

Sacra DOCTRINA



PIERGIORGIO PIERRE GALASSI O. P., *Un caso marginale? L'incontro tra Cina ed Europa a partire dall'opera di traduttore di padre François Noël SI (1651-1729)*

AMBROSE MONG, *Gods vs God, from many to one*

SERGIO PARENTI O. P., *Quale coscienza morale?*

FABIO PARI O. P., *Analytical steps and their importance for a correct exegesis: Isaiah 8:23*

MATTEO PASQUALONE, *"Eva del Vermont". Marginalia biblico-teologici a L'iris selvatico di Louise Glück*

ANTONINO POSTORINO, *L'anticristo come anticomunione. La diatriba dei vaccini e l'oscuramento della ragione: un compito indifferibile per la teologia anagogica*

王振江 WANG ZHENJIANG, *La paternità di Dio secondo Matteo 1-2*

PIETRO ZAULI O. P., *Il fondamento agiologico dell'ecumenismo. Riflessioni sulla Ut unum sint di san Giovanni Paolo II alla luce di san Tommaso d'Aquino*

1

2022

sacra DOCTRINA

Rivista semestrale di teologia sistematica
A Biannual Journal of Systematic Theology

Anno 67°

2022/01

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

Tutti i diritti sono riservati

© 2022 - 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 67° 2022/01

PIERGIORGIO PIERRE GALASSI O. P., *Un caso marginale? L'incontro tra Cina ed Europa a partire dall'opera di traduttore di padre François Noël SI (1651-1729)*

AMBROSE MONG, *Gods vs God, from many to one*

SERGIO PARENTI O. P., *Quale coscienza morale?*

FABIO PARI O. P., *Analytical steps and their importance for a correct exegesis: Isaiah 8:23*

MATTEO PASQUALONE, *"Eva del Vermont". Marginalia biblico-teologici a L'iris selvatico di Louise Glück*

ANTONINO POSTORINO, *L'anticristo come anticomunione. La diatriba dei vaccini e l'oscuramento della ragione: un compito indifferibile per la teologia anagogica*

王振江 WANG ZHENJIANG, *La paternità di Dio secondo Matteo 1-2*

PIETRO ZAULI O. P., *Il fondamento agiologico dell'ecumenismo. Riflessioni sulla Ut unum sint di san Giovanni Paolo II alla luce di san Tommaso d'Aquino*

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

Direttore/Editor: Michele Roberto Pari O. P.

Comitato di redazione/Associate editors: Paolo Calaon, Andrea Codignola, Gianni Festa, Francesco Lorenzon, Stefano Prina, Marco Rainini

Consiglio scientifico/Scientific board: Giorgio Carbone O. P., Attilio Carpin O. P., Erio Castellucci, François Dermine O. P., Daniele Gianotti, 靖保路 Jing Bǎolù, Sergio Parenti O. P., Cesare Rizzi, Rocco Viviano SX

ABBONAMENTI 2022

		<i>un anno</i>	<i>due anni</i>
Italia ordinario	biblioteche, enti, agenzie ecc.	€ 100,00	€ 160,00
Italia ridotto	persone fisiche e privati	€ 60,00	€ 100,00
Esteri ordinario	biblioteche, enti, agenzie ecc.	€ 190,00	€ 330,00
Esteri ridotto	persone fisiche e privati	€ 150,00	€ 240,00
Serie completa	1956 - 2021, sconto 70%	€ 5.572,00	€ 1.671,00
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

PIERGIORGIO PIERRE GALASSI O. P.

**UN CASO MARGINALE? L'INCONTRO TRA CINA ED EUROPA
A PARTIRE DALL'OPERA DI TRADUTTORE DI PADRE FRANÇOIS NOËL SI
(1651-1729)** 11

NOTA DEL DIRETTORE 11

INTRODUZIONE 12

1. UNA *CHINOISERIE* CHE VARCA I CONFINI: L'INGRESSO
DEL PENSIERO CINESE IN EUROPA CON CHRISTIAN WOLFF 17

2. UNA MATRICE CINESE NELL'ETICA WOLFFIANA 20

3. IL CIELO È DIO? RELIGIONE ED ETICA 25

4. SOSTRATI FILOSOFICO-TEOLOGICI 28

5. A MO' DI CONCLUSIONE: UN PASSO INDIETRO ERMENEUTICO 32

AMBROSE MONG
GODS VS GOD, FROM MANY TO ONE 38

NOTA DEL DIRETTORE 38

INTRODUCTION 39

1. PRIORITY OF POLYTHEISM 42

2. PLATO AND AUGUSTINE 44

3. THE ONE AND MANY 46

4. JEWISH MONOTHEISM 48

5. TRACES OF POLYTHEISM 51

6. A GOD WITHOUT GENEALOGY 51

7. MONOTHEISM AND MONARCHY 54

8. RELIGIOUS IMPERIALISM 56

9. TRINITY: UNITY IN DIVERSITY 58

SERGIO PARENTI O. P.	
QUALE COSCIENZA MORALE?	61
NOTA DEL DIRETTORE	61
PREMESSA	62
1. LA COSCIENZA	65
2. LE SPECIE DI COSCIENZA	75
3. "PRINCIPIA DIRECTA" E "PRINCIPIA REFLEXA": I SISTEMI MORALI	82
3.1. <i>Nozioni generali</i>	82
3.2. <i>I sistemi di morale e le relative scuole</i>	84
3.3. <i>Il "volontario indiretto"</i>	87
3.4. <i>Un chiarimento sul "volontario indiretto"</i>	91
4. IL VALORE DEI PRECETTI	96
CONCLUSIONE	100
 FABIO PARI O. P.	
ANALYTICAL STEPS AND THEIR IMPORTANCE FOR A CORRECT EXEGESIS: ISAIAH 8:23	102
NOTA DEL DIRETTORE	102
INTRODUCTION	103
1. THE TEXT OF ISAIAH 8:23	103
1.1. <i>Masoretic text (Mt)</i>	103
1.2. <i>Septuagint (LXX)</i>	104
1.3. <i>Vulgate</i>	105
1.4. <i>1QIs^a</i>	106
2. STRUCTURAL AND SEMANTIC ANALYSIS OF THE VERSE	107
2.1. <i>The structure of the verse</i>	107
2.2. <i>V. 23a</i>	109
2.3. <i>V. 23b</i>	110

3. REDACTIONAL CRITICISM OF THE VERSE	116
3.1. V. 23a	117
3.2. V. 23b	119
3.3. <i>Date of composition</i>	122
4. EXEGESIS	123
4.1. V. 23a	123
4.2. V. 23b	124
CONCLUSION	131
MATTEO PASQUALONE	
“EVA DEL VERMONT”. MARGINALIA BIBLICO-TEOLOGICI A <i>L’IRIS SELVATICO</i> DI LOUISE GLÜCK	132
NOTA DEL DIRETTORE	132
INTRODUZIONE. TEOLOGIA E LETTERATURA	133
1. <i>L’IRIS SELVATICO</i> : ATTORI E LINGUAGGIO	135
1.1. <i>Attori</i>	138
1.2. <i>Linguaggio</i>	139
2. LE DUE EVA	140
2.1. <i>Trillium, Lamium e Bucaneve: i fiori del risveglio</i>	142
2.2. <i>Considerazioni divine sulla coppia: la frattura uomo-donna</i>	143
2.3. <i>La sfida botanica: la frattura con la realtà</i>	147
2.4. «Padre irraggiungibile»: la frattura con Dio	151
CONCLUSIONE.	
«IN QUEST’UNICA ESTATE SIAMO ENTRATI NELL’ETERNITÀ»	154

ANTONINO POSTORINO

L'ANTICRISTO COME ANTICOMUNIONE.

**LA DIATRIBA DEI VACCINI E L'OSCURAMENTO DELLA RAGIONE:
UN COMPITO INDIFFERIBILE PER LA TEOLOGIA ANAGOGICA** 159

NOTA DEL DIRETTORE 159

1. L'ANGELO STERMINATORE, I PILASTRI INCRINATI,
L'OSCURA RIEDIFICAZIONE 160
2. LA "DIATRIBA DEI VACCINI" E LA SUA *FABULA* 162
3. LA PERICOLOSA FORZA DELL'OSCURAMENTO 165
4. IL POSSIBILE MA IMPROBABILE 167
5. IL SEMPLICEMENTE PROBABILE COME CATEGORIA
ETICAMENTE INSUFFICIENTE 169
6. IL PROBABILE COME CATEGORIA ONTOLOGICA E LA NECESSITÀ
DI UNA FEDE MEDIATRICE 172
7. LO STATUTO DELL'INCONTROVERTIBILE 175
8. GIUSTIZIA ED EQUITÀ, UNIVERSALITÀ E ASTRAZIONE:
L'UNIVERSALE *CONCRETUM* 177
9. PICCOLE INFILTRAZIONI FABULATORIE NELLA COMUNITÀ ECCLESIALE 182
10. LA FEDE MEDIATRICE COME FEDE NELL'INCARNAZIONE 189
11. IMMAGINE E SOMIGLIANZA, LIBERTÀ E PECCATO:
L'INCARNAZIONE COME ATTO SACRIFICALE 191
12. LA MUTUA INABITAZIONE TRINITARIA 195
13. L'AGOSTINIANO *NON POSSE PECCARE*
COME INCONTROVERTIBILE INSENSATEZZA DEL PECCARE 200
14. L'ANTICRISTO COME SPIRITO "DIVISORE"
DELLA COMUNITÀ ECCLESIALE 201
15. IL RETROSPETTIVO OPERARE FILOSOFICO
DELLA FEDE MEDIATRICE 204
16. IL SENSO AUTENTICO DELLA LIBERTÀ RISULTANTE
DALLA VERITÀ CHE RENDE LIBERI 206

王振江 WANG ZHENJIANG	
LA PATERNITÀ DI DIO SECONDO MATTEO 1-2	208
NOTA DEL DIRETTORE	208
INTRODUZIONE	209
1. LA GENEALOGIA (Mt 1,1-17): LA PATERNITÀ DI DIO CHE GENERA IL FIGLIO	212
2. L'INCARNAZIONE (Mt 1,18-25): UNA RIFLESSIONE TEOLOGICA SULLA RELAZIONE	216
2.1. <i>L'“Emmanuele”: un'interazione personale tra Dio padre e gli uomini</i>	217
2.2. <i>La relazione nella cultura cinese</i>	220
3. IL CONCETTO CINESE DI LI E UNA RIFLESSIONE TEOLOGICA DELLA RELAZIONE NELL'INCARNAZIONE	224
4. I MAGI (Mt 2,1-12): LA REGALITÀ DI DIO PADRE CELESTE	225
4.1. <i>L'uso del termine “Re” in Mt 2,1-12</i>	226
4.2. <i>L'analisi del testo</i>	227
5. L'ESODO DI GESÙ (Mt 2,13-23): LA VIA EDUCATIVA DEL PADRE	231
5.1. <i>L'analisi del testo</i>	231
5.2. <i>Il dialogo tra la pedagogia di Dio e la sapienza cinese</i>	233
CONCLUSIONE	234
 PIETRO ZAULI O. P.	
IL FONDAMENTO AGIOLOGICO DELL'ECUMENISMO.	
RIFLESSIONI SULLA <i>Ut unum sint</i> DI SAN GIOVANNI PAOLO II	
ALLA LUCE DI SAN TOMMASO D'AQUINO	236
NOTA DEL DIRETTORE	236
1. GENEALOGIA DEL PROBLEMA ECUMENICO	237
1.1. <i>Prologo</i>	237
1.2. <i>Il Divisore e i divisori</i>	239

2. TEOLOGIA DI UN COROLLARIO	244
2.1. <i>In buona fede?</i>	244
2.2. <i>Sull'unità visibile</i>	245
3. DIMENSIONE ASCETICA	253
3.1. <i>Volere in modo effettivo</i>	253
3.2. <i>Un "metodo Welby"?</i>	259
3.3. <i>Aporetica di un "metodo"</i>	263

UN CASO MARGINALE? L'INCONTRO TRA CINA ED EUROPA A PARTIRE DALL'OPERA DI TRADUTTORE DI PADRE FRANÇOIS NOËL SI (1651-1729)

PIERGIORGIO PIERRE GALASSI O. P.

NOTA DEL DIRETTORE

Il presente articolo rientra nell'ambito del confronto, a livello culturale, filosofico e teologico, tra la Cina e l'Europa, e ha come punto di partenza l'opera di traduzione compiuta dal gesuita François Noël (1651-1729), che fu missionario in Cina proprio nel delicato momento in cui l'inasprirsi della questione dei riti complicò l'attività missionaria in Oriente. Noël tradusse dal cinese in latino le principali opere del canone cinese, confuciano e neoconfuciano, e, anche se le sue traduzioni non poterono diffondersi in modo diretto, ebbero tuttavia un certo influsso nel pensiero europeo grazie alla mediazione di Christian Wolff, importante filosofo tedesco contemporaneo di Noël, che lesse le sue traduzioni e le utilizzò in alcuni passaggi dell'elaborazione del suo pensiero. Il principale merito del traduttore gesuita consiste nel rispetto per il significato originale dei termini, che vengono tradotti in modo filologicamente corretto, senza dare ad essi una rilettura e interpretazione cristiana; in altre parole, Noël non cristianizza i testi nella sua traduzione, ma ne conserva scrupolosamente il valore originale. Questo vale in particolare per il concetto cinese di Tiān, solitamente inteso come Cielo, ma la cui esatta portata è stata – ed è tuttora – molto discussa, in particolare in Occidente. Dalla corretta comprensione di questo concetto, in particolare da una sua identificazione con una qualche forma di realtà divina o meno, dipende l'ammissione o la negazione di una componente religiosa del confucianesimo e del neoconfucianesimo, con le relative conseguenze in ambito etico. Sicuramente non manca, nella sapienza cinese

in generale e nell'insegnamento di Confucio in particolare, un riferimento ad un elemento superiore, sovrumano, che vale come punto di riferimento e di sostegno per l'uomo; ma la sua connotazione esatta non è sufficientemente definita per poterne dare una definizione univoca. Da qui la molteplicità di interpretazioni. Wolff, ad esempio, riconosceva nel Tiān un concetto religioso, ma non abbastanza definito per poter avere un influsso sulla condotta etica dell'uomo. Noël non prende posizione esplicita in proposito; come detto, a lui interessa più tradurre in modo corretto i termini che piegarli ad un significato cristiano. E, in effetti, dobbiamo ammettere che l'idea cinese del Tiān non è riconducibile ad una delle idee chiare e distinte di un certo pensiero razionalistico occidentale, e questo ci impone un'attenzione rispettosa per la sua variegata ricchezza di significato. È proprio questo rispetto, forse, il lascito più prezioso che Noël, con la sua opera di traduzione, ci ha lasciato.

INTRODUZIONE

Il periodo del grande incontro tra Cina ed Europa, tra il XVI e il XVIII secolo, ha portato, soprattutto in Europa, a diversi processi di elaborazione del pensiero cinese, reso accessibile in Occidente grazie all'opera interculturale dei missionari, e forse presentato per la prima volta da secoli alla cristianità come degno di nota. Di conseguenza, sia i missionari stessi, per lo più gesuiti, che i grandi accademici europei, tra cui Leibniz, Wolff e Voltaire, tentarono di inserire la Cina e il suo pensiero nella propria visione del mondo, al fine di gettare nuova luce su questioni filosofiche e teologiche fondamentali.

Le traduzioni dei classici confuciani, in particolare i *Quattro Libri* (Sì Shū 四書[书])¹, giocarono un ruolo determinante nello svolgimen-

¹ I *Quattro Libri* contengono: il *Grande Studio* (Dàxué 大學[学]); il *Giusto Mezzo* (Zhōngyōng 中庸), i *Dialoghi* (Lúnyǔ 論語[论语], conosciuti, per quanto impropriamente, anche come *Analecta*) di Confucio e il libro di *Mencio* (Mèngzǐ 孟子), allievo di Confucio.

to di questo processo. Tali testi erano noti al mondo cinese sin dalla compilazione e dal commento di Zhū Xī (朱熹; 1130–1200), il più importante autore del neoconfucianesimo. Questo movimento divenne basilare per tutta l'educazione culturale nel Celeste Impero, affermandosi come asse spirituale attorno al quale ruotarono quasi tutti i dibattiti politici, filosofici e spirituali in Cina fino all'inizio del XX secolo.

Tale raccolta – assieme ad un commento dello stesso Zhū Xī – aveva l'intento di introdurre i funzionari pubblici, nel modo più diretto e completo possibile, al cuore stesso dell'insegnamento confuciano. Durante tutto il regno della dinastia Míng e all'inizio della dinastia Qīng², i *Quattro Libri* servirono anche da testi di lettura per tutti coloro che imparavano la scrittura cinese. Di conseguenza, i missionari conobbero, insieme alla lingua cinese, anche il canone confuciano con la sua esegesi.

Mentre i primi tre dei *Quattro Libri* erano già stati tradotti e pubblicati nel 1687, ad opera di alcuni gesuiti, nel *Confucius Sinarum Philosophus*³, la prima traduzione completa di questi testi si dovette all'opera di padre François Noël SI e venne stampata a Praga nel 1711

² La dinastia Míng 明 (1368-1644) fu la prima dinastia nativa che regnò su tutta la Cina dopo trecento anni di dominio straniero, principalmente mongolo. La dinastia Qīng 清 (1644-1911) fu l'ultima dinastia imperiale in Cina. Venne fondata come federazione di tribù non cinesi sotto la guida dei Mancù, che vivevano originariamente nel nord-est, una regione successivamente chiamata Mancuria.

³ P. INTORCETTA - C. HERDRICH - F. ROUGEMONT - P. COUPLET, *Confucius sinarum philosophus, sive, Scientia sinensis latine exposita*, Apud Daniele Horthemels, Paris 1687, recentemente ripubblicato e tradotto in versione trilingue in T. MEYNARD (ed.), *Confucius Sinarum philosophus (1687): the first translation of the confucian classics*, Monumenta historica Societatis Iesu, Nova Series, 6, Institutum historicum Societatis Iesu, Roma 2011. Sostanzialmente questa fu la prima traduzione del canone confuciano in latino, frutto del lavoro redazionale dei padri gesuiti Philippe Couplet (Bǎi yīng lǐ 柏應理, 1623-1693), Christian Wolfgang Henriques Herdrich (Ēn Lígé, 恩理格 1625-1684), Prospero Intorcetta (Yīn Duózé 殷鐸澤, 1625-1696) e François de Rougemont (Lǔ Rīmǎn, 魯日滿, 1624-1676).

con il titolo di *Sinensis imperii libri classici sex*⁴, per essere poi tradotta in francese a fine '700⁵.

François Noël SI (Wèi Fāngjì 衛方濟[卫方济]), nato a Hestrud (Belgio) il 18 agosto 1651, entrò a far parte della Compagnia di Gesù nel 1670. Nella poliedrica formazione gesuitica del tempo fu insegnante di grammatica e retorica per diversi anni, e studiò, oltre alla teologia, anche matematica e astronomia. Andò in Cina a partire dal 1685, dove, oltre all'opera missionaria, si dedicò al lavoro di traduzione dei classici cinesi. Nel 1702 venne inviato in Europa come difensore della posizione teologica della Compagnia per la missione in Oriente. Dopo un breve ritorno in Cina, fu nuovamente a Roma per una seconda legazione. In seguito all'inasprimento della controversia sui riti cinesi, non potendo più tornare nel Celeste Impero, si recò a Praga, dove provvide alla pubblicazione della maggior parte dei suoi lavori di traduzione, dei suoi *reportage* e delle sue opere teoretiche. Tornò infine alla sua Provincia di origine, ove morì a Lille il 17 settembre 1729⁶.

⁴ F. NOËL, *Sinensis imperii libri classici sex: nimirum Adulorum schola, Immutabile medium, Liber sententiarum, Memcius, Filialis observantia, Parvulorum schola, e Sinico idiomate in latinum traducti*, Typis Universitatis Carolo-Ferdinandae, Praga 1711; ristampa anastatica in C. WOLFF – F. NOËL, *Sinensis imperii libri classici sex: nimirum Adulorum schola, Immutabile medium, Liber sententiarum, Memcius, Filialis observantia, Parvulorum schola, e Sinico idiomate in latinum traducti, Gesammelte Werke. III: Materialien und Dokumente. 132*, a cura di H. JÄGER, Olms-Weidmann, Hildesheim 2011.

⁵ F. NOËL, *Les livres classiques de l'empire de la Chine, recueillis par le Père Noël, précédés d'observations sur l'origine, la nature et les effets de la philosophie morale et politique dans cet Empire (par l'abbé Pluquet)*, 7 voll., De Bure, Paris 1784-1786.

⁶ Cf. W. WITEK, «Noël, François», in J. DOMÍNGUEZ - C. E. O'NEILL (edd.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, 4 voll., Institutum Historicum Societatis Iesu - Universidad Pontificia Comillas, Roma-Madrid 2001, IV, 2827-2828. Cf. anche P. SAUVAGE, «Le Père François Noël S.I. (1651-1729), un ancien élève du Collège qui fut célèbre missionnaire de Chine au début du XVIIIe siècle», in J. LORY - A. MINETTE - J. WALRAVENS, *Les Jésuites à Mons, 1584-1598-1998: Liber memorialis*, Association royale des anciens élèves du Collège Saint-Stanislas, Mons 1999.

Come si intuisce dal titolo stesso della traduzione, ai *Quattro Libri* il gesuita belga aggiunse anche altri due scritti: uno di tradizione confuciana, ossia il classico libro della *Pietà filiale* (Xiàojīng 孝經[经]), e uno neoconfuciano, ossia il *Piccolo Insegnamento* (Xiǎoxué 小學[学]), dello stesso Zhū Xī; entrambi erano ritenuti importanti testi di insegnamento, e di fatto furono utilizzati nelle scuole e accademie cinesi per secoli.

Quest'opera del gesuita belga merita notevole attenzione anzitutto per alcuni motivi sinologici: la traduzione di Noël è caratterizzata dal fatto che dispensa quasi completamente dalla terminologia e dalle idee cristiane, almeno sul versante filologico. Ciò è tanto più sorprendente in quanto significa una rottura con le traduzioni precedenti (in particolare il *Confucius Sinarum Philosophus*): Noël si rivela principalmente interessato alla comprensione del testo e solo in secondo luogo alla questione dell'interpretazione nell'orizzonte di una visione teologica del mondo.

Inoltre Noël offre la prima traduzione completa dei *Quattro Libri*, mentre Couplet e i suoi soci avevano tradotto soltanto i primi tre testi del canone; questo è un dato molto interessante, perché include la prima traduzione del *Mencio*.

L'opera del gesuita belga testimonia infine una conoscenza notevole dei commentari neoconfuciani, soprattutto gli scritti di Zhū Xī. A questo proposito, è particolarmente importante notare come Noël si sia confrontato con la cultura ermeneutica ufficiale dei classici a lui contemporanea, ossia con il neoconfucianesimo, fondato da Zhū Xī nel XII secolo. Mentre i primi missionari traduttori (come Couplet) ignoravano di principio tale cultura come una falsificazione del messaggio originario di Confucio (che a loro parere era di ispirazione cristiana), evidentemente Noël cercava di fondare un dialogo tra la missione e l'*establishment* confuciano e neoconfuciano, proprio riconoscendone la legittimità di principio.

Noël manifesta, quindi, il chiaro intento di presentare quei testi, conosciuti sostanzialmente a memoria da ogni cinese istruito, che costituivano la base e l'orizzonte della visione del mondo cinese⁷.

⁷ «Siquidem omnes pueri Sinenses, qui in urbibus, oppidis, pagis artem legendi et scribendi addiscunt, (et fiunt copiosissimi), hos [...] libros [...] non tantum legunt ac perlegunt, sed etiam penitus memoriæ mandant»: NOËL, *Sinensis imperii libri classici sex, Praefatio ad Lectorem*, III.

Il gesuita belga afferma sin da subito l'importanza di confrontarsi con un patrimonio culturale che sembra non aver nulla da invidiare a quello classico europeo⁸.

Date queste ambiziose premesse, il lavoro di Noël avrebbe dovuto ricevere un'accoglienza, e, soprattutto, avere un effetto ancora più decisivo del *Confucius Sinarum Philosophus*. Tuttavia le cose andarono diversamente: a quanto pare, Noël dovette ritirare la traduzione subito dopo la sua pubblicazione su pressione dei superiori, quasi certamente in seguito all'inasprirsi della questione dei riti, e di conseguenza solo poche copie risultarono accessibili. Nonostante ciò, una di queste riuscì a giungere nelle mani di Christian Wolff l'anno stesso della pubblicazione, al punto da meritare una recensione all'interno degli *Acta Eruditorum*⁹ nel 1712 ad opera dello stesso filosofo tedesco¹⁰.

⁸ «Hanc latinam sex Librorum Classicorum Sinensium versionem Tibi exhibeo, Amice Lector, non tantum ut discas, quae Sinae scripserunt, sed et ut agas, quae recte senserunt; multa enim et longa antiquitate commendata, et vera virtute digna in se continent; nec fortasse in doctrina, si substantiam, non modum spectes, antiquis Graecis impares»: NOËL, *Sinensis imperii libri classici sex, Praefatio ad Lectorem*, II.

⁹ Gli *Acta Eruditorum* furono la prima rivista scientifica comune ai Paesi europei di lingua tedesca; fondati nel 1682 a Lipsia da Otto Mencke, che ne divenne il primo editore, con il supporto di Leibniz da Hannover. Modellata sui contemporanei *Journal des Savants* e *Giornale de' letterati*, la rivista veniva pubblicata mensilmente, interamente in latino, e conteneva estratti di nuovi scritti, recensioni, piccoli saggi e appunti. Venne edita fino al 1782.

¹⁰ C. WOLFF, «Sinensis imperii libri classici sex nimirum Adulorum schola, Immutabile medium, Liber sententiarum, Memcius, Filialis observantia, Parvulorum schola, e Sinico idiomate in latinum traducti a P. Francisco Noel, Societatis Jesu Missionario», in *Acta Eruditorum Anno MDCCXII publicata*, Muller, Lipsia 1712, 123-128.

1. UNA CHINOISERIE CHE VARCA I CONFINI: L'INGRESSO DEL PENSIERO CINESE IN EUROPA CON CHRISTIAN WOLFF

Questo incontro intellettuale tra i due pensatori sarebbe stato estremamente fruttuoso e importante: Wolff, dal canto suo, intuì nei classici confuciani l'evidenza di un'etica che lo ispirò, per antichità e fondatezza nell'ordine della natura, a trovare ulteriore conferma alla sua tesi di una filosofia pratica universale¹¹. Per quel che attiene il legame con il gesuita belga, nel 1721 Wolff redasse il noto discorso sulla filosofia morale dei cinesi¹², che avrebbe scatenato un fermento di indignazione in tutta Europa e che neanche due anni dopo gli sarebbe costato l'esclusione dall'insegnamento, su accusa di razionalismo, nonché l'esilio dallo stesso territorio prussiano.

Ci sembra opportuno condividere il giudizio di un sinologo e filosofo contemporaneo nei confronti del titanico lavoro di traduzione dei classici cinesi di François Noël:

La lettura di Noël aveva quindi per Wolff un significato che è stato essenzialmente estromesso dalla storia della filosofia fino ad oggi. Questo fatto è tanto più difficile da comprendere in quanto Wolff, che peraltro al massimo negava le sue fonti, non ha mai nascosto questa sua lettura. Fino al termine della sua vita, la maggior parte dei suoi scritti incluse riferimenti al pensiero confuciano in generale, e a Noël in particolare. Se si tiene anche conto che

¹¹ Cf. C. WOLFF, *Philosophia practica universalis, methodo scientifica pertractata*, Officina libraria Rengeriana, Francoforte - Lipsia 1738-1739, 2 voll.; edizione critica contemporanea in C. WOLFF, *Gesammelte Werke II. Abteilung: Lateinische Schriften Band 10-11: Philosophia practica universalis, methodo scientifica pertractata*, a cura di W. LENDERS, Olms-Weidmann, Hildesheim 2016, 2 voll.

¹² Cf. C. WOLFF, *Oratio de Sinarum philosophia practica, in solemnibus panegyri recitata*, Andreae - Hort, Francoforte 1721; edizione critica contemporanea in C. WOLFF, *Rede über die praktische Philosophie der Chinesen. Lateinisch - Deutsch*, a cura di M. ALBRECHT, *Philosophische Bibliothek* 374, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1985.

per Wolff Confucio (mediato da Noël) aveva un valore paradigmatico al punto da essere posto anche accanto a Gesù Cristo, allora si può valutare la disponibilità ad una considerazione proficua del Confucianesimo. [...] Ma anche da un punto di vista puramente sinologico, questo monumento dimenticato alla storia della traduzione deve ancora essere scoperto¹³.

Può risultare degno di nota il fatto che Wolff, pur essendo riuscito ad ottenere e consultare il *Sinensis imperii libri sex* già nel 1711, lavoro lodevole ma di difficile reperibilità, si vide costretto ad adottare la precedente versione del *Confucius Sinarum Philosophus*, come lui stesso sottolinea all'inizio del suo discorso: «Nel citare i libri classici cinesi utilizzerò non la versione di Noël, ma quella di Couplet e soci, dal momento che quella si trova in pochissime mani, questa in molte di più»¹⁴. Si capisce peraltro come, se si vuole comprendere la portata e l'importanza del lavoro di Noël per la storia intellettuale europea nel suo insieme, occorra passare attraverso l'elaborazione wolffiana.

Ora, Noël si preoccupa di attingere alla cultura cinese da una prospettiva *ex parte Sinensium*, attraverso la quale dare al lettore europeo quasi un suggerimento morale: «Mentre ascolti le parole dei cinesi

¹³ «Die Noël-Lektüre hatte für Wolff somit eine Bedeutung, die bis zum heutigen Tag schlichtweg aus der Philosophiegeschichte usgeklammert wird. Dies ist umso schwerer zu verstehen, als Wolff, der sonst zumeist seine Quellen verschwieg, nie einen Hehl aus dieser seiner Lektüre machte. Bis zu seinem Lebensende finden sich in den meisten Schriften Verweise auf konfuzianisches Denken insgesamt und auf Noël insbesondere. Zieht man zudem in Betracht, daß für Wolff der (durch Noël vermittelte) Konfuzius paradigmatische Bedeutung hatte und daß er diesen zudem noch neben Jesus Christus stellte, so läßt sich die Bereitschaft zu einer produktiven Auseinandersetzung mit dem Konfuzianismus ermessen. [...] Aber auch unter rein sinologischem Gesichtspunkt ist dieses vergessene Monument der Übersetzungsgeschichte erst noch zu entdecken»: H. JÄGER, «Einleitung», in C. WOLFF - F. NOËL, *Sinensis imperii libri classici sex*, 6-7; traduzione italiana mia.

