposizione tra loro, e insieme ci comunicano la certezza che tutto – al di là della frammentarietà e della dispersione – si rannoda nella pienezza insondabile del Mistero[79].

---

[78] G. BIFFI, *Alla destra del Padre*, p. 193.

[79] G. BIFFI, *Alla destra del Padre*, p. 194.

Perciò è sempre Dio che si avvicina a noi, sia nella «rivelazione positiva» che nella «rivelazione naturale»: è dunque l'avvicinarsi del Mistero che permette sia la ricerca teologica che la ricerca filosofica, cioè di conoscerlo.

> Ed è un mistero al quale non si accede – anche sul piano puramente conoscitivo – se non per mezzo di Cristo che sta alla destra del Padre[80].

~ ~ ~

Per dare al nostro lettore una più chiara comprensione dell'opera nella sua struttura e nei suoi contenuti, proponiamo qui un breve schema riassuntivo, dove, accanto agli argomenti che si trattano, mettiamo tra parentesi i titoletti dei vari capitoli.

1) Il Cristo Glorioso, la premessa dell'opera (*La Gloria*).
2) Il rapporto eternità-tempo e la nuova prospettiva cristologica che ne deriva (*Il Regno*):
   a) la prospettiva «ascensionale»: la crescita di Cristo e l'espiazione solidale (*La vicenda terrestre di Cristo*);
   b) la prospettiva «discensionale»: il primato di Cristo e le missioni intratrinitarie (*La condizione celeste di Gesù*).
3) Il problema teologico della predestinazione e il rapporto natura-sopranatura (*La predestinazione in Cristo*).
4) La conformazione a Cristo e il suo opposto (*La vita in Cristo – Peccato e dannazione*).
5) Il problema teologico degli stati di natura (*La storia di salvezza*).
6) L'Eucarestia e la Chiesa (*L'Eucarestia – La Chiesa*).
7) L'escatologia (*La consumazione*).
8) Trinitaria e teologia naturale, una «introduzione» (*La conoscenza di Dio*).

---

[80] G. BIFFI, *Alla destra del Padre*, p. 195.

3. «Linee di escatologia cristiana»

L'opera esplicita e sviluppa i temi già trattati negli articoli *Eternità e tempo nel nostro destino* e *Per una escatologia rinnovata*. Il lettore che è giunto fino a questo punto non avrà difficoltà a capire quanto viene esposto.

Il libro si apre con un capitolo preliminare, in cui descrive come il problema di cosa ci sia dopo la morte sia fondamentale per la vita dell'uomo, perché la risposta non concerne solo la sorte futura, ma influenza la stessa vita presente, come tale problema non abbia risposta puramente umana, e come i «miti» escatologici che tentano di darne una soluzione (metempsicosi; progresso; annientamento) siano destinati al fallimento.

L'opera è suddivisa in due parti. La prima, «Il nostro destino è in Cristo», non fa altro che ribadire la centralità del Cristo Glorioso nel disegno salvifico del Padre e mostrare le conseguenze di ciò a livello di escatologia universale. La seconda, molto breve, «Escatologia e sorte individuale», che possiamo definire la parte del trattato riguardante l'escatologia individuale, considera la morte del cristiano e la sua purificazione ultraterrena.

L'opera non vuole essere un esauriente trattato di escatologia, ma una sorta di «schema» sintetico in cui si riorganizza e «sviluppa» ciò che era già stato detto negli articoli sopra citati. E in essa non compare la classica divisione tra escatologia individuale ed escatologia universale, ma tratta l'escatologia come una sorte unica, propriamente coinvolgente l'intero universo, e a cui l'uomo partecipa al momento della propria morte, che viene vista qui come passaggio dalla condizione temporale a quella eterna del Regno. In altri termini: tratta principalmente dell'escatologia universale, e in rapporto ad essa dell'escatologia individuale, che in ultima analisi coincidono.

«Il nostro destino è Cristo»

> Il contenuto dell'evangelo è Cristo. La Rivelazione non ci ha manifestata altra realtà che il Figlio di Dio crocifisso e risorto: in lui, «immagine del Dio invisibile» (Col 1,15), ci ha introdotti nella comprensione del mistero del Padre; in lui, «erede dell'universo», per il

> quale tutte le cose sono state create (Eb 1,2; Gv 1,3), ci ha fatto conoscere il significato vero del mondo. [...] Perciò ricercare la soluzione *cristiana* del problema *umano* dell'escatologia e riflettere su ciò che ci attende, significa contemplare il Cristo[81].

Quindi la domanda «cosa c'è dopo?», che fonda tutta l'escatologia, ha una sola risposta: Cristo.

Cristo è definito dalla Rivelazione come «il Primo e l'Ultimo», ma ciò che va compreso è che il Cristo di cui la Scrittura ci parla è anzitutto l'uomo Gesù di Nazaret, perché la Scrittura non conosce la distinzione tra il Verbo non incarnato e il Verbo incarnato. Perciò il centro dell'intera creazione, il motivo per cui tutto è stato voluto e il fine a cui tutta la creazione tende, come abbiamo già avuto modo di vedere, non è semplicemente il Figlio di Dio, ma il Cristo morto e risorto.

Gesù è «il Primo» in quanto mediatore (ontologico) tra il Padre e il mondo nell'ordine della creazione, ma è anche «l'Ultimo», in quanto è il fine e la fine dell'intera creazione, che in lui pienamente si realizza e si conclude.

> Tuttavia, poiché ci è dato spazio per la partecipazione nostra alla realtà definitiva che è già in atto, c'è come un supplemento nella vicenda e un altro momento finale. Se la risurrezione di Cristo è la fine, c'è anche una fine della fine, quando anche questa progressiva partecipazione delle creature alla condizione del Signore risorto sarà conclusa. E questa è ciò che comunemente chiamiamo fine del mondo. Ma questa «fine della fine» sarà essa stessa una manifestazione di Cristo. Egli sarà dunque il «segno» anche di questa conclusione visibile della storia; la quale si esaurirà appunto quando «apparirà in cielo il segno del Figlio dell'uomo» (Mt 24,30)[82].

In altri termini, possiamo dire che l'escatologia universale consiste essenzialmente nella manifestazione nel creato del Cristo Glorioso, causa esemplare, finale e strumentale dell'intera creazione, cioè il centro di tutto.

---

[81] G. BIFFI, *Linee di escatologia cristiana*, Jaca Book, Milano 2007, p. 19.

[82] G. BIFFI, *Linee di escatologia cristiana*, p. 24.

Un altro titolo con cui la Rivelazione designa Gesù è «veniente», «colui che viene»: la fine della storia umana ha un protagonista, nella cui venuta consisterà la fine, e che, ponendo termine alla storia umana, ne svelerà il senso profondo. Per significare questa «venuta», la Scrittura utilizza i termini *parusia* ed *epifaneia*, che significano «rendersi presente», «manifestarsi»; termini utilizzati nel mondo classico per indicare la manifestazione di trionfo di un generale dopo una vittoria. Cristo, con la sua morte e risurrezione, ha già vinto il mondo e ora aspetta di manifestarsi completamente come vincitore: la parusia, dunque, è una realtà già in atto che aspetta di compiersi nella sua totale manifestazione. Si fa notare come il Nuovo testamento non parli mai di «ritorno» di Gesù.

Della parusia noi già abbiamo una percezione iniziale nella fede, nella speranza e nella carità; ma sarà nella morte, cioè nel passaggio da questa vita all'altra, che si manifesterà a noi il Cristo Glorioso:

> Nel momento stesso [della morte] vedremo, com'è in verità, il corso turbolento della storia universale pacificarsi nella glorificazione del Figlio di Dio e sfociare nel mare splendido della sua risurrezione[83].

In questa prospettiva risulta chiaro come la sorte individuale e universale abbiano come unico traguardo il Cristo, e perciò, se si vuole attenersi alla visione biblica, non è opportuno, né consentito, pensare a due conclusioni cronologicamente distinte.

Un altro dato che la Rivelazione ci offre è che la parusia di Cristo sarà anche un giudizio: ci viene detto che ci sarà un giudizio che coinvolgerà «i vivi e i morti», cioè l'intera umanità, e che il giudice sarà lo stesso Gesù, che con la sua morte e risurrezione ha già giudicato il mondo e nella sua parusia manifesterà la sentenza.

Questo giudizio consisterà nella manifestazione della nostra maggiore o minore conformità a Cristo, in quanto egli è causa finale ed esemplare della creazione. E poiché il compendio dell'intera Legge è l'amore, sull'amore si baserà il giudizio, poiché è l'amore che ci fa avvicinare a Cristo e ci rende partecipi della sua vita.

---

[83] G. Biffi, *Linee di escatologia cristiana*, p. 29.

Tale giudizio comporterà poi una glorificazione o una dannazione. Il giudizio, quindi, non è solo un traguardo, ma anche un bivio che separa due destini umani antitetici: l'uno di condanna, l'altro di glorificazione.