¹⁴ «Usus sum in citandis Sinarum libris classicis versione non Noëllii, sed Coupleti et Sociorum, quoniam ista in paucissimorum, haec in plurium manibus est»: WOLFF, *Rede über die praktische Philosophie der Chinesen*, 10; traduzione italiana mia.

considera la vita dei cristiani. Possa Cristo essere una pietra angolare per entrambi!»¹⁵. Nelle sue riflessioni, Noël manifesta un fondato interesse culturale-filosofico per la comprensione della filosofia cinese in sintonia con il lavoro missionario, senza mai fondere o separare i due ambiti di indagine; detto altrimenti, per Noël, Confucio non è un anonimo profeta anticotestamentario in abiti cinesi, ma un filosofo al pari di Aristotele o Platone, un pensatore che ha stabilito una significativa tradizione filosofica sulla base della retta ragione. Si può così vedere come Noël possieda uno specifico metro di *accomodatio*; si pone, in questo, nel solco dell'opera di Matteo Ricci, secondo cui non è un presunto carattere cripto-cristiano delle scritture cinesi a rendere possibile l'integrazione culturale-religiosa del Confucianesimo nel pensiero cristiano, come proponevano i figuristi¹⁶, bensì il suo genuino realismo etico e politico, a cui bisogna offrire la proposta cristiana non come *veste*, ma come *fermento*, come ben reso nella sua traduzione di questo passaggio del Libro di *Mencio*:

Affinché la nostra mente possa abbracciare la natura delle cose nel suo insieme, dovrebbe solo chiedere consiglio a se stessa, amare e fare ciò che la giusta ragione le dice di amare e fare. Certamente non si può trovare un piacere più grande¹⁷.

¹⁵ «Dum leges Sinarum doctrinam, Christianorum vitam cogita. Utinam utrisque lapis angularis fiat Christus!»: F. NOËL, *Sinensis imperii libri classici sex, Praefatio ad Lectorem*, VI; traduzione italiana mia.

¹⁶ Si tratta di un gruppo, per la verità eterogeneo, di gesuiti gravitanti attorno alla corte di Pechino, i quali leggevano riferimenti più o meno impliciti al Cristianesimo all'interno dei testi classici cinesi, e in modo speciale nel *Classico dei Mutamenti*, Yijīng (易經); cf. CLAUDIA VON COLLANI, *Die Figuristen in der Chinamission*, Würzburger Sino-Japonica 8, Peter Lang, Frankfurt am Main - Bern 1981.

¹⁷ «Cum noster spiritus possit omnes omnino rerum naturas in se complecti, debet tantum se ipsum consolere; Vere amare quod recta ratio amandum; agere quod agendum dicta. Et certe nulla hac major voluptas potest inveniri»: F. NOËL, *Sinensis imperii libri classici sex, Liber IV. Memcius*, l. II, c. 7, p. 8, 437; traduzione italiana mia. Cf. il testo originale: «萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉。強恕而行，求仁莫近焉

Il gesuita belga testimonia con il suo operato una sinergia di competenze che non solo assume lustro agli occhi dei sinologi e dei filologi contemporanei, ma anche, e soprattutto, diritto di parola in quel delicato ambito che è l'interculturalità come premessa e ambiente di un serio e integrale annuncio cristiano. Per quanto riguarda il versetto tradotto poco sopra, ad esempio, Noël tenta di esplicitare l'intenzione profonda del testo, rendendola certo in modo perifrastico e diffuso, ma cogliendo tuttavia l'*intentio auctoris* di un invito all'unità quasi di natura mistica con tutte le cose¹⁸.

2. UNA MATRICE CINESE NELL'ETICA WOLFFIANA

Nella lettura in traduzione dei classici dell'impero cinese, Wolff trovava conferma diretta della sua intuizione secondo cui le leggi etiche possono essere comprese attraverso l'indagine sperimentale e, di conseguenza, la filosofia morale può essere psicologicamente giustificata. Detto altrimenti, la scoperta di una conferma – *confirmatio* – di un cardine del pensiero wolffiano da parte di un pensiero, quello cine-

[Wànwù jiē bèi yú wǒ yǐ. Fǎnshēn ér chéng, lè mòdà yān. Qiáng shù ér xíng, qiú rén mò jìn yān]», Mèngzǐ (《孟子》), l. VII Jìnxīn shàng (盡心上), «Tutte le cose sono complete in noi. Esaminarsi e trovarsi veritieri (sul bene e sul male): non v'è gioia più grande», traduzione italiana in F. TOMASSINI - L. LANCIOTTI (edd.), *Testi confuciani*, UTET, Torino 1974, pp. 180, 426.

¹⁸ «Alles, was mir widerfährt, hat eine Entsprechung in mir selbst, die ich verstehe, wenn ich mich auf mich selbst besinne – es gibt nichts „Äußeres“, das mir völlig fremd und unverständlich sein könnte. Und [...] hat Noël den Kern des Gedankens richtig verstanden: Die radikale Rückbesinnung auf „sich selbst“, die Autonomie und Würde des Geistes, der die Fähigkeit hat, unabhängig [...]. Entscheidend für Noël's Umgang mit der konfuzianischen Tradition war somit nicht ein reduktionistisches und eklektizistisches Lesen (und Übersetzen) mit dem Ziel, schnell zu einem einheitlichen und verständlichen Bild dieser Tradition zu kommen, sondern es war der Anspruch, diese Tradition von innen her zu erfassen und dem gebildeten Leser in Europa auch so vollständig wie möglich zu vermitteln»: JÄGER, «Einleitung», 10.

se, totalmente distante da una conoscenza dei canoni occidentali spingeva ad aver ancora maggior fiducia nella ragione, capace di intuire delle *costanti*, quale che sia il contesto in cui queste vengono alla luce.

Naturalmente le insidie insite a questo procedimento non mancano. Anzitutto, la tentazione di un interesse *probatorio* in cui esimi intellettuali europei andavano a caccia di *conferme orientali* a loro tesi filosofiche; si pensi, ad esempio, all'esaltazione illuministica della ragione a scapito della Rivelazione, guarda caso illustrata da Voltaire in un sarcastico dialogo tra un missionario e l'imperatore cinese¹⁹. Non solo, verrebbe anche da chiedersi se, quale che sia l'interesse di fronte alla lettura dei classici cinesi, si giunga realmente alla meta, ossia alla reale oggettività del pensiero cinese:

Non poteva essere che – come si pensava generalmente ai suoi tempi – [Wolff] fosse caduto nelle favole dei gesuiti e le traduzioni su cui si basava il suo esame del pensiero cinese non fossero altro che sogni missionari? E anche se Wolff avesse effettivamente trovato un'immagine autentica di Confucio nella lettura, come poteva essere sicuro che l'esperienza di Confucio avesse effettivamente un significato universale che poteva anche rivendicare una validità per il presente europeo?²⁰

¹⁹ Cf. VOLTAIRE, «Potere», in ID., *Dizionario filosofico. Tutte le voci del Dizionario filosofico e delle Domande sull'Enciclopedia*. Testo francese a fronte, a cura di D. FELICE - R. CAMPI, *Il Pensiero Occidentale*, Bompiani, Milano 2013, 2636-2643.

²⁰ «Konnte es nicht sein, dass er – wie zu seiner Zeit allgemein angenommen – jesuitischen Lügenmärchen aufgesessen war und die Übersetzungen, auf denen seine Auseinandersetzung mit dem chinesischen Denken beruhte, nichts als missionarische Wunschgebilde waren? Und selbst wenn Wolff in der Lektüre tatsächlich ein authentisches Bild von Konfuzius gefunden hatte: Wie konnte er sich sicher sein, dass die Erfahrung des Konfuzius tatsächlich eine universale Bedeutung hatte, die auch für die europäische Gegenwart Gültigkeit beanspruchen konnte?»: H. JÄGER, «Konfuzianismusrezeption als Wegbereitung der deutschen Aufklärung», in *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 37 (2012) 2, 6; traduzione italiana mia.

La grande importanza che la tradizione morale cinese assume nell'*Oratio de Sinarum philosophia practica* di Wolff si condensa nel concetto di autoperfezionamento personale attraverso l'esperienza. Nel suo discorso, il filosofo tedesco affronta la possibilità e la necessità dell'esperienza – *experimentum* – nell'apprendimento della virtù e nella ricerca della perfezione morale. Wolff ha cercato di testare sperimentalmente la sua *philosophia practica universalis* in Oriente, perché la Cina, che si basa quasi esclusivamente sulle forze della natura, era il campo appropriato per un'indagine completa.

Senza addentrarsi nel campo della filosofia morale, ciò che risalta immediatamente all'attenzione è che, considerando la scaturigine squisitamente missionaria di tutto questo processo, l'esito rischia, in un contesto decisamente orientato in chiave razionalista quando non schiettamente anticristiana, di capovolgere le intenzioni, anche degli stessi Wolff e Noël. Detto altrimenti, tentando di dimostrare una *natura communis* come argomento a favore di una teologia naturale, si finisce per prestare il fianco a letture pretestuose che vedono quegli stessi prodotti della natura come prova dell'irrelevanza della Rivelazione²¹.

²¹ «Die Verwirklichung dieser Ethik in China eine philosophisch gerechtfertigte Praxis ergibt: Eine Sittlichkeit ohne Religion ist nicht nur theoretisch möglich, sondern sie ist ein beobachtbares Faktum, das die Richtigkeit der Theorie [...] bestätigt [...]. Man erinnere sich des Arguments der *Deutschen Ethik*: Auch wenn es keinen Gott gäbe, wären die Menschen verpflichtet, tugendhaft zu handeln, weil sie dazu durch die Gesetzmäßigkeiten der 'Natur' selbst verpflichtet sind. Was im Rahmen der Theorie der praktischen Philosophie eine gegen mögliche Atheisten gerichtete Fiktion ist, erfährt durch die experimentelle praktische Philosophie fast eine Umkehrung der Stoßrichtung. Das tugendhafte Leben der nichtreligiösen Chinesen und die Harmonie in der Ordnung ihres Staates gewinnen hier nämlich Beweischarakter; sie zeigen, daß gerade eine bloße philosophische, nicht-religiöse Tugend geeignet ist, die wünschenswertesten Früchte zu tragen»: M. ALBRECHT, «Einleitung», in C. WOLFF, *Rede über die praktische Philosophie der Chinesen*, XLIV. *Deutschen Ethik* è il termine abbreviato con cui è conosciuto C. WOLFF, *Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schriften, die er in deutscher Sprache heraus gegeben*, in ID., *Gesammelte Werke I. Abteilung: Deutsche Schriften Band 9*, a cura di H. W. ARNDT, Georg Olms, Hildesheim 2016.

Che poi Wolff fosse del tutto lontano da una concezione ateistica della morale lo dichiara egli stesso anche con una schietta esplicitzza:

Bisogna ammettere una legge di natura per convincere quelli della loro follia a cui è dovuto l'ateismo, poiché vogliono vivere come credono [...]; così ho continuato a risalire e ho mostrato che l'autore di questo obbligo naturale è Dio²².

La tendenziale sfiducia della prima fase di *accomodatio* gesuitica nell'evangelizzazione della Cina nei confronti del neoconfucianesimo, quale aberrazione sincretistica del confucianesimo originario, aveva tendenzialmente condotto ad una svalutazione di quel *corpus* neoconfuciano che però, di fatto, si era imposto, come mentalità e *corpus* letterario, al tempo di Noël. Questo è uno dei motivi per cui, di fatto, il *Mencio* non venne inserito nella traduzione del *Confucius Sinarum Philosophus*.

Sta di fatto che il contesto in cui Noël si trovava ad operare era impregnato di neoconfucianesimo. L'interpretazione neoconfuciana dei classici ad opera di Zhū Xī ottenne un discreto potere di persuasione includendo anche elementi buddisti nel suo insegnamento. Uno di questi era precisamente la pratica della *conferma* dell'illuminazione da parte del maestro, che veniva coltivata nella scuola Chán (禪, meglio conosciuta nella lettura giapponese come buddhismo Zen)²³.

²² «Ein Gesetze der Natur eingeräumt werden müsse, um diejenigen ihrer Thorheit zu überzeugen, welchen die Atheisterei deswegen anstehet, weil sie als denn ihrer Meynung nach leben möchten [...]; so bin ich doch weiter auf gestiegen und habe gezeigt, daß der Urheber dieser natürlichen Verbindlichkeit GOTT sey»: WOLFF, *Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schriften*, p. 137; traduzione italiana mia.

²³ «Ein Schüler auf dem Meditationsweg konnte in der Chan-Schule nur Meister werden, wenn seine Einsicht in das Wesen aller Dinge vom Meister bestätigt worden war. Diese buddhistische Praxis übernahm Zhu Xi als Vorbild, um die Genealogie der konfuzianischen Überlieferung neu zu konstruieren und damit die Bestätigung für seine redigierung und Kommentierung der Klassiker zu begründen. diese eigene Bestätigung beschreibt Zhu Xi im Vorwort zum Zhongyong mit dem Begriff „Überlieferung des Wegs“ (道统 daotong), hiermit stellt er sein eigenes

L'importanza dell'*experimentum* come legame cruciale tra esperienza e ragione, il tentativo di ricercare sistematicamente le leggi dello sviluppo umano e precisamente di non giustificarle dogmaticamente: entrambi gli approcci non possono essere apprezzati abbastanza nella loro modernità e attualità. Fu precisamente questo approccio *sperimentale*²⁴ alla filosofia, al pensiero, che Wolff rinvenne nella sua lettura dei classici cinesi: trovò una certa mancanza di teoria nei testi, o meglio una *non esigenza* di teoria nei testi, e ciò nonostante una grande ricchezza di osservazioni sapienziali, psicologicamente istruttive, che lo convinsero che Confucio e i grandi modelli della tradizione confuciana fossero sulla via della verità.

Il tema della *conferma, ex parte Sinensium*, si riferisce ad una interrelazione centrale e vitale tra tradizione ed esperienza personale: in tutte le epoche della storia della filosofia confuciana, si ripropone l'esigenza di un equilibrio tra l'autorità della tradizione dei classici e dei riti da una parte, e la maturazione personale attraverso l'interiorizzazione di tale tradizione dall'altra. Attraverso l'interiorizzazione, il senso della tradizione diventa esperienza personale, anche se, d'altro canto, il proprio perfezionamento deve essere confermato dalla tradizione (incarnata dalla figura del maestro). Non solo, ma la propria esperienza è sempre legata all'esperienza di un ordine celeste, Tiānlǐ (天理). Questo, forse, è l'orizzonte più dimenticato, in parte da Wolff stesso e soprattutto, nelle sue letture successive, anche nell'interpretazione di Zhū Xī.

Werk in die lange reihe konfuzianischer Philosophen, Heiliger und legendärer Kaiser und begründet erneut eine Tradition, die seiner meinung nach mit Menzius abgebrochen war»: H. JÄGER, «Konfuzianismusrezeption als Wegbereitung der deutschen Aufklärung», 15-16. Tale prefazione è, peraltro, integralmente presentata in traduzione latina in NOËL, *Sinensis Imperii Libri classici Sex*, 32-33.

²⁴ L. CATALDI MADONNA, «L'ontologia sperimentale di Christian Wolff», in *Quaestio. Journal of the History of Metaphysics* 9 (2009), 253-268.

3. IL CIELO È DIO? RELIGIONE ED ETICA

La concezione cinese del Cielo (Tiān, 天) è quantomai cruciale per impostare, se non risolvere, ogni argomentazione sul nostro tema²⁵. Tale *crux interpretum*, oltre ad aver diviso – e spesso contrapposto – i fronti missionari e accademici sulla questione di un sostanziale teismo o a-teismo cinese originario, rimane cruciale allo stesso modo nel mondo contemporaneo, per quanto forse la *verve* missionaria si sia un tanto assottigliata.

L'intento è quello di presentare punti essenziali per una corretta interpretazione e un corretto orientamento della questione del teismo dei cinesi. A questo proposito, ancor prima del pensiero di Mencio, un tentativo può essere rintracciato nella presenza del termine Tiān in un testo confuciano tanto diffuso e fondante quanto fuori da ogni gioco di partito, quale sono i *Dialoghi* confuciani, opera cardine del pensiero cinese. Perché proprio questo termine? Ci sembra convincente ed esaustiva la posizione del sinologo americano Herrlee G. Creel:

Se cerchiamo una solida ed espressamente affermata convinzione da parte di Confucio in merito alle questioni religiose, la troveremo più chiaramente in relazione a T'ien [Tiān], il Cielo. È un fatto interessante che da nessuna parte negli *Analecta* [Dialoghi] si fa menzione del nome dell'aspetto concepito più personalmente della stessa divinità, Ti [Dì 帝]. Egli considerava il Cielo, tuttavia, come l'autore del suo potere, il quale gli aveva affidato una missione sacra quale campione della cultura cinese. In situazioni di pericolo, egli aveva respinto i suoi nemici come impotenti contro di lui di fronte al Cielo. In situazioni di sconforto, egli trasse conforto dal

²⁵ Per una più esauriente presentazione della questione, dal punto di vista storico e filologico ma soprattutto filosofico, cf. il fondamentale articolo di R. B. LOUDEN, «“What does Heaven Say?” Christian Wolff and Western Interpretations of Confucian Ethics», in B. W. VAN NORDEN (ed.), *Essays on the Analects of Confucius*, Oxford University Press, Oxford 2002, 73-93.

fatto che il Cielo, almeno, lo capisse. Quando venne accusato di trasgressione, invocò il Cielo a testimoniare la sua innocenza²⁶.

Il termine Tiān costituì sovente un argomento di frequente dibattito tra gli interpreti di Confucio, cinesi ed occidentali, antichi e contemporanei; in ogni caso esso sembra essere, per gli uni e per gli altri, la discriminante per comprendere se Confucio possa aver abbracciato, personalmente oppure no, e, nel caso, se in un senso chiaro, una visione fondamentalmente religiosa, a scaturire dalla quale è sorta in un secondo tempo la sua teoria morale.

Restringendo l'interpretazione al nostro tema e periodo storico, è risaputo come l'interpretazione del nome Tiān occupò le riflessioni dei missionari sin dall'epoca di Matteo Ricci; i fronti teologici in merito, al di là dei contorni politici, rimasero sempre piuttosto ben definiti in due partiti fondamentali, l'uno propenso ad una posizione teista e l'altro in direzione opposta²⁷.

²⁶ «If we look for a firm and frankly stated conviction on the part of Confucius as to things religious, we shall find it most clearly in connection with T'ien, Heaven. It is an interesting fact that nowhere in the Analects does he mention the name of the more personally conceived aspect of the same deity, Ti [Di 帝]. He looked upon Heaven, however, as the author of his power, which had entrusted him with a sacred mission as the champion of China's culture. In danger, he dismissed his enemies as powerless against him in the face of Heaven. In despondency, he took comfort in the fact that Heaven, at least, understood him. When accused of wrongdoing, he called upon Heaven to witness his innocence»: H. G. CREEL, *Confucius. The man and the myth*, John Day Company, New York 1949, 116; traduzione italiana mia.

²⁷ «Theologically there were two burning questions which divided the missionaries to China, and the divisions quickly spread back to Europe. The first of these was whether the Chinese language did or did not contain a close lexical equivalent for the Christian "God." If not, it must follow that the Chinese were all atheists. The Jesuit founder of the mission in China, Matteo Ricci, allowed two terms from the Chinese: Shang Di – "Supreme Ancestor" – and Tian – "Heaven" – as equivalents for "God," and himself used another, Tian Zhu, "Heaven's Lord." Many later missionaries, however, disputed Shang Di and Tian as translations for "God," claiming that the Chinese terms had connotations inconsistent with the Christian concept of deity. (And these latter missionaries later carried the day, with Tian Zhu becoming the official Catholic term for "God" in Chinese)»: D. J. COOK - H. ROSEMONT, «Introduction», in G. W. LEIBNIZ, *Writings on China*, Open Court, Chicago 1994, 3.

All'interno della lingua cinese, il termine *Tiān* ha molteplici significati e una vasta gamma di utilizzi che va da *cielo* fisico e *natura* fino all'equivalente del *divino*. L'accezione originariamente religiosa – divina – del termine, dopo una secolare concordanza di vedute, è stata recentemente discussa in ambito sinologico, dal momento che pare, sin dalle più antiche iscrizioni oracolari, che il divino, nei rari casi in cui viene esplicitamente menzionato, non venga originariamente chiamato *Tiān*, preferendosi piuttosto *Shàng Dì* (上帝), o semplicemente *Dì*. Detto questo, tuttavia, non si esclude che il termine *Tiān* abbia assunto, in seconda battuta e certamente molti secoli prima dell'incontro con il Cristianesimo, e forse anche del sorgere del Confucianesimo stesso, una connotazione *religiosa*:

Per tremila anni si è creduto che da tempo immemorabile tutti i cinesi venerassero T'ien 天, “il cielo”, come la divinità più elevata, e che questa stessa divinità fosse conosciuta anche come Ti 帝 o Shang Ti 上帝. Ma i nuovi materiali che si sono resi disponibili in questo secolo, e soprattutto le iscrizioni Shang, rendono evidente che non era così. Sembra piuttosto che T'ien non sia nominato affatto nelle iscrizioni Shang, che invece si riferiscono con grande frequenza a Ti o Shang Ti. T'ien appare solo con i Chou [Zhōu 周]²⁸, ed era apparentemente una divinità Chou. Dopo la conquista i Chou considerarono T'ien identico alla divinità Shang Ti (o Shang Ti), proprio come i Romani identificarono lo Zeus greco con il loro Giove. La dottrina Chou del Mandato del Cielo sosteneva che il destino di “tutti sotto il cielo” era controllato, almeno fin dalla dinastia Hsia, da T'ien, e questo implicava che Tien non fosse semplicemente una divinità dei Chou, ma fosse stata riconosciuta da tutti i cinesi fin dall'inizio. [...] I Chou sostennero l'accettazione della dottrina del Mandato del Cielo con vigore e con grande successo; l'accettazione di T'ien come divinità antica e universale fu presumibilmente un aspetto di questo successo. E questa accettazione sembra essere stata rapida e completa²⁹.

²⁸ Dinastia che regnò dal XII al III secolo a. C.

²⁹ «For three thousand years it has been believed that from time immemorial all Chinese revered T'ien 天, “Heaven,” as the highest deity, and that this same deity

4. SOSTRATI FILOSOFICO-TEOLOGICI

All'interno dei *Dialoghi* confuciani, i passaggi in cui ricorre il termine Tiān sono oggetto di discussione, sia dal punto di vista sinologico che filologico e testuale e addirittura filosofico³⁰. La disparità di letture nel rilevare o meno un sostrato religioso originario a tali testi, come anche nel denotare una coerenza interna di vedute intorno al fatto religioso da parte di Confucio, richiede una presa di posizione. In questo mi permetto di assumere, tra le altre, l'argomentazione del filosofo americano Robert B. Loudon, per poi trarne dei rilievi teologico-critici.

La tesi, piuttosto netta, è la seguente:

I passaggi [in cui compare il termine] Tiān formano un insieme coerente, da cui possiamo inferire in modo affidabile sia che Confucio fosse un forte credente religioso in un senso non con-

was also known as Ti 帝 or Shang Ti 上帝. But the new materials that have become available in the present century, and especially the Shang inscriptions, make it evident that this was not the case. It appears rather that T'ien is not named at all in the Shang inscriptions, which instead refer with great frequency to Ti or Shang Ti. T'ien appears only with the Chou, and was apparently a Chou deity. After the conquest the Chou considered T'ien to be identical with the Shang deity Ti (or Shang Ti), much as the Romans identified the Greek Zeus with their Jupiter. The Chou doctrine of the Mandate of Heaven held that the destiny of "all under heaven" was controlled, at least as far back as the Hsia dynasty, by T'ien, and this implied that Tien was not merely a deity of the Chou, but had been acknowledged by all Chinese from an early time. [...] The Chou advocated the acceptance of the doctrine of the Mandate of Heaven with vigor and with great success; the acceptance of T'ien as an ancient and universal deity was presumably one aspect of this success. And this acceptance appears to have been rapid and complete»: H. G. CREEL, «Appendix C. The Origin of the Deity T'ien», in ID., *The origins of Statecraft in China. Volume One. The Western Chou Empire*, The University of Chicago Press, Chicago 1970, 493; traduzione italiana mia.

³⁰ Per una presentazione organica dello *status quaestionis* contemporaneo, cf. HUANG YONG (HUÁNG YǒNG 黄勇), «Confucian Theology: Three Models», in *Religion Compass* 1(2007)4, 455-478.

troverso, sia che il suo orientamento morale dipendesse esso stesso dalla sua visione religiosa³¹.

Confucio afferma che il Cielo è la sorgente della sua connotazione morale interiore: «Il Cielo generò in me la virtù»³²; questo stesso Cielo gli ha affidato una vera e propria missione religiosa, sacrale: «Se il Cielo non vuole che questa civiltà si estingua, che cosa può contro di me il popolo di Kuang?»³³, e questo è possibile anche perché «il Cielo ha permesso che fosse simile al santo»³⁴.

Di fronte alle frustrazioni derivanti dal suo operato, Confucio non si abbatte e continua a rivolgere lo sguardo *altrove*:

«– Nessuno mi conosce! – Perché dici che nessuno ti conosce? – chiese Tzu-Kung. – Non mi lamento del Cielo – rispose Confucio – né accuso gli uomini. Imparo dal basso e progredisco verso l'alto. Chi mi conosce è il Cielo!»³⁵.

³¹ «The tiān passages do form a consistent whole, one from which we can reliably infer both that Confucius was a strong religious believer in a noncontroversial sense, and that his moral orientation was itself dependent upon his religious outlook»: LOUDEN, «“What does Heaven Say?” Christian Wolff and Western Interpretations of Confucian Ethics», 77, traduzione italiana mia.

³² CONFUCIO, «I Dialoghi (Lun Yü)», I. IV, cap. 7, p. 169, in TOMASSINI - LANCIOTTI (edd.), *Testi confuciani*, 166; originale cinese: «天生德於予 [Tiānshēng dé yú yǔ]»: Lúnyǔ 論語[论语], I. VII Shù ér (述而), p. 23.

³³ CONFUCIO, «I Dialoghi (Lun Yü)», I. V, cap. 9, p. 210, in TOMASSINI - LANCIOTTI (edd.), *Testi confuciani*, 175; originale cinese: «天之未喪斯文也，匡人其如予何 [Tiān zhī wèi sàng sīwén yě, kuāngrén qí rú yǔ hé?]»: Lúnyǔ 論語[论语], I. IX Zi hǎn (子罕) p. 5.

³⁴ CONFUCIO, «I Dialoghi (Lun Yü)», I. V, cap. 9, p. 211, in TOMASSINI - LANCIOTTI (edd.), *Testi confuciani*, 175; originale cinese: «固天縱之將聖 [Gù tiān zòng zhī jiàng shèng]»: Lúnyǔ 論語[论语], I. IX Zi hǎn (子罕) p. 6.

³⁵ CONFUCIO, «I Dialoghi (Lun Yü)», I. III, cap. 5, p. 104, in TOMASSINI - LANCIOTTI (edd.), *Testi confuciani*, 151; originale cinese: «莫我知也夫！子貢曰：「何為其莫知子也？」子曰：「不怨天，不尤人。下學而上達。知我者，其天乎！[Mò wǒ zhīyě fū! Zi gòng yuē: Hé wéi qí mò zhīzǐ yě? Zi yuē: Bù yuàn tiān, bù yóu rén. Xià xué ér shàngdá. Zhī wǒ zhě, qí tiān hū!]: Lúnyǔ 論語[论语], I. XIV Xiàn Wèn (憲問), p. 35.

Il Cielo è destinatario di preghiera e riverenza, tenendo ben presente che «chi offende il Cielo non ha chi pregare»³⁶, anche perché «solo il Cielo è grande»³⁷. Di conseguenza la costante sembra essere

una convinzione molto forte da parte di Confucio che Tiān sia la forza morale più importante nell'universo e che gli esseri umani che desiderano essere moralmente buoni debbano quindi cercare di fare discernimento e seguirlo. Credo che questa fede in un potere sovrumano, il quale si ritiene dia ai valori e agli obblighi morali un profondo radicamento, ci autorizzi a definire Confucio “religioso” in un senso banalissimo e non controverso. Allo stesso tempo, non vedo alcuna prova che il Tiān di Confucio sia qualcosa di simile al “Dio personale” delle religioni occidentali. [...] Confucio, potremmo dire, è quindi religioso ma non teista³⁸.

Questa valutazione del sinologo americano, soprattutto nelle battute finali, trova riscontro nel fatto che, di per sé, il pensiero confuciano manca di attenzione speculativa, limitandosi a costatazioni pratiche, *sperimentali* appunto; e pare che questo atteggiamento conoscitivo, più teso alla sintesi pratica che all'analisi teoretico-astrattiva, sia in

³⁶ CONFUCIO, «I Dialoghi (Lun Yü)», l. II, cap. 3, p. 53, in TOMASSINI - LANCIOTTI (edd.), *Testi confuciani*, 140; originale cinese: «獲罪於天，無所禱也 [Huò zuì yú tiān, wú suǒ dǎo yě]»: l. III Bā Yì (八佾), p. 13.

³⁷ CONFUCIO, «I Dialoghi (Lun Yü)», l. IV, cap. 8, p. 203, in TOMASSINI - LANCIOTTI (edd.), *Testi confuciani*, 172; originale cinese: «唯天為大 [Wéi tiān wéi dà]»: l. VIII tài bó (泰伯), p. 19.

³⁸ «The fundamental message that I see expressed in each of the above passages is a very strong conviction on the part of Confucius that tiān is the most important moral force in the universe and that human beings who wish to be morally good must therefore seek to discern and follow it. I believe that this faith in a more-than-human power that is believed to give moral values and obligations a deep grounding entitles us to call Confucius “religious” in a garden variety, noncontroversial sense. At the same time, I do not see any evidence that Confucius’ tiān is anything like the “personal God” of the Western religions. [...] Confucius, we may say, is thus religious but not theistic»: LOUDEN, «“What does Heaven Say?” Christian Wolff and Western Interpretations of Confucian Ethics», 77, traduzione italiana mia.

qualche modo *voluto*³⁹: «È dato di sentire il Maestro parlare del comportamento raffinato e raccolto, ma non è dato di sentirlo parlare della natura umana e della Via del Cielo»⁴⁰.