Ma la glorificazione dell'uomo trova la sua origine nella risurrezione di Cristo, nella quale l'umanità esce dalla sua condizione di tenebra per entrare nel destino eterno di felicità assegnatole fin dall'inizio: la prima e più importante verità escatologica è quindi la risurrezione di Cristo.

La ragione della nostra risurrezione la troviamo nella nostra vocazione ad assimilarci al Signore Gesù, che comincia con l'atto di fede e trova il suo culmine in questa vita nella partecipazione al sacramento eucaristico. Di qui l'idea del Biffi che

> la nostra glorificazione è in dipendenza dalla raggiunta conformità a Cristo risorto e, per quanto ci possa a prima vista stupire, ammette un più e un meno. Un uomo sarà, per così dire, tanto più risorto quanto più grande è stata la sua conformità al Primogenito, attraverso la fede, la speranza, la carità, la partecipazione ai misteri divini[84].

Inoltre, dalla convinzione che l'uomo è posto al centro della creazione, di cui è capo, si afferma che l'umanità non sarà da sola a partecipare del rinnovamento escatologico, ma l'intero cosmo parteciperà alla glorificazione operata dal Signore Gesù, in quanto

> il vero capo del mondo è l'«uomo Cristo Gesù» crocifisso e risorto che va costruendosi da tutte le cose un corpo omogeneo al suo, un corpo che è chiamato a partecipare non solo alla sua condizione di umiliazione e di sofferenza, ma anche allo stato definitivo di gloria[85].

Come poi avvenga tutto ciò e quali saranno le caratteristiche fisiche di questo universo rinnovato è inutile e impossibile indagare.

---

[84] G. BIFFI, *Linee di escatologia cristiana*, p. 40. Diciamo qui che a nostro giudizio, per quanto affascinante, questa ipotesi dell'uomo «più o meno» risorto, ci sembra portare più complicazioni che luce sul mistero della nostra sorte eterna, unitamente al fatto che non ci sembra opportunamente dimostrata.

[85] G. BIFFI, *Linee di escatologia cristiana*, p. 43.

Per quanto riguarda la risurrezione dei corpi, noi risorgeremo con il nostro stesso corpo, e questo è possibile in quanto l'anima umana[86], essendo forma sostanziale del corpo, qualunque materia informi darà sempre origine al medesimo corpo. Le caratteristiche fisiche di questo corpo risorto, però, non ci è dato conoscerle; sappiamo solo che il modello è Gesù Cristo.

Si ricorda poi come la risurrezione è l'aspetto più appariscente della condizione nuova dell'umanità chiamata a entrare in un nuovo rapporto con Dio, che eccede la semplice condizione creaturale. In questo nuovo rapporto l'uomo conoscerà Dio non come qualcosa di estraneo a lui, ma come Dio conosce se stesso, come se si identificasse con lui. E questo possesso di Dio sarà perfettamente saziante, cioè realizzerà la sua aspirazione alla felicità, che in questo mondo sempre ricerca, senza però trovare nulla che lo appaghi in maniera piena e definitiva:

> Come non troviamo le ragioni ultime e vere della nostra esistenza né in noi né in nessuna creatura fuori di noi, così niente in noi o fuori di noi può darci una gioia autentica e piena. È la grandezza e insieme la miseria dell'uomo, che è finito nelle sue capacità e sconfinato nelle sue aspirazioni; che è attirato da ogni esiguo valore e da ogni goccia di piacere, ma può essere appagato solo da un bene infinito. Ebbene, la sproporzione incolmabile tra ciò che siamo e ciò che vogliamo essere è superata dall'amore di Dio, che si offre oltre ogni speranza come traguardo inebriante e pacificante della nostra corsa. Soprattutto ogni gioia terrena ci è guastata più o meno sottilmente dal pensiero che o presto o tardi ci sarà tolta. La consapevolezza della provvisorietà dà una venatura di tristezza anche alle ore più liete. La certezza della eternità renderà invece assoluta e piena la felicità della vita escatologica e sarà in grado di darci una letizia che sarà al tempo stesso ardente e tranquilla[87].

---

[86] Facciamo notare come l'idea della coincidenza tra fine individuale e fine del mondo non porta il Biffi, contrariamente ad altri autori, a negare l'immortalità dell'anima né a considerare superata l'antropologia tomista, che anzi ritiene come irrinunciabile, in quanto permette di spiegare la sua stessa concezione escatologica.

[87] G. Biffi, *Linee di escatologia cristiana*, p. 50.

Come abbiamo detto, il giudizio comporta l'idea di una discriminazione tra buoni e cattivi, e quindi di due destini eterni differenti: dannazione e glorificazione. Ora, constatato che la rivelazione biblica non parla di un castigo che sia temporaneo, ci chiediamo quale sia la natura di questo castigo.

Noi sappiamo che l'uomo dipende totalmente da Dio, non solo «moralmente» in quanto è chiamato dal Padre a partecipare della vita divina, ma anche ontologicamente, in quanto questa vocazione si fonda sulla natura stessa dell'uomo, che è pensata, voluta e creata in Cristo per partecipare in Cristo alla vita divina: cioè l'uomo trova nel Signore Gesù la sua causa esemplare, efficiente e finale, e dunque si può realizzare pienamente solo nell'unione con Dio.

Perciò il dannato, rifuggendo da Dio, si trova nell'assurda condizione di negare la propria natura:

> Il dannato è una smentita vivente della propria natura. [...] All'inferno, l'uomo è invece totalmente avulso da questo Corpo [mistico], pur conservando una fondamentale ordinazione a esso: il dannato continua ad essere creato a immagine del Salvatore e a glorificare col suo stesso essere colui che rinnega e bestemmia con la sua volontà; continua ad avere un'assoluta necessità di incorporarsi in colui dal quale si mantiene avulso nel suo odio ostinato[88].

Inoltre, poiché la rivelazione ci indica come causa della nostra risurrezione il nostro inserimento nella vita del Signore Gesù tramite la fede e l'inabitazione dello Spirito, sviluppando l'idea prima espressa di una risurrezione «maggiore o minore», secondo il Biffi ne consegue che la risurrezione del giusto e la risurrezione del malvagio non sono la stessa cosa, ma bensì due fatti distinti, anche se denominati con lo stesso termine.

Vengono anche posti alcuni interrogativi sull'inferno: c'è proporzione tra colpa (limitata) e castigo (eterno)? Perché i dannati non si pentono? Perché Dio crea uomini di cui prevede la dannazione? Ci sono veramente dei dannati?

---

[88] G. BIFFI, *Linee di escatologia cristiana*, pp. 55-56.

E così risponde: sì, c'è proporzione perché la natura della colpa, cioè del peccato, è un rifiuto definitivo e totale di Dio; i dannati non possono pentirsi a causa della condizione atemporale in cui vengono a trovarsi, che come tale non ammette cambiamenti, sia in bene che in male; se Dio, come si è visto, crea il mondo per poter mostrare la sua misericordia, è chiaro che è necessario che in questo mondo ci sia un peccato da perdonare, ma se la creatura che crea è libera[89], allora deve esserci anche la concreta possibilità della dannazione, pena negare la natura libera dell'uomo; vero è che la nostra fede ci obbliga a credere solo nella possibilità della dannazione e non che esistano effettivamente dei dannati, ma poiché, secondo il Biffi, negare «a priori»[90] il realizzarsi effettivo di una possibilità equivale a negare la possibilità stessa, allora è ragionevole dire che i dannati esistono veramente, pena negare la libertà dell'uomo.

Per ultimo, viene il «giorno del Signore». Della venuta gloriosa di Cristo a noi non è dato sapere il quando, e nonostante i segni premonitori che la Scrittura ci offre, per noi sarà sempre una «sorpresa». Non dimentichiamoci però di guardare a questo giorno nella giusta prospettiva: esso si situa tra il già e il non ancora. Il «giorno del Signore» è già sostanzialmente giunto con la risurrezione di Gesù e solamente attende ancora di manifestarsi pienamente. In fondo, il giorno della risurrezione e la fine della storia del mondo non sono adeguatamente distinti, ma, nella loro realtà sostanziale, si tratta di unico giorno, in cui l'intera creazione è chiamata progressivamente ad entrare. E quando nulla sarà rimasto fuori, allora sarà la «fine».

«Escatologia e sorte individuale»

Finora

> si è parlato come se la nostra escatologia individuale coincidesse con quella cosmica. Lo si è fatto a ragion veduta, perché questa è la pro-

---

[89] Ricordiamo che il Biffi considera la libertà come la capacità dell'uomo di costruirsi il proprio destino eterno.

[90] Infatti tale negazione può essere ammessa solo con argomenti «a priori», poiché «a posteriori» ci è evidentemente negata qualsiasi conoscenza.

> spettiva nella quale la Rivelazione propone al nostro sguardo gli ultimi avvenimenti e perché questo tipo di esposizione permette di salvare il «clima» che ritroviamo nella escatologia del Nuovo Testamento, che è fortemente universalistica (cioè coinvolge simultaneamente tutte le creature) e cristologica (cioè connessa da un lato col mistero della Pasqua e dall'altro con quello della «parusía»)[91].