Sentenze come quella contenuta in quest'ultimo passaggio esprimono un orientamento di pensiero prettamente pratico, non speculativo. La riluttanza confuciana a impegnarsi in quest'ultima tendenza non è segno di un atteggiamento riduttivamente antireligioso, ma piuttosto un riflesso della sua determinazione ad aderire a ciò che ritiene sia di più immediata preminenza nella vita umana. In termini di filosofia morale moderna, non c'è traccia alcuna di una *morale autonoma* in Confucio, quanto piuttosto accenni e intuizioni, mai smentiti ma evocati in tono quasi apofatico, che conducono sulla strada di una *morale eteronoma*:

La visione morale di Confucio è religiosa (anche se, di nuovo, non teistica) nel semplice senso che ritiene gli standard morali dipendenti da qualcosa al di fuori di noi, qualcosa di più grande della natura umana – o della cultura – che è molto più di una costruzione umana o anche razionale. Inoltre, per essere considerata religiosa, questa fonte di valore che è al di fuori di noi deve essere considerata santa o sacra. Il senso di soggezione che Confucio prova nel contemplare Tiān (cf. l. XVI, p. 8)⁴¹ incontra questa descrizione di base dell'esperienza religiosa⁴².

³⁹ Cf. LOUDEN, «“What does Heaven Say?” Christian Wolff and Western Interpretations of Confucian Ethics», 79-80.

⁴⁰ CONFUCIO, «I Dialoghi (Lun Yü)», l. II, cap. 3, p. 53, in TOMASSINI - LANCIOTTI (edd.), *Testi confuciani*, 140; originale cinese: «夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也 [Fūzǐ zhī wénzhāng, kě dé ér wén yě; fūzǐ zhī yán xìng yǔ tiāndào, bùkě dé ér wén yě]»: l. V Gōng yě Zhǎng (公冶長), p. 13.

⁴¹ Il passo dei *Dialoghi* a cui si fa riferimento è il seguente: «Tre cose vi sono di cui il saggio ha reverenziale timore: teme il decreto del Cielo, teme i grandi uomini, teme le parole dei santi. L'uomo volgare non conosce il decreto del Cielo e non lo teme, è irriverente verso i grandi uomini e si fa beffe delle parole dei santi», CONFUCIO, «I Dialoghi (Lun Yü)», l. VIII, cap. 16, p. 428, in TOMASSINI - LANCIOTTI (edd.), *Testi confuciani*, 229; originale cinese: «君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮聖人之言 [Jūnzǐ yǒusān wèi: Wèi tiānmìng, wèi dàrén, wèi shèngrén zhī yán. Xiǎo rén bùzhī tiānmìng ér bù wèi yě, xiá dàrén, wǔ shèngrén zhī yán]»: l. XVI Jì shì (季氏), p. 8.

⁴² «Confucius' moral outlook is religious (though again, not theistic) in the straight

In sostanza, pare lapalissiano come sul termine Tiān si decidano ben più che semplici concezioni filologiche o letture interpretative. L'indulgenza ad una concezione troppo *naturale* della morale, ad esempio, ha condotto Wolff, pur nell'intento difensivo di una vaga *religiosità* cinese, a contorte giustificazioni teorico-etiche che potessero argomentare come un popolo *ignaro* di Dio fosse, caso più unico che raro, *virtuoso*.

5. A MO' DI CONCLUSIONE: UN PASSO INDIETRO ERMENEUTICO

Come ha fatto notare Louden, nell'*Oratio* wolffiana sono contenute alcune affermazioni che furono probabilmente tra le più decisive nello scatenare l'accusa al filosofo tedesco, da parte dei circoli pietistici universitari, di sostenere una morale a-religiosa, razionalista, con conseguente bando dall'insegnamento ed esilio dal regno prussiano⁴³.

forward sense that he holds that moral standards are dependent on something outside of us, something bigger than human nature – or culture – that is much more than a human or even a rational construction. Additionally, to count as religious this source of value that is outside of us must be felt to be holy or sacred. The sense of awe that Confucius experiences in contemplating tiān (compare 16:8) meets this basic description of religious experience»: LOUDEN, «“What does Heaven Say?” Christian Wolff and Western Interpretations of Confucian Ethics», 81; traduzione italiana mia.

⁴³ «Il suo successo di docente e i suoi modi autoritari, nonché l'affiorare di motivi razionalistici nel suo pensiero (presenti già nella *Oratio de Sinarum philosophia practica*, 1721) sollevarono l'ostilità dell'ambiente thomasiano-pietistico, in particolare di August Hermann Francke, di Daniel Strähler e di Joachim Lange, che, indicando nelle sue dottrine la presenza di un determinismo meccanicistico (*fatum mechanicum*) pericoloso per la religione e la moralità, ottennero dal sovrano Federico Guglielmo I l'allontanamento di Wolff (“entro 48 ore dal ricevimento di quest'ordine, pena l'impiccagione”) l'8 novembre del 1723»: F. BARONE - B. BIANCO, «Wolff (Wolf, *Wolffius*), Christian», in CENTRO DI STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE (ed.), *Enciclopedia filosofica*, 12 voll., Bompiani, Milano 2006, XII, 12418.

Il passo scatenante, tra gli altri, è il seguente:

Poiché gli antichi cinesi di cui stiamo parlando non conoscevano il Creatore del mondo ([nota] 54), non avevano una religione naturale; molto meno ancora erano a conoscenza di qualsiasi testimonianza della rivelazione divina. Questo è il motivo per cui potevano usare solo le forze della natura – vale a dire quelle che sono libere da qualsiasi religione (55) – per promuovere l'esercizio della virtù (56)⁴⁴.

Ora, la lunga nota 54 di commento a questo testo, opera dello stesso filosofo tedesco, sintetizza lo *status quaestionis* inerente i due principali schieramenti filosofico-teologici soggiacenti all'evangelizzazione cattolica in Cina, passando in seguito alla considerazione del termine Tiān. Che il vocabolo indicasse Dio, secondo la traduzione del *Confucius*, oppure una vaga realtà cosmica, anche se non strettamente materiale, questo non modifica l'interpretazione wolffiana, di fatto tralata – e ridotta – sul piano etico⁴⁵.

Il punto è che in questa vicenda secondo noi si dimenticano due elementi essenziali. Anzitutto, se è vero che Noël traduce il termine in chiave non esplicitamente teistica, lo fa coerentemente con i principi ermeneutici dichiarati nella prefazione del suo lavoro di traduzione, cosa che evidentemente non appartiene né alla logica dei traduttori del *Confucius* né alla prospettiva eticamente centrata di Wolff. In secondo luogo, è assolutamente falso che Noël non affronti direttamente il problema del teismo – o meno – dei cinesi; il punto è che una traduzione

⁴⁴ «Sinenses antiqui, de quibus nobis sermo est, cum nulla universi Autorem ignorantibus (54) esset religio naturalis multo minus aliqua revelationis divinae documenta innotuissent, non aliis quam naturae viribus iisque ab omni religione puris (55) ad virtutis exercitium promovendum uti poterant»: WOLFF, *Rede über die praktische Philosophie der Chinesen*, 298-303, 26; traduzione italiana mia.

⁴⁵ «Ultimately, the dominant force behind Wolff's interpretation of Confucius is not European vocabulary and assumptions but rather his own previously worked out ethical theory», R. B. LOUDEN, «“What does Heaven Say?” Christian Wolff and Western Interpretations of Confucian Ethics», 83.

conoscitiva del cuore pulsante del pensiero cinese, ossia i classici, non è il luogo adatto per giudizi, o peggio ancora inserti indebiti, filosofico-teologici; tant'è vero che, a conferma di questa tesi, tutto il primo *Tractatus* della *Philosophia Sinica*, sintesi di tutta l'opera del gesuita belga, è esplicitamente e diffusamente dedicato a questo problema.

Ora, Wolff parla di una legge naturale *naturalmente* fondata, autonoma per l'appunto; questa, per il filosofo tedesco, era la massima consapevolezza a cui era giunto Confucio, e la giustificazione che veniva data era l'assenza di espliciti riferimenti fondativi menzionanti il divino come *Autore* della natura, e quindi della legge ad essa connessa.

Wolff era ben lungi dallo schierarsi sulla posizione ateistica in riferimento al pensiero, e alla morale, cinese. Il problema risiedeva nell'assenza di una *concezione esplicitamente formulata* del divino, fatto in virtù del quale il filosofo tedesco si limita a constatare un vago senso religioso nella civiltà confuciana, da cui consegue un grado etico che, pur nobile, è tuttavia ancora *incipiente*⁴⁶:

Mi piace ammettere che né gli antichi cinesi né Confucio fossero atei. Un ateo è qualcuno che nega che Dio esista; ma non si può negare Dio se non si vede chiaramente cosa è Dio. Chi non vede nulla di chiaro in relazione a Dio è condizionato dalla semplice ignoranza di Dio. Non ho dubbi che sia gli antichi cinesi che Confucio abbiano riconosciuto che c'era un creatore a questo mondo; ma ritengo certamente che non ne conoscessero gli attributi. Quindi essi avevano un concetto confuso di divinità, per nulla chiaro. Per una religione naturale, tuttavia, è necessario un chiaro concetto della divinità, perché gli attributi e le opere divine forniscono i motivi di quelle azioni attraverso le quali viene eseguita l'adorazione della divinità; ma dove non si sa quali siano le caratteristiche del creatore del mondo, non ci sono azioni per le quali quelle caratteristiche forniscano delle motivazioni⁴⁷.

⁴⁶ Cf. C. WOLFF, *Rede über die praktische Philosophie der Chinesen*, 88-96, 26.

Non per nulla il paragrafo a cui si riferisce la lunga nota 54 si intitola *Sinis infimus virtutis gradus fuit*.

⁴⁷ «Facile tamen largior, neque *Sinas* veteres, neque *Confucium* fuisse atheos. Atheus enim est, qui negat esse Deum: non potest autem negare Deum, nisi qui distincte

Perché una religione si dica tale, anche al suo iniziale livello naturale, occorre una nozione del divino e dei suoi attributi, e questo presupposto è sempre stato alla base di ogni considerazione filosofica o teologica del pensiero cinese, sin dall'epoca di Ricci. Il problema, attuale ancor oggi, verte tuttavia ad un livello più profondo, ossia se tale nozione del divino debba essere *chiara e distinta*. La nostra ipotesi è che, di fatto, l'imperversare di una deriva razionalistico-matematica del pensiero occidentale ai tempi di François Noël abbia di fatto deviato il problema del teismo cinese da una *evidentia apud Sinenses* ad una *evidentia apud Europeos*. Ne è prova il tentativo wolffiano di rileggere il pensiero cinese in chiave etica, oppure quello leibniziano in categorie matematiche, fino alla pretestuosa lettura di Voltaire. Sembrava che, in fondo, importasse più convincere l'Occidente del teismo – o meno – dei cinesi, che non i cinesi stessi.

Un tentativo di ricentrare l'etica in un orizzonte religioso avviene con uno degli oppositori di Wolff, il filosofo e teologo pietista tedesco Joachim Lange⁴⁸. Egli condivide la posizione secondo cui anche uomini di civiltà con una confusa nozione del divino possano compiere atti virtuosi; tuttavia, scoraggia la possibilità anche solo teorica di un *ateo* (formale) *virtuoso*, poiché già secondo san Paolo la luce naturale che informava i pagani della Legge inevitabilmente li informava anche

intelligit, quidnam sit Deus. Qui de Deo nihil distincte intelligit, ille simplici Numinis ignorantia tenetur. Nullus dubito, cum *Sinas* veteres, tum *Confucium* agnovisse, dari aliquem hujus universi autorem: pro certo autem teneo, illos attributa ipsius ignorasse. Habuere igitur confusam aliquam Numinis notionem, sed minime distinctam. Ad religionem vero naturalem distincta requiritur Numinis notio, cum attributa divina et opera sint illarum actionum motiva, quibus cultus Numinis absolvitur: ubi vero ignoras, quatenam sint Autoris universi attributa, ibi cessant actiones, quarum ista motiva sunt»: C. WOLFF, «Adnotationes», in ID., *Rede über die praktische Philosophie der Chinesen, Adnotationes*, n. 54, 147-160, 152; traduzione italiana mia.

⁴⁸ Joachim Lange (1670-1744) fu professore di teologia all'Università di Halle. Lange è stato uno dei principali teologi della controversia pietista nel XVIII secolo. Fu tra i più accaniti oppositori di Christian Wolff.

dell'Autore di questa legge. Infatti Lange, commentando Rm 2,15⁴⁹, puntualizza con chiarezza quanto segue:

Ovunque vi sia una legge inscritta nel cuore o nella coscienza dell'uomo, bisogna necessariamente anteporre colui che l'ha inscritta, cioè Dio. E di conseguenza è una frase molto errata di alcuni falsi filosofi, [quella] secondo cui affermano che la legge di natura è stabilita dalla natura stessa e che avrebbe luogo anche se non ci fosse Dio⁵⁰.

La morale confuciana scaturisce dalla religione? E se Confucio era religioso, propende al teismo? Pare che, quali che siano le scienze che concorrono ad analizzare la questione in gioco, si giunga sempre ad uno stallo.

Ora, secondo noi la possibilità di percorsi molto diversi, quando non antitetici, a partire da un medesimo problema postula l'esigenza di un *passo indietro*, ossia l'assunzione di una prospettiva d'insieme che tenti non tanto di accordare linee antitetiche, quanto piuttosto di impostare una griglia di lettura che *distingua* tutti gli aspetti della questione e li *ordini* in una prospettiva veritativa. Si tratta, in sostanza, di un problema di ermeneutica.

Rilevato un quadro di coerenza sul termine Tiān nei *Dialoghi*, ad esempio, ci si chiede se effettivamente si riferisca al divino; e avendo confutato la pretesa riduzionista di un certo positivismo filologico, il punto è, stante la vaghezza delle espressioni cinesi, verificare se un

⁴⁹ «[I pagani] dimostrano che quanto la Legge esige è scritto nei loro cuori, come risulta dalla testimonianza della loro coscienza e dai loro stessi ragionamenti, che ora li accusano ora li difendono», Rm 2,15 in *La Bibbia di Gerusalemme*, EDB, Bologna 2013, 2682.

⁵⁰ «Wo ein ins Hertze, oder in das Gewissen des Menschen eingeschriebenes Gesetze ist, da muß nothwendig der, der es eingeschrieben hat, das ist Gott, voraus gesetzt seyn. Und folglich ist es ein sehr irriger Satz einiger falschen Philosophorum, welche sagen, das Gesetz der Natur sey durch die Natur selbst bevestiget, und würde statt finden, wenn auch gleich kein Gott wäre»: J. LANGE, *Apostolischen Licht und Recht, Das ist, Richtige und erbauliche Erklärung Der sämtlichen Apostolischen Briefe*, Waysen Hause, Halle 1729, 41; traduzione italiana mia.

lettore possa capire cosa sta dicendo l'autore meglio dell'autore, se «non solo occasionalmente, ma sempre, è vero che il senso di un testo trascende il suo autore. Perciò il comprendere non è mai solo un atto riproduttivo, ma anche un atto produttivo»⁵¹.

Il momento precomprensivo e quello dialogico trovano sintesi nell'orizzonte *veritativo*, che tiene in conto sia il dato – non solo nel senso logico di proposizione, verità come *adaequatio*, ma anche ontologico, verità come ἀλήθεια – che il mondo – autore, lettore, contesto – ad esso connesso. Proprio per questo l'ermeneutica richiama la *metafisica* quale orizzonte ragionevole ed ultimo della comprensione del reale. Molto probabilmente, è proprio a causa dell'elisione di principio del discorso metafisico che domande come quella sul teismo dei cinesi – quando non scivolano in un discorso politico – risultano aporetiche, per l'uomo moderno contemporaneo:

L'apporto della nozione ermeneutica della verità integra e arricchisce in modo sostanziale la verità metafisica. Le categorie che definiscono la prospettiva ermeneutica della verità – manifestazione, possibilità, evento, storicità, dialogo – risultano quindi decisive in senso dialogico ed ermeneutico, ma che sappia cogliere le dimensioni veritative insite nell'ermeneutica e sappia quindi accogliere l'ermeneutica come propria dimensione costitutiva⁵².

Ne risulta come una corretta ermeneutica debba tener conto dell'interprete e dell'interpretato, aprendo al contempo ad un *tertium quid* che si pone come accordo tra i due e al contempo come luogo del loro reciproco dischiudersi. Ci sembra questa la concezione più integrale possibile nell'approccio ad un tema così storicamente delicato come il teismo cinese celato nei suoi classici. Certamente il nostro intento non è stato quello di sviscerare la questione, quanto tutt'al più di orientarla in un orizzonte il più ampio possibile, suggerendo come, di fatto, dietro ad un semplice lavoro di traduzione possa celarsi molto altro.

⁵¹ H.-G. GADAMER, *Verità e metodo. Testo tedesco a fronte*, a cura di G. REALE - G. VATTIMO, *Il Pensiero Occidentale*, Bompiani, Milano 2016, 613.

⁵² G. MURA, *Introduzione all'ermeneutica veritativa*, EDUSC, Roma 2005, 236.

GODS VS GOD, FROM MANY TO ONE

AMBROSE MONG

NOTA DEL DIRETTORE

Il presente articolo affronta il tema del rapporto tra il politeismo, il monoteismo e la fede cristiana nel Dio Uno e Trino. Il punto di partenza è l'opinione, oggi non così rara, secondo cui, mentre il politeismo favorisce una religiosità e degli atteggiamenti accoglienti, aperti alle differenze, tolleranti e disponibili verso l'altro, il monoteismo comporta necessariamente una forma di chiusura, di intransigenza, e quindi di rifiuto e di violenza. L'autore studia quindi l'emergere del monoteismo nel mondo ebraico, in particolare nell'epoca monarchica, dal re Davide all'esilio. Nell'antichità era diffuso il politeismo, con diverse divinità secondo i diversi territori e i diversi ambiti della vita. In Israele, invece, dopo un'iniziale forma di monolatria – si accetta l'esistenza di più dèi ma se ne adora uno solo, quello nazionale –, va affermandosi sempre più l'idea che esista un solo Dio, Yahweh; ma questo rigido monoteismo si confronta sempre con la tendenza all'idolatria e al politeismo, sia da parte del popolo che della classe dirigente. Forme di monoteismo vengono rintracciate anche nell'Antico Egitto, con il faraone Akhenaton, e in Persia, nello zoroastrismo. Vi sono poi accenni al monoteismo nei primi secoli del cristianesimo. L'autore sottolinea come, in effetti, il monoteismo non trinitario corra il pericolo di essere piegato a scopi politici o imperialistici; questo rischio è appunto evitato in quella forma particolare di monoteismo che è la fede nella Trinità. Questo perché la Trinità, unità nella distinzione e nell'ordinamento, è comunione di amore delle tre divine Persone, e quindi la fede nel Dio Uno e Trino, se realmente vissuta, comporta atteggiamenti di comunione e di inclusione, così fondamentali nel mondo di oggi.

INTRODUCTION

The practice of worshipping one god, without the distraction of serving other divinities and saints, although not unknown in ancient days, gained widespread acceptance among the elites and the general population in Europe in the sixteenth and seventeenth centuries, leading to the devastating Thirty-Year War (1618-1648) between Catholic nations and the Protestant alliance that killed a third of Europe's population.

The Protestant Reformation, led by Martin Luther and John Calvin, were particularly scathing in their attacks on the Roman Church and its rites of worship, which includes devotions to saints. The question of redemption and divine grace was the core question of the Reformation. Later, the terms "monotheism" and "polytheism" were introduced by Protestant-inclined preachers and thinkers, to differentiate the one-god worshippers (Protestants who called themselves "Evangelicals") from the rest of humanity (which *also* include all other Christians such as Catholics, Greek Orthodox, Syrians, Egyptian Copts and Ethiopians).

"Monotheism" was a cultural and racial expression of superiority used by European whites to justify their "civilizing" mission in occupying and ruling the Americas, Africa, Asia and the Pacific. So effective was this cultural imperialism that even in China with a long, unbroken history and tradition of religious tolerance to people of all faiths, it was adopted by the Taiping Revolutionary Army in the mid-nineteenth century who called themselves the God Worshippers as they set out to conquer almost half the empire in their goal to convert their countrymen that had been praying to both Shang-di (the supreme god and controller of human fate) and lesser divinities¹.

The opposing term, "polytheism", that the Protestant preachers and academia lump everyone else, is grossly inadequate to describe the complex and rich intellectual underpinnings of the ancient beliefs of Egypt, India, China and even those of the ancient Sumerian, Babylonian, Greek, Roman and Germanic-Norse civilizations².

¹ The Taiping founder Hong Xiuquan (1814-1864), a scholar who failed his civil service exams twice, was fired by the excessive reading of gospel tracts from missionary Edwin Stevens, and saw himself as the younger brother of Jesus anointed to wipe China of idol worshippers as well as other kinds of Christians.

² Excluding of course the Persians who were Zoroasterians, worshipping one god.

Monotheism and *polytheism* (with its adjunct reference to *pagans*, *infidels*, and *heathens*) are seen as populist ideas spread by white imperialists since the days of Prince Henry the Navigator (1394-1460), who initiated the European age of discovery and colonization. The terms are ambiguous concepts that frequently led to wars of conquest and the mass enslavement of the darker-skin races.

Adherents of the so-called monotheistic religions, Judaism, Christianity and Islam, all claim to share a common historical reverence to a single god and a legendary spiritual ancestor Abraham. This assertion is more mythical than historical. In reality, adherents of these faiths are mortally opposed to each other. Muslims, for instance, see all Christians as idol-worshippers with their belief in three divine persons; Jews too view Christians as idolatrous because they worship Jesus as not just as the Son of God, but equal in seniority with the Father, and Protestants despise Catholics for excessive devotion to Mary as the Immaculate Mother of God. These four Abrahamic-based faiths have more lethal differences than similarities, leading to endless wars and massacres of the innocents³.

After the attack of September 11, 2001 on the World Trade Centre towers in New York City, critics of religion are wondering if monotheistic faiths breed fanaticism and fundamentalism. Because of its insistence on one divinity, monotheism excludes other forms of belief, leading to a *crusading* spirit that promotes intolerance and violence⁴. Polytheism,

³ Martin Luther is the best well-known example among powerful religious leaders advocating the mass killing of rebels and opponents. Luther wrote the infamous *Against the Murderous, Thieving Hordes of Peasants* (Wider die Mordischen und Reubischen Rotten der Bawren) in 1526 in response to the German Peasants War (1524-1526), an uprising against the brutalization of the peasants by the feudal ruling class in Germany.

⁴ US president George W Bush, following the attack on the World Trade Centre, vowed on September 16, 2001, to «rid the world of evil-doers», then cautioned: «This crusade, this war on terrorism, is going to take a while». A commentary by Peter Waldman and Hugh Pope, staff reporters of The Wall Street Journal on September 21, 2001, notes that «in strict usage, the word [crusade] describes the Christian military expeditions a millennium ago to capture the Holy Land from Muslims. But in much of the Islamic world, where history and religion suffuse daily

on the other hand, has the advantage of being more inclusive and promotes plurality, as long as political stability (which also included worshipping the rulers in Rome and Egypt) has not been threatened. Since the singularity of monotheism is historically associated with totalitarianism or dictatorship, the polytheistic belief seems more human, attractive and advantageous to many thoughtful folks.

Polytheism may be more accessible to people who seek favours from various deities, particularly the god of the hearth and the god of municipal affairs (both known familiarly among the Chinese as the “kitchen god” and the “township god”), and those responsible for the seasons, rainfall and a good harvest. According to cultural tradition or government mandate, people may choose to worship a particular god or goddess among the diverse heavenly host. This is considered by some scholars as a kind of “devotional” monotheism in the background of a polytheistic cult – the exclusive worship of a deity serves to “relativize a polytheism” because concepts like monotheism and polytheism are hard to define with accuracy⁵.

In this essay we examine *monotheism* and *polytheism* in the context of early religious practices of the Hebrew tribes in Canaan and their transition from the worship of diverse gods to that of a single deity under centralised state-sanctioned worship. Although monotheism was finally established following the era of the biblical Judges⁶, textual traces of polytheism can still be found in the Old Testament. The

life in ways unfathomable to most Americans, it is shorthand for something else: a cultural and economic Western invasion that, Muslims fear, could subjugate them and desecrate Islam». A White House spokesman later said Mr. Bush meant crusade only in «the traditional English sense of the word, a broad cause».

⁵ P. GIBERT, «Introduction», in E. BORGMAN - M. C. BINGEMER - A. TORRES QUEIRUGA (eds.), «Monotheism: Divinity and Unity Reconsidered», *Concilium* 4 (2009), 13.

⁶ The book of Judges was traditionally thought to be written by the prophet Samuel (1056-1004 BC), the last of the judges before the children of Israel chose Saul as their first king. Samuel, a strong advocate of worshipping one god, had to fight the polytheistic tendencies of his people. The next king, David, was a consistent monotheist but his successor Solomon, endowed with great wisdom by the one god Yahweh, in old age joined his foreign wives to worship many more gods (1 Kings 11:4).

ruling elites in emerging nations such as the kings and priests of the Hebrew tribal cluster favoured a monotheistic faith because it helps rulers to unify the country and even across an empire. The downside is that monotheism was easily manipulated to endorse absolute rule and control⁷.

Besides exploring Jewish history regarding the issues of monotheism and polytheism, this essay also discusses the thoughts of Plato and Augustine, and the political implications of Jewish monotheism.

Finally, we conclude that the attraction of Christianity may perhaps be due to its ability to balance polytheistic and monotheistic tendencies by introducing a “trinitarian” God to sustain unity in diversity in its worship. In the Holy Trinity (the words are found in all official church creeds and writings but *never* mentioned in the New Testament), the divine persons exist equally for each other and within each other, and thus satisfy the innate play-safe urge of humans to serve and placate one supreme creator and many smaller deities.

1. PRIORITY OF POLYTHEISM

This play-safe attitude of our ancestors means that the practice of praying to different gods and goddesses with different functions on different occasions was the norm in almost all civilizations. Different deities were said to have the abilities to help people, such as recovering from illness, victory in battle, safe passage in crossing the sea, and success in love, business litigation and exams. Besides scholars and business people, folks of different professions also prayed to different deities. Sometimes, a particular god is worshipped in a particular clan or tribe. In Hong Kong, for example, with its motley mix of Chinese and western cultures, mobile phone-wielding grannies, teenagers and businessmen flock to the temple of Wong Tai Sin (黃大仙) on his birthday in September to ask the Taoist physician-saint for health and financial prosperity. Then in December, the same crowd throngs the glittering malls to celebrate the birthday of another divinity, Jesus.

⁷ Cf., lots of centuries later, the history of Henry VIII, king of England, who in 1521 was declared Defender of the Faith (*Fidei Defensor*) by Pope Leo X. History sees Henry as a tyrant and a bully who justified his rule in the name of religion.

Another interesting feature of polytheism is that these divine figures are autonomous in their spheres of influence, with almost no interference from the Jade Emperor (the ruler of the heavenly bureaucracy) in East Asia, or from Father Odin (in northern Europe before the advent of Christianity). In the minds of the believers, the deities remain dormant most of the time. They come out at a particular period to perform some tasks, according to the cult calendar.

In southern China and across the Chinese diaspora, as well as in Confucian-dominated states like Japan (the Bon festival 盆), Korea, Hong Kong and Singapore, there is the popular Festival of the Dead (盂蘭節) occurring in the seventh month of the Lunar Calendar, usually in August. It is believed that the spirits of the ancestors and recently-departed relatives are released from the underworld to intermingle with the living during this month. Various rituals and rites take place around the home and the city to appease the spirits. Food, wine, incense and paper-gilded banknotes and paper replicas (that include iPhone, luxury cars and even condominium apartments) are offered to give comfort to the dead relatives.

Archaeological findings have revealed that the Hebrew supremo Yahweh was earlier listed as no.70 among the heavenly host worshipped by the inhabitants of Canaan. The Hebrews were just another undifferentiated cluster of tribes sharing the land with others. For better centralised control, the kings of the Hebrews and their priests (“prophets”) evolved a monotheistic religion that centred on Yahweh, although this was frequently opposed by the peasants. During the Exile in Babylon, the Yahweh religion became firmly established with the official dogma promulgated by the exile leader Ezra that the suffering of the nation was the result of worshipping rival gods and not Yahweh.

The emergence of Yahweh as the sole god of the Israelites was due to the process of “convergence” and “differentiation”⁸. This means Yahweh was able to absorb and reject the supernatural attributes and cultic practices of several deities. However, it was the process of differentiation that transformed a polytheistic cult into a monotheistic

⁸ R. K. GNUSE, *No Other Gods: Emergent Monotheism in Israel*, Bloomsbury Publishing Plc, London 1997, 226.

faith. This involves rejecting practices that were regarded as disruptive to the smooth functioning of society, such as human sacrifice, adultery, rowdy neighbourly behaviour, cheating in business and thefts.

2. PLATO AND AUGUSTINE

Monotheism existed independently of Judaism, the religion of the Jews in the Roman Empire. The belief in one supreme creator was popular in Europe and the Middle East among the educated elites influenced by Greek thoughts. Platonist philosophers during late Antiquity generally agreed about the unity of God – that the divine is singular. Plato (428-348 BC) taught that the first principles are God, the ideas, and matter: «God imparted determinations of thought, or, as we might say, gave law and variety to the material universe. The elements are moving in a disorderly manner before the work of creation begins; and there is an eternal pattern of the world, which, like the idea»⁹. So in Plato's thought, there is one God and other divinities that are part of God's creation. Plato and the vast majority of the ancient Greek philosophers believed in a god who is the first principle that governs all things in the universe.

The most comprehensive definition of God in the West is given by the Roman Stoic philosopher Seneca whose *Letters* form a major influence on European religious thinking. Seneca defines God as everything one sees and everything one does not see. Nothing greater than God is conceivable. God is completely soul (*animus*) and reason (*ratio*) or reason in action (*ratio faciens*). God can be referred to by many names: fate, the cause of all causes (*causa causarum*), providence, nature and the cosmos. God is corporeal. God is a part of the world (*pars mundi*) and he is always beneficial towards humans¹⁰.

An early church father who was responsible for setting Christian doctrines in concrete, St. Augustine of Hippo (345-430 AD), was aware that non-Christian philosophers held the belief in one God and

⁹ PLATO, *Timaeus*, in <http://search.ebscohost.com.easyaccess1.lib.cuhk.edu.hk/-login.aspx?direct=true&db=nlebk&AN=1085514&site=ehost-live&scope=site>, 40.

¹⁰ STANFORD ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY, *Seneca*, in <https://plato.stanford.edu/entries/seneca/>, 45.

that the position regarding the monotheism between Platonists and Christians converged. Platonists classified angels as gods and accepted the hierarchy of gods, to reconcile their conviction in the unity of God. Augustine wrote:

If the Platonists prefer to call these angels gods rather than demons and to number them among the gods who, according to Plato, their founder and master, were created by the Supreme God, they are welcome to do so, and I shall not bother them with a battle over words. And if they admit that, though blessed, they are so not intrinsically but only by their union with God by whom they were created, then they are saying what we say, whatever the name they may give to the angels¹¹.

For Augustine, it does not matter if the Platonists call angels as gods as long as they understand that these deities are different from the Creator God, that they derive their immortality and other good attributes from him. As long as the Platonists understand that these minor spirits have their being from the one true God, it is irrelevant what labels they give. There is thus no distinction between the Christian and Platonic ideas of monotheism.

Augustine discovered that the difference between Christians and Platonists is not in their idea of God but in their worship ritual. In other words, they have the right concept of God but the wrong idea of cult – they worship many gods. According to Augustine, «some of them went so far as to think that the divine honours of rites and sacrifices should be offered to demon»¹². As a result, Augustine considered their religion false because it contradicted the idea of one true God. In the ancient world, Christians' concern was the practice of worshipping one God, not the questions of how many gods¹³.

¹¹ S. AUGUSTINE, *The City of God*, Catholic University of America Press, Washington D.C. 2008, 111.

¹² S. AUGUSTINE, *The City of God*, 116.

¹³ See A. FÜRST, «Monotheism between Cult and Politics: the Themes of the Ancient Debate between Pagan and Christian Monotheism», in S. MITCHELL - P. VAN NUFFELEN (eds), *One God: Pagan Monotheism in the Roman Empire*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, 83-88.

3. THE ONE AND MANY

Intellectually, monotheism is perceived as the highest form of religious belief because philosophically, the Absolute has to be one and only. Friedrich Hegel (1770-1831), the highly influential German imagist philosopher, writes about the gradual development of consciousness from natural religion to revealed religion. Dismissing images and concepts, Hegel perceives God as «spiritual essence», «a philosophical cognition» – God «Is»¹⁴. The “One” in Judaism has not attained completion and perfection in the form of the spirit. Christianity thus fulfils Judaism and completes it as the absolute religion. According to Hegel, «God as spirit contains in himself the phase of subjectivity and singularity; his phenomenal appearance can, therefore, be but a single one, and it can occur but once»¹⁵.

Hegel attempts to incorporate the Jewish religion and all other religious beliefs into a single whole or process, culminating in Protestant Christianity. In fact, Hegel seeks to mediate all absolute distinctions, including those between divine and human, true and false gods, as One and thus, no diversity is allowed. In Hegel’s philosophy of religion, we see a gradual transition from polytheism to monotheism in a dialectical movement. The Christian polemist, C. S. Lewis, also viewed monotheism and polytheism as a continuum:

Monotheism should not be regarded as the rival of polytheism, but rather as its maturity. Where you find polytheism, combined with any speculative power and any leisure for speculation, monotheism will sooner or later arise as a natural development. The principle, I understand, is well illustrated in the history of Indian religion. Behind the gods arises the One, and the gods as well as the men are only his dreams. That is one way of disposing of the many [...]. The gods are to be aspects, manifestations, temporary or partial embodiments of the single power¹⁶.

¹⁴ Cf. G. W. F. HEGEL, *Philosophy of Religion*, part III, «The absolute religion», in L. F. SOLDAN, «God as the Eternally Begotten Son», in *The Journal of Speculative Philosophy* 16 (1882) 2, 173-174.

¹⁵ HEGEL, *Philosophy of Religion*, Part III, 176.

¹⁶ Quoted in J. ASSMANN, *Of God and Gods: Egypt, Israel, and the Rise of Monotheism*, University of Wisconsin Press, Madison in Wisconsin 2008, 53.

In his doctrine of God, Friedrich Schleiermacher (1768-1834) wrote: «Christianity is a monotheistic faith, belonging to the teleological type of religion, and is essentially distinguished from other such faiths by the fact that in it everything is related to the redemption accomplished by Jesus of Nazareth»¹⁷. Schleiermacher appears to be sympathetic towards Sabellius, a third-century theologian, who promoted modalism in which the absolute Spirit is manifested under three different modes. The Father, the Son and the Holy Spirit are just three pseudonyms of One God or three masks of the same person, God. This preserves unity but goes against the orthodox Church's understanding of a trinitarian God.

As societies become more pluralistic and sophisticated, they tend to worship «fewer Gods of greater scope»¹⁸. An omnipotent God is better than many deities fighting each other. Absolute or pure monotheism, however, is rare. In Christianity, we find the presence of rebellious angels, one of them even trying to set himself higher than his creator¹⁹. In the current monotheistic religions, we are presented with an omnipotent God surrounded by lesser spiritual beings, both good and evil. Thus it is not an absolute monotheism but a restricted one, which acknowledges the presence of other spiritual beings, known as monolatry.

Monotheistic faiths – Judaism, Christianity, Islam as well as Zoroastrianism in ancient Persia – all believe there is a supreme being and a corps of lesser spirits. These religions are labelled dualistic monotheisms. Here «dualism posits two opposite powers of good and evil, attributing evil to the will of a malign spirit»²⁰. While acknowledging the existence

¹⁷ *Reader's Guide to Schleiermacher's Christian Faith*, in http://people.bu.edu/~wwildman/schl/cfguide/cfguide_para01.htm.

¹⁸ R. STARK, *One True God: Historical Consequences of Monotheism*, Princeton University Press, Princeton 2001, 23.

¹⁹ Isaiah 14:12-17: «How you have fallen from heaven, morning star, son of the dawn! You have been cast down to the earth, you who once laid low the nations! You said in your heart, "I will ascend to the heavens; I will raise my throne above the stars of God; I will sit enthroned on the mount of assembly, on the utmost heights of Mount Zaphon"».

²⁰ Quoted in STARK, *One True God*, 25.

of inferior spiritual beings, it is the almighty God who underwrites the moral order, ensuring that good will triumph over evil. Jürgen Moltmann writes: «The God of the Exodus and of the Covenant is at one and the same time transcendent and immanent with regard to the world. He has nothing to do with the metaphysical one that stands in opposition to the physical many [...] he dwells among the people he has chosen»²¹. The One God in Abrahamic religions is not just a spiritual essence but a personal being in history.

4. JEWISH MONOTHEISM

Monotheism was promoted in Israel during the reign of Josiah (641-609 BC). Overthrowing all previous codes, the cultic code contained in a 622 BC scroll, demanded the worship of Yahweh only and the abolition of the other cults of divinities. King Josiah made a cultic code, the worship of Yahweh only, the law of the State. Polytheism existed in Israel, but Judah was to worship its national God²².

In the ninth century, in the northern kingdom of Israel, there took place a battle between Yahweh-alone movement and the worshippers of Baal. King Ahab (874-853), whose wife, Jezebel, was a Phoenician princess from Sidon, supported the Baal worshippers but the prophets, Elijah and Hosea, opposed it. In the southern kingdom, King Hezekiah of Judah (728-699) destroyed pagan temples and advanced the Yahweh-alone movement.

The prophet Hosea, who lived around 750 BC in the northern kingdom, claiming to be Yahweh's mouthpiece, says: «Yet I have been the Lord your God ever since the land of Egypt; you know no God but me, and besides me there is no saviour»²³. Nonetheless, the people kept on «sacrificing to the Baals, and offering incense to idols»²⁴.

²¹ J. MOLTSMANN, «The Inviting Unity of the Triune God», in C. GEFFRÉ - J. P. JOSSUA (eds), *Monotheism*, T. & T. Clark, Edinburgh 1985, 52.

²² B. LANG, «No God but Yahweh! The Origin and Character of Biblical Monotheism», in GEFFRÉ - JOSSUA (eds), *Monotheism*, 41-42.

²³ Hosea 13:4.

²⁴ Hosea 11:2.

The conflict between Baal worshippers and Yahweh-alone movements continued. Perhaps the popularity of Baal shrines was not that popular but the memory of the original conflict in the ninth century between Yahweh supporters and Sidonian Baal supporters became embedded in the Israelites collective consciousness. Perhaps new shrines of Baal attracted many people causing the older temples that worship only Yahweh to lose out financially, and hence, conflict ensued. All other gods were denounced as “Baals”, enemies of Yahweh or «alleged competitors»²⁵.

Under the reign of Hezekiah of Judah, the Yahweh-alone idea was first traced in the southern kingdom. This idea was brought to Jerusalem supported by Hezekiah and gained many supporters. A sacred tree (asherah) and a bronze serpent were removed from the Temple by the King, which resulted in a “imageless Yahweh cult” – the start of ikon-less worship which was part of the iconoclasm programme of the Yahweh-alone movement. The movement had followers because people needed protection from Assyrian military assault²⁶.

The death of King Josiah in 609 resulted in the collapse of the Jewish monarchy and the resurgence of Baal and other gods. However, the Yahweh-alone movement was well established with prominent prophets such as Jeremiah and Ezekiel, born of priestly families. This idea of a monolatrous religion was also brought into Babylonian exile. Jeremiah proclaims Yahweh as the creator of the world: «It is I who by my great power and my outstretched arm have made the earth, with the people and animals that are on the earth, and I give it to whomever I please»²⁷. This image of God as creator resonates with the image of the Babylonian god Marduk. It seems that the God of Israel had given sovereignty to King Nebuchadnezzar of Babylon and Yahweh had been elevated to be God of the universal²⁸. Monotheism began to take root, especially in the writings of Deutero-Isaiah, who sees Yahweh as the one and only God.

Eventually, the monotheistic doctrine became the rule for the formation of the biblical canon. This means that most of the polytheistic

²⁵ LANG, «No God but Yahweh!», 43.

²⁶ LANG, «No God but Yahweh!», 44.

²⁷ Jeremiah 27:5.

²⁸ LANG, «No God but Yahweh!», 44.

ideas or images found in Israel were revised or omitted. Thus, few testimonies of the old polytheistic belief in the Old Testament are left. God became Yahweh-Elohim. In the beginning, the creator god Elohim was distinct from Yahweh, but soon they merged as one. “Lady Wisdom”, a poetic image in the Book of Proverbs (chapters 1-9), appears to be an independent deity. «Shaddai», a guardian god of homes and individuals, has also been merged with Yahweh, the protector God²⁹. Deutero-Isaiah and the book of Deuteronomy established firmly the doctrine of monotheism, which Christianity inherited.

The Israelites were not the first people to embrace monotheism. Monotheistic belief began in Egypt about one thousand years before the birth of Christ when Pharaoh Akhenaten (Amenophis IV) proclaimed Aten to be the sole God, the creator of the world, who is all-powerful and is present in the lives of the people. An ancient monotheistic belief in Persia also influenced Jewish prophets – the Zoroastrian religion which emphasizes God’s omnipotence and omniscience.

It is generally agreed that adherents of Zoroastrianism believe in one supreme God, Ahura Mazdā, creator of the world. Present in the lives of the people, Ahura Mazdā is also a healer and protector, responsible for the land’s prosperity and fertility. Intelligent and wise, all-seeing and all-knowing, he has the authority to rule the world. Ahura Mazdā overcomes evil not by virtue of his power but by his intelligence. Everything that comes from Ahura Mazdā, the material, and spiritual worlds, is worthy of worship. This means that other deities are incorporated in the Zoroastrian pantheon but subordinated to Ahura Mazdā. In Roman Catholicism, the cult of the Virgin Mary and veneration of saints is popular. In both religions, the Zoroastrian Yazatas and Catholic angels are not cultic competitors but support the worship of one God³⁰. As mentioned, strict monotheism is rare. Though few, we still can find evidence of a polytheistic cult in the Old Testament.

²⁹ LANG, «No God but Yahweh!», 45.

³⁰ See A. HINTZE, «Monotheism the Zoroastrian Way», in *Journal of the Royal Asiatic Society* 24 (2014) 2, 225-249.

5. TRACES OF POLYTHEISM

In spite of its monotheistic outlook, there are still traces of polytheism in the Old Testament. God tells Moses: «You shall have no other gods before me»³¹; he does not mean there is no other god. He wanted Moses to worship only him, not other divine fellows. Yahweh acknowledges the existence of other deities, but he will not tolerate his people worshipping them. Ironically it is the existence of other gods that forms the basis of Jewish monotheism. Israel is set apart from other nation because the Jewish people worship the “true” God which implies the existence of other gods which are false.

Jephthah, the judge who presided over Israel for six years says to the King of Ammonites: «Should you not possess what your god Chemosh gives you to possess? And should we not be the ones to possess everything that the Lord our God has conquered for our benefit?»³². In Psalm 82, Yahweh is seen presiding over the assembly of gods and admonishing them: «God has taken his place in the divine council; / in the midst of the gods he holds judgment: / “How long will you judge unjustly / and show partiality to the wicked?”»³³.

In the above psalm, we are presented with a polytheistic scenario, where the God of Israel pronounces judgment among the gods who not only failed to protect the weak but actually favoured the wicked. For their punishment, they shall lose eternal life and die like human beings. Those powers that favour the wicked and fail to uphold justice are no gods at all. Be that as it may, acknowledging the existence of other divinities reveals a certain level of religious pluralism and tolerance in the region.

We will now examine the meteoric rise of Yahweh from a storm god in Palestine to be the Supreme God of the universe.

6. A GOD WITHOUT GENEALOGY

Polytheistic cults were able to co-exist with monotheistic beliefs in the Mediterranean Basin. Countries have their own national gods and

³¹ Exodus 20:3.

³² Judges 11: 24.

³³ Psalm 82:1-2.

Yahweh, worshipped by the Davidic household in Jerusalem and great prophets of Israel, was held with great esteem. As a God without relations, Yahweh has the advantage of not being entangled in a network of kinship with its struggles and conflicts. Therefore, it was natural for the Israelites to choose Yahweh – a God with no pedigree. As a deity without genealogy, Yahweh attains the status of sole God in Israel, although polytheism was common in the neighbouring countries. When the State of Judah was conquered by Babylon, the Israelites believed that only a powerful God who ruled the universe could save them. It was a belief based not only on dogma but on hope – there is no God but Yahweh who is their saviour³⁴.

God is their only hope to liberate them from bondage: «I am the Lord your God, who brought you out of the land of Egypt, out of the house of slavery; you shall have no other gods before me»³⁵. He also warns the people against believing other oppressive powers as gods. The only true God is the one who liberates. However, this command to worship only Yahweh as the only God was not practiced universally. There were instances where Yahweh was worshipped together with other female gods like Asherah in the royal temple³⁶. A cult of female divinity in some households existed at that time³⁷. Monotheism was not practised universally in Israel in the early stages.

The command to be loyal to Yahweh is not just a religious observance, but a political concern, for the God of Israel will deliver his people from foreign domination and slavery. To be liberated, the people of Israel must obey Yahweh wholeheartedly in accordance to his dictate. This worship of Yahweh by the Israelites in relation to how they were saved from political oppression is described as a «soteriological monolatry»³⁸. The worship of one God in Israel guaranteed them freedom from slavery as promised in the Decalogue. Israel would no longer be a vassal state of Assyria. The irony is that they would

³⁴ Cf. Isaiah 45:21. Cf. LANG, «No God but Yahweh!», 48.

³⁵ Deutenonomy 5:6 -7.

³⁶ Cf. 2 Kings 21: 1 -7.

³⁷ Cf. M.-T. WACKER, «Biblical Monotheism between Dispute and Re-vision. Christian and Old Testament Viewpoints», in BORGMAN - BINGEMER - TORRES QUEIRUGA (eds), «Monotheism: Divinity and Unity Reconsidered», 24.

³⁸ WACKER, «Biblical Monotheism between Dispute and Re-vision», 23.

now be subjected to a spiritual despot, Yahweh, who demands unquestionable obedience and punishes severely those who go against his will. Moses and the other prophets would be proclaiming the lordship of Yahweh with great passion with no room for polytheistic practices.

The zeal for the One and Holy is expressed in ruthless brutality in the Book of Exodus:

He said to them, «Thus says the Lord, the God of Israel, “Put your sword on your side, each of you! Go back and forth from gate to gate throughout the camp, and each of you kill your brother, your friend, and your neighbour”». The sons of Levi did as Moses commanded, and about three thousand of the people fell on that day. Moses said, «Today you have ordained yourselves for the service of the Lord, each one at the cost of a son or a brother, and so have brought a blessing on yourselves this day»³⁹.

Those who committed idolatry were slaughtered. Moses felt God commissioned him to perform this severe punishment, which includes executing one's relatives. The dancing and shouting, which we have witnessed at the foot of Mount Sinai, could not be the worship of Yahweh, it was idolatrous. Such drastic acts that also include the angel of death passing over the Jewish doorways marked with the blood of the lamb (pessach, pass over) while entering the Egyptian households and murdering their firstborn are deeply embedded in the Jewish collective memory.

The Babylonian Captivity (586-538 BC) marks another critical event when monotheism was developed – the clash between the God of the Israelites and the imperial gods of Babylon was politically dramatized. The God of the enslaved people was granted absolute superiority, concealed in the meantime, but asserted symbolically over the deities of the captors. Here we witness the separation of spirit and power – the power lies with the despotic rulers, the spirit of truth is found in the Israelites. In spite of the harsh realities, hope was instilled in the Israelites, who believed their God would triumph. Monotheism arose from such a protest situation represented by the religion of the oppressed and resistance against foreign domination.

³⁹ Exodus 32:27-29.

The breakthrough of monotheism is found in Isaiah: «Declare and present your case; / let them take counsel together! / Who told this long ago? / Who declared it of old? / Was it not I, the Lord? / There is no other god besides me»⁴⁰.

The God of Israel is now the King of the whole universe, encompassing heaven and earth, who alone has the power to save and to uphold justice. This command to worship only Yahweh is addressed not only to Israel but also to the rest of the world. The monotheistic thrust in these Deutero-Isaiah texts focuses on the power of God in history; other gods are impotent and thus non-existent. The saving power of a just God is appealing not just to the Israelites but to all people in the world.

7. MONOTHEISM AND MONARCHY

We have thus observed how Yahweh has been elevated to be the God of Israel. Its power and prestige grew through its connection with the city of Jerusalem and its temple in the early period of Israelite monarchy. King David and King Solomon did not suppress the worship of minor divinities worshipped in Jerusalem but integrated their functions and features into the identity of Yahweh, especially the traits of the sun god, whose function is the implementation of law and justice. Through transformation and integration, Yahweh became a monarch surrounded by a heavenly council: the development of «monarchical monotheism»⁴¹. The sons of God mentioned in the scene in Job, chapter 1, have been demoted to angels. Yahweh is now commander-in-chief surrounded by his heavenly court of angels. The movement towards monotheism in the Old Testament provides a good pretext for monarchs to monopolise their rule on earth.

In the ancient world, political unification provides religious foundation for the numerous deities to be merged as one under different names. The mystery cult in the ancient Hellenistic and Roman world developed the idea of divine transcendence in a polytheistic context of

⁴⁰ Isaiah 45:21.

⁴¹ WACKER, «Biblical Monotheism between Dispute and Re-vision», 28.

divine representations. This concept of one sovereign God was not mere speculations of theologians but a religious devotion practised throughout the ancient Mediterranean world. This universal fatherhood of God also led to the idea that God created the world – the link between monotheism and creation is forged during this Greco-Roman era. Thus when the Gospel was spread to the Mediterranean basin, it encountered a political-religious ideology personified in conquerors such as Cyrus, Alexander, and Caesar, who were divinized. Christian apologists taught that «a plurality of leaders is not a good thing. Let there be only one»⁴². Philo of Alexandria (15-10 BC-45-50 AD) utilized Hellenistic philosophy and Persian symbolism to interpret Jewish monotheism. Thus, the pagan Celsius warned of the great harm such monotheism could do to the Empire underpinned by polytheism.

The political need to unify the Empire paved the way for the spread of Christianity. This unification was further strengthened when Constantine solidified the Roman Empire with the monotheistic faith of Christianity and monarchical rule when he was elected as Imperator (commander-in-chief, one who holds the imperium or army command) Augustus. Court theologian Eusebius (265-339 AD), in his *De laudibus Constantini*, written in 335, advanced this connection between monotheism and the merger of the Empire⁴³. Eusebius argued that the belief in One God aids the unification of the empire and spread the Gospel to new subjects. The belief in one God justifies the existence of a sovereign monarch: one Ruler on Earth corresponds to one God in Heaven. The marriage of the throne and altar facilitates the effective proclamation of the Gospel. A united Roman Empire lessens the risks of conflict, promotes peace throughout the land, an “eschatological peace” as foretold by the prophets⁴⁴. Eusebius expounded that the Father has no relationship with his creatures except through the Logos or the Word⁴⁵. The Logos that proceeds from the Father is also His

⁴² Y. CONGAR, «Classical Political Monotheism and the Trinity», in J.-B. METZ - E. SCHILLEBEECKX (eds), *God as Father?*, Concilium 1 (1981), 32.

⁴³ CONGAR, «Classical Political Monotheism and the Trinity», 32.

⁴⁴ Cf. G. RUGGIERI, «God and Power: A Political Function of Monotheism?», in GEFFRÉ - JOSSUA (eds), *Monotheism*, 177.

⁴⁵ Cf. John 1:1

image. This Logos creates an earthly empire, which is a reflection of the heavenly kingdom. The Christian emperor must imitate the “Logos-Christ-king” proclaiming like Jesus that the Kingdom of God is at hand⁴⁶. Thus there can only be one emperor, as there can be only one Father.

8. RELIGIOUS IMPERIALISM

The evolution from polytheism to monotheism in the Roman Empire was a revolution that greatly affected the society’s social and political structures at that time. In fact, the rise of monotheism marks the dividing line between the modern world and classical antiquity: polytheism of the Greco-Roman world in contrast with the monotheism of Abrahamic religions⁴⁷. Our perception of polytheism is conditioned by the teaching of monotheistic faiths. Monotheism continues to influence, directly or indirectly, our present discourse on culture and politics.

Colonial and western imperialist discourse evolved from monotheism since late antiquity⁴⁸. People who worship the only God see themselves as civilised and superior to others. This philosophical development, which regards monotheism as superior to polytheism, has been called into question. The labelling of other “pagan” religion with their polytheistic and animistic features in contrast to the unique Judaeo-Christian monotheism has been criticized. Religious systems are highly complex and do not easily fit into this dualistic labelling. A better understanding of the major religions from the East and Christianity itself would help us to be less contemptuous of the nature of polytheism.

Polytheism is often projected as paganistic, primitive, and pantheistic, contrasting with a more rational monotheistic faith. Jürgen Moltmann regards this development as nothing more than «religious imperialism» to subordinate people from developing countries and destroy their native beliefs⁴⁹. Monotheistic and theocratic religion has assisted con-

⁴⁶ CONGAR, «Classical Political Monotheism and the Trinity», 33.

⁴⁷ MITCHELL - VAN NUFFELEN (eds), *One God*, 1.

⁴⁸ G. FOWDEN, *Empire to Commonwealth: Consequences of Monotheism In Late Antiquity*, Princeton University Press, Princeton 1993, 17.

⁴⁹ MOLTSMANN, «The Inviting Unity of the Triune God», 51.

querors to dominate other nations. Disdain for monotheism has led people to become atheists.

Present-day atheists attack the Abrahamic religions, condemning violence committed by Muslim extremists and sexual abuses committed by Roman Catholic clergy. It is monotheism that they despise. Eastern faiths such as Buddhism, Confucianism and Daoism are ignored perhaps because they are not considered “religions” with the same intensity as those in the West. English biologist, Richard Dawkins, is convinced that the Judeo-Christian God does not exist: «The oldest of the three Abrahamic religions, and the clear ancestor of the other two, is Judaism: originally a tribal cult of a single fiercely unpleasant God, morbidly obsessed with sexual restrictions, with the smell of charred flesh, with his own superiority over rival gods and with the exclusiveness of his chosen desert tribe»⁵⁰. Clearly this hostility towards worshipping gods comes from both their experience of monotheism and their scientific background. Atheism, however, guarantees intellectual freedom from an oppressive God.

Polytheism is actually a complex *and complicated* system of belief that seeks to balance between natural and supernatural elements. The old religions of China and India (Hinduism) possess «ecological wisdom» and are steeped in «cosmic mysticism»⁵¹. Monotheism, which its history of domination of nature and discrimination of women, can hardly be regarded as superior to these so-called “primitive religions”.

Nonetheless, I would argue that monotheism can also promote pluralism and diversity of views by uniting people of different nations, such the event at Pentecost: «All of them were filled with the Holy Spirit and began to speak in other tongues as the Spirit enabled them»⁵². Here we witness an opposite effect, belief in one God is accompanied by a plurality of creation. The Bible speaks of one God in order to protect the diversity of the world. Belief in one God in heaven ensures that creation is not raised to the level of divinity by maintaining its plurality. Besides, God wants people to be happy: «It is not good that the man should be alone»⁵³.

⁵⁰ R. DAWKINS, *The God Delusion*, Houghton - Mifflin - Harcourt, New York 2006, 35.

⁵¹ MOLTSMANN, «The Inviting Unity of the Triune God», 51.

⁵² Acts 2:4.

⁵³ Genesis 2:18.

If we examine the biblical confession of faith, the unity of God is not monotheistic but trinitarian – the relationship between the Father, the Son and the Holy Spirit. This relationship within the Triune God is open to all: Jews, pagans, Greeks or barbarians, lord and slaves, women and men: «There is no longer Jew or Greek, there is no longer slave or free, there is no longer male and female; for all of you are one in Christ Jesus»⁵⁴, writes Paul, the tireless evangelist of the new faith. The trinitarian life of God which focus of the loving relationship between the Father, the Son and the Holy Spirit, helps to overcome patriarchal privileges, oppression of women and destruction of nature⁵⁵.

9. TRINITY: UNITY IN DIVERSITY

The first commandment of the Israelites is that there is only one *single* divine personhood that they ought to worship. There are different ways of worshipping, such as the offering of sacrifices and incense. In the Old Testament, we witnessed the willingness of Jews to accept martyrdom rather than to offer sacrifice to other gods. They would not even bow down to another human being: «When Haman saw that Mordecai did not bow down or do obeisance to him, Haman was infuriated»⁵⁶. In this aspect, Christians parted ways from Judaism, moving away to a different sort of monotheism, incorporating, worshipping Jesus Christ, resulting in the formulation of a trinitarian God⁵⁷. Christians began to distinguish themselves from Judaism by moving away from strict monotheism, incorporating diversity in its worship while maintaining unity.

The trinitarian God can be an antidote against political dictatorship, patriarchal domination, and discrimination against women. Emphasis on the Trinity would lead to a less absolute or monarchical church, but

⁵⁴ Galatians 3:28.

⁵⁵ MOLTSMANN, «The Inviting Unity of the Triune God», 57.

⁵⁶ Esther 3:5.

⁵⁷ J. F. MCGRATH, *The Only True God: Early Christian Monotheism in Its Jewish Context*, University of Illinois Press, Baltimore 2009, 7. See also L. W. HURTADO, «First-Century Jewish Monotheism», in *Journal for the Study of the New Testament* 21 (1999) 71, 3-26.

a communion in the true sense. In monotheism, there is the danger of subordination and dependent on the One, thus undermining perfect communion. In polytheism, the plurality of divinities will destroy any sense of unity. According to Leonardo Boff, the experience of the Mystery can be a unity in diversity, faith in the Trinity, where God is revealed as Father, Son and Holy Spirit in «eternal correlation, interpenetration, love and communion»⁵⁸. In the triune God, we can experience unity in diversity.

The Greeks speculated that there is an ultimate cause behind the multiplicity of causes, which they proposed as a Supreme Being immutable or unchanging. The hierarchy of beings leads to convergence at the top, the One, and everything is derived from the One. Thus we have the One and Many. Scholastic theologians like Aquinas and Bonaventure adopted this Greek philosophical tradition to interpret the Scriptures resulting in our understanding of God as Trinity.

Strict monotheism, however, serves to justify totalitarianism and the concentration of power in one person resulting in dictatorship and authoritarian rule. This is how Christian emperors, such as Constantine, justified their absolute rule. This ideology led to excessive concentration of power in one person, subordination of others, hindering democracy and increasing the oppression of the people in Latin America, according to Brazilian theologian, Leonardo Boff. However, dictators and tyrants cannot justify or legitimize their absolute rule from a trinitarian God because this oneness of a single divinity is a unity of three persons, a communion⁵⁹.

Romanisation of Christianity occurred when the power of the father (*patria potestas*) was transferred to God who now holds the power of life and death (*potestas vitae necisque*). This resulted in the male domination of the family, the state and the church, legitimised by a monarchical image of God. Thus we no longer recognised the merciful and loving Abba that Jesus addressed. To correct this historical distortion, we must focus on God not in the monotheistic term but a trinitarian manner⁶⁰. Strict monotheism also leads to rigid concept of church

⁵⁸ L. BOFF, *Trinity and Society*, Orbis Books, Maryknoll 1988, 4.

⁵⁹ BOFF, *Trinity and Society*, 22.

⁶⁰ MOLTSMANN, «The Inviting Unity of the Triune God», 55.

unity or uniformity and a concentration of sacred power. The function of the pope was understood in monarchical terms with one church, one pope, one God. Thus the pope was seen as representative of God on earth – *Deus terrenus*. This also led to the abuse of power in the church. Indirectly, monotheism can also lead to «patriarchalism» and «paternalism», resulting in the subordination of women⁶¹. In the Trinity, three persons in one God, however, means there is inclusion rather than exclusion. Set in perfect communion, they embrace differences and avoid confrontation.

A trinitarian God can oppose the distortion and deformation wrecked by pure monotheism, which resulted in domination and subjection of people. A trinitarian image of God can increase communion within the church as well as decentralization of power within the community. In the Trinity, the divine persons exist for each other and within each other, thus maintaining unity. If we return to the original biblical confession of faith, we have a Christianity that is able to hold the tension between pluralism and exclusivism, between pluralism and monotheism, found in the Trinity.

Finally, the Trinity, grounded on the relationship between the Father, the Son, and the Holy Spirit, can be a basis for inter-faith dialogues. The Father, the Absolute One, has different names in other religious traditions, such as *Brahman* in Hinduism and *Dao* in Daoism. The Son, manifested in the Christ, can be the *Logos* that is also present in other faiths. He is the mediator between the temporal and the divine orders. The Spirit, blows where he wills⁶², is present in all human hearts for we are the temple of the Holy Spirit⁶³. The Trinity can be a hermeneutic key to unlock the treasures in non-Christian traditions.

⁶¹ BOFF, *Trinity and Society*, 21.

⁶² Cf. John 3:8.

⁶³ Cf. 1 Corinthians 3:8.

QUALE COSCIENZA MORALE?

SERGIO PARENTI O. P.