Visione «universalistica», questa, che però si scontra con la visione classica dei *novissima hominis*, di cui si fa notare la relativa «modernità», essendosi sviluppata attorno al secolo XII. Ma poiché, secondo il nostro punto di vista temporale, noi quasi certamente moriremo prima che questo mondo veda la parusia, non siamo esenti dal considerare anche la nostra fine individuale.

Dopo aver mostrato varie visioni della morte che la Scrittura propone, si descrivono due «caratteristiche» della morte.

1) Anzitutto la sua naturalità. Infatti, in termini biologici dobbiamo dire che la morte è naturale agli organismi viventi; ma anche in prospettiva teologica: se con «natura» si intende la «natura teologica», allora anche in questa prospettiva la morte sarà un fatto naturale, in quanto l'uomo è chiamato ad assimilarsi al Cristo, che è morto e risorto (di conseguenza anche la risurrezione sarà detta «naturale»).
2) Successivamente la convinzione che con la morte si conclude il periodo di prova in cui siamo chiamati a decidere il nostro destino eterno. Di qui l'importanza della morte cristiana, poiché in essa si tirano le somme del destino che l'uomo ha costruito durante la sua vita terrena. Ed è proprio questa convinzione che permette di prendere sul serio la nostra esistenza.

Poiché per il nostro punto di vista temporale la nostra fine non coincide con la fine del mondo, ci si domanda cosa ci sia nell'intervallo tra la nostra morte e la parusia di Cristo, alla quale è legata la retribuzione della nostra vita. Si possono dare tre soluzioni.

---

[91] G. BIFFI, *Linee di escatologia cristiana*, p. 73.

1) Una «arcaica»: l'idea prevalente fino al secolo XII è quella di un'attesa dell'anima separata dal corpo, cioè l'anima separata dal corpo attende la fine dell'universo per essere giudicata nell'unico giudizio universale; concezione, questa, a cui la bolla *Benedictus Deus* (1336), con cui si definisce che l'anima riceve immediatamente dopo la morte la sua retribuzione, pone fine.
2) Una «comune»: l'anima è premiata e punita immediatamente e l'unica attesa è quella relativa alla piena ricostituzione del composto umano con la resurrezione, che avverrà alla fine del mondo; si introduce quindi la dottrina dei due giudizi, quello particolare e quello universale.
3) Una «nuova»: fermo restando i due dati di fede della retribuzione immediata e del giudizio universale (che la dottrina comune dei due giudizi vuole preservare), se si considera che uscendo dalla dimensione temporale si entra in quella eterna, si può dire che

> ogni uomo alla sua morte si trova già in atto di essere eternamente giudicato, con un giudizio che è insieme particolare e universale: particolare perché riguarda il valore delle singole persone; universale perché nessuno vi si può sottrarre e perché tutta l'umanità vi apparirà simultaneamente giudicata. È dunque un giudizio che, concludendo al tempo stesso la vicenda universale e la vicenda individuale, è immediato ed escatologico; è vicino, perché coincide col momento della nostra morte, ed è lontanissimo perché coincide col momento della fine del mondo; è brevemente separato da noi dal diaframma esiguo e fragile del nostro respiro, ed è lungamente separato da noi dalla teoria dei secoli che forse precederanno ancora la «parusía»[92].

Cioè giudizio universale e giudizio particolare coincidono in quanto nell'eternità in cui si entra con la morte non c'è nessun tempo e quindi nessuna attesa, e i due giudizi si trovano quindi ad essere «contemporanei».

---

[92] G. Biffi, *Linee di escatologia cristiana*, p. 87.

Si sottolinea, inoltre, che questa visione non nega l'antropologia tradizionale che vede l'uomo composto di corpo e anima immortale. Anzi, l'antropologia tomista non solo risulta compatibile con questa nuova soluzione, ma ne è sostanzialmente un presupposto necessario: essendo infatti l'anima la forma sostanziale dell'uomo, qualunque porzione di materia andrà ad informare costituirà sempre il medesimo individuo, e questo prescindendo dal luogo e dal tempo[93].

Rimane da trattare la purificazione ultraterrena, cioè il purgatorio. Nonostante il dubbio che il Biffi esprime sulla legittimità di trattare il purgatorio nel discorso escatologico, in quanto «in realtà il purgatorio non è un luogo o uno stato intermedio tra il paradiso e l'inferno, ma è il proseguimento e il compimento dell'attività purificatrice, che è una componente immancabile della vita ecclesiale»[94], non viene però negato il diritto di parlarne in questa sede, in quanto la purificazione ultraterrena fa comunque parte di quello che ci attende dopo la morte.

Ora, dalla Scrittura si possono ricavare solo due convinzioni:

1) l'utilità dei suffragi;

2) l'esistenza di qualche purificazione ultraterrena.

Poiché tale purificazione deve essere proporzionata al grado di necessità di ciascuno, questa viene solitamente pensata con il criterio della durata: più è necessario purificarsi, più tempo si rimarrà soggetti a questa purificazione. Ma se dopo la morte non c'è nessun tempo, allora non ci potrà essere nemmeno una purificazione più o meno lunga. Dunque bisognerà pensare alla proporzionalità della purificazione in termini di intensità: il passaggio da questa vita all'altra sarà

---

[93] Infatti per la cosmologia e l'antropologia tomista al momento della morte, quando l'anima si separa dal corpo, quello che rimane su questa terra non è l'uomo, ma solo il suo cadavere, che come tale ha un'altra forma sostanziale e quindi è propriamente un'altra cosa.

[94] G. BIFFI, *Linee di escatologia cristiana*, p. 89. Il Biffi fa notare come Pietro Lombardo situi la purificazione ultraterrena nel discorso sulla virtù e sul sacramento della penitenza, e non tra i novissimi, e che solo con il diffondersi delle «summe» si diffonde l'uso di trattare del purgatorio nel discorso escatologico, così come avviene tutt'oggi.

più o meno intenso in base al maggiore o minore bisogno di essere purificati.

La visione qui delineata, però, non fa venir meno l'utilità delle preghiere per i defunti, in quanto dal punto di vista dell'eternità di Dio la preghiera e la morte sono due eventi «contemporanei».

> Non c'è molto di chiaro in questo mondo.
> Esistere vuol dire vivere sulla riva di una isoletta avvolta da un mare sconosciuto. Le tenebre ci sovrastano e ci riempiono: non ci è dato di capire molto quaggiù, almeno delle cose che contano. I più sottili ragionamenti e le più intelligenti filosofie sembra non riescano a graffiare veramente sulla realtà: sono come solitari complicati e interminabili, per ingannare l'attesa. Ma l'attesa di che cosa?
> Neppure la luce che ci viene dall'alto ci incoraggia a moltiplicare i ragionamenti. Piuttosto ci prende e ci porta davanti a Gesù, il figlio di Dio, che è il principio e la fine. E ci dice che l'oscurità da cui siamo fasciati è una presenza, una vita, un destino di comunione.
> Percepire la presenza di Cristo, ascoltarne il respiro oltre la soglia, sperare che si riveli e ci riveli: questo è l'unico vero dono che ci è stato fatto. Non è tanto una possibilità di sapere e di capire, quanto una ragione di vivere.
> L'escatologia cristiana non ci offre dunque una guida dell'al di là, che ci aiuti a non smarrirci quando ci si dovrà avventurare nell'ignoto; ma ci manifesta la natura e il valore dell'esistenza.
> Questo è ciò che abbiamo creduto di dire in queste brevi pagine[95].

4. Sintesi del pensiero

Con questo capitolo finale vogliamo ricomporre in uno sguardo unitario quanto abbiamo prima esplorato, per fornire una sintetica traccia del pensiero del card. Giacomo Biffi.

---

[95] G. Biffi, *Linee di escatologia cristiana*, p. 97.

Il metodo[96]

Prima di passare a sintetizzarne il pensiero, spendiamo due parole per descrivere il metodo di lavoro del nostro autore, riscontrabile soprattutto nella tesi di laurea e nei saggi, ma da cui dipende anche tutta la produzione successiva: individuato un dibattito problematico, ne mette in luce la sua illegittimità, e attraverso la critica del problema giunge alla sua soluzione, spesso nascosta nelle pieghe della disputa, evidenziandone poi il valore per la miglior comprensione della dottrina di sempre. Questa metodologia è sorretta dalla convinzione che nulla deve essere disprezzato del secolare e travagliato dibattito teologico, perché in tutte le «scuole» e in tutte le dispute, anche le più sciocche per noi, si può sempre trovare qualche luce che illumini e alimenti la nostra attuale riflessione teologica.

In sintesi

Ora si possono individuare cinque «cardini» della teologia di Giacomo Biffi:

1) l'unitarietà del piano divino;
2) l'intrinseca soprannaturalità di questo piano;
3) la centralità che Gesù Cristo, il Figlio di Dio incarnato morto e risorto, occupa in questo disegno unitario, con la conseguente riflessione ecclesiologica;
4) il concetto di *aevum*, che apre ad una nuova comprensione del posto che Cristo occupa nell'universo e del destino ultimo del mondo;
5) la libertà dell'uomo.