NOTA DEL DIRETTORE

Il presente articolo tratta il tema della coscienza, approfondendo alcune importanti problematiche ad essa connesse e avendo come costanti punti di riferimento il pensiero di san Tommaso d'Aquino (a cui viene spesso accostato quello di sant'Alfonso Maria de' Liguori) e il Catechismo della Chiesa Cattolica. Il punto di partenza è la constatazione di una difficoltà, da parte della teologia morale attuale, a valorizzare nel giusto modo la tradizione giuridica che la morale classica aveva elaborato per secoli. L'aspetto giuridico, legato ai precetti, infatti, se è vero che non esaurisce la morale, ne costituisce però un elemento importante, come dimostra il fatto che le sezioni morali dei catechismi che si sono succeduti nei secoli sono basate sui dieci comandamenti. Al tema del precetto si lega appunto quello della coscienza, che è chiamata ad agire in conformità alla sua regola suprema, che è la legge eterna, la quale poi si concretizza nella legge naturale e nelle leggi positive che sono secondo la retta ragione. La coscienza, rispetto alla legge, resta la norma prossima dell'agire; quindi il nostro agire deve essere secondo coscienza. Ma ci sono diversi tipi di coscienza: c'è una coscienza retta e c'è una coscienza erronea, vincibile o invincibile; c'è una coscienza perplessa, una coscienza scrupolosa, una coscienza dubbia e una coscienza probabile. Secondo le loro diverse caratteristiche, questi diversi tipi di coscienza richiedono attenzioni ed eventualmente correttivi diversi. Davanti alle diverse leggi e alle diverse possibilità che si presentano nella vita, nascono casi dubbi e la coscienza può trovarsi in difficoltà a decidere; non tutti, poi, propongono gli stessi criteri di soluzione. Sono così nati i diversi sistemi morali. Un caso particolare, in questo ambito, è quello del volontario indiretto, quando si vuole direttamente un bene, a

cui però è connesso un male, non voluto ma solamente permesso o tollerato. Certamente, in tutto questo, un ruolo decisivo, accanto alla virtù della giustizia, è giocato dalla virtù della prudenza, l'auriga virtutum, che guida tutto l'agire umano secondo la retta ragione e nell'attuazione del giusto mezzo per guidare l'uomo al conseguimento del bene.

PREMESSA

C'è qualcosa che mi sembra strano in questo inizio di cultura del terzo millennio, almeno in Italia, anche se, credo, non solo in essa. Nella società civile mi pare che prevalga un senso giuridico della morale, nel senso che tutto sembra riportarsi alle leggi: quello che permettono è buono o comunque lecito, quello che vietano è da evitarsi.

Non mancano, ovviamente, eccezioni. Una riscoperta di Aristotele e di una morale fondata sulle virtù legate alla natura dell'uomo, anziché alle leggi promulgate dall'autorità legittima, è cosa nota. Si parla molto di Alasdair MacIntyre e della sua denuncia che abbiamo perso il senso della morale fondata sulle virtù. Si moltiplicano nel mondo occidentale gli studi su Aristotele. In Cina, alla Wuhan University, si studia il pensiero di san Tommaso d'Aquino.

Però, almeno nel nostro paese, per ogni problema pratico si invocano leggi adeguate, moltiplicandone il numero in modo inverosimile, mentre si invoca maggiore snellezza nella definizione di chi abbia ragione e di chi abbia torto, quasi che il moltiplicarsi di leggi e regolamenti renda più semplice, a chi deve giudicare, il dare una sentenza.

Ho visto, in una Facoltà di Filosofia, che per un esame il voto al candidato veniva dato non dal docente, ma da un computer. Ovviamente l'esame era del tipo a quiz, e il verdetto sul voto era certamente imparziale, come imparziali sono le risposte del calcolatore che applica le "leggi" del suo programma.

Per la sfiducia che ci ispira il nostro prossimo (dando ragione ad Hobbes, che diceva che *homo homini lupus*), stiamo rinunciando alla valutazione tra persone, perché permette parzialità nella valutazione se manca la virtù in chi deve giudicare, per affidarci a macchine che non conoscono e a programmi fatti da chi non ci conosce.

Se, invece, osservo la situazione della teologia morale (e della catechesi conseguente), mi trovo in tutt'altro universo culturale. C'è chi insegna la morale delle virtù e dei comandamenti divini. C'è chi dubita della capacità della ragione umana di distinguere il bene dal male e si rifugia nella sola fede, anche se la sua obbedienza resta appesa a qualcosa di umano che gli dovrebbe essere ignoto. C'è anche chi cerca soluzione in una filosofia dell'esistenza che fonda le sue radici nel *cogito* di Cartesio e che, comunque, prescinde dalla *physis* dell'uomo, oggetto dell'osservazione delle scienze. Invece non ci sono più i manuali di teologia morale di un tempo, fondati sulle leggi divine ed ecclesiastiche e sulla coscienza di chi deve obbedire: l'aspetto giuridico della morale sembra assente, a differenza di quanto avviene nella società civile.

La cultura giuridica è rimasta, nella Chiesa, ma relegata al Codice di Diritto Canonico e al tribunale della Sacra Rota o ai problemi della "bioetica" nel confronto con la legislazione civile. La teologia morale, per rinnovarsi, ha gettato via, insieme al pensiero ereditato dalla scolastica, secoli di teologia morale insegnata con criteri giuridici. Si è capovolta la situazione precedente, nella quale i professori di teologia morale erano anche (e soprattutto) giuristi nel Diritto Canonico.

Per quanto sia convinto che si debba riscoprire la morale delle virtù per poter mettere a fuoco la virtù della giustizia e il giusto posto del Diritto, mi sembra che ora, in campo teologico, abbiamo esagerato, gettando via, come si dice, l'acqua sporca col bambino.

La morale fondata sulle virtù era indubbiamente andata in crisi con la crisi della filosofia della natura aristotelica. La filosofia rinunciò a ciò che è osservabile per ripiegarsi sul *cogito*, sulla presenza a se stesso dell'intelletto che ragiona. Per la nuova cultura le scienze erano matematiche, fisiche e naturali, mentre la filosofia rientrava nelle discipline umanistiche, come la letteratura (cioè nelle Facoltà di Lettere e Filosofia).

Provvidenzialmente la crisi della filosofia medioevale, con la separazione dal mondo delle scienze, non aveva comportato una crisi della teologia morale, proprio perché questa era finita in mano ai canonisti. Il pensiero giuridico – civile o ecclesiastico – manteneva una sua unità. Non fa meraviglia che fino alla metà del XX secolo la morale fosse generalmente condivisa tra chi era credente e chi si professava ateo.

Il Concilio Vaticano II ha chiesto un rinnovamento della teologia morale. Questo ha dato l'occasione di abbandonare la teologia morale dei canonisti, ma – mi ripeto – in un modo troppo affrettato. Che sant'Alfonso Maria de' Liguori, dottore della Chiesa e patrono della teologia morale, non venga più studiato e magari venga ricordato solo come autore del canto natalizio *Tu scendi dalle stelle* mi sembra qualcosa di eccessivo.

Ho preso in considerazione un manuale molto noto della tradizione tomista della teologia morale di stampo giuridico, quello del padre Domenico Maria Prümmer, domenicano. Al termine dell'opera, egli riporta un elenco dei moralisti succedutisi dalla fine del medioevo ai suoi giorni, segnalando in sintesi la corrente cui ciascuno di essi apparteneva. Fa meraviglia, oggi, vedere come quella disciplina, pur divisa in diverse correnti, mantenesse un'unità molto concreta: chi sosteneva una tesi si confrontava con il pensiero degli altri.

Se prendo la *Theologia Moralis* di sant'Alfonso, resto stupefatto nel vedere come egli citi sempre le sentenze anche contrarie, nominandone gli autori e l'opera di riferimento, partendo dai tempi di san Tommaso.

Anche se è vero che il punto di vista giuridico non basta a comprendere il punto di vista morale, e quindi è molto importante il rinnovamento della teologia morale richiesto dal Concilio, non mi pare sia stato saggio aver tolto secoli e secoli di onesto e serio lavoro di ricerca, quasi che non serva più. Nessuna scienza ha fatto così, nemmeno la chimica nei confronti dell'alchimia.

Però le poche cose che vorrei esporre a proposito della coscienza – trattato un tempo fondamentale per l'insegnamento della teologia morale – a me non furono insegnate a scuola, e nemmeno, credo, vengono insegnate ora. Le ho apprese da autodidatta mentre già insegnavo teologia. Una volta le esposi a un seminario per dottorandi in Teologia morale e uno degli studenti mi disse: «Grazie!». Evidentemente, dopo tanti anni di studio, erano nuove anche per lui.

1. LA COSCIENZA

Sono due le accezioni di “coscienza” che usiamo comunemente: una riguarda una conoscenza soprattutto speculativa, che si limita, cioè, al conoscere; l'altra riguarda soprattutto una conoscenza pratica, che deve dirigere l'agire responsabile.

Per l'accezione speculativa non intendo l'autocoscienza, cioè la presenza a noi stessi quando giudichiamo o ragioniamo. Questa è contemporanea ad ogni giudizio e si fonda sul fatto che l'intelletto conosce le cose in quanto sono qualcosa, e il proprio agire è anch'esso qualcosa¹. Intendo invece la coscienza di chi, come raccomandava Socrate, cerca di conoscere se stesso giudicando i propri giudizi per valutarne la fondatezza, i propri ragionamenti per controllarne la correttezza, e così via. La filosofia moderna direbbe che la prima è una condizione di possibilità del nostro giudicare, la seconda è l'attività propria del giudicare e ragionare passando da un giudizio ad altri giudizi². In effetti conoscere se stessi è opera ardua ed è facile sbagliare, ingannando noi stessi.

Ovviamente, sia nella funzione speculativa della coscienza, sia nella funzione pratica, si tratta sempre del nostro unico intelletto razionale, che deve capire e guidare di conseguenza il nostro agire consapevole: diciamo che si tratta di due funzioni di una stessa facoltà, non di due facoltà distinte. E le due funzioni sono strettamente correlate, in quanto la funzione direttiva suppone ed agisce nella misura in cui abbiamo capito quelle cose che sono importanti per il nostro bene, oggetto della facoltà che chiamiamo “volontà”.

¹ Come notava Platone, la vista, che conosce le cose in quanto sono colorate, non può conoscere il proprio agire che tale non è; cf. *Carmide*, 168 d7 - e1.

² Chi cerca di costruire, in Intelligenza Artificiale, l'algoritmo che produca l'autocoscienza, cerca nel campo della logica formale l'equivalente di chi cercasse di costruire con la coscienza l'autocoscienza, quasi che quest'ultima sia un procedimento della prima. Si tratta di una confusione favorita dall'imprecisione del linguaggio comune. La macchina intelligente è solo fantascienza.

Nella prima accezione noi diciamo che abbiamo coscienza di quello che abbiamo fatto, come di tante altre cose che però non riguardano necessariamente la morale: per esempio abbiamo coscienza di ciò che accade intorno a noi, o del battito del nostro cuore. L'interesse di questa accezione in morale è legato alla consapevolezza del nostro agire morale: essere responsabili significa poter rispondere a chi ci chiede conto del nostro operato.

Nella seconda accezione, noi agiamo secondo coscienza quando agiamo volontariamente per quello che sappiamo in qualche modo essere il meglio, mentre agiamo contro coscienza quando scegliamo quella che sappiamo essere di per sé la parte peggiore, anche se per altri aspetti più attraente.

Quando valutiamo il bene o il male morale, può prevalere l'aspetto speculativo: la consapevolezza del valore morale (teorico) anche di decisioni prese in passato. Ma se la coscienza approva o rimorde, allora è presente anche l'aspetto pratico³.

Quando dobbiamo prendere una decisione e ci sforziamo di prenderla secondo coscienza, la "coscienza" concorda col giudizio (*iudicium*) che chiude la valutazione (*consilium*) delle diverse possibilità facendone scegliere una, producendo una scelta (*electio*) che è buona se è conforme a ciò che sappiamo essere meglio. Se non fosse conforme, la coscienza giudicherebbe come sbagliata la nostra scelta. Buona o cattiva che sia, la scelta presa coincide con una deliberata applicazione del volere all'azione o consenso (*consensus*).

³ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Scriptum super Sententiis*, lib. II, dist. 24, q. 2, a. 4, c.: «Verbi gratia, synderesis hanc proponit: omne malum est vitandum: ratio superior hanc assumit: adulterium est malum, quia lege Dei prohibitum: sive ratio inferior assumeret illam, quia ei est malum, quia injustum, sive inhonestum: conclusio autem, quae est, adulterium hoc esse vitandum, ad conscientiam pertinet, et indifferenter, sive sit de praesenti vel de praeterito vel futuro: quia conscientia et factis remurmurat, et faciendis contradicit: et inde dicitur conscientia, quasi cum alio scientia, quia scientia universalis ad actum particularem applicatur: vel etiam quia per eam aliquis sibi conscius est eorum quae fecit, vel facere intendit: et propter hoc etiam dicitur sententia, vel dictamen rationis: et propter hoc etiam contingit conscientiam errare, non propter synderesis errorem, sed propter errorem rationis», in www.corpusthomicum.org; traduzione italiana mia.

Una decisione sbagliata implica, davanti a due beni incompatibili tra loro, un giudizio (*iudicium*, e conseguente consenso) dato smettendo di tener presente il bene che in teoria sappiamo che dovremmo scegliere e considerando la parte peggiore, ovviamente per i suoi aspetti attraenti: si dice che abbiamo messo a tacere la voce della coscienza. Anche quando non ci sono altre possibilità, e non si dà una scelta, il giudizio e il consenso consapevole restano⁴. La decisione che prendiamo “secondo coscienza”⁵ è l’atto proprio della virtù della prudenza.

San Tommaso parla di agire “secondo ragione” intendendo quello che noi chiamiamo “secondo coscienza”. Anche ai suoi tempi era in uso il termine “coscienza retta”, oppure “coscienza erronea” per indicare la ragione retta o la ragione che sbaglia nel dirigere l’azione⁶. Agire secondo coscienza (secondo ragione) resta la “regola prossima” della bontà morale⁷.

La legge eterna, cioè l’ordine del creato posto da Dio, resta la “regola remota”. Infatti Dio ci ha fatti tali da doverci ordinare al

⁴ Cf. TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae* [d’ora in poi *STh*], I-II, q. 15, a. 3, ad 3, in www.corpusthomicum.org.

⁵ Per san Tommaso la coscienza è l’applicazione della ragione (*scientia*: donde l’etimologia di “coscienza”) all’atto da compiere (*STh*, I, q. 79, a. 13; I-II, q. 19, a. 5, c.); dunque la coscienza è un atto della ragione; per noi, mi sembra, è il nome non tanto di un atto, ma della facoltà che lo compie: per questo l’agire secondo ragione di san Tommaso coincide con l’agire secondo coscienza nell’uso che ci è familiare. Oggi la parola “coscienza” viene usata quasi fosse una facoltà, e non un atto; cf. S. FRIGATO, *Vita in Cristo e agire morale*, ELLEDICI, Leumann (Torino) 1999, 186-187.

⁶ Cf. *STh*, I-II, q. 19, a. 5, c.

⁷ Un’opposizione con la regola dell’amore, contrapposta a una regola di ragione, la si può trovare negli strascichi di polemiche tra scuole teologiche, ma non è fondata. Amare implica il fare del proprio meglio, e il fare del proprio meglio implica agire secondo coscienza; viceversa, chi agisce secondo coscienza sceglie per il meglio, e di conseguenza ama. Uno potrebbe obiettare che in quest’ultimo caso ama se stesso (cerca il suo bene): invece proprio il cercare il proprio vero bene è necessariamente connesso all’amare Dio sopra ogni cosa e il prossimo per amore di Dio, pur avendo l’amore del prossimo (come quello per se stessi) una bontà in se stesso.

nostro fine. La nostra attività legislatrice, per cui siamo legislatori di noi stessi, agendo cioè secondo coscienza, è una causa prossima rispetto alla causa prima che è Dio. Quindi, agendo secondo coscienza, noi partecipiamo all'attività di Dio creatore e legislatore del creato. Propriamente si chiama "legge naturale" questa partecipazione alla "legge eterna".

L'uomo partecipa alla sapienza e alla bontà del Creatore, che gli conferisce la padronanza dei suoi atti e la capacità di dirigersi verso la verità e il bene. La legge naturale esprime il senso morale originale che permette all'uomo di discernere, per mezzo della ragione, quello che sono il bene e il male, la verità e la menzogna: «La legge naturale è iscritta e scolpita nell'anima di tutti i singoli uomini; essa infatti è la ragione umana che impone di agire bene e proibisce il peccato... Questa prescrizione dell'umana ragione, però, non sarebbe in grado di avere forza di legge, se non fosse la voce e l'interprete di una ragione più alta, alla quale il nostro spirito e la nostra libertà devono essere sottomessi⁸»⁹.

Chiamare questa nostra attività un essere "legislatori" di noi stessi è una denominazione analoga e non univoca rispetto a quella che comunemente chiamiamo attività legislativa. Se ce ne dimentichiamo, inevitabilmente cadremo in equivoci, perché non terremo conto delle diversità di significato, e faremo pure una sorta di riduzione ad un solo significato, a scapito degli altri.

La legge è una regola di comportamento emanata dall'autorità competente in vista del bene comune¹⁰. Questa definizione va intesa *mutatis mutandis*, per poter essere usata al di fuori dell'ambito della vita civile, dalla quale pare trarre l'origine, applicandola all'agire

⁸ LEONE XIII, *Libertas praestantissimum*.

⁹ *Catechismo della Chiesa Cattolica* [d'ora in poi CCC], 1954, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999, 530.

¹⁰ Cf. CCC, 1951.

morale o al governo di Dio sull'universo. San Tommaso, laddove noi diciamo "regola di comportamento", diceva *ordinatio rationis*¹¹, perché è proprio della ragione il guidare, il regolare l'agire volontario. Considerando il creato come una comunità, Dio, che ne pone l'ordine perché crea con sapienza, è il legislatore supremo. All'interno di questo ordine si pone ogni analoga attività umana, e anche la ribellione dell'uomo non riesce a svincolarsi dalla sottomissione del creato, rendendo impotente Dio. Questo modo di vedere è tipico della rivelazione veterotestamentaria, e lo troviamo facilmente nei Salmi: il regno di Dio abbraccia tutte le creature¹² e la ribellione dell'uomo a Dio non serve a nulla.

L'analogia della "legge" presenta un'ulteriore differenza, in quanto l'attività legislatrice dell'uomo in campo morale riguarda il proprio cuore, e solo per rapporto ad esso riguarda anche gli atti esterni. La legge naturale, in morale, riguarda il legiferare sul nostro volere, a differenza delle leggi della vita civile che, pur senza rinunciare ad indicare un bene morale¹³, si limitano a richiedere un rispetto di alcune regole (un buon cittadino), senza esigere anche la bontà morale (un uomo buono)¹⁴. Inoltre la legge civile ha un giudizio (in tribunale) che si basa sugli atti esterni, mentre la morale ha un giudizio (il tribunale della coscienza) che riguarda anzitutto il volere stesso.

Tutto il creato è ordinato a Dio stesso: ciascuna creatura a modo suo, a seconda della natura che Dio le dà. Noi siamo stati ordinati ad

¹¹ Cf. *STh*, I-II, q. 90, a. 4, c.

¹² Solo per dare qualche riferimento, cf.: *Sal* 19 (18); 96 (95); 97 (96); 98 (97); 104 (103); 114 (113 A); 136 (135).

¹³ Questo aspetto, dopo Hobbes, è stato perso di vista dalla nostra cultura, ma per san Tommaso è irrinunciabile, al punto che anche la Legge dell'Antico Testamento ha per compito di insegnare il bene morale prima che quello di rivelarci peccatori (aspetto sottolineato da san Paolo).

¹⁴ Questo, da Aristotele (cf. *Politica*, III, 1276 b 16 - 1277 b 32; TOMMASO D'AQUINO, *Commento alla Politica di Aristotele*, lect. III) a oggi, viene ammesso comunemente, almeno nel senso che la legge civile, a differenza della legge morale, non può esigere la perfezione morale. Cf. *STh*, I-II, q. 96, aa. 2-3.

ordinarci a Dio, e dunque occorre che orientiamo attivamente il nostro cuore a Lui. Ma questo lo facciamo appunto con un'attività che ci rende partecipi dell'attività ordinatrice di Dio: orientando il nostro cuore al nostro vero bene. Questo esige la consapevolezza di che cosa siamo, perché ogni cosa tende al proprio bene secondo il suo modo di esistere (che riceviamo per generazione e perciò chiamiamo "natura"). Dunque parlare di "legge naturale" è assai appropriato. Ogni creatura, realizzando col proprio agire un suo bene, partecipa della bontà del Creatore: noi lo facciamo in modo consapevole guidando il nostro agire, che è consapevole, volontario.

In termini più scolastici, ma anche più precisi, noi dobbiamo porre ordine nell'agire "immanente" del nostro volere, cioè nel nostro cuore, e non ci interessa l'agire "transeunte"¹⁵, sia della volontà sia delle altre nostre facoltà che essa muove, se non in quanto questo è connesso appunto all'agire immanente. Del resto, il nostro dominio sull'agire transeunte della volontà (quello per cui muove le altre nostre facoltà: mi sembra che in proposito parliamo di "forza di volontà") è un fatto più fisico (nel senso lato di "naturale", compresa la parte immateriale dell'essere umano) che morale: lo studiano la psicologia e la medicina. L'aver una grande "forza di volontà"¹⁶ forse coincide con l'ideale di riuscire sempre ad agire secondo coscienza.

Due fattori almeno, il volontarismo e l'aver ridotto la teologia morale allo studio del Diritto canonico, hanno contribuito a fraintendere la legge morale. Essa è stata intesa come espressione della volontà di un legislatore, di fronte alla quale l'uomo può sempre o obbedire o disobbedire (mentre alla *sinderesi* non si può disobbedire¹⁷). Così la

¹⁵ Agire immanente è quello che possiede il suo compimento nell'agire stesso, come il conoscere o l'amare, mentre agire transeunte, o transitivo, è quello che trova il suo compimento nell'aver attuato qualcosa d'altro dall'agire stesso, ad esempio il costruire una casa.

¹⁶ Mi sembra una metafora parlare di una "forza" propria della volontà, che caratterizzerebbe il volere stesso. Nel linguaggio quotidiano, però, l'espressione "forza di volontà" viene usata.

¹⁷ Sant'Alfonso distingue la coscienza dalla *sinderesi* dicendo che, mentre la prima è un dettame pratico della ragione, la seconda è «*cognitio speculativa principiorum*

coscienza – nel comune sentire – è stata ridotta alla capacità di conoscere le leggi per applicarle: leggi che arrivano dal di fuori dell'uomo, espressione di un arbitrio altrui (dove la convinzione assurda e antropomorfa che Dio, se volesse, potrebbe fare un mondo dove quello che è bene diventa male e viceversa).

Invece la parola di Dio anzitutto ci “istruisce” con la Legge morale rivelata, aiutandoci a capire che cosa sia il nostro meglio. Ma anche la coscienza dei pagani arriva alle stesse conclusioni, e serve comunque a farci scoprire peccatori, come ricorda san Paolo ai Romani. L'istruzione del divino Maestro non è per una mera esecuzione. Per fare una parabola: Dio che ci rivela la sua legge è come il professore che istruisce sulla tecnica i futuri ingegneri: essi devono arrivare a possedere la stessa sapienza tecnica, e non possono farlo se si limitano a imparare a memoria le istruzioni operative della tecnica per eseguirle correttamente. Questo va bene per degli esecutori e basta, ma non per un futuro ingegnere.

I volontaristi negano esplicitamente questa possibilità: l'unico “perché” della norma è il divino arbitrio. I giuristi, invece, mi sembra che preferiscano lasciare la virtù della prudenza al legislatore, mentre i semplici fedeli avrebbero soprattutto la responsabilità di eseguire, anche senza pretesa di capire.

Anche gli stoici parlavano di una legge naturale, di una necessità universale degli eventi, cui l'uomo saggio deve imparare a non ribel-

universalium ad bene vivendum» (ALFONSO MARIA DE' LIGUORI, *Theologia moralis*, lib. I, tract. I, cap. I, n. 2). Egli cita san Tommaso (*STh*, I, q. 79, a. 12), che però mette la *sinderesi* come *habitus* dell'intelletto pratico. Evidentemente, nella sua sensibilità, un precetto che non può essere trasgredito e sul quale la ragione non può sbagliarsi resta qualcosa di speculativo, di teorico. O meglio: forse non ha pensato a quella sorta di necessità naturale di tendere volontariamente al bene per cui, anche peccando, il male resta fondamentalmente preterintenzionale. Si è limitato a prendere atto che la *sinderesi* non può errare: e così la equipara agli altri primi principi dell'intelletto speculativo. Del resto, san Tommaso non dice esplicitamente che non si può disobbedire alla *sinderesi*, dice che è un *habitus* dell'intelletto pratico: un imperativo di fondo che non può mai essere diverso, qualunque sia l'applicazione concreta che ne facciamo con imperativi più particolareggiati.

larsi, accettandola “stoicamente”. Alcuni moralisti parlano della legge morale naturale secondo una concezione simile: Dio stabilisce la finalità delle cose legata alle loro capacità operative e noi dobbiamo solo riconoscerle e accettarle per quanto dipende da noi nell’agire¹⁸.

¹⁸ A. MOLINARO, «Ordine morale oggettivo e decisione personale», in *Rivista di Teologia Morale*, 3 (1969) 13-27; alle pp. 14-16 scrive: «Se infatti - per esemplificare riducendo agli estremi la questione - si dice che la decisione personale non è altro che l’applicazione e la realizzazione dell’ordine morale oggettivo, la proporzione è equilibrata nel senso oggettivo e tutta la realtà personale della morale è soffocata e distrutta: tutto lo sforzo morale dell’uomo è la conformazione a un ordine estrinseco in cui principalmente e sostanzialmente esiste il valore morale; si tratta solo di realizzare per applicazione quell’ordine senza che l’intervento della decisione possa modificare o aggiungere alcunché. In ultima analisi essa diviene insignificante: è un vuoto il cui contenuto deriva unicamente dall’ordine oggettivo o una passività la cui attuazione avviene in forza dell’imporsi dell’imperativo e della norma oggettivi. La morale che ne scaturisce è la morale della conformità e dell’obbedienza, dove facilmente per mancanza proprio del riconoscimento della decisione personale come una grandezza interamente positiva e massimamente attiva e conseguentemente per mancanza di una formazione personalistica della coscienza, si cade nel formalismo e nell’automatismo autoritario. All’estremo opposto si colloca la concezione creatrice dell’etica. Essa afferma che la decisione personale è determinante in maniera esclusiva del valore morale oggettivo; è la coscienza che crea il bene e il male; non esiste un ordine oggettivo di valori a cui la decisione personale si adegua conformandovisi: i valori sono quelli che la decisione realizza, nel modo e nella misura in cui li realizza. Anche qui la proporzione è squilibrata per via di un trasferimento esclusivo nella decisione personale a scapito totale del termine oggettivo. Qui la preoccupazione non è la conformità e l’obbedienza a un ordine previo, ma la creazione stessa dell’ordine e del mondo morale che impegna e si impone con la coerenza proprio per il fatto di non avere altro fondamento che la decisione personale e la sua possibilità creatrice totalmente aperta. Anche qui però l’annullamento dell’oggetto si ripercuote sulla decisione personale che, per la necessità di dover decidere di sé senza aver qualcosa di cui decidere e per cui decidere, cade prigioniera di una “decisione” in cui la persona concreta e la sua coscienza sono vanificate, e riemergono tanto il formalismo quanto l’automatismo autoritario. [...] Il modello di etica che anche i manuali cattolici contenevano era il primo di quelli che abbiamo poco sopra descritto. La preoccupazione fonda-

Dopo Galileo, sulla linea volontarista di chi, come Avicenna, paragonava la materia informe a una pagina bianca e le forme alla

mentale, se non esclusiva, era la determinazione dell'ordine oggettivo, delle norme oggettive, dei principi universali, necessari, assoluti. Il trattato della coscienza faceva atto di presenza nella cosiddetta morale fondamentale o generale. Nelle altre sezioni della morale specifica tutta la ricerca veniva assorbita dalla volontà di fissare gli elementi oggettivi che in un secondo momento la coscienza avrebbe dovuto "applicare". Questa constatazione trova la sua spiegazione nel ruolo secondario, puramente manifestativo, riservato alla coscienza. È vero che la coscienza veniva definita "norma soggettiva", quindi come regola soggettiva di condotta, come elemento positivamente valido nella costituzione dell'atto morale. Sennonché queste formulazioni perdevano ogni contenuto proprio per ridurre la coscienza ad una funzione conoscitiva che trasmetteva l'ordine oggettivo, già altrove stabilito, alla volontà che aveva il compito di realizzarlo, nella libertà della accettazione e quindi della conformità o del rifiuto e quindi della disobbedienza. Non si può negare che tutti i manuali accanto al termine "giudizio" con cui definivano fondamentalmente la coscienza, aggiungevano quello di "pratico pratico", che chiariva il primo come un giudizio immediatamente ordinato alla azione, anzi "decisivo" dell'azione. Ma il carattere immediatamente pratico e decisivo riconosciuto alla coscienza non era altro che la concretizzazione del valore e della norma conosciuti, il loro confronto con la persona e la decisione in base a tale conoscenza e a tale confronto. Pur riconoscendo che gli elementi della funzione di coscienza non erano puramente conoscitivi, ma anche pratici e affettivi, di fatto rimaneva esclusa la ricerca del significato morale, dal punto di vista del soggetto, di tali elementi nella costituzione dell'atto. [...] In altre parole: il problema è di sapere se la decisione personale sia solo una realizzazione per applicazione dell'ordine morale già stabilito una volta per sempre, o invece non porti un suo contributo proprio nella costituzione dell'ordine morale stesso e quindi nella messa in esistenza di questo ordine in un atto personale. Il caso della coscienza "certa ma erronea" che tuttavia è moralmente positiva, non è una risposta alla nostra questione, bensì un dato da cui viene sollevata. Giacché è manifesto in questo caso che la bontà o la malizia dell'atto realmente non derivano dall'oggetto, ma dalla convinzione personale. E questa convinzione personale non può essere identificata con la semplice conoscenza nel senso dell'affermazione: il bene o il male, davanti a cui la libertà deve liberamente decidere, sono sempre il bene o il male "in quanto conosciuti". E il motivo sta nel fatto che la conoscenza morale non è speculativa, ma pratica e soprattutto che la convinzione della coscienza e il suo

scrittura su di essa¹⁹, si è pensato alla natura come a un libro da leggere, libro scritto in caratteri matematici. Forse, se non si voleva ridurre tutto a quantità, il moralista pensava similmente che si dovesse leggere nella realtà le finalità in essa scritte da Dio, per poi mettere in pratica la norma. La confusione che ne è derivata nei dibattiti sulla legge naturale, comprese certe accuse di stoicismo alla morale naturale di san Tommaso, è un fenomeno che, se non fosse tragico per lo smarrimento che ingenera nei fedeli, è solo un fraintendimento.