Al cuore di tutta la riflessione biffiana c'è la centralità di Gesù Cristo seduto «alla destra del Padre», che primeggia non solo nell'ordine della redenzione, ma anche nell'ordine della creazione; un cristocentrismo «forte», in quanto al centro non sta semplicemente la

---

[96] Cf. G. BIFFI, *Memorie*, pp. 144-145.

Seconda Persona della Trinità, ma il Gesù «storico», il Verbo incarnato morto e risorto che è reso partecipe della gloria del Padre. Dunque al centro del disegno divino che regge l'intera creazione sta il Cristo Glorioso, fonte sia della vita nuova che della creazione stessa.

Questa centralità è sorretta da due premesse:

1) l'unitarietà del piano divino, cioè che l'intera creazione trova, e deve trovare, in un'unica idea l'intero suo compendio e significato;
2) l'intrinseca soprannaturalità di questo piano, soprannaturalità che non solo ci è rivelata dalla Parola di Dio, ma che ci è anche mostrata dall'incomprensibilità del mondo se volontariamente la si esclude dall'indagine sul mondo stesso.

Quest'unitarietà del disegno divino e la centralità in esso del Signore Gesù rendono necessaria una riflessione sui rapporti tra tempo ed eternità, per permetterci di comprendere come qualcosa che si realizza nel tempo (la vicenda salvifica di Cristo) possa trovarsi compresente a tutta la storia del mondo (il primato di Cristo, che si realizza nell'eternità); cioè come l'unitario piano di Dio possa avere al centro il Cristo Redentore.

Centralità di Cristo che dunque alimenta, ed è a sua volta alimentata, la riscoperta del concetto di *aevum*, inteso come «l'eternità partecipata dalla creatura», e perciò caratterizzato dalle stesse proprietà di immutabilità e sovratemporalità dell'eternità, da cui differisce in quanto questa è proprietà dell'essere divino mentre questo si riferisce alla creatura a cui l'eternità, non appartenendole di per sé, è data in dono. Poiché Gesù con la sua risurrezione e ascensione è posto «alla destra del Padre», anche al Cristo «in quanto uomo» è dato partecipare all'eternità di Dio, per la quale ora anche l'uomo Gesù è compresente, come la sua divinità, a tutto il dispiegarsi della storia. E perciò si può dire che il Signore Gesù, morto e risorto, è presente anche all'inizio della storia dell'universo, concorrendo come causa della sua creazione, senza negare affatto che sia nato, vissuto, morto e divenuto nostro redentore all'interno della vicenda storica del mondo.

E poiché Gesù è voluto anche come Redentore, ne consegue che in lui è voluta simultaneamente anche una realtà da redimere: ecco dunque la Chiesa, l'umanità redenta. E possiamo affermare che non solo

non esiste la Chiesa senza Cristo, ma che non esiste nemmeno Cristo senza la sua Chiesa, la quale è chiamata a partecipare della stessa vita del suo Redentore e conseguentemente della sua eternità. Ecco che l'*aevum* si manifesta come la categoria atta a descrivere la condizione propria del Regno, cioè dello stesso Cristo Glorioso unito alla creazione che ha redento, in quanto ci troviamo innanzi ad un soggetto creato (e quindi temporale di per sé) che è chiamato a partecipare della vita divina (eterna di per sé).

E la Chiesa che è sposa una, bella e santa di Cristo non conosce peccato: è composta sì di peccatori, ma il peccato non appartiene a lei. È nei nostri cuori che passa il «confine» della Chiesa, dividendo ciò che è santo da ciò che è peccato, in quanto tutti noi abbiamo una parte che è già Chiesa e una parte che ancora deve essere redenta.

Poiché il nostro destino è un destino eterno, in quanto chiamati ad entrare nel Regno, realtà eviterna a cui di fatto abbiamo già cominciato a partecipare con il nostro battesimo e la vita sacramentale, e in cui la nostra morte ci inserirà completamente e definitivamente, ne deriva un mutamento del nostro modo di vedere l'al di là. Se dopo la nostra morte «non c'è nessun tempo da aspettare», allora: fine universale e fine individuale vengono a coincidere e unico sarà dunque il giudizio, simultaneamente universale e particolare; l'uomo, lasciando questo corpo mortale, entrerà immediatamente in possesso del suo corpo glorioso; e la purificazione che l'attende, il purgatorio, sarà lo stesso passaggio da questa vita all'altra, che, mutando di «intensità» a seconda delle esigenze di ognuno, purificherà l'anima dell'eletto. Gli «eventi» escatologici, quindi, non vanno considerati dei fatti che si succedono cronologicamente, alla fine della storia del mondo, ma bensì la manifestazione di quanto in Cristo è già realizzato e in noi partecipato.

Si affianca a tutto questo l'altrettanto fondamentale idea di libertà, intesa come la caratteristica della creatura spirituale che la rende capace di costruirsi il proprio destino eterno. Libertà, questa, che trova la sua causa ontologica nella grazia di Cristo: la nostra libertà è una libertà redenta, noi uomini siamo cioè dei «liberti» di Cristo. Noi siamo liberi perché la grazia di Cristo, rinnovandoci, ci ha permesso di essere veramente tali.

Il tema della libertà è prettamente filosofico e il nostro autore non vi dedica una riflessione approfondita, limitandosi ad assumerlo come pacifica premessa, e per questo sarebbe interessante approfondire l'argomento, il che qui, però, non può essere fatto. In questa sede ci limitiamo pertanto a chiarire che, a nostro avviso, questa idea di libertà è riconducibile alla concezione che ritiene la libertà come la capacità dell'uomo di scegliere indifferentemente tra il bene e il male.

Elenchiamo qui quelli che possiamo considerare gli aspetti originali del pensiero:

1) il cristocentrismo «forte»;
2) l'*aevum* come condizione propria del Regno;
3) la nuova impostazione cristologica, non più incentrata sulla distinzione tra natura umana e natura divina (corrispondente alla domanda «chi è?»), ma sulla considerazione della duplice condizione in cui il Cristo si viene a trovare, cioè eterna (in quanto Dio e in quanto uomo glorificato) e temporale (in quanto uomo, fino alla sua morte), impostando perciò l'indagine su una duplice prospettiva: «ascensionale», il lato del tempo, e «discensionale», il lato dell'eternità (corrisponde alla domanda «quali sono i rapporti che legano Gesù al Creatore e alla creazione?»);
4) la nuova prospettiva escatologica;
5) il superamento degli stati di natura, con la loro sostanziale negazione in quanto l'unico stato esistente è quello di «natura redenta»;
6) il superamento del rapporto natura-sopranatura, con l'introduzione della distinzione tra aspetto «filiale» e «creaturale» nell'unica «natura teologica» dell'uomo.

Una critica

Dobbiamo ora però rilevare, salvo miglior giudizio, una grave contraddizione nel pensiero del Biffi, che se non mette in discussione i pilastri fondamentali (cristocentrismo ed *aevum*), mina comunque la coerenza complessiva dell'intero «sistema», arrivando in alcuni pas-

saggi a mettere in discussione le argomentazioni sostenute dal nostro autore[97].

Ora sappiamo come la gran parte della sua riflessione voglia mostrare che nel piano unitario di Dio il centro è occupato dal Cristo Redentore; a fianco abbiamo però l'altrettanto importante idea di libertà, che non sviluppa, ma parimenti assume come una premessa fondamentale. Senza entrare nel merito della correttezza del concetto di libertà fatto proprio dal nostro autore, ad una più attenta analisi noi ci accorgiamo che alla libertà dell'uomo viene fatto assumere un posto altrettanto centrale, al pari di Cristo. La teologia del Biffi, dunque, postula due centri del piano divino:

1) il Cristo Redentore (in modo esplicito);

2) la libertà, cioè l'uomo in quanto libero (in modo implicito).

Però, secondo lo stesso principio enunciato dal Biffi sull'unitarietà del piano divino, che cioè deve tutto compendiarsi in una sola idea, non possono esserci due centri: quindi o al centro sta il Cristo, e la libertà dell'uomo sarà allora relativa alla manifestazione del Redentore; oppure al centro sta la libertà, e il Cristo sarà allora relativo alla manifestazione dell'uomo libero. Ma il Biffi stesso ha già affermato che «il mondo è per Cristo», e quindi conseguentemente la liberà dell'uomo deve essere considerata come subordinata alla manifestazione del Redentore[98]. La libertà, allora, non può assumere un valore assoluto e centrale, come tuttavia tende ad assumerlo il nostro autore.

---

[97] A titolo di esempio: il Biffi sostiene l'effettiva presenza dei dannati perché solo così verrebbe garantita all'uomo una libertà reale, e non solo nominale. Ma come si vedrà, l'argomentazione così posta non può reggere poiché viene assunta una premessa che contraddice l'intero sistema. Si veda a riguardo quanto scritto su *Linee di escatologia cristiana*.

[98] Si veda quanto scritto sul saggio *Il fine dell'incarnazione*.

Questo, a nostro giudizio, è il più grave errore del Biffi, probabilmente per una mancata seria riflessione sul suo concetto di libertà, che lo ha spinto ad assumerlo in maniera acritica. E rimaniamo stupiti del fatto che non si sia accorto di essere caduto in questa contraddizione. Un compito di un eventuale approfondimento dell'opera biffiana sarà proprio quello di superare questa antinomia.

Sperando di non averlo annoiato, ringraziamo il lettore che ha avuto la pazienza di affrontare fino in fondo questa nostra fatica, augurandoci che possa essere spunto per ulteriori analisi e approfondimenti della teologia di Giacomo Biffi, di cui noi ci riconosciamo umili allievi.

BIBLIOGRAFIA

BIFFI G., *Colpa e libertà nell'odierna condizione umana*, La Scuola Cattolica, Venegono Inferiore 1959 (ripubblicato da ESD, Bologna 2007).

– , *Alla destra del Padre. Nuova sintesi di teologia sistematica*, Vita e Pensiero, Milano 1970 (ripubblicato da Jaca Book, Milano 2004).

– , *Contro Maestro Ciliegia. Commento teologico alle avventure di Pinocchio*, Jaca Book, Milano 1970.

– , *Il quinto evangelo*, Editrice Ancora, Milano 1970 (ripubblicato da ESD, Bologna 2007).

– , *Meditazioni sulla vita ecclesiale*, Editrice Ancora, Milano 1972 (ripubblicato con titolo mutato: *Quando ridono i Cherubini. Meditazioni sulla vita della Chiesa*, ESD, Bologna 2006).

– , *Sullo Spirito di Dio. Soliloquio*, Edizioni O.R., Milano 1974.

– , *Io credo. Breve esposizione della dottrina cattolica*, Jaca Book, Milano 1980.

– , *La Bella, la Bestia e il Cavaliere. Saggio di teologia inattuale*, Jaca Book, Milano 1984.

– , *Linee di escatologia cristiana*, Jaca Book, Milano 1984 (IV ed. Jaca Book, Milano 2007)

– , *Tu solo il signore. Saggi teologici d'altri tempi*, Piemme, Casale Monferrato 1987.

– , *Approccio al Cristocentrismo. Note storiche per un tema eterno*, Jaca Book, Milano 1994.

– , *«Liberti di Cristo». Saggio di antropologia cristocentrica*, Jaca Book, Milano 1996.
– , *La Sposa chiacchierata. Invito all'ecclesiocentrismo*, Jaca Book, Milano 1998.
– , *Canto nuziale. Esercitazione di teologia anagogica*, Jaca Book, Milano 2000.
– , *Esplorando il disegno. Catechesi in Università*, Elledici, Torino 2000.
– , *Gesù di Nazaret centro del cosmo e della storia*, Elledici, Torino 2000.
– , *Liber Pastoralis bononiensis*, EDB, Bologna 2002.
– , *Corso inusuale di catechesi. L'enigma dell'esistenza e l'avvenimento cristiano* (vol. I), Elledici, Torino 2005.
– , *Corso inusuale di catechesi. L'enigma della storia e l'avvenimento ecclesiale* (vol. II), Elledici, Torino 2005.
– , *Pinocchio, Peppone, l'Anticristo e altre divagazioni*, Cantagalli, Siena 2005.
– , *Corso inusuale di catechesi. L'enigma dell'uomo e la realtà battesimale* (vol. III), Elledici, Torino 2006.
– , *Un Natale vero?*, ESD, Bologna 2006.
– , *Le cose di lassù. Esercizi spirituali con Benedetto XVI*, Cantagalli, Siena 2007.
– , *La donna ideale. Riflessioni sulla Madre di Dio*, ESD, Bologna 2007.
– , *Memorie e digressioni di un italiano cardinale*, Cantagalli, Siena 2007 (Nuova ed. ampliata Cantagalli, Siena 2010).
– , *Pecore e pastori. Riflessioni sul gregge di Cristo*, Cantagalli, Siena 2008.
– , *La rivincita del crocifisso. Riflessioni sull'avvenimento pasquale*, ESD, Bologna 2008.
– , *Lo spirito della verità. Riflessioni sull'evento pentecostale*, ESD, Bologna 2009.
– , *La multiforme sapienza di Dio. Esercizi spirituali con Giovanni Paolo II*, Cantagalli, Siena 2014.
– , *Stilli come rugiada il mio dire. Omelie per le domeniche del tempo ordinario*, 3 voll., ESD, Bologna 2015.*
– , *Lettere ad una carmelitana scalza 1960 - 2013*, a cura di E. GHINI, Itaca, Castel Bolognese 2017.

---

* Facciamo notare che le omelie della XVI domenica dell'anno B (vol II, p. 105) e della X domenica dell'anno C (vol. III, p. 61) NON sono del card. Biffi.

OPERE DI TOMMASO D'AQUINO
edite da ESD*

Catena aurea, *Glossa continua super Evangelia*
- vol. 1, *Matteo* 1-12, introd., testo latino e trad. it., pp. 992;
- vol. 2, *Matteo* 13-28, testo latino e trad. it., pp. 1016;
- vol. 3, *Marco*, testo latino e trad. it., pp. 656;
- vol. 4, *Luca* 1-10, testo latino e trad. it., pp. 648;
- vol. 5, *Luca* 11-24, testo latino e trad. it., pp. 696.
- vol. 6, *Giovanni* 1-8, testo latino e trad. it., pp. 600.
- vol. 7, *Giovanni* 9-21, testo latino e trad. it., pp. 576.

Commento agli Analitici Posteriori di Aristotele, vol. 1, pp. 552.

Commento agli Analitici Posteriori di Aristotele, vol. 2, pp. 592.

Commento ai Libri di Boezio, *Super Boetium De Trinitate*, *Expositio Libri Boetii De Ebdomadibus,* introd. e trad. it., pp. 320.

Commento ai Nomi Divini di Dionigi, *Super Librum Dionysii de Divinis Nominibus*
- vol. 1, Libri I-IV, introd., testo latino e trad. it., pp. 584;
- vol. 2, Libri V-XIII, testo latino e trad. it., comprende anche *De ente et essentia*, pp. 568.

Commento al *Corpus Paulinum, Expositio et lectura super Epistolas Pauli Apostoli*
- vol. 1, *Romani*, introd., testo latino e trad. it., pp. 1024;
- vol. 2, *1 Corinzi*, introd., testo latino e trad. it., pp. 928;
- vol. 3, *2 Corinzi, Galati*, introd., testo latino e trad. it., pp. 928;
- vol. 4, *Efesini, Filippesi, Colossesi*, introd., testo latino e trad. it., pp. 760;
- vol. 5, *Tessalonicesi, Timoteo, Tito, Filemone*, introd., testo latino e trad. it., pp. 720;
- vol. 6, *Ebrei*, introd., testo latino e trad. it., pp. 784.

Commento al Libro di Boezio De Ebdomadibus.
L'essere e la partecipazione, *Expositio Libri Boetii De Ebdomadibus*, introd., testo latino e trad. it., pp. 152.

---

* Le Opere sono ordinate secondo il titolo dell'edizione italiana. Al titolo dell'edizione italiana segue il titolo della tradizione latina consolidata, segnalato in carattere corsivo. Cf. J.-P. TORRELL, *Amico della verità. Vita e opere di Tommaso d'Aquino*, ESD, 3ª edizione completamente rivista, Bologna 2017.

Commento al Libro di Giobbe, *Expositio super Job ad litteram*, introd., trad. it., pp. 528.

Commento al Vangelo secondo Giovanni, vol. 1, pp. 1664;

Commento al Vangelo secondo Giovanni, vol. 2, pp. 1432.

Commento al Vangelo secondo Matteo, vol. 1, pp. 1192;

Commento al Vangelo secondo Matteo, vol. 2, pp. 1192.

Commento all'Etica Nicomachea di Aristotele, *Sententia Libri Ethicorum*

vol. 1, Libri I-V, introd. e trad. it., pp. 672;

vol. 2, Libri VI-X, trad. it., pp. 608.

Commento alla Fisica di Aristotele, *Sententia super Physicorum*

vol. 1, Libri I-III, introd., testo latino e trad. it., pp. 640;

vol. 2, Libri IV-VI, testo latino e trad. it., pp. 776;

vol. 3, Libri, VII-VIII, testo latino e trad. it., pp. 704.

Commento alla Metafisica di Aristotele, *Sententia super Metaphysicorum*

vol. 1, Libri I-IV, introd., testo latino e trad. it., pp. 800;

vol. 2, Libri V-VIII, testo latino e trad. it., pp. 840;

vol. 3, Libri IX-XII, testo latino e trad. it., pp. 848.

Commento alla Politica di Aristotele, *Sententia Libri Politicorum*, introd., trad. it., pp. 464.

Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo, *Scriptum super Libros Sententiarum*

vol. 1, Libro I, dd. 1-21, introd., testo latino e trad. it., pp. 1104;

vol. 2, Libro I, dd. 22-48, testo latino e trad. it., pp. 1056;

vol. 3, Libro II, dd. 1-20, testo latino e trad. it., pp. 1000;

vol. 4, Libro II, dd. 21-44, testo latino e trad. it., pp. 1120;

vol. 5, Libro III, dd. 1-22, testo latino e trad. it., pp. 1176;

vol. 6, Libro III, dd. 23-40, testo latino e trad. it., pp. 1088;

vol. 7, Libro IV, dd. 1-13, testo latino e trad. it., pp. 1024;

vol. 8, Libro IV, dd. 14-23, testo latino e trad. it., pp. 1016;

vol. 9, Libro IV, dd. 24-42, testo latino e trad. it., pp. 912;

vol. 10, Libro IV, dd. 43-50, testo latino e trad. it., pp. 1000.

Compendio di teologia, *Compendium theologiae*, introd., trad. it., pp. 384.

Credo. Commento al Simbolo degli apostoli, introd., trad. it, pp. 128.

Fondamenti dell'ontologia tomista. Il Trattato *De ente et essentia*, introd., commento, testo latino e trad. it, pp. 320.

I Sermoni e le due Lezioni inaugurali, *Sermones*, *Principia* "*Rigans montes*", "*Hic est liber*", introd., commento e trad. it., pp. 368.

La conoscenza sensibile. Commenti ai libri di Aristotele:
Il senso e il sensibile; La memoria e la reminiscenza, *Sentencia Libri De sensu et sensato cuius secundus tractatus est De memoria et reminiscencia*, introd., trad. it., pp. 256.

La giustizia forense. Il quadro deontologico, *Summa Theologiae* II-II, qq. 67-71, introd., trad. it., pp. 96.

La legge dell'amore. La carità e i dieci comandamenti, *In decem preceptis,* introd., trad. it., pp. 128.

La perfezione cristiana nella vita consacrata:
Contro gli avversari del culto di Dio e della vita religiosa,
La perfezione della vita spirituale, Contro la dottrina di quanti distolgono dalla vita religiosa, *Contra impugnantes Dei cultum et religionem, De perfectione spiritualis vitae, Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu*, introd., trad. it., pp. 448.

La preghiera cristiana. Il Padre nostro, l'Ave Maria e altre preghiere, introd., trad. it., pp. 128.

La Somma contro i Gentili, *Summa contra Gentiles*

vol. 1, Libri I-II, introd., testo latino e trad. it., pp. 784;

vol. 2, Libro III, testo latino e trad. it., pp. 640;

vol. 3, Libro IV, testo latino e trad. it., pp. 464.

La Somma Teologica, *Summa Theologiae,* in 35 volumi, introduzione a ogni sezione, testo latino e trad. it.

La Somma Teologica, *Summa Theologiae,* in 6 volumi, sola traduzione italiana

vol. 1, Parte I, pp. 1040;

vol. 2, Parte I-II, pp. 976;

vol. 3, Parte II-II, qq. 1-79, pp. 616 (esaurito);

vol. 4, Parte II-II, qq. 80-189, pp. 816;

vol. 5, Parte III, pp. 920;

vol. 6, Supplemento, pp. 848.

La Somma Teologica (edizione 2014), *Summa Theologiae,* in 4 volumi, introduzioni, testo latino e trad. it.

vol. 1, *Prima Parte*, pp. 1312;

vol. 2, *Seconda Parte, Prima Sezione*, pp. 1264;

vol. 3, *Seconda Parte, Seconda Sezione*, pp. 1824;

vol. 4, *Terza Parte*, pp. 1216.

La virtù della fede, *Summa Theologiae* II-II, qq. 1-16, introd., trad. it., pp. 248.

La virtù della prudenza, *Summa Theologiae* II-II, qq. 47-56, introd., trad. it., pp. 160.

La virtù della speranza, *Summa Theologiae* II-II, qq. 17-22, introd., trad. it., pp. 112.

L'unità dell'intelletto, *De unitate intellectus,* L'eternità del mondo, *De aeternitate mundi,* introd., testo latino e trad. it., pp. 240.

Le Questioni Disputate, *Quaestiones Disputatae*

vol. 1, La Verità, *De Veritate*, introd., testo latino e trad. it., qq. I-IX, pp. 968;

vol. 2, La Verità, *De Veritate*, introd., testo latino e trad. it., qq. X-XX, pp. 896;

vol. 3, La Verità, *De Veritate*, introd., testo latino e trad. it., qq. XXI-XXIX, pp. 992;

vol. 4, L'anima umana, *De Anima;* Le creature spirituali, *De spiritualibus creaturis*, introd., testo latino e trad. it., pp. 832;

vol. 5, Le virtù, *De virtutibus in communi*, *De caritate*, *De correctione fraterna*, *De spe*, *De virtutibus cardinalibus*; L' unione del Verbo Incarnato, *De unione Verbi Incarnati*, introd., testo latino e trad. it., pp. 688;

vol. 6, Il male, *De malo*, introd., testo latino e trad. it., qq. I-VI, pp. 624;

vol. 7, Il male, *De malo*, testo latino e trad. it., qq. VII-XVI, pp. 736;

vol. 8, La potenza divina, *De potentia Dei*, introd., testo latino e trad. it., qq. I-V, pp. 784;

vol. 9, La potenza divina, *De potentia Dei*, testo latino e trad. it., qq. VI-X, pp. 672;

vol. 10, Su argomenti vari, *Quaestiones quodlibetales*, introd., testo latino e trad. it., qq. VII-XI, pp. 520;

vol. 11, Su argomenti vari, *Quaestiones quodlibetales*, testo latino e trad. it., qq. I-VI, XII, pp. 848.

Logica dell'enunciazione. Commento al libro di Aristotele *Peri Hermeneias, Expositio Libri Peryermenias*, introd., trad. it., pp. 264.

Opuscoli politici: Il governo dei principi, Lettera alla duchessa del Brabante, La dilazione nella compravendita, *De Regno ad Regem Cypri*, *Epistola ad Ducissam Brabantiae*, *De emptione et venditione ad tempus*, introd., trad. it., pp. 464.

Opuscoli spirituali: Commenti al Credo, Padre Nostro, Ave Maria, Dieci Comandamenti, Ufficio e Messa per la Festa del Corpus Domini, Le preghiere di san Tommaso, Lettera a uno studente, *In Symbolum Apostolorum*, *In orationem dominicam*,

In salutationem angelicam, *In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta expositio*, *Officium de Festo Corporis Christi*, *Piae Preces*, *Ad Joannem*, introd., trad. it., pp. 352 (esaurito).

Pagine di filosofia: Filosofia della natura, antropologia, gnoseologia, teologia naturale, etica, politica, pedagogia, *De Principiis naturae,* testo latino e trad. it., introduzioni e antologia di brani, pp. 224.

ALTRE OPERE SU TOMMASO D'AQUINO
edite da ESD

JEAN-PIERRE TORRELL, *Amico della verità. Vita e opere di Tommaso d'Aquino*, 3ª ed. completamente rivista*,* pp. 624.

BATTISTA MONDIN, *Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino*, 2ª ed*.,* pp. 764.

TEOLOGIA

SANTA SEDE, *Enchiridion di Bioetica. Documenti da Pio X a Francesco*
VAGNEUX Y., *Co-Esse. Il Mistero trinitario nel pensiero di Jules Monchanin*
FESTA G., *L'eredità dei Santi Padri. Cassiano e i Domenicani*
SERAFINI F., *Un cardiologo visita Gesù. I miracoli eucaristici alla prova della scienza, 2ª ed.*
MONDIN B., *Storia della Teologia, vol. 4, 2ª ed.*
CHARDON L., *La Croce di Gesù. Dove sono provate le più belle verità della teologia mistica e della grazia santificante, 2ª ed.*
BICCHIEGA M., *Fertilità umana. Consapevolezza e virtù*
CONFERENZA EPISCOPALE TEDESCA, *Dio e la dignità dell'uomo*
CARPIN A. (ed.), *Il vangelo della famiglia. La famiglia in prospettiva teologica*
BRUGUÈS J.-L., *Corso di teologia morale fondamentale,* 6 voll.
RUFFINI F., *La "Quaestio de unione Verbi incarnati"*
SALVIOLI M. (ed.), *Tomismo creativo*
BUZI P., *La Chiesa copta. Egitto e Nubia, 2ª ed.*
BERNINI R., *La vita consacrata. Teologia e spiritualità*
CARPIN A., *Indissolubilità del matrimonio. La tradizione della Chiesa antica*
TESTI C. A., *Santi pagani nella Terra di Mezzo di Tolkien*
PIZZORNI R., *Amore e civiltà*
PUCCETTI R., *I veleni della contraccezione*
MAGNANINI P.-MACCAFERRI A., *Analisi grammaticale dell'aramaico biblico*
MILBANK J., *Il fulcro sospeso, Henri de Lubac e il dibattito intorno al soprannaturale*
COGGI R., *Trattato di Mariologia. I misteri della fede in Maria, 2ª ed.*
CHIESA ORTODOSSA RUSSA, *Fondamenti della dottrina sociale*
MONDIN B., *L'uomo secondo il disegno di Dio, 2ª ed.*
BARILE R. (ed.), *Il rosario. Teologia, storia, spiritualità*
PASINI G., *Il monachesimo nella Rus' di Kiev*
PANE R., *La Chiesa armena. Storia, spiritualità, istituzioni*
MONDIN B., *La Trinità mistero d'amore, 2ª ed.*
COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Documenti 1969-2004, 2ª ed.*
DERMINE F. M., *Carismatici, sensitivi e medium, 2ª ed.*
LIVI A., *Filosofia e Teologia*
BARZAGHI G., *La Somma Teologica in Compendio*
BOSCHI B., *Due Testamenti, una sola storia*
OLMI A. (ed.), *Il peccato originale tra teologia e scienza*
BOSCHI B., *Genesi. Commento esegetico e teologico*