Noi dobbiamo ora calarci nella mentalità giuridica, dove i professori di morale sono canonisti, per poter comprendere il punto di vista del trattato tradizionale sulla coscienza. Dopo l'invito del Concilio Vaticano II al rinnovamento della morale, il *Catechismo della Chiesa Cattolica* ha iniziato a presentare la morale nel modo usato da san Tommaso, ma

detteme non è il risultato o la conclusione di un sillogismo strettamente logico. Lo stesso si può dire sul piano della volontà e della libertà: la decisione che pone in essere l'azione non è deducibile da nulla, è un *primum* la cui origine è la stessa decisione personale. Il rapporto conoscenza-libertà non è un circolo chiuso: diversamente avremmo il determinismo. Ma se questo è vero, ciò significa che nella realizzazione dell'atto si ha un elemento nuovo e che questo elemento è moralmente rilevante. Il problema è di riconoscerlo, chiarirlo e stabilire in quale proporzione sia con l'elemento oggettivo che pure è presente, ma che non può essere esclusivo, così da ridurre la libertà a una pura scelta fra l'ordine dei valori gerarchicamente ad essa offerti dalla conoscenza. Quel che risulta da quanto s'è detto fin qui è la necessità di recuperare nella dottrina morale e di inculcare nella formazione personale l'elemento decisionale-personale come elemento positivo-costitutivo della moralità stessa. Non si può pensare all'uomo come soggetto morale e alla sua coscienza come a un "esecutore" passivo e automatico di un ordine stabilito senza di lui e soprattutto senza la sua libertà che è il fondamento della sua dignità morale».

¹⁹ «Video enim materiam tamquam librum apertum, aut tamquam tabulam propositam; et video formam tamquam formas depictas et verba disposita»: *Avencebrolis (Ibn Gebirol), Fons Vitae - ex arabico in latinum translatus ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino*, C. Baeumker (ed.), Aschendorff, Münster, 1995, 321, linee 22-24. Circa l'origine e la diffusione nella cristianità di questa immagine, cf. L. CONTI, «La lettura francescana del *Liber Naturae* e la nascita della scienza sperimentale», in *Convivium Assisiense* X (2008), Cittadella Editrice, 65-113.

solo in parte. In effetti, impostando la morale a partire dalle virtù, con i doni dello Spirito Santo, le beatitudini realizzate e i frutti conseguenti, e mettendo i precetti all'ultimo posto, la gente sarebbe stata disorientata. L'impostazione è rimasta quella che parte dai comandamenti, tradizionale nella catechesi post-tridentina, inserendo però le premesse per una ulteriore crescita nel futuro.

Tutti i manuali di teologia morale scritti dai canonisti erano ovviamente *ad mentem Sancti Thomae*, perché così era stato ordinato dal Magistero ecclesiastico, ma questo voleva dire che non se ne contraddicevano le conclusioni. Il metodo era invece totalmente diverso, riducendo in pratica tutto all'obbedienza. Il suggerimento di san Tommaso, però, non era sparito. Lo troviamo in qualche modo nei manuali di teologia spirituale, o ascetico-mistica: branca della teologia che è nata proprio per l'esigenza di un'autentica vita interiore. Resta tuttavia un poco paternalistico il ruolo del "direttore spirituale", che tende a vicariare la coscienza (nel senso di attività della prudenza, cui è proprio prendere decisioni) di chi a lui si affida, in modo analogo al legislatore che si accontenta di vedere eseguite le sue istruzioni riservando a sé il compito di essere prudente o, come forse sarebbe meglio dire in italiano, saggio.

2. LE SPECIE DI COSCIENZA²⁰

Una prima divisione della coscienza, che troviamo anche in san Tommaso²¹, è:

- coscienza retta,
- coscienza erronea.

L'erronea può essere vincibile, oppure invincibile. L'errore è "invincibile" quando è in piena buona fede, mentre è vincibile se dipende da ignoranza o è direttamente voluto, o indirettamente voluto in quanto, per negligenza, abbiamo trascurato di appurare quanto avremmo dovuto sapere.

²⁰ Mi rifaccio a quanto ho insegnato e pubblicato in *Coscienza e prudenza*, nel sito <http://digilander.libero.it/fsparenti>.

²¹ Cf. *STh*, I-II, q. 19.

Al proposito basta quanto ci dice san Tommaso, salvo una precisazione di sant'Alfonso²²: chi segue un giudizio errato che però, con un impegno normale (*diligentia communis et ordinari*²³), potrebbe correggere, pecca in ogni caso: o per la negligenza nella ricerca, per cui non corregge l'errore, o perché non segue il suo convincimento di coscienza²⁴.

Il dovere del rispetto della coscienza altrui ci insegna come non sia facile presumere di poter facilmente correggere la coscienza morale dei nostri simili. Di fronte alla verità speculativa, sia astratta, sia concreta e osservabile, noi possiamo dedicarci alla ricerca di una verifica, e finché non la troviamo sappiamo semplicemente di non essere del tutto certi. Di fronte a una decisione da prendere, invece, non è facile avere sempre il tempo per una verifica: uno fa quello che può, consultandosi, e poi decide. Quando in coscienza sappiamo di aver fatto del nostro meglio, sappiamo pure che un eventuale sbaglio è stato in buona fede e non vi è male morale.

Quanto poi all'aspetto teorico del bene, dobbiamo ricordarci che il male è mancanza di un bene, e che, se non abbiamo fatto esperienza di quel bene, la sua privazione resta del tutto incomprensibile.

Indubbiamente possiamo essere colpevoli per non aver fatto a suo tempo l'esperienza di quel bene. Per farla, infatti, avremmo dovuto ascoltare l'invito dei nostri educatori, che ci invitavano a seguirli per vie a nostro parere poco allettanti.

²² Cf. *Theologia moralis*, lib. I, tract. I, n. 5.

²³ Le persone scrupolose potrebbero farsi un'ossessione di questa ricerca di ciò che è meglio fare.

²⁴ San Tommaso tratta questo aspetto in *STh*, I-II, q. 19, a. 6: se la volontà che concorda con una ragione che sbaglia sia buona. Egli dice che, mentre il quesito dell'articolo precedente (se la volontà che discorda dalla ragione che sbaglia sia cattiva) equivaleva alla domanda «se la coscienza erronea obblighi», questo nuovo quesito equivale alla domanda: «se la coscienza erronea scusi». Nell'esposizione di sant'Alfonso notiamo la precisazione «con un impegno normale»: essa riflette il problema degli scrupolosi.

Ma se uno è cresciuto, per esempio, in una società che ammette ed educa alla poligamia, l'unico modo di mutare opinione è o accettare l'autorevolezza morale di altri maestri (cosa non sempre facile) o fare esperienza, in qualche modo, che un matrimonio monogamico è più consono alla dignità della persona. E questo non è facile che accada, specialmente in assenza di esempi concreti che servano da termine di confronto.

Al tempo di san Tommaso e al tempo di sant'Alfonso si presumeva di parlare a persone credenti. La fede, con il magistero della Chiesa che, nell'avvicinarsi delle culture, ne garantiva il significato vero, permetteva di dare una risposta. Il ruolo della ragione poteva essere limitato alla comprensione dei comandamenti, e "legge naturale" poteva anche diventare sinonimo di quei comandamenti più generali che valgono per ogni uomo.

Questo, tuttavia, non ci dispensa dal dovere di arrivare a comprendere quale sia il bene e a tendervi – da bravi discepoli – anche con la propria ragione.

Oggi, invece, il teologo deve confrontarsi con un ambiente di non credenti, e anche chi si dichiara credente spesso mette in discussione il magistero ecclesiastico, in una confusione totale. Questo accresce la necessità di usare la ragione.

Un'altra distinzione si mette tra la coscienza retta e quella erronea: la "coscienza perplessa": tra due precetti, ci sembra di peccare qualsiasi parte scegliamo.

Per esempio: uno si trova come teste in tribunale nella situazione in cui, se dice quello che sa, prevede che l'imputato, pur essendo sicuramente innocente, verrà condannato. I due precetti (dire il vero sotto giuramento, rendere giustizia) lo lasciano senza via d'uscita.

La risposta di sant'Alfonso²⁵ è chiara: se può, eviti di agire, o almeno cerchi di procrastinare in modo da avere il tempo di consultare persone sagge. Se per forza deve rispondere subito, scelga il male minore. La scelta del male minore dipende dal valore dei precetti: deve trasgredire quello meno importante. Se non riesce a capire quale

²⁵ Cf. *Theologia moralis*, lib. I, tract. I, n. 10.

sia il male minore, qualsiasi decisione prenda non pecca, perché in tal caso manca la libertà necessaria per un peccato formale. La necessaria libertà è quella di poter scegliere tra il bene e il male. Potrà anche commettere materialmente un'azione sbagliata, ma la sua buona fede – diremmo noi – resta fuori questione. Par di vedere il funzionario onestissimo e ligio al dovere, perplesso di fronte a due circolari ministeriali le cui direttive sono palesemente contrastanti, mentre deve immediatamente prendere una decisione senza poter consultare i suoi superiori. Sicuramente trasgredirà un ordine e risulterà disobbediente, ma in cuor suo resta moralmente innocente, se quella situazione non era avvenuta per colpa sua²⁶.

Della coscienza “scrupolosa” è il caso di parlare solo brevemente: essa è quella che teme di aver peccato per motivi senza peso e razionalmente infondati. Il problema degli scrupoli nasce, mi sembra, quando la catechesi, fin dall'infanzia, presenta la morale come questione di mera obbedienza²⁷. La formazione stessa dei sacerdoti era legata al punto di vista giuridico del manuale del confessore, diventato l'unico manuale di morale. La teologia spirituale, riservata però a pochi eletti, continuava a parlare di virtù, di doni dello Spirito, di beatitudini, di frutti dello Spirito, ecc.; anche oggi, però, è una materia secondaria

²⁶ Cf. D. M. PRÜMMER, *Manuale theologiae moralis*, Herder, Friburgi Brisgoviae MCMLLIII, Tomus I, n. 318.

²⁷ Non sono riuscito a trovare, nelle opere di san Tommaso, un accenno al problema degli scrupoli. Esso sembra nascere quando l'insegnamento della morale viene incluso nel manuale per i confessori. L'inizio pare essere il precetto di confessarsi almeno una volta all'anno, che trovava il clero impreparato, per cui nacquero le prime *Summae* per i confessori: cf. J. DELUMEAU, *Il peccato e la paura*, Il Mulino, Bologna 1987, 363-364. Il momento decisivo per la teologia morale giuridica fu, pare, la pubblicazione, all'inizio del sec. XVII, delle *Institutiones Morales* di Giovanni AZOR S.J., la cui impostazione diventerà comune nella formazione dei docenti dei Seminari e nella formazione del clero; cf. Louis VEREECKE, *Da Guglielmo d'Ockham a S. Alfonso de Liguori - Saggi di storia della teologia morale moderna 1370-1787*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1990, 30-59. Da questa formazione dipende la catechesi successiva al popolo.

rispetto alla cosiddetta “teologia morale”. Se si studia il trattato sulla legge di san Tommaso, si impara subito che la legge non può descrivere la condotta in modo compiuto, anzi, più vuole precisare i dettagli, più rischia di ordinare persino cose non giuste. Ma se l’obbedienza è l’unico punto di vista per essere virtuosi, ecco che uno si sente peccatore se non prende alla lettera la legge. Da qui, nelle persone con una sensibilità predisposta, l’angoscia degli scrupoli e il ruolo di vicario del confessore, che si “assume la responsabilità” dell’eventuale peccato, anche se questo è in realtà un assurdo (l’obbedienza non può scusare dalla responsabilità morale). In realtà il confessore agisce da terapeuta di fronte a una patologia: la sua frase ha la funzione di un ansiolitico per lo scrupoloso.

La coscienza dubbia ci introduce infine nel vivo della problematica per la quale sant’Alfonso è stato proclamato patrono dei moralisti.

Se chiamiamo “certezza” la determinazione di un giudizio, l’indeterminazione di esso può essere detta “dubbio”. San Tommaso²⁸ chiamava “dubbio” non l’indeterminazione di chi non ha argomenti su una questione postagli (è chi ignora: *nesciens*), ma di chi si trova ad avere motivi in *pro* e in *contro* di pari peso. San Tommaso chiamava poi “opinione” lo stato in cui i motivi in favore di una parte sono forti, anche se non arrivano ad escludere ogni possibilità di errore.

Davanti a un giudizio (*iudicium*) dell’intelletto pratico possiamo essere in dubbio. La differenza tra il giudizio della nostra coscienza e la “sentenza” di un giudice è che il giudice deve sempre dare la sentenza: il diritto tende ad esigere certezza²⁹, anche se di fatto non riesce ad averla.

In morale, di fronte alla nostra coscienza, noi ci troviamo in una situazione analoga a quella di un giudice solo quando entra in gioco il nostro rapporto con gli altri, e cioè quando è in questione la giustizia. In tal caso ci viene chiesta una “sentenza”, perché ci viene richiesto di agire, anche se in coscienza siamo dubitanti.

²⁸ Cf. TOMMASO D’AQUINO, *Scriptum super Sententiis*, lib. II, dist. 23, q. 2, a. 2/A, c.

²⁹ Cf. F. LOPEZ DE OÑATE, *La certezza del diritto*, Giuffrè, Milano 1968.

Se però ci mettiamo nei panni di un confessore, il suo ruolo non è solo quello di un amico che consiglia, ma anche quello di un giudice che deve, a nome della Chiesa, riconciliare il penitente. A mio parere è da questo ruolo che viene la tendenza alla certezza anche in un giudizio morale, in cui il confessore deve mettersi nei panni del penitente per valutarne la responsabilità.

Sant'Alfonso³⁰ distingue il dubbio negativo, in cui non vi sono argomenti "probabili" né per l'una né per l'altra parte, dal dubbio positivo, in cui tali argomenti vi sono, almeno per una delle due parti, e questo fa spesso coincidere il discorso sul dubbio positivo con il discorso sulla coscienza probabile, non più dubbia.

Sant'Alfonso distingue: c'è un dubbio speculativo e uno pratico; noi diremmo: una questione di diritto, teorica, e una questione di fatto, che riguarda la decisione da prendere qui ed ora. Per esempio: è valido (in teoria) un battesimo con acqua distillata? Posso (qui ed ora: ho solo acqua distillata e devo battezzare) battezzare con acqua distillata?

Se il problema riguarda la legge, e ci sono altri motivi per cui la nostra decisione ci risulta certamente onesta, possiamo agire, almeno per via dei principi detti "*principia reflexa*", di cui parleremo dopo.

Se invece il problema riguarda il fatto (la legge è certa, ma non è certo se la nostra decisione sia contro di essa), decidere di agire significa essere disposti a commettere il male. Si parla comunque di un "dubbio positivo"³¹, altrimenti tutte le possibilità teoriche di sbagliare ci renderebbero disposti a commettere il male. Per esempio, è riprovevole comportarsi in modo da poter ragionevolmente provocare danni agli altri (guidando l'auto a velocità eccessiva, facendo rotolare sassi in montagna, ecc.), ma per uno scrupoloso anche una possibilità remota, seppur non impossibile, rende disposti al male, e questo non è vero.

Sant'Alfonso ci parla infine della "coscienza probabile". Probabile è la coscienza che ha un valido motivo (*quae gravi fundamento innititur*)³².

³⁰ Cf. *Theologia moralis*, lib. I, tract. I, n. 20.

³¹ Cf. PRÜMMER, *Manuale theologiae moralis*, n. 330.

³² Cf. *Theologia moralis*, lib. I, tract. I, n. 40.

La parola “motivo” (*fundamentum*) si riferisce sia a un motivo intrinseco, cioè a qualcosa che la ragione coglie direttamente, sia a un motivo estrinseco, che la ragione coglie per argomento d'autorità, sulla parola altrui. La parola “valido” (*gravis*) significa un “peso” sul piatto della bilancia su cui soppesiamo i pro e i contro: deve essere tale da trarre a sé l'assenso di un uomo che possiede la virtù della prudenza, anche se non si arriva alla certezza, ma resta il timore di sbagliare.

Il “peso” suggerisce una certa quantificabilità: si parla di più o meno probabile: dunque di opinione *probabilior*, e anche di opinione *probabilissima*.

Tra i motivi di valutazione, compare anche un'altra distinzione. Se infatti (lo fa sant'Alfonso e lo fanno in generale i moralisti della tradizione canonista) contrapponiamo la legge alla libertà, l'opinione a favore della legge viene detta “sicura” (*tuta*). Infatti, non violando la legge, uno si cautela a priori dallo sbagliare. Tutti ricordiamo i farisei che pagavano la decima sulla menta e sulla ruta³³. Dovendo pagare la decima del raccolto, si erano chiesti se dovevano pagarla anche per quelle piante selvatiche, non coltivate da loro, e tuttavia raccolte per condire il cibo: per stare sul sicuro, pagavano la decima anche di quelle. Anche per la “sicurezza” si dà il più e il meno: esiste l'opinione più sicura (*tutior*), che maggiormente ci pone al riparo dal rischio di disobbedire a una legge. Il tuziorismo o rigorismo esagerato è una delle scuole teologiche che la Chiesa ha condannato.

Tuttavia il magistero della Chiesa ha chiesto di essere tuzioristi in alcuni casi in cui si deve evitare il rischio di danneggiare gravemente una persona (compreso se medesimi). Infatti anche per la probabilità, come per il dubbio, vale il discorso che un conto è la questione di diritto, e un conto è la questione di fatto: in quest'ultimo caso agire ugualmente significa essere disposti a sbagliare. Dunque diventa doveroso stare dalla parte più sicura per evitare il più possibile lo sbaglio nei seguenti casi:

– quando si tratta di cose necessarie alla salvezza eterna, come nella fede o nei sacramenti: non possiamo annunciare come verità di

³³ Cf Lc 11, 42 e Mt 23, 23 (che parla di menta, aneto e cumino).

fede qualcosa che potrebbe non esserlo, e nemmeno possiamo alterare il rito di un sacramento rischiando di renderlo non più tale;

– quando c'è pericolo di grave danno anche nei beni di questa vita: ad esempio un giudice deve seguire la sentenza più sicura per evitare di fare un'ingiustizia all'imputato, e un medico deve usare il rimedio che sa essere più sicuro.

Il Prümmer sembra correggere sant'Alfonso riducendo il discorso sulla sentenza probabile al discorso sulla certezza morale³⁴, e tratta dei sistemi morali partendo dalla coscienza dubbia. La sostanza del discorso, tuttavia, resta la stessa, anche perché il Prümmer, con altri autori, dichiara di trascurare (*spernendum*) il dubbio negativo³⁵, e lo stesso sant'Alfonso, che non fa questo, riconosce però che il dubbio positivo viene praticamente a coincidere con la probabilità³⁶.

3. "PRINCIPIA DIRECTA" E "PRINCIPIA REFLEXA": I SISTEMI MORALI

3.1. Nozioni generali

Principi diretti sono le norme sicure circa l'agire che permettono di avere conclusioni certe.

I *principia reflexa* sono principi indiretti in quanto sono norme sull'uso delle norme, che permettono di risolvere questioni altrimenti insolubili.

Il Prümmer ne elenca 10 come principali, ricordando che ai tempi di Bonifacio VIII³⁷ erano in uso 88 *Regulae iuris*. Raccolte soprattutto dalla tradizione del diritto romano³⁸, erano state pubblicate insieme al *Liber Sextus Decretalium* di quel pontefice e, pur non facendo parte delle leggi esplicitamente promulgate, erano implicitamente proposte.

³⁴ Cf. *Manuale theologiae moralis*, I, n. 325.

³⁵ Cf. *Manuale theologiae moralis*, I, n. 329.

³⁶ Cf. *Theologia moralis*, I, tract. I, n. 20.

³⁷ Eletto papa nel 1294.

³⁸ Alla fine dei *Digesta Iustiniani* c'è un capitolo *De diversis regulis iuris antiqui*.

Invece alla fine delle *Decretali* di Gregorio IX (1234) vi erano 11 *Regulae* promulgate con le norme stesse³⁹.

Vediamo le 10 regole elencate dal Prümmer, dove alcune espressioni latine sono tecniche e difficili da tradurre:

- 1 - La legge dubbia non obbliga.
- 2 - Nel dubbio si deve stare dalla parte della presunzione (*pro eo pro quo stat praesumptio*).
- 3 - Nel dubbio è migliore la condizione di chi possiede (*melior est condicio possidentis*).
- 4 - Un delitto non si presume, ma va provato.
- 5 - Nel dubbio si deve favorire l'imputato (*favendum est reo*).
- 6 - Nel dubbio, la presunzione sta dalla parte del superiore.
- 7 - Nel dubbio si deve giudicare da ciò che avviene ordinariamente (*ex ordinariis contingentibus*).
- 8 - Nel dubbio si deve stare dalla parte del valore dell'atto⁴⁰.
- 9 - Nel dubbio vanno ampliate le cose favorevoli e ristrette quelle sfavorevoli (*favores sunt ampliandi et odia restringenda*).
- 10 - Nel dubbio⁴¹ si deve tenere ciò che è minimo (*quod minimum est tenendum*).

Soprattutto la prima regola è fondamentale per capire il differenziarsi delle scuole teologiche in campo morale. Le posizioni prendono nome dal nome latino.

Non si deve pensare che questo modo giuridico di affrontare la morale sia qualcosa che la nostra cultura ha ormai superato. Molte risposte ai quesiti posti in campo medico (bioetica) vengono risolte con questi criteri e le dispute che io ricordo di aver sentito a proposito della contraccezione (la "pillola cattolica"), tra sacerdoti o laici di buona cultura religiosa, erano spesso impostate su argomenti di questo tipo.

³⁹ Cf. PRÜMMER, *Manuale juris canonici*, Herder, Friburgi Brisgoviae MCMXXII, q. 46.

⁴⁰ Per esempio: si presume che un matrimonio celebrato sia valido, e si deve dimostrare il contrario, e non viceversa.

⁴¹ Nel *Digesto* (libro L, cap. 17, par. 9) si parla di *obscuris*, di oscurità della legge stessa.

3.2. I sistemi di morale e le relative scuole

Il probabilismo puro dice che si può seguire una sentenza purché risulti “probabile”, anche se la sentenza opposta fosse certamente più probabile (*probabilior*) e più sicura (*tutior*). Il motivo è che una legge dubbia non obbliga.

I lassisti dicono che si può seguire la sentenza che sia probabilmente (anche *tenuiter*) probabile. Qui, cioè, il discorso diventa di probabilità che sia probabile. La tenue possibilità che una legge sia errata la renderebbe dubbia, a favore della libertà. Il lassismo fu condannato dalla Chiesa. Praticamente, infatti, solo pochi principi generali non ammettono eccezioni.

Non mi risulta che il concetto di probabilità sia esattamente lo stesso che si usa per il calcolo delle probabilità (che si sviluppava nello stesso periodo), tuttavia sarebbe interessante approfondire questo argomento⁴². Una concezione antica di probabilità riguardava il peso delle opinioni dei competenti, e cioè era legata a una sorta di approvazione per argomento di autorità. Una concezione più vicina alla nostra riguarda il peso degli argomenti a favore o contro. Le due concezioni, però, potrebbero benissimo coesistere, essendo collegabili facilmente tra loro.

Il rigorismo o *tutorismus* rigido insegnava a seguire sempre la parte più sicura, anche se l’opinione a favore della libertà era molto, molto probabile (*probabilissima*). Anche questo sistema, come il lassismo, fu condannato dalla Chiesa.

Il tuziorismo moderato (*mitigatus*) ammetteva invece che in quest’ultimo caso, in cui l’opinione a favore della libertà è *probabilissima*, uno fosse libero di decidere. L’obiezione che fa il Prümmer⁴³ a questo sistema, oltre alle ansietà che provoca nelle coscienze, è che se un’opinione (quella a favore della libertà, contrapposta a un’interpretazione rigida della legge morale) è manifestamente più probabile, allora è già moralmente certa, perché le ragioni opposte sono necessariamente di poco peso. Si potrebbe discutere sul fatto che la certezza

⁴² Pascal è un autore che potrebbe servire al proposito.

⁴³ Cf. *Manuale theologiae moralis*, I, n. 339.

morale sia la stessa cosa che un'altissima probabilità (per san Tommaso sarebbe una *opinio*, cioè una quasi certezza con timore di sbagliare), però nell'ambiente culturale del padre Prümmer la sua affermazione mi pare pienamente giustificata.

Il probabiliorismo (Prümmer sembra preferirlo, almeno parzialmente) sostiene che si può seguire l'opinione meno "sicura" (*tuta*) a favore della libertà, purché sia manifestamente più probabile dell'opinione a favore della legge.

L'equiprobabilismo (sant'Alfonso) dice che si può seguire l'opinione a favore della libertà anche se gli argomenti in suo favore sono tanto (*aeque vel fere aeque*) probabili quanto quelli a favore della legge.

Sant'Alfonso elabora il suo sistema partendo dalla regola che *in dubio melior est condicio possidentis*. Per risolvere da che parte stia chi "possiede", occorre vedere da che parte stia la *praesumptio*⁴⁴. La "presunzione" di una parte rispetto a quella opposta significa che le si riconosce la ragione finché non si è provato il contrario.

Supponiamo di essere nella notte tra venerdì e sabato, di star lavorando e di avere fame. Abbiamo a disposizione del salame, ma non abbiamo l'orologio e non possiamo svegliare chi dorme. Non siamo sicuri che la mezzanotte sia passata, anche se ci sembra probabile che lo sia. La presunzione è per il valore della legge che stava valendo, dunque non posso mangiare carne. Se invece fosse stata la notte tra giovedì e venerdì, la presunzione sarebbe stata per la libertà, e avremmo potuto mangiare il nostro salame.

Questo esempio, usato dal Prümmer⁴⁵ per criticare sant'Alfonso, anche se è usato dallo stesso sant'Alfonso⁴⁶, non rende ragione della saggezza di quest'ultimo e non andrebbe usato per ironizzare sulla sua posizione. Lui soprattutto, mi sembra, voleva dire⁴⁷ che se il dubbio riguarda la legge, cioè se sia stata o meno promulgata o se comprenda o meno una certa conseguenza gravosa, la *possessio* è della libertà,

⁴⁴ Cf. *Theologia moralis*, lib. I, tract. I, n. 26.

⁴⁵ Cf. *Manuale theologiae moralis*, I, n. 341.

⁴⁶ Cf. *Theologia moralis*, lib. I, tract. I, n. 32.

⁴⁷ Cf. *Theologia moralis*, lib. I, tract. I, n. 27.

mentre se la legge è certa, ma ci viene il dubbio che sia stata revocata, la *possessio* è per la legge.

Infine il Prümmer ci propone un sistema più recente, per lui preferibile: il sistema della compensazione o ragion sufficiente. Una legge dubbia non obbliga (nel senso del *dubium juris* di cui abbiamo già parlato): fino a che punto? Per i probabilisti sempre. Per i probabiliaristi, più severi, occorre stare alla legge, a meno che l'opinione contraria non risulti davvero più probabilmente vera. Gli equiprobabilisti distinguono, come abbiamo appena ricordato, a seconda che la *possessio* stia dalla parte della libertà o dalla parte della legge. Il nuovo sistema sposta la questione: se la legge è dubbia, perché lo è? Se dipende dalla poca conoscenza della legge, ovviamente non per via di negligenza, un qualche valore alla legge resta. Spesso, infatti, un dubbio dipende proprio da una non facile comprensione della legge stessa, anzi, vi sono casi in cui si trova in imbarazzo anche un giurisperito.

L'esempio che il Prümmer⁴⁸ ci porta è quello del confessore probabiliarista che, di fronte a un penitente probabilista, dovrebbe assolverlo, anche se, dal suo punto di vista, fosse illecito quello che per i probabiliaristi sarebbe invece lecito.

Ebbene, il nuovo sistema invita ad applicare, in questi casi, i principi del "volontario indiretto". Ci sono infatti due effetti: uno buono, e cioè la libertà d'agire, e uno cattivo, e cioè il rischio di trasgredire una legge. Occorre allora una causa proporzionata per scegliere l'effetto buono tollerando quello cattivo. Ecco dunque la "ragion sufficiente", che permetterebbe di risolvere i casi difficili. Per il Prümmer questo è il sistema della prudenza cristiana⁴⁹, «le cui vie sono belle e tutti i suoi sentieri sono pacifici»⁵⁰.

⁴⁸ Cf. *Manuale theologiae moralis*, I, n. 344.

⁴⁹ Cf. *Manuale theologiae moralis*, I, n. 352.

⁵⁰ Pr 3, 17, citato dalla Vulgata.

3.3. Il “volontario indiretto”

Partiamo dal *Catechismo della Chiesa Cattolica*:

Un effetto può essere tollerato senza che sia voluto da colui che agisce; per esempio lo sfinimento di una madre al capezzale del figlio ammalato. L'effetto dannoso non è imputabile se non è stato voluto né come fine né come mezzo dell'azione, come può essere la morte incontrata nel portare soccorso a una persona in pericolo. Perché l'effetto dannoso sia imputabile, bisogna che sia prevedibile e che colui che agisce abbia la possibilità di evitarlo; è il caso, per esempio, di un omicidio commesso da un conducente in stato di ubriachezza⁵¹.

Questa situazione veniva chiamata “volontario indiretto” da molti moralisti⁵². Invece il *Catechismo della Chiesa Cattolica*⁵³ ha preferito chiamare “indirettamente volontaria” un'azione quando è conseguenza di una negligenza colpevole, riguardo a ciò che si sarebbe dovuto fare o anche conoscere (come il guidare ignorando il codice stradale). L'importante, qui, è intenderci senza fare una questione di nomi, anche se in futuro sarà meglio abbandonare la denominazione che stiamo usando per seguire il *Catechismo della Chiesa Cattolica* e per evitare confusioni.

Anzitutto vediamo l'argomento seguendo il Prümmer⁵⁴.

Il problema si pone per gli effetti cattivi, perché le azioni umane hanno spesso più effetti. Il principio da seguire è il seguente.

È lecito porre un'azione in sé buona o indifferente, che abbia effetti buoni e cattivi, se:

⁵¹ CCC, 1737, 488.

⁵² Un'altra denominazione è “principio del duplice effetto”. Cf. R. McCORMICK, «Il principio del duplice effetto», in *Concilium* 10 (1976), 129-149.

⁵³ Cf. CCC, 1736.

⁵⁴ Cf. *Manuale theologiae moralis*, I, nn. 56-62.

- 1 - l'effetto buono è immediato;
- 2 - il fine di chi agisce è onesto;
- 3 - c'è un motivo (causa) proporzionatamente grave.

La prima condizione è che l'atto sia in se stesso buono o almeno indifferente. Non si deve fare il male per avere un bene.

Per valutare questo, come già sappiamo, ci si fonda su quello che andrebbe chiamato "fine immediato": e cioè ciò che è propriamente l'oggetto dell'azione.

Ma non si intende il puro oggetto fisico, bensì l'oggetto morale. L'oggetto morale, oltre all'oggetto fisico, prende con sé o privilegia certe circostanze moralmente rilevanti che entrano a far parte di ciò che è oggetto dell'intenzione di chi agisce. Per esempio: il prendere cose altrui per appropriarsene contro il volere del proprietario è l'oggetto del rubare, anche se l'atto fisico del prendere è del tutto moralmente indifferente.

L'aspetto privilegiato dalla coscienza che valuta è appunto la circostanza "altrui" e la circostanza "fine" (un fine ulteriore rispetto a ciò che compie chi afferra qualcosa): "per farla propria contro il volere del proprietario".

Si tratta di considerare l'azione dal suo oggetto morale, e non da circostanze ulteriori che esulano da esso. Per esempio: l'oste vende vino, il proprietario affitta la sua casa, ecc. Che il cliente dell'oste sia un ubriaccone o l'affittuario sia una prostituta non c'entra con l'oggetto proprio. Diverso sarebbe l'oggetto morale di chi affittasse una casa per farne una casa di prostituzione.

Si richiede che l'effetto buono sia "immediato", nel senso che preceda ulteriori effetti cattivi. Se così non fosse, torneremmo a volere un male perché ne venga un bene. Il Prümmer identifica questo effetto con quello immediato di cui parlavamo prima⁵⁵: con l'oggetto. In questo mi

⁵⁵ «Ceterum haec condicio videtur fere coincidere cum prima. Nam si effectus primus est malus, etiam ipsa actio, quae hunc effectum producit, est mala in se. Etenim actio specificatur ex objecto seu fine operis, ut infra probabitur. Iamvero finis operis est, quod opus primo producit, seu primus effectus actionis» (PRÜMMER, *Manuale theologiae moralis*, I, n. 58).

pare incoerente, perché si era già supposto che l'azione doveva essere in se stessa buona o al massimo indifferente, e non cattiva.

Si potrebbero mettere gli effetti, quello buono e quello cattivo, alla pari? L'ipotesi è stata sostenuta, ma non si darebbero esempi: per questo il Prümmer la scarta, preferendo suggerire il seguente criterio: se l'effetto buono segue di per sé e quasi necessariamente, mentre quello cattivo segue solo accidentalmente per circostanze che chi agisce non vorrebbe, allora l'azione resta lecita, sempre purché le altre condizioni (fine onesto e causa proporzionatamente grave) ci siano. Per esempio, l'oste può vendere il vino al cliente ubriaccone che certamente (ma solo perché *hic et nunc* è lui il cliente) si ubriacherà. L'oste vuole solo fare il suo onesto lavoro.

La condizione del "fine onesto", ovviamente un fine ulteriore per cui si compie l'azione, è ovvia.

Infine vi è l'ultima condizione: che vi sia una "causa proporzionatamente grave". Altrimenti non si deve porre l'azione, anche se di per sé lecita, sapendo che per un bene piccolo ne seguirà anche un male grande. Anzi, la causa deve essere tanto più grave quanto:

- 1) è più grave il male previsto;
- 2) è più vicino tale effetto cattivo (più è remoto l'effetto, meno grave può essere la causa);
- 3) è più certo l'effetto cattivo;
- 4) sarebbe dovere di chi agisce impedire quel male⁵⁶.

Vorrei fare alcuni esempi per far vedere come questi criteri rientrino nel nostro agire in coscienza, nonostante vengano discussi, oggi, soprattutto in materia di sessualità (liceità della contraccezione) e di aborto.

Nella mentalità comune non viene accettato facilmente che la Chiesa condanni l'aborto, anche nel caso in cui, facendo abortire la madre, la si salverebbe da morte certa, e insieme permetta che ad una donna incinta venga asportato l'utero canceroso, come le si farebbe giustamente se incinta non fosse, pur sapendo che il bimbo morirà necessariamente.

⁵⁶ Ad esempio un pompiere per un incendio o un custode per un furto.

Questa incapacità di condividere la morale cristiana fa sì che molti si sentano autorizzati a pensare che la dottrina della Chiesa evolverà anche su questi argomenti, come ha fatto in altri campi, ad esempio in quello disciplinare o liturgico. Per chi è abituato a ragionare in termini di norme cui obbedire, non vi è differenza sostanziale tra le norme disciplinari (il diritto “positivo”, dove una legge ha valore solo perché è stata promulgata), come le norme sul digiuno eucaristico o le norme liturgiche sulla lingua da usare, e invece le norme morali (il diritto “naturale”, che dipende dalle esigenze di bene legate alla nostra natura). Per costoro cambiano solo gli argomenti trattati dal legislatore, mentre l’obbligo è uguale: viene solo dalla decisione dell’autorità.

L’unica differenza tra diritto naturale e diritto positivo che comunemente verrebbe riconosciuta anche oggi è, mi sembra, che per le norme disciplinari ha senso poter chiedere una dispensa, mentre per le norme morali la dispensa sarebbe insensata e un abuso di potere. Però questo argomento non mi sembra venga preso molto in considerazione da chi non vede la necessità di parlare di un diritto naturale distinto dal diritto positivo.

Tuttavia ci sono alcuni esempi che possiamo fare, per cercar di capire il principio del volontario indiretto o, meglio, dell’effetto previsto e non voluto.

Supponiamo di essere in una miniera con un compagno. Dopo un incidente viene a mancare l’aria. Arriva un cesto calato dall’alto, che può portare una sola persona. Chi vi sale si salverà, chi resta non riuscirà a sopravvivere fino a un viaggio successivo. Possiamo invitare il compagno a salire, sacrificandoci. Lui può rifiutare, preferendo piuttosto morire che veder morire l’amico. Possiamo invece lanciaarci verso il cestello per arrivarvi primi e salvarci. Ovviamente il compagno morirà, ma non possiamo farci nulla e non siamo disposti a rinunciare alla nostra vita. Siamo omicidi? No, per quanto si può valutare del nostro volere (atto immanente) da ciò che volontariamente (atto transeunte) facciamo. Potremmo essere in cuor nostro contenti della morte del compagno, nel qual caso saremmo comunque omicidi, ma questo dipende dall’intenzione, non dall’oggetto dell’atto (porsi in salvo). Se, invece, per impedire all’altro di arrivare prima, prendessimo una pietra e lo uccidessimo, saremmo omicidi, perché evidentemente avrem-

mo voluto ucciderlo. Se si guarda agli esiti pratici dell'azione, non ci sarebbe differenza (ci sarebbe comunque un solo superstite). Se guardiamo invece all'atto immanente del nostro volere, nel secondo caso avremmo voluto uccidere, anche se poi non ci fossimo riusciti.

Supponiamo di essere il capostazione di una vecchia linea che attraversa l'Appennino. Arriva il treno che deve raccogliere i bambini che tornano in città da una gita scolastica. Il treno, in forte discesa, non riesce a frenare e piomberà nella stazione deragliando e uccidendo i ragazzi. Unica via di salvezza: deviare il treno sul binario morto. Così moriranno quasi certamente i macchinisti e parte dei passeggeri. Ma non c'è altro modo e tiriamo la leva. Siamo assassini? No, per quanto si può dedurre dall'atto volontario che facciamo. Potremmo esserlo in cuor nostro (odiamo gli adulti e siamo contenti dell'occasione), ma non è necessariamente connesso con quello che scegliamo di fare.

In questo senso possiamo comprendere il permesso di asportare l'utero canceroso ad una donna gravida, pur rifiutando la moralità dell'aborto. In questo senso possiamo comprendere la dichiarazione che non è illecito usare la sessualità quando si sa che si è sterili, mentre è illecito rendere sterile l'atto (rendendo così il piacere fine a se stesso, come nel caso della golosità di chi assapora e poi sputa il cibo che il medico gli ha proibito di mangiare).

3.4. Un chiarimento sul "volontario indiretto"

Se però riconosciamo che anche nella sensibilità comune può essere accettabile l'insegnamento morale della Chiesa, con questo non ci siamo dati una ragione.

Nell'art. 5 della questione 20 della *Prima Secundae*, san Tommaso si chiede se un evento seguente aggiunga qualcosa alla bontà o cattiveria dell'atto esteriore della volontà.

La sua conclusione è che se l'evento seguente è previsto (*praecogitatus*), allora aggiunge in bontà o cattiveria (*malitia*): "quando infatti uno pensa che dalla sua opera possono seguire molti mali, e però per questo non smette, da ciò appare che la sua volontà è piuttosto disordinata"⁵⁷.

⁵⁷ *STh*, I-II, q. 20, a. 5.

Se invece l'evento seguente non è previsto, occorre ancora distinguere: se segue da quell'atto di per sé, cioè in quanto è tale, e per lo più (*ut in pluribus*), allora aggiunge alla bontà o alla cattiveria. Infatti è migliore per suo genere quell'atto da cui possono venire più beni, e peggiore quello da cui possono seguire più mali. Se invece segue accidentalmente e raramente (*ut in paucioribus*), allora non aggiunge nulla: un atto, infatti, non va valutato da ciò che gli è accidentale.

Padre Réginald Garrigou-Lagrange, commentando l'articolo della *Summa theologiae* in questione⁵⁸, avvisa: «Bisogna tuttavia fare eccezione, come abbiamo detto parlando del volontario indiretto, se dallo stesso atto seguono alla pari e in modo immediato (*aeque et immediate*) due effetti, di cui uno è buono e l'altro cattivo. Allora, come è detto in II-II, q. 74, a. 7, uno può essere voluto (*intentum*) e l'altro preterintenzionale (*praeter intentionem*)».

Pur essendoci disaccordo col padre Prümmer sull'esserci due effetti alla pari, e pur discordando in altri dettagli, entrambi gli studiosi trovano in san Tommaso come punto di appoggio l'articolo 7 della questione 64 della *Secunda Secundae*.

In esso san Tommaso tratta, a proposito della giustizia, della legittima difesa: se sia lecito uccidere qualcuno per difendersi. Dice:

Nulla vieta che di un unico atto vi siano due effetti, dei quali uno solo sia intenzionale (*in intentione*) e l'altro invece sia preterintenzionale (*praeter intentionem*). Ora, gli atti morali vengono specificati da ciò che è oggetto d'intenzione (*secundum id quod intenditur*), e non da ciò che è preterintenzionale in quanto è accidentale (*per accidens*)⁵⁹.

E prosegue specificando i due effetti: salvare la propria vita e uccidere l'aggressore, e anche ricordando la necessità della proporzione: non si deve usare più violenza di quanto è necessario a ciò

⁵⁸ R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De beatitudine, de actibus humanis et habitibus*, Marietti, Torino 1951, 370.

⁵⁹ *STh*, II-II, q. 64, a. 7, c.; cf. I-II, q. 72, a. 1.

che si deve salvare, il che veniva espresso dal diritto⁶⁰ con la frase: *vim vi repellere licet cum moderamine inculpatae tutelae*.

Questo testo, dunque, ci porta in un campo piuttosto particolare: quello della giustizia. E questo è molto diverso dal trattarne in termini generali per tutta la moralità.

Un altro testo di san Tommaso potrebbe rincarare la dose di perplessità: egli infatti dice: «È infatti stolto dire che uno intenda qualcosa, e non voglia ciò che spesso o sempre le va insieme»⁶¹.

Dire che vogliamo camminare nell'acqua ma che non vogliamo bagnarci i piedi; dire che vogliamo appoggiare un fiammifero acceso sulla paglia ma che non abbiamo intenzione di incendiarla, ecc., non è cosa sostenibile.

Studiando i principi dell'etica, si può vedere come il bene sia ciò cui tendono tutte le cose, perché ogni ente ha la sua operazione, e se non agisce invano raggiunge il suo bene. Il male è sempre preterintenzionale, e nessuno vuole il male in quanto tale, nemmeno chi pecca.

In un mondo dove tutto si trasforma, e dove la generazione di una cosa è la corruzione di un'altra, scegliere un certo bene implica rinunciare a un altro: c'è sempre qualche "male" che resta *per accidens* sia rispetto a un agire transeunte, sia rispetto all'agire immanente della volontà (eccetto per i beni immateriali, per i quali non è vero che la condivisione di uno implichi il dividerli o che l'acquisirne uno comporti la perdita di un altro). In altre parole: c'è quasi sempre, acquisendo un bene, il lato negativo della rinuncia ad un altro.

Non è in questo senso che possiamo parlare del duplice effetto.

⁶⁰ Cf. *Decretalium D. Gregorii Papae IX. Compilatio*, lib. V, tit. 12, cap. 18: «quamvis vim vi repellere omnes leges et omnia iura permittant; quia tamen id debet fieri cum moderamine inculpatae tutelae, non ad sumendam vindictam, sed ad iniuriam propulsandam».

⁶¹ TOMMASO D'AQUINO, *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*, lib. 2, lect. 8, n. 8: «quod enim vel semper vel ut frequenter coniungitur effectui, cadit sub eadem intentione. Stultum est enim dicere quod aliquis intendat aliquid, et non velit illud quod ut frequenter vel semper adiungitur», in www.corpusthomicum.org; traduzione italiana mia.

Entriamo allora nel trattato sulla virtù della giustizia. Supponiamo di essere virtuosi, e in particolare di avere una volontà giusta.

Un atto di giustizia ha due componenti (o parti integrali): fare il bene ed evitare il male. Questo non va confuso con l'imperativo della *sinderesi*, cui obbediamo sempre.

Tuttavia, poiché la giustizia in senso lato abbraccia tutte le virtù, in quanto ci ordina a tutti gli altri e a Dio, bene comune di tutto il creato, queste due componenti della giustizia vengono ad estendersi a tutto l'ambito morale e facilmente si finisce per fare confusione, tanto più che l'espressione verbale dell'imperativo della *sinderesi* è praticamente identica.

La giustizia è una rettitudine della nostra volontà. Essa ci rapporta principalmente a Dio e al prossimo, nel suo senso lato, anche se in senso ristretto riguarda l'atteggiamento verso gli altri membri della società umana. In ogni caso, essa ci ordina alle persone, anche se, in ordine a queste, riguarda pure gli altri beni (come nel caso del possesso). Quest'ordine si fonda sul concetto di bene comune.

Non possiamo stare ora a trattare del bene comune, cioè del fatto per cui un agente che tende al proprio bene si trova a cercare il bene di un altro come suo (benevolenza), e della mutua benevolenza o amicizia⁶². Diamo per scontato che il giusto tende al bene altrui come fosse proprio e a far sì che tale rapporto sia reciproco.

A questo punto noi rifuggiamo dal male (rifuggiamo in senso attivo, non nel senso secondo cui ci si limita a non farlo⁶³) e cerchiamo invece di procurare il bene, tanto più perfetto quanto più si estende a molte persone (il bene più è comune più è migliore).

Tuttavia, dovendo agire concretamente, gli atti esterni comporteranno sempre una generazione di qualcosa che è pure corruzione di un'altra. Se oggi mangiamo la frittata, domani avremo meno pulcini.

⁶² Cf. ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, libro VIII, e il commento che ne fa san Tommaso. Questi userà poi l'amicizia per elaborare la riflessione teologica sulla carità.

⁶³ Cf. *STh*, II-II, q. 79, a. 1, ad 2.

Tale valutazione viene fatta in mille modi tutti i giorni. In questo senso nasce il problema dei due effetti. Ma non va assolutamente confuso con il volere un male per avere un bene: stiamo supponendo di avere una volontà giusta, dunque abbiamo già scartato gli atti moralmente cattivi per l'oggetto proprio o per il fine. L'equivoco di tante obiezioni viene dal fatto che si sposta una problematica sull'altra.

Il discorso della moralità degli atti umani è comune a tutte le virtù, anzi, precede la definizione stessa di virtù e vizio. Il punto di vista della giustizia viene dunque molto dopo.

Per questo chi si lancia nel fiume in piena per salvare il prossimo, pur prevedendo che morirà per fare questo tentativo, non è un suicida.

La giustizia ha poi un *medium* reale. Il criterio di valutazione, cioè, del giusto mezzo tra eccesso e difetto, nelle altre virtù risiede all'interno del soggetto stesso, mentre nella giustizia è indipendente dal soggetto che agisce, e risiede nella realtà dei fatti. Il temperante conosce se stesso e da qui può valutare quanto abbia acconsentito o meno all'attrattiva di un piacere disordinato. Il giusto invece interroga la realtà dei fatti per sapere quanto deve dare in risarcimento di un danno arrecato anche involontariamente. Per questo la giustizia porta a privilegiare le conseguenze reali, e la legge (che nel campo della giustizia trova l'origine del suo stesso essere, almeno quanto all'esperienza umana⁶⁴) tendenzialmente privilegia i fatti e non quanto resta nel segreto delle coscienze.

Tuttavia la giustizia morale riguarda il cuore dell'uomo: noi potremmo risultare giusti per le cose fatte senza esserlo nel cuore! La domanda che ci poniamo in coscienza non è dunque se quanto stiamo per fare sia giusto o meno, ma se possiamo essere giusti nel nostro cuore decidendo di fare volontariamente certe cose con certe conseguenze.

A questo punto i criteri del "volontario indiretto" dovrebbero aiutarci a risolvere la domanda.

⁶⁴ Indubbiamente nella realtà viene prima il mistero della legge eterna, ma per poterne parlare noi iniziamo dall'esperienza della legge fatta nella piccola comunità familiare e poi nella comunità civile.

4. IL VALORE DEI PRECETTI

Dobbiamo però considerare che come i precetti negativi della legge proibiscono gli atti dei peccati, così i precetti affermativi inducono agli atti delle virtù. Ora, gli atti dei peccati sono di per se stessi cattivi, ed in nessun modo possono esser compiuti *bene*, neppure in un certo tempo o luogo: perché di per se stessi sono congiunti ad un fine sbagliato, come è detto nel II libro dell'*Etica*⁶⁵. Per questo motivo i *precetti negativi* obbligano *sempre e a sempre*⁶⁶. Invece gli atti delle virtù non devono esser compiuti in un modo qualsiasi, bensì osservate le debite circostanze che si richiedono affinché l'atto sia virtuoso: e cioè che sia fatto dove deve, e quando deve, e secondo che deve⁶⁷.

Dunque i *precetti affermativi*, se obbligano sempre, non obbligano *a sempre* esser eseguiti.

Sempre vale il precetto che devo pregare, ma non devo pregare sempre, in qualsiasi tempo o luogo; sempre devo dire il vero, ma non devo dirlo sempre, bensì nel tempo e modo giusti. E così via.

Ora, sono i precetti negativi a dipendere da quelli positivi, e non viceversa, in quanto è dal fine che dipende l'evitare ciò che impedirebbe di raggiungerlo. Se dunque il precetto positivo vale per un fine universale (per qualsiasi persona umana in qualsiasi situazione), il precetto negativo che ad esso si connette varrà altrettanto.

Tuttavia non potremo esercitare il precetto positivo in qualsiasi momento, in qualsiasi modo o in qualsiasi luogo, bensì solo nelle circostanze convenienti. Queste verranno determinate dalla prudenza. Da qui dipende l'incertezza del ragionamento dell'intelletto pratico.

Invece i precetti negativi connessi valgono sempre e in qualsiasi situazione (*ad semper*), nei limiti del valore del precetto positivo. Per esem-

⁶⁵ Cf. ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, II, cap. 6, 1107 a 12-17.

⁶⁶ Cioè a sempre essere eseguiti.

⁶⁷ *STh*, II-II, q. 33, a. 2; traduzione italiana mia.

pio: se il fine fosse arrivare alla vetta, ci potrò andare in modi diversi e a seconda del tempo e per itinerari diversi. Tuttavia è certo che, se cado in un burrone, non potrò arrivare in vetta, quindi dovrò evitare di cadere in un burrone, e questo resta assodato una volta per tutte. Ma il divieto di cadere in un burrone è legato al fine di raggiungere la vetta.

Le finalità più universali sono colte dalla *sinderesi*, che ci fa tendere ad esse. Esse rispondono alle esigenze più profonde dell'uomo. Facciamo un esempio preso da san Tommaso.

Nei precetti si deve fare una dispensa, quando interviene una particolare situazione nella quale, se si osservasse la parola della legge, si andrebbe contro l'intenzione del legislatore. Ora, l'intenzione di qualsiasi legislatore è in ordine, propriamente ed in primo luogo, al bene comune. In secondo luogo all'ordine della giustizia e della virtù grazie al quale si conserva e si raggiunge il bene comune. Se dunque si danno precetti tali da contenere la conservazione stessa del bene comune, oppure l'ordine stesso di giustizia e virtù, tali precetti contengono l'intenzione del legislatore: per questo non sono dispensabili. Per esempio se si desse ad una comunità il precetto che nessuno deve distruggere la repubblica, oppure che non la deve consegnare ai nemici, oppure che nessuno deve fare qualcosa di ingiusto o di cattivo, tali precetti non sarebbero dispensabili. Ma se venissero dati altri precetti ordinati a questi precetti, in cui si determinassero alcune speciali modalità: in tali precetti si potrebbe fare una dispensa, perché l'omissione di questi precetti non pregiudicherebbe i primi, che contengono l'intenzione del legislatore. Per esempio, se per conservare la repubblica si stabilisse in una città che dai singoli quartieri alcuni facessero la sentinella per custodire la città assediata, si potrebbero dispensare alcuni in vista di un'utilità più grande⁶⁸.

⁶⁸ *STh*, I-II, q. 100, a. 8, c.; traduzione italiana mia.

Gli esempi che abbiamo fatto riguardano la legislazione civile, anche se l'esempio che fa san Tommaso gli serve per spiegare che i precetti morali del decalogo non sono dispensabili. In campo morale, dunque, la situazione è analoga. Dice sempre san Tommaso:

Riguardano la legge naturale (*naturae*) quelle cose cui l'uomo ha un'inclinazione per natura: fra di esse è proprio dell'uomo essere inclinato ad agire secondo coscienza (*secundum rationem*). Ora, è compito della ragione procedere da ciò che è comune a ciò che è proprio⁶⁹. A questo proposito, tuttavia, si trovano in una condizione diversa la ragione speculativa e la ragione pratica; poiché infatti la ragione speculativa tratta soprattutto le cose necessarie, che non possono essere diversamente, troviamo la verità senza eccezione (*defectus*) nelle conclusioni proprie come anche nelle prime premesse (*in principiis*) comuni. Invece la ragion pratica si occupa di cose contingenti, quali sono le azioni umane: per questo, se in generale (*in communibus*) c'è una qualche necessità, quanto più scendiamo a ciò che è proprio tanto più troviamo eccezione. Così, dunque, negli argomenti speculativi vi è una stessa verità per tutti sia nelle prime premesse sia nelle conclusioni, anche se la verità non è conosciuta da tutti quanto alle conclusioni, ma solo quanto alle prime premesse, che vengono dette anche concezioni comuni. Invece negli argomenti operativi non vi è una medesima verità o rettitudine pratica per tutti per quanto riguarda ciò che è proprio, ma solo per ciò che è comune; ed anche tra coloro per i quali vi è – quanto a ciò che è proprio – una stessa rettitudine, non è riconosciuta da tutti allo stesso modo. Così, dunque, è chiaro che quanto ai comuni principi della ragione, sia speculativa sia pratica, vi è una stessa verità o rettitudine per tutti e conosciuta allo stesso modo. Invece quanto alle

⁶⁹ Nel senso di particolare, contrapposto a comune o generale.

conclusioni proprie della ragione speculativa, vi è una stessa verità per tutti che però non è conosciuta da tutti allo stesso modo: per tutti infatti è vero che un triangolo ha tre angoli uguali a due retti, anche se ciò non è a tutti noto. Invece quanto alle conclusioni proprie della ragion pratica, né vi è una stessa verità o rettitudine per tutti, e nemmeno, tra quelli per cui è la stessa, è nota allo stesso modo. Per tutti infatti è retto e vero che si agisca secondo coscienza (*secundum rationem*). Ma da questo principio segue, come conclusione propria, che si devono restituire i prestiti: e questo è vero per lo più; ma può accadere in qualche caso che sia dannoso e quindi irragionevole restituire i prestiti. Per esempio, se uno li richiede per agire contro la patria. Ed il far eccezione (*deficere*) lo si trova tanto più quanto più si scende nei particolari: per esempio se si stabilisce che i prestiti sono da restituire con una certa cauzione o in un certo modo. Infatti quante più condizioni particolari si pongono, in tanti più modi può aversi eccezione dalla rettitudine sia per il restituire, sia per il non restituire⁷⁰.

Partendo dalla sinderesi, l'intelletto riconosce per attitudine (*habitus*) che gli è connaturale (*innatus*) come un bene tutto ciò che corrisponde a una nostra capacità d'agire o tendenza naturale⁷¹. In primo luogo, appunto, la tendenza della volontà: qualsiasi cosa, in quanto oggetto di volere,

⁷⁰ *STh*, I-II, q. 94, a. 4, c.; traduzione italiana mia.

⁷¹ «Questo è il primo precetto della legge, che si deve fare e perseguire il bene, e fuggire il male. E su questo si fondano tutti gli altri precetti della legge di natura, nel senso cioè che sono pertinenti ai precetti della legge di natura tutte quelle cose da farsi o da fuggire che la ragione pratica apprende per natura essere beni umani. Ora, poiché il bene è di suo un fine, mentre il male è di suo l'opposto, ne viene che tutte quelle cose alle quali l'uomo ha una inclinazione naturale, la ragione le apprende per natura come beni, e di conseguenza come da perseguire operando, ed i loro opposti come mali e quindi da evitare»: *STh*, I-II, q. 94, a. 2, c.; traduzione italiana mia.

è un bene. Per questo l'intelletto ordina il volere al bene, sempre, anche quando pecchiamo, e ha di per sé orrore del male. sempre, anche quando pecchiamo, perché il male è privazione di un bene.

Ma la sinderesi si restringe anche a campi più particolari: alle altre nostre tendenze naturali: bene della vista è vedere, bene dell'intelletto è capire, ecc. Questo fonda precetti universalmente riconosciuti e validi in qualsiasi situazione. Ma da qui a una decisione concreta la strada è lunga! Di fatto la norma positiva resta inefficace se non viene ristretta. Anche i precetti negativi implicati da quelli positivi seguono l'universalità dei primi, ma senza la precarietà imposta dalla particolarità delle circostanze.

Infine la legge ha un limite inevitabile, legato proprio al fatto di dover partire da un oggetto morale comunque generalizzato, a differenza di un ordine dato da un superiore a un singolo suddito: e cioè si danno oggetti morali che di per sé non sono né buoni né cattivi, ma indifferenti.

Invece ogni nostra decisione sarà necessariamente o buona o cattiva, da un punto di vista morale⁷².

Non è il caso di spiegare ora perché il rapporto col fine ultimo in concreto renda inevitabile tutto questo; sarebbe un discorso troppo lungo.

Questo però ci ricorda che un esame di coscienza fatto da un punto di vista giuridico, cioè di obbedienza a una legge, non può essere sufficiente.

CONCLUSIONE

Dobbiamo proseguire nello studio della morale anche da un punto di vista di obbedienza a una legge, senza rischiare quei fraintendimenti che hanno caratterizzato la nostra cultura.

I comandamenti divini sono comandamenti, non consigli. L'obbedienza è necessaria alla salvezza.

Ma presentarli senza una formazione alla morale delle virtù porta a inconvenienti molto gravi. Nella educazione che noi, più vecchi, abbiamo ricevuto, i precetti negativi e i precetti positivi mi sembra che

⁷² Cf. *STh*, I-II, q. 18, aa. 8-9.

siano stati messi alla pari (l'importante è l'obbedire o meno). Inoltre, il peccato di trasgressione (che di per sé riguarda i divieti) è diventato sinonimo di qualsiasi disobbedienza; mentre i peccati di omissione sono diventati, nella nostra considerazione, cosa di poco conto, perché i precetti positivi universalmente validi sono troppo generici perché sia possibile sottoporli ad un efficace controllo con eventuale sanzione da parte di un'autorità umana. La virtù della prudenza è stata relegata a un campo riservato al legislatore, all'autorità. Le domande dei fedeli hanno fatto moltiplicare la casistica delle possibili soluzioni, e la morale ha dato l'impressione di somigliare pericolosamente alla casistica dei farisei. Infine la libertà di scegliere, condizione indispensabile per un merito, ma anche per una disobbedienza imputabile moralmente, ha assunto un ruolo di valore assoluto.

Allo stesso tempo non è possibile una formazione a una morale delle virtù senza la formazione alla morale dell'obbedienza. La legge è un'istruzione indispensabile proprio per arrivare a condividere ciò che sta a cuore al legislatore. Se ci rifiutiamo di seguire il maestro, non faremo esperienza dei beni che lui ci vuol far scoprire, non potremo accorgerci di quanto ci danneggi il restarne privi e non capiremo mai i suoi comandamenti. Questo vale in ogni campo, compreso il seguire il Maestro divino.

Su tutte queste cose mi pare sia bene riflettere, se vogliamo proseguire nella crescita della comprensione della morale cristiana, senza gettare via la teologia dei secoli scorsi quasi fosse un fenomeno aberrante nella vita della Chiesa.

ANALYTICAL STEPS AND THEIR IMPORTANCE FOR A CORRECT EXEGESIS: ISAIAH 8:23

FABIO PARI O. P.

NOTA DEL DIRETTORE

Il presente articolo intende mostrare come la corretta applicazione dei principi e delle procedure dell'esegesi sia di fondamentale importanza per la corretta comprensione di un testo biblico. La Sacra Scrittura, insieme alla Sacra Tradizione, è Parola rivelata di Dio, punto di partenza, quindi, della riflessione teologica. È quindi importante affrontare nel giusto modo l'esegesi del testo sacro. Anche un piccolo errore nel primo livello dell'analisi esegetica può portare ad una interpretazione erronea del testo. Il lavoro intende quindi offrire un contributo di metodo e di contenuto in relazione al celebre passo di Isaia 8,23, un testo che, nella sua breve estensione, costituisce un buon esempio di quell'oscurità e ambiguità, sia a livello sintattico che a livello semantico, che a volte caratterizza il linguaggio biblico, in particolare quello profetico. La corretta applicazione dei vari elementi dell'analisi esegetica, in particolare l'uso del metodo storico-critico – ma non solo – permette comunque di decifrare in modo corretto il significato del testo. La nota citazione del passo in riferimento a Gesù e alla sua predicazione in Galilea, in Mt 4,15, dà ancora più importanza al testo studiato, a livello sia esegetico che teologico. Il primo passo dell'analisi proposta consiste nel confrontare il testo ebraico, masoretico, con le antiche versioni e gli antichi testimoni: la Settanta, la Vulgata e il testo di Qumran. Il secondo gradino è un'analisi della struttura del versetto, con lo scopo di chiarire la suddivisione di esso nelle sue distinte unità. La terza tappa prevede un'analisi lessicale dei termini più importanti e difficili del testo, con lo studio del significato, dei riferimenti temporali, del soggetto in questione e delle indicazioni geografiche. Il quarto passo consiste in una valutazione

critica della redazione del versetto, per determinare il testo primitivo, le aggiunte o glosse secondarie e le date di composizione dei differenti elementi. Poi, come quinta tappa, viene presentata la corretta esegesi del testo, spiegando i suoi riferimenti geografici e i contesti storici. Infine, da ultimo, sono segnalate le diverse riletture del testo, mostrando come esso sia stato reinterpreto e attualizzato lungo i secoli.