CARPIN A., *Donna e sacro ministero. La tradizione ecclesiale: anacronismo o fedeltà?*
SPATARU D., *Sacerdoti e diaconesse. La gerarchia ecclesiastica secondo i Padri Cappadoci*
CARPIN A., *Cipriano di Cartagine. Il vescovo nella Chiesa, la Chiesa nel vescovo*
COUSIN H.-LÉMONON J.P., *Le diverse correnti della religione ebraica*
ABADIE P.-COUSIN H.-LÉMONON J.P., *Il monoteismo specificità e originalità della fede ebraica*
COUSIN H.-LÉMONON J.P.-MASSONNET J.-MÉASSON A., *Come gli ebrei leggevano i testi sacri*
ABADIE P.-MASSONNET J., *Il culto nella società giudaica*
COMBY J.-LÉMONON J.P.-MASSONNET J.-RICHARD F., *La civiltà greco-romana e la civiltà giudaica*
LÉMONON J.P.-RICHARD F., *Gli Ebrei e l'Impero Romano ai tempi di Gesù*
COGGI R., *Ripensando Lutero*
CARPIN A., *Angeli e demòni nella sintesi patristica di Isidoro di Siviglia*
CARBONE G. M., *L'uomo immagine e somiglianza di Dio*
CHARAMSA C., *Davvero Dio soffre?*
CARPIN A., *La Redenzione in Origene, sant'Anselmo e san Tommaso*
SUH A., *Le rivelazioni private nella vita della Chiesa*
BARZAGHI G., *Soliloqui sul Divino*
AA. VV., *Approfondimento concettuale della fede e inculturazione*
DA CRISPIERO M., *Teologia della sessualità* (esaurito)
PERINI G., *I Sacramenti: Battesimo Confermazione Eucaristia - II*
PERINI G., *I Sacramenti e la grazia di Cristo Redentore - I*
MATTIOLI V., *La difficile sessualità* (esaurito)
CARPIN A., *L'Eucaristia in Isidoro di Siviglia*
AA. VV., *La coscienza morale e l'evangelizzazione oggi*
GHERARDINI B., *Santa o Peccatrice?* (esaurito)
SEMERARO M., *Il Risorto tra noi* (esaurito)
AA. VV., *Le sètte religiose: una sfida pastorale*
TESTA B. (ed.), *La nuova evangelizzazione dell'Europa nel Magistero di Giovanni Paolo II*
VICARIATO DI ROMA, *Prontuario teologico in preparazione agli Ordini e ai Ministeri*
SPIAZZI R., *Cristianesimo e cultura*
AA. VV., *Il matrimonio e la famiglia*
CAVALCOLI C., *La buona battaglia*
BARILE R., *La fatica di uno scriba*
BIAGI R., *Cristo profeta, sacerdote e re*

I Talenti

Collana diretta da Moreno Morani già diretta da Marta Sordi

La collana «I Talenti», edita da Edizioni San Clemente e Edizioni Studio Domenicano, ospita testi fondamentali che sono all'origine delle tradizioni culturali d'Oriente e d'Occidente, cristiane e non cristiane, integrando e completando l'edizione dei Padri della Chiesa. Si riporta il testo critico in lingua originale, la traduzione italiana e un apparato di introduzioni, note e commenti con cui il lettore moderno potrà finalmente apprezzare queste opere, vere pietre miliari e autentici «talenti» della cultura umana universale.

1. Tertulliano, *Difesa del cristianesimo* (*Apologeticum*)
2. Eliseo l'Armeno, *Commento a Giosuè e Giudici*
3. Bardesane, *Contro il Fato* (*Peri heimarmene*)
4. Anonimo, *Libro dei due Principi*
5. Eliseo l'Armeno, *Sulla passione, morte e risurrezione del Signore*
6. Dionigi, *I nomi divini*
7. Dionigi, *Mistica teologia e Epistole I-V*
8. Tertulliano, *Il battesimo*
9. Tertulliano, *La penitenza*
10. Tertulliano, *Questione previa contro gli eretici*
11. Tertulliano, *Alla sposa*
12. Tommaso d'Aquino, *L'unità dell'intelletto, L'eternità del mondo*
13. Giovanni Damasceno, *Esposizione della fede*
14. Matteo Ricci, *Catechismo*
15. Gregorio di Nazianzo, *Cinque Discorsi Teologici. Sulla Trinità*
16. Tertulliano, *La carne di Cristo*
17. Tommaso d'Aquino, *Commento agli Analitici Posteriori di Aristotele, vol. 1*
18. Tommaso d'Aquino, *Commento agli Analitici Posteriori di Aristotele, vol. 2*
19. Caterina da Siena, *Dialogo*
20. Niccolò Cusano, *L'occhio mistico della metafisica (Opuscoli)*
21. Tommaso d'Aquino, *Commento al Vangelo secondo Matteo, vol. 1*
22. Tommaso d'Aquino, *Commento al Vangelo secondo Matteo, vol. 2*
23. Eliseo l'Armeno, *Omelie e Scritti teologici*
24. Anastasio Sinaita, *Domande e risposte bizzarre*
25. Nemesio di Emesa, *La natura dell'uomo*
26. Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici*
27. Tertulliano, *La pazienza – La corona*
28. Tommaso d'Aquino, *Commento al Vangelo secondo Giovanni, vol. 1*
29. Tommaso d'Aquino, *Commento al Vangelo secondo Giovanni, vol. 2*

Di prossima pubblicazione:

Tommaso d'Aquino, *Commento a Isaia*
Romano il Melode, *Carmi*

SOURCES CHRÉTIENNES – Edizione italiana

Collana presieduta da Paolo Siniscalco

La collezione francese *Sources Chrétiennes*, fondata nel 1942 a Lione da De Lubac e Daniélou, offre testi cristiani antichi, greci, latini e nelle lingue del Vicino Oriente, che, per qualità e per numero, sono universalmente riconosciuti come eccellenti. Dal 2006 le *Edizioni Studio Domenicano* promuovono la traduzione di questa collana in italiano in stretto e proficuo contatto con la "casa madre" di Lione.

L'edizione italiana, da parte sua, si caratterizza specificamente per la scelta di titoli importanti, letterariamente, dottrinalmente e spiritualmente, per la cura con cui è aggiornata la bibliografia in modo completo e sistematico, per le eventuali note aggiuntive o le appendici concernenti problematiche emerse nel campo degli studi dopo la pubblicazione dell'edizione francese, per una loro semplificazione. L'edizione italiana delle *Sources* si propone, infine, di contenere, per quanto possibile, i prezzi di ogni volume.

1. CIPRIANO DI CARTAGINE, *L'unità della Chiesa*
2. CIPRIANO DI CARTAGINE, *A Donato*; e *La virtù della pazienza*
3. MANUELE II PALEOLOGO, *Dialoghi con un musulmano.*
4. ANONIMO, *A Diogneto*
5. CIPRIANO DI CARTAGINE, *A Demetriano*
6. ANONIMO, *La dottrina dei dodici apostoli*
7. CIPRIANO DI CARTAGINE, *La beneficenza e le elemosine*
8. CLEMENTE DI ROMA, *Lettera ai Corinzi*
9. ORIGENE, *Omelie sui Giudici*
10. GIUSTINO, *Apologia per i cristiani*
11. GREGORIO DI NISSA, *Omelie su Qoelet*
12. ATANASIO, *Sant'Antonio Abate. La sua vita*
13. DHUODA, *Manuale per mio figlio*
14. UGO DI SAN VITTORE, *Sei Opuscoli Spirituali*
15. DIADOCO DI FOTICEA, *Opere Spirituali*
16. GREGORIO DI NISSA, *Discorso Catechetico*

Di prossima pubblicazione:

GIOVANNI CRISOSTOMO, *Commento a Giobbe*
GIOVANNI CRISOSTOMO, *Panegirici su san Paolo*
NICOLA CABASILAS, *La Divina Liturgia*

LE FRECCE

CLAVERIE P., *L'incontro e il dialogo. Breve trattato*
CLAVERIE P., *Un vescovo racconta l'Islam*, *3ª ed.*
HARVEY J. F., *Attrazione per lo stesso sesso. Accompagnare la persona*
PUCCETTI R., *Leggender metropolitane*
BARZAGHI G., *Diario di metafisica. Concetti e digressioni sul sensodell'essere*, *2ª ed.*
RUSSO C. L., *Il cuore comune.Omaggio alla vita matrimoniale*
CÉSAR DAS NEVES J., *L'economia di Dio*
AGNOLI F., *Filosofia, religione, politica in Albert Einstein*
TOMMASO D'AQUINO, *La giustizia forense. Il quadro deontologico*
BARZAGHI G., *Il fondamento teoretico della sintesi tomista. L'Exemplar*
CARBONE G. M., *Gender, L'anello mancante?*, *2ª ed.*
BARZAGHI G., *L'originario. La culla del mondo*
BARZAGHI G., *Compendio di Storia della Filosofia*, *2ª ed.*
TOMMASO D'AQUINO, *La virtù della prudenza*
TOMMASO D'AQUINO, *La virtù della speranza*
LOMBARDO C., *Sulle Alte Vie del Tor des Géants*
CARBONE G. M., *L'embrione umano: qualcosa o qualcuno?*, *4ª ed.*
SCHOOYANS M., *Evoluzioni demografiche. Tra falsi miti e verità*
TOMMASO D'AQUINO, *La virtù della fede*
TOMMASO D'AQUINO, *La legge dell'amore. La carità e i dieci comandamenti*
PUCCETTI R. - CARBONE G. - BALDINI V., *Pillole che uccidono. Quello che nessuno ti dice sulla contraccezione*, *2ª ed.*
TOMMASO D'AQUINO, *Credo. Commento al Simbolo degli apostoli*
SALVIOLI M., *Bene e male. Variazioni sul tema*
TOMMASO D'AQUINO, *La preghiera cristiana. Il Padre nostro, l'Ave Maria e altre preghiere*
BARZAGHI G., *L'intelligenza della fede. Credere per capire, sapere per credere*
ARNOULD J., *Caino e l'uomo di Neanderthal. Dio e le scienze*
BARZAGHI G., *Lo sguardo della sofferenza*
PANE R., *Liturgia creativa. Presunte applicazioni della riforma liturgica*
SCHOOYANS M., *Conversazioni sugli idoli della modernità*
ROCCHI G., *Il caso Englaro. Le domande che bruciano*

GABBI L., *Confessioni di un ex manager. Quale etica d'impresa?*
CLAVERIE P., *Un vescovo racconta l'Islam*
MAZZONI A. (ed.), *Staminali. Possibilità terapeutiche*
MAZZONI A. - MANFREDI R., *AIDS esiste ancora? Storia e prevenzione*
ANATRELLA T., *Felici e sposati. Coppia, convivenza, matrimonio*
SCHÖNBORN C., *Sfide per la Chiesa*
PERTOSA A., *Scelgo di morire? Eutanasia e accanimento terapeutico*
ROCCHI G., *Il legislatore distratto. La legge sulla fecondazione artificiale*
CARBONE G. M., *Le cellule staminali*, *2ª ed.*
CARBONE G. M., *La fecondazione extracorporea, 4ª ed.*

ITINERARI DELLA FEDE

BOTTA M., *Nasi lunghi gambe corte. Viaggio tra pulsioni e sentimenti di ogni tempo*

FORTINI V., *Santi, insieme nell'amore. Riflessioni per la famiglia*

PEDERZINI N., *Voglia di paradiso, 7ª ed.*

BOTTA M., *Uomini e donne*

BERNADOT V.-M., *Dall'Eucaristia alla Trinità, 3ª ed.*

PEDERZINI N., *Il sorriso*

CAFFARRA C., *Prediche corte tagliatelle lunghe. Spunti per l'anima*

BOTTA M., *Sto benissimo. Soffro molto. La Chiesa e le passioni*

BIFFI G., *Spiragli su Gesù*

PEDERZINI N., *Coraggio! Come alimentare e condividere la speranza*

MAZZONI T., *Il bello della vita. Di carrube, briciole e banchetto nuziale*

BOTTA M., *Sceglierà lui da grande. La fede nuoce gravemente alla salute?*

FORTINI V., *Costruire l'amore. L'esperienza umana, vol. 1*

FORTINI V., *Costruire l'amore. Il disegno di Dio, vol. 2*

PEDERZINI N., *La Messa è tutto! Rito e contenuti essenziali*

BIFFI G., *Stilli come rugiada il mio dire. Omelie del Tempo Ordinario (Anno A, B, C)*

BARILE R., *Il Rosario*

PEDERZINI N., *Vivere bene. Una conquista, un'arte, 2ª ed.*

MELONI S., ISTITUTO SAN CLEMENTE, *I Miracoli Eucaristici e le radici cristiane dell'Europa, 3ª ed.*

SCHÖNBORN C., *Gesù Maestro. Scuola di vita*

COGGI R., *Piccolo catechismo eucaristico, 4ª ed.*

PEDERZINI N., *Benedetti, benediciamo. Celebriamo la speranza*

PANE R., *Il Credo parola per parola. Spunti per la riflessione e per la catechesi*

BENETOLLO V., ISTITUTO SAN CLEMENTE, *Piccolo catechismo sul sacramento della penitenza*

PEDERZINI N., *Una carezza ravviva l'amore. La dolce forza della tenerezza*

BONAPARTE N., *Conversazioni sul cristianesimo. Ragionare nella fede*

BARZAGHI G., *La Somma Teologica di san Tommaso d'Aquino in un soffio*

PEDERZINI N., *Sposarsi è bello!, 6ª ed.*

PEDERZINI N., *Gli angeli camminano con noi*

BIFFI G., *L'ABC della fede. Proposta sintetica per l'Anno della fede, 3ª ed.*
PEDERZINI N., *Mettere ordine, 19ª ed.*
SCHÖNBORN C., *Sulla felicità. Meditazioni per i giovani*
BIFFI G., *La fortuna di appartenergli. Lettera confidenziale ai credenti, 2ª ed.*
PEDERZINI N., *Làsciati amare, 9ª ed.*
PEDERZINI N., *La solitudine*
PEDERZINI N., *Stai con me, 4ª ed.*
SCHÖNBORN C., *Abbiamo ottenuto misericordia. Il mistero della Divina Misericordia*
MASTROSERIO N., *Il giubileo*
CAVALCOLI G., *La buona battaglia*
PEDERZINI N., *Ave Maria, 3ª ed.*
CARPIN A., *La catechesi sulla penitenza e la comunione eucaristica*
COSTA R., COSTA G., *Lascerà suo padre e sua madre*
PEDERZINI N., *La vita oltre la morte, 6ª ed.*
PEDERZINI N., *Lo Spirito Santo, 5ª ed.*
PEDERZINI N., *Il sacramento del perdono, 6ª ed.*
PEDERZINI N., *Riscopriamo l'eucaristia, 5ª ed.*
PEDERZINI N., *Il sacramento del battesimo, 4ª ed.*
BIFFI G., *L'eredità di santa Clelia*
BIFFI G., *Lo Spirito della verità. Riflessioni sull'evento pentecostale*
BIFFI G., *Incontro a colui che viene. Discorso ai giovani*
BIFFI G., *La rivincita del Crocifisso. Riflessioni sull'avvenimento pasquale*
BIFFI G., *Il quinto evangelo, 11ª ed.*

Tutti i nostri libri e le altre attività
delle Edizioni Studio Domenicano possono essere consultati su:
www.edizionistudiodomenicano.it

Edizioni Studio Domenicano
Via dell'Osservanza 72 - 40136 Bologna - ITALIA
Tel. +39 051582034 - Fax. +39 051331583
acquisti@esd-domenicani.it
www.edizionistudiodomenicano.it

Finito di stampare nel mese di giugno 2020
presso SAB, Budrio, Bologna

sacra DOCTRINA

A Biannual Journal of Systematic Theology
Rivista semestrale di teologia sistematica

ISSN 0036-2190
www.sacradoctrina.it

Editor/Direttore
Antonio Olmi OP

Associate Editors/Consiglio di redazione
Members of the Department of Systematic Theology
of the Theological Faculty of Emilia-Romagna (FTER)
Membri del Dipartimento di Teologia Sistematica
della Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna (FTER)

Scientific Board/Consiglio scientifico
Giorgio Carbone OP, Attilio Carpin OP, Erio Castellucci,
François Dermine OP, Daniele Gianotti, 靖保路 Jìng Bǎolù,
Sergio Parenti OP, Cesare Rizzi, Marco Salvioli OP, Rocco Viviano SX

ISBN 978-88-5545-011-9

9 788855 450119

€ 26,00

Edizioni Studio Domenicano - Sacra Doctrina
Via dell'Osservanza 72 - 40136 Bologna - ITALIA
Tel. 051582034 - Fax. 051331583
www.edizionistudiodomenicano.it

semestrale - spedizione abb. post. - comma 20/C
L. 662/96 fil. BO