INTRODUCTION

In this short work we propose to analyze Is 8:23 step by step, with a rigorous procedure, showing that a good textual-comparative, structural, semantic and redactional-critical analysis are the fundamental bases for a correct exegesis of the text.

1. THE TEXT OF ISAIAH 8:23

1.1. Masoretic text (Mt)

«כִּי לֹא מִיָּנֶה לְאִשּׁוּר מִיָּנֶה לָהּ כִּשְׁתִּי הָרָאשׁוֹן הַקָּל אֶרֶצָה זְבוּלֻן וְאֶרֶצָה נַפְתָּלִי וְהֶאֱחָדֵן הַקָּבֵד יַרְדֵּן הַיָּם
עֲבָר מִיַּרְדֵּן גָּלִיל הַיְּהוּדִים»¹

«but (there will be) no gloom for (the land) to whom (there was) distress on that occasion. First (he) humiliated the land of Zebulun and the land of Naphtali, but then (he) will glorify the way of the sea, beyond the Jordan, the Galilee of the peoples»².

¹ K. ELLINGER - W. RUDOLPH, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart, 1997, 688.

² We will justify this translation in the course of the present work.

1.2. Septuagint (LXX)

«καὶ οὐκ ἀπορηθήσεται ὁ ἐν στενοχωρίᾳ ὢν ἕως καιροῦ τοῦτο πρῶτον ποίει ταχὺ ποίει χώρα Ζαβουλων ἢ γῆ Νεφθαλιμ ὁδὸν θαλάσσης καὶ οἱ λοιποὶ οἱ τὴν παραλίαν κατοικοῦντες καὶ πέραν τοῦ Ιορδάνου Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν τὰ μέρη τῆς Ιουδαίας»³.

«and the one being in distress till now⁴ will no longer be perplexed. First do this, quickly do (this), country of Zebulun, the land of Naphtali, (do) way of sea, and the others, the inhabitants of the seashore and on the other side of the Jordan, Galilee of the peoples, the regions of the Judaea (do the same)»⁵.

As we can notice from a simple look to the Septuagint version of this verse, even if the translated words appear to be more or less the same of MT, their interpretation is quite different in the LXX from the MT⁶. In LXX there is no clear parallel within this verse, and many little differences from MT appear as misunderstandings of the original Hebrew *Vorlage* of the LXX itself. First, we can notice that LXX interprets the first verb as imperative (*hql* = to do quickly)⁷, and the geographical areas as subjects of the verb itself, except for “way of the sea”, which appears as direct object of the verb (it is in accusative). *h’hrwn* is interpreted as a plural noun (οἱ λοιποὶ = “the others”), while the second verb is probably interpreted not as a verb, but as a geographical reference as well (*hkbyd* in MT rendered as οἱ τὴν παραλίαν

³ J. ZIEGLER, *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Societatis Litterarum Göttingensis Editum*, Göttingen, 1939, XIV, 154.

⁴ Literally «(this) time» (καιροῦ).

⁵ The translation is quite literal and tentative, given the corrupted state of the text.

⁶ Cf. R. R. OTTLEY, *The Book of Isaiah according to the Septuagint*, Cambridge, 1906, II, 151-153.

⁷ It is also possible to understand the Greek verb as an indicative, by moving the accent in the last syllable: cf. J. LUST, *Messianism and the Septuagint. Collected Essays*, Leuven, 2004, 160-163.

κατοικοῦντες in LXX, i.e. the inhabitants of the seashore)⁸. I think we have to interpret all these variants as simple misunderstandings by the LXX, maybe caused by a corrupted Hebrew text in its *Vorlage*⁹. Finally, τὰ μέρη τῆς Ιουδαίας clearly is a secondary addition, aimed to extend the oracle – originally referred to the northern kingdom – also to Judah¹⁰.

1.3. Vulgate

«et non poterit avolare de angustia sua primo tempore adleviata est terra Zabulon et terra Nephtalim et novissimo adgravata est via maris trans Iordanem Galileae gentium»¹¹

«and he will not be able to fly away from his distress. In a former time the land of Zebulun and the land of Naphtali were lightened and in the last (time) the way of the sea beyond the Jordan of the Galilee of the peoples was burdened».

About the first part of the text, we can notice that Vulgate interprets the sentence in a negative way: there will be no escape. Indeed Jerome understood *mw'p* as *mn* (= non poterit¹²) + *wp* (= avolare). This is wrong, because it fails to recognize the link with the same word in the preceding verse, with the meaning “gloom”¹³. In the second part of the text, the most relevant aspect of Vulgate translation we can underline is the translation of the two verbs, which strongly respects their basic meanings, maintaining the ambiguity of them, and apparently interpreting the first one as having a positive meaning, and the second one as having a negative meaning.

⁸ Probably the LXX reads, instead of *hkbyd*, *hwp hym* (the phrase usually translated as «the inhabitants of the seashore» in the LXX).

⁹ Cf. J. A. EMERTON, «Some Linguistic and Historical Problems in Isaiah VIII. 23», in *Journal of Jewish Studies*, 14 (1969), 152.

¹⁰ Cf. LUST, *Messianism*, 161; OTTLEY, *The Book of Isaiah*, II, 153.

¹¹ R. WEBER - R. GRYSON, *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem*, Stuttgart, 2007, 1105.

¹² Literally «without».

¹³ In this occurrence, Jerome translated the word as «dissolution».

1.4. 1QIs^{a14}

הארץ יביש והנה צרה חשוכה מעיף צוקה ואפלה מנדה⁽²³⁾ כלו מעופפ
 לאשר מוצק לה⁽²³⁾ כעת הרישון הקל ארץ זבולון והארץ נפתלי והאחרון
 הכביר דרך הים עבר הירדן גליל הגואים¹ העמ ההולכים בחושך

«because/but for him there will be no flying away, for (the land) to whom (there is) distress. In the former occasion (he) humiliated the land of Zebulun and the land Naphtali, and in the latter (he) will glorify the way of the sea, beyond the Jordan, the Galilee of the peoples».

The text reported in Qumran scroll 1QIs^a is very similar to the MT. The two most significant differences are: first, the expression *ky lw m'wpp* with *w* (= to him) instead of *'* (= not) and *m'wpp*, composed by *mn* (= not) and a *polet* infinitive from *'wp* (= escape). Thus the meaning seems to be negative, as in Vulgate. Anyway, it is preferable to follow the reading of the MT, which repeats the same word present in the preceding verse, creating a link with that verse (and this is the aim of v. 23a, as we will see below¹⁵). The second important difference from the MT is the form *'rṣ* (in both the occurrences), without final *h*. This seems to be an intentional modification aimed to use a more common form of the word which fits better to the context. So this variant is the *lectio facilior* and surly secondary. On the other hand, the form of the MT (i.e. *'rṣh*, in both the occurrences) can be explained in different ways: as a form with a directional *h* (because there is an element of motion in the two verbs)¹⁶, as a textual corruption (*h* originally being

¹⁴ E. ULRICH, *The Biblical Qumran Scrolls. Transcriptions and Textual Variants*, Leiden-Boston, 2010, 347.

¹⁵ Cf. § 3.1.

¹⁶ Cf. J. D. W. WATTS, *Isaiah 1-33* (revised edition), Nashville, 2005, 169 (n. 23d); EMERTON, «Problems», 152.

the article of Zebulun and Naphtali¹⁷, or a marginal correction to correct the form *hr'šwn* and *h'hrwn* from masculine to feminine¹⁸, so that they may agree with 't), or, better, as a form where the *h locale* has lost its distinctive force¹⁹.

2. STRUCTURAL AND SEMANTIC ANALYSIS OF THE VERSE

2.1. The structure of the verse

The verse is clearly divided into two parts, the first (v. 23a) from *ky* to *k't*, and the second (v. 23b) from *hr'šwn* to the end of the verse. This division is supported by formal and content-related reasons. V. 23b clearly consists in a poetic parallel, while v. 23a is outside of this structure. Moreover, the content of v. 23a refers to images of darkness, while v. 23b uses different images (“to make little” – “to make heavy”). First of all, we have to argument the precise delimitation of v. 23a and v. 23b, which we have just made, and in so doing we also will explain the structure of the verse. As we said, the latter part of the verse (a *bicolon*) is clearly a poetic unit with a precise close parallel structure²⁰: each *colon* is constituted by an indication of a position in a series²¹ (with definitive article), by a verb in perfect tense, and by geographical references. The two indications of position and the two verbs

¹⁷ With a different division between the letters of the words. Cf. EMERTON, «Problems», 153.

¹⁸ Cf. EMERTON, «Problems», 153.

¹⁹ Cf. F. W. GESENIUS - E. KAUTZSCH, *Hebrew Grammar*, New York, 1910, 250-251 (§90f,g); P. JOÜON - T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew*, Roma, 2011, 256-257 (§93c,e); J. J. M. ROBERTS, *First Isaiah. A Commentary*, Herm, Minneapolis, 2015, 145.

²⁰ Cf. J. HØGENHAVEN, «On the structure and meaning of Isaiah VIII 23b», *Vetus Testamentum* 37(1987), 218-221.

²¹ We will see below (cf. § 2.3.1) which kind of series it is.

come from roots which carry an opposite meaning²²: *r'šwn* (former) vs. *'hrwn* (latter), and *qll* (light) vs. *kbd* (heavy). So the parallel is very close. But this close parallel structure would be broken if we assume that *k't* has to be taken together with *hr'šwn* as beginning of the first *colon*²³: indeed in the beginning of the second colon, we have only *h'hrwn* without *k* nor *'t*! It is less probable that *k't* is omitted in the second colon for ellipsis²⁴, because the parallel structure in this *bicolon* is very close: if *k't* was the beginning of the first colon, at least *k* should be present at the beginning of the second *colon*²⁵. Another minor problem²⁶ in considering *k't* as linked to *hr'šwn* is that *'t* is usually feminine, while *r'šwn* is masculine. However, this argument is not decisive, because *'t* appears a few times in the masculine gender in the Hebrew Bible, and even once in the Lachish Letters²⁷.

Thus, the best solution is to separate *k't* and *hr'šwn*, considering *hr'šwn* as the beginning of the *bicolon* and *k't* as the end of the first part of the verse²⁸.

²² Cf. EMERTON, «Problems», 156. For the meaning of the roots, cf. L. KOEHLER - ET AL., *Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden, 2000, I, 36, 455-456, II, 1103-1105, 1168-1169; F. BROWN - S. R. DRIVER - C. A. BRIGGS, *The New Brown, Driver, and Briggs Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Lafayette, 1981, 30-31, 457-458, 886, 911-912.

²³ Pace F. DELITZSCH, *Isaiah*, Grand Rapids, 1980, 243.

²⁴ Cf. EMERTON, «Problems», 158.

²⁵ This argument works if *k't* is taken in a simple temporal function (*k* with a temporal value: in the former time). If the *k* had an explicit comparative function (*as* in the former time; cf. ROBERTS, *First Isaiah*, 144), it would make the poetic style of the *bicolon* too heavy: usually in poetry the comparison is created simply by a juxtaposition of two parallel *cola*, and made explicit only in reader's mind.

²⁶ For an evaluation of this problem, cf. EMERTON, «Problems», 159.

²⁷ Ostrakon 6.2; cf. S. AHITUV, *Echoes from the Past. Hebrew and Cognate Inscriptions from the Biblical Period*, Jerusalem, 2008, 80.

²⁸ So Michaelis, Graetz, Tur-Sinai, Komlosh (cf. EMERTON, «Problems», 158, 160, 170), pace EMERTON, «Problems», 152.

Finally, *hr'šwn* can be easily explained as an adverbial accusative of time²⁹, as well as the following *h'hrwn*³⁰, while *k't* means “as in that time” or “as now”³¹, or simply “now”³².

2.2. V. 23a

V. 23a is quite short and its analysis is not too difficult. As the present verse stands in the MT, it clearly announces the end of the darkness (*l' mw'p*) for the land where distress used to be (*l'šr mwšq lh*)³³. The final *lh*, with feminine pronominal suffix, clearly refers to a land³⁴, and in the present context this land can easily be the land depicted in the preceding verse (cf. *rš* in v. 22)³⁵. The initial *ky* clearly has an adversative value³⁶: the content of v. 23a is totally opposite to what precedes³⁷.

²⁹ Cf. GESENIUS - KAUTZSCH, *Hebrew Grammar*, 374-375 (§118i,n); JOÜON - MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew*, 304 (§102c).

³⁰ See below for the demonstration of the temporal value of *hr'šwn* and *h'hrwn*.

³¹ Cf. *Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, I, 900; BROWN - DRIVER - BRIGGS, *The New Brown, Driver, and Briggs Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, 773.

³² So EMERTON, «Problems», 160.

³³ Cf. WATTS, *Isaiah 1-33* (revised edition), 173, *pace* H. WILDBERGER, *Isaiah 1-12. A Commentary*, Minneapolis, 1991, 381 (where some Hebrew words are interpreted wrongly).

³⁴ *lh* carries the resumptive pronoun (*h*, so feminine) referred to *šr*, so that *šr* must be referred to a feminine noun, which must be “land”.

³⁵ The substitution of *l'* with *hw* is unnecessary and misunderstands the correct meaning and function of v. 23a, which we will see below, cf. §§ 3.1, 4.1 (*pace Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 688 [critical apparatus]).

³⁶ Cf. JOÜON - MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew*, 603 (§172c [n.4]); GESENIUS - KAUTZSCH, *Hebrew Grammar*, 500 (§ 163a,b); J. H. HAYES - S. A. IRVINE, *Isaiah. The Eight-Century Prophet. His time & his preaching*, Nashville, 1987, 171.

³⁷ The last phrase of Is. 8:22, *w'plh mndh* (however *mndh* is interpreted), must have a negative connotation, being the second member of the second *colon* of a *bicolon* where the first *colon* has two members both with negative connotation and the first member of the second *colon* also has a negative connotation.

Finally, the final³⁸ *k't* means: “at the time”, i.e. “at that time”, meaning the time of darkness described just in the preceding verses³⁹.

2.3. V. 23b

2.3.1. *hr'swn and h'hrwn*

This second part of the verse, as pointed out above, is a *bicolon* compounded of two *cola* in close parallel (first colon: from *hr'swn* to *nptly*; second colon: from *wh'hrwn* to the end of the verse). The introduction of each *colon* is constituted, as we have seen above, by a reference to an element in a series: “the former” and “the latter”. They can be understood in different ways. First of all, as substantivized adjectives, i.e. adjectives which function as substantives (“the one that comes former”; “the one that comes latter”⁴⁰), or as adjectives with an implicit name (“time”⁴¹ or “king”⁴²): in both this cases, they are understood as subjects of the following verbs (i.e. *hql* and *hkbyd*). Secondly, they can be understood as adjectives playing the function of adverbial accusatives of time⁴³. I prefer this last solution⁴⁴, for the following reasons. The first

³⁸ See our verse division above, § 2.1.

³⁹ Otherwise we can understand *k't* as “now” (cf. § 2.1), meaning a present time of darkness (if this is correct, this expression would be an interesting case of actualization of a preceding text).

⁴⁰ So HAYES - IRVINE, *Isaiah*, 177; Symmachus (cf. EMERTON, «Problems», 159); EMERTON, «Problems», 168.

⁴¹ So Michaelis (cf. EMERTON, «Problems», 158-159); cf. WATTS, *Isaiah 1-33* (revised edition), 172.

⁴² So Luzzatto, Ginsberg, Driver (cf. EMERTON, «Problems», 160).

⁴³ Cf. GESENIUS - KAUTZSCH, *Hebrew Grammar*, 374-375 (§118i,n); JOÜON - MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew*, 304 (§102c), 429 (§126i). It exists also an adverbial form for each of these two adjectives, which is identical to their respective feminine forms (cf. *Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, I, 36, II, 1168; BROWN - DRIVER - BRIGGS, *The New Brown, Driver, and Briggs Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, 31, 911-912), but this obviously doesn't exclude the use of the masculine form with an adverbial value.

⁴⁴ Pace EMERTON, «Problems», 160.

interpretation have to face two important difficulties. First of all, the subjects of the verbs in 23b would be different from the subject in the following verses (in particular in vv. 9:2-3, where the subject clearly is God/YHWH⁴⁵), and this abrupt change of subject is awkward, since these verses form a literary unit⁴⁶. Secondly, the examples of *r'swn* and *'hrwn* used together can be grouped into three categories⁴⁷: 1) temporal sequence (former and latter in a temporal succession); 2) temporal contrast (former time opposite to latter one); 3) completeness (former and latter, i.e. the entirety)⁴⁸. Thus, it is very improbable that in this passage they may refer to two kings or times. So the best solution is to consider the two adjectives as having temporal adverbial value⁴⁹.

2.3.2. *hql* and *hkbyd*

After having clarified the two adjectives, let's now consider the two verbs, *hql* and *hkbyd*.

2.3.2.1. Their meanings

First of all, we have to deal with their respective meanings. They clearly are two *hiphil* forms from the roots *qll* and *kbd*. Their meanings are ambiguous, maybe on purpose – as a typical feature of a poetic prophetic oracle⁵⁰: *hql* literally means “to make light”, in both senses

⁴⁵ Cf. O. KAISER, *Isaiah 1-12. A Commentary*, second edition, London, 1983, 210; J. A. MOTYER, *The Prophecy of Isaiah*, Leicester, 1993, 98; WILDBERGER, *Isaiah 1-12*, 396.

⁴⁶ As we will see below, cf. § 3.2.

⁴⁷ Cf. R. A. YOUNG, *Hezekiah in History and Tradition*, Leiden, 2012, 153-154.

⁴⁸ In this way EMERTON, «Problems», 168-169 understands their meaning in Is. 8:23.

⁴⁹ The very similar sentence in Jer. 50:17b, where *hr'swn* and *h'hrwn* are again in parallel, is better understandable in the same way. Also in this case it would be possible to understand the two adjectives as having a predicative function (i.e. referring to two kings: “as former” and “as latter”), but this interpretation is more awkward.

⁵⁰ Cf. Is. 6:10, where the Lord also uses three ambiguous verbs referring to Isaiah's task for the people.

– positive, i.e. to lessen, to relieve (to make light some heavy burden, also figurative), to treat lightly – and negative, i.e. to bring contempt, to humiliate⁵¹; while *hkbyd* means “to make heavy”, again in both senses – positive, i.e. to bring glory, to make important – and negative, i.e. to oppress (to make heavy a yoke or a burden)⁵². For the present verse, according to its context, I think it is better to understand their meanings as contrary to each other⁵³, i.e. negative for the first (i.e. to bring contempt)⁵⁴ and positive for the second (i.e. to bring glory⁵⁵)⁵⁶, for the following reasons. First of all, the opposition between *hr šwn* and *h’hrwn*, which precedes the verbs, introduces an initial contrast, so that it’s more suitable to understand the two verbs that follow also in contrast⁵⁷. This fits better with the close parallel of the *bicolon*⁵⁸, while the use of two opposite roots to convey the same idea (what would happen if we consider the two verbs as synonyms) would be quite strange, especially in poetry, and would break the perfect antithetical parallel of the *bicolon*. Moreover, v. 23b is the introduction to the following section⁵⁹, where it explicitly appears a passage from a

⁵¹ Cf. *Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, II, 1104; BROWN - DRIVER - BRIGGS, *The New Brown, Driver, and Briggs Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, 886; ROBERTS, *First Isaiah*, 148.

⁵² Cf. *Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, I, 456; BROWN - DRIVER - BRIGGS, *The New Brown, Driver, and Briggs Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, 457-458; ROBERTS, *First Isaiah*, 148.

⁵³ ROBERTS, *First Isaiah*, 148, affirms that these two verbs, when used in parallel, are never synonyms, but always in antithesis.

⁵⁴ So EMERTON, «Problems», 165, 168.

⁵⁵ Cf. Jer. 30:19.

⁵⁶ So, for instance, B. S. CHILDS, *Isaiah*, Louisville (Kentucky), 2001, 80; M. GOULDER, *Isaiah as Liturgy*, Burlington, 2004, 42; pace HAYES - IRVINE, *Isaiah*, 177 (both verbs having negative meanings); J. RIDDERBOS, *Isaiah*, Grand Rapids, 1985, 100; EMERTON, «Problems», 164-165, 168.

⁵⁷ Cf. WILDBERGER, *Isaiah 1-12*, 393.

⁵⁸ Which we have shown above, cf. §§ 2.1, 2.3.1.

⁵⁹ Cf. § 3.2.

quite negative to a quite positive situation⁶⁰: so it is very natural that this text does the same as well, expressing a passage from a negative to a positive situation. Otherwise it would be in opposition with its context⁶¹. Thus, we can conclude that in this verse the author of the poetry plays with these two roots to create a very artistic antithetical parallel.

2.3.2.2. Their time references

Secondly, we have to deal with the respective tenses of the two verbs. From a morphological point of view, there is no doubt that they are two *qatal*, i.e. two perfect forms. But what about their respective references to the real time? It is quite disputed if they refer both to past events or the first to a past event and the second to a future event⁶². The supporters of the first position⁶³ argue that, since there is a close parallel between the two *cola*, if we consider the first verb as referring to the past, we also have to interpret the same for the second one⁶⁴. They consider the meanings of the two verbs as synonymous and negative⁶⁵, and refer them to two devastations which took place during the history of the northern kingdom⁶⁶. This position, which

⁶⁰ Cf. Is. 9,1-4.

⁶¹ Cf. WILDBERGER, *Isaiah 1-12*, 394; J. MAUCLIN, *Isaiah 1-39. Confidence in God*, London, 1962, 110; CHILDS, *Isaiah*, 80: the two verbs mark a passage from judgment (first verb) to redemption (second verb).

⁶² Cf. EMERTON, «Problems», 157. According to Watts, the perfect tense gives a time-less appearance (cf. WATTS, *Isaiah 1-33* (revised edition), 173).

⁶³ Cf. HAYES - IRVINE, *Isaiah*, 177; J. BLENKINSHOPP, *Isaiah 1-39. A new Translation with Introduction and Commentary*, New York, 2000, 247; EMERTON, «Problems», 158.

⁶⁴ Cf. EMERTON, «Problems», 157.

⁶⁵ Even if the second verb as more negative than the first one.

⁶⁶ The former one caused by Syrians, Philistines and Phoenicians under Jeroboam II (cf. HAYES - IRVINE, *Isaiah*, 177-178) or by Hazael or Ben-adad (Cf. BLENKINSHOPP, *Isaiah 1-39*, 247; EMERTON, «Problems», 167) or by Tiglath-pileser III (so Budde, cf. WATTS, *Isaiah 1-33* (revised edition), 169 n. 23b, and Qimhi, cf. EMERTON, «Problems», 162), and the latter one caused by the former ones under Menahem

argues for a reference to the past for both the verbs, appears us to be the wrong one: first of all because the second verb has a positive meaning, as we have demonstrated above, secondly because the close parallel between the two cola is an *antithetic* parallel, thus an antithesis in the real time references expressed by the two verbs (one referring to the past and the other to the future⁶⁷) fits better to the parallel itself. Thus the past tense of the second verb can be interpreted as a “prophetic perfect”⁶⁸, i.e. a perfect which – in a prophecy – expresses a future event as having already took place⁶⁹. This fits very well with the following verses as well, where a thanksgiving hymn⁷⁰ for a future deliverance also uses perfect tense verbs⁷¹.

2.3.2.3. Their subjects

There are three main positions, among the scholars, about the subjects of the two verbs we are analyzing. The first one is to consider *hr’šwn* and *h’hrwn* – as substantivized adjectives – as subjects for the verbs⁷²; the second one is to consider some substantives (linked to the

(cf. HAYES - IRVINE, *Isaiah*, 178) or by Tiglath-pileser III (so Jahn and Bredenkamp, cf. EMERTON, «Problems», 163; cf. H. ESHEL, «Isaiah VIII 23. An Historical-Geographical Analogy», *Vetus Testamentum* 40 (1990), 104-109; A. S. HERBERT, *The Book of the prophet Isaiah. Chapters 1-39*, Cambridge, 1973, 73; BLENKINSHOPP, *Isaiah 1-39*, 247) or by Shalmaneser (so Rashi, cf. EMERTON, «Problems», 162; cf. BLENKINSHOPP, *Isaiah 1-39*, 247) or by Sargon (cf. EMERTON, «Problems», 162) or by Sennacherib (so Qimhi and Midrash Tanhuma, cf. EMERTON, «Problems», 162); but with the latter three kings we have the problem that Assyrian devastation doesn’t fit the geographical references of the verse (cf. EMERTON, «Problems», 166).

⁶⁷ So RIDDERBOS, *Isaiah*, 100, *pace* EMERTON, «Problems», 161.

⁶⁸ Cf. GESENIUS - KAUTZSCH, *Hebrew Grammar*, 312-313 (§106n), JOÜON – MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew*, 335 (§112h).

⁶⁹ Cf. EMERTON, «Problems», 157.

⁷⁰ Cf. KAISER, *Isaiah 1-12*, 207; WILDBERGER, *Isaiah 1-12*, 388.

⁷¹ W. BRUEGGEMANN, *Isaiah 1-39*, Louisville (Kentucky), 1998, 73 considers them as prophetic perfects.

⁷² As we said above, cf. § 2.3.1.

adjectives) as implicit subjects for the verbs⁷³; the third one is to consider God/YHWH as implicit subject for both verbs. Briefly, it seems clear to me that it would be very unusual and awkward to use *hr 'šwn* and *h'hrwn* as subjects of verbs⁷⁴; and also the possibility that some implicit names are to be considered as subjects for the verbs has been rejected above⁷⁵. The best choice is to consider God/YHWH as implicit subject for both verbs⁷⁶: the idea that YHWH rules the history, bringing contempt or glory to his people, is very frequent in the Bible and in Isaiah himself, and his name is often left implicit when it can be easily understood, as in the present verse. This fits better with what follows (in particular vv. 9:2-3), which is in continuity with the present text and has God/YHWH as subject of the verbs⁷⁷.

2.3.3. *The geographical indications*

To conclude this present analysis, we finally have to deal with the geographical references which conclude the two *cola*. The main problem here is that, according to the identification of the areas made by scholars⁷⁸, the areas referred to in the first colon (the Lands of Zebulun and Naphtali) are not exactly the same ones referred to in the second colon (the Way of the Sea, the Land beyond the Jordan, the Galilee of the Nations): the latter areas are partly different from the former ones, and they are only slightly overlapping⁷⁹. This would destroy the perfect parallel structure of v. 23b which we have found so far, because the

⁷³ Cf. § 2.3.1.

⁷⁴ See § 2.3.1 for further arguments against this position.

⁷⁵ Cf. § 2.3.1. M. A. SWEENEY, *Isaiah 1-39 with an Introduction to Prophetic Literature*, Grand Rapids-Cambridge, 1996, 186 argues that “the former” designates the position of the mediums and sorcerers who appear in v. 19, and “the latter” refers to those who rely on the *torah* and testimony, referred to in v. 20: this argument doesn’t fit the context.

⁷⁶ Cf. WATTS, *Isaiah 1-33* (revised edition), 169 (n. 23b); ROBERTS, *First Isaiah*, 148.

⁷⁷ Cf. MOTYER, *The Prophecy of Isaiah*, 98.

⁷⁸ See below § 4.2.1.

⁷⁹ Cf. EMERTON, «Problems», 155.

former areas would not be in precise parallel with the latter ones. I think this is a strong argument to say that the present geographical references do not work. In addition, I could observe that the three geographical references in the second *colon*, although they indicate different areas (as we will show below⁸⁰), are connected only asyndetically (and this appears as an abrupt sharp awkward stylistic feature), while the two geographical references in the first *colon* are connected with the conjunction *w*. To find a solution to these problems, we have to note that the area referred to in the whole first *colon* corresponds very well to the third geographical area referred to in the second *colon*. So the best solution is to consider the first and the second geographical area in the second *colon* as later additions, i.e. later expansions aimed to extend the salvific oracle to a wider area⁸¹. The original oracle, in the second *colon*, referred only to the Galilee of the Nations, which is the area which corresponds to the Lands of Zebulun and Naphtali⁸². This solution allows us to find once again the perfect parallel which we would expect, and eliminates the sharp awkward asyndetic connection between the geographical references in the second *colon*⁸³.

3. REDACTIONAL CRITICISM OF THE VERSE

Now we have to deal with the redaction of the verse, namely with the connection of the verse with what precedes and what follows, and with the history of the composition of the verse itself.

⁸⁰ Cf. § 4.2.1.

⁸¹ Probably to the whole northernmost area belonging to the northern kingdom till the defeat by Assyria in Syro-Ephraimite war. This textual expansive tendency can be observed also in the LXX, where even more geographical areas are listed in this part of the verse.

⁸² Pace EMERTON, «Problems», 170, who understands all the geographical references as in a series.

⁸³ Another solution proposed by some scholars is to add some geographical references in the first *colon*, in order to make the areas of the first *colon* exactly overlap with the areas of the second *colon*. For instance, Alt proposed to add «the Valley

3.1. V. 23a

First of all, v. 23a is clearly linked by *ky* with the preceding verse⁸⁴, and it appears to form a unit much more closely with the preceding section than with the following one. The preceding section (8:21-22) uses the third singular person, clearly speaking about a generic individual in an unspecified land. I can suppose that that prophecy is referred to the land of Judah because it immediately follows a discourse by Isaiah to his disciples (vv. 17-20), which are supposed to live in Judah⁸⁵. On the other hand, starting from 8:23b there is a radical change: no more an individual but a people, and a third plural person for some verbs. Furthermore, no longer in Judah (southern kingdom), but in the northern region of the northern kingdom (formerly belonging to it). From this analysis we can conclude that v. 23a clearly appears as simply the conclusion of what precedes, without the aim of introducing what follows⁸⁶. After the depiction of a land full of

of the Sharon and the Mountain of Gilead» while Roberts prefers to add «the Sharon and the Land of the Gilead» (for both, cf. ROBERTS, *First Isaiah*, 144-145). This kind of solution makes the geographical areas of the first *colon* perfectly parallel with the geographical areas of the second *colon*, but this is too hypothetical and speculative.

⁸⁴ Cf. EMERTON, «Problems», 151.

⁸⁵ Cf. RIDDERBOS, *Isaiah*, 99.

⁸⁶ Some scholars (cf. BLENKINSHOPP, *Isaiah 1-39*, 247; HAYES - IRVINE, *Isaiah*, 175; GOULDER, *Isaiah as Liturgy*, 42; R. E. CLEMENTS, *Isaiah 1-39*, Grand Rapids, 1980, 104) propose that v. 23a could function as a redactional join between what precedes (a time of darkness) and what follows (a passage from humiliation to glorification, in v. 23b, and from darkness to light in v. 9:1), because the content itself of v. 23a marks an end for the darkness. The implicit reference to a land with no more darkness, contained in v. 23a (for *lh* as a reference to a land, see above, § 2.2), is as good introduction to the depiction of the two Lands in the following passage. Nevertheless, it seems to me that the link between v. 23a and what follows is too weak, while the differences between them are too strong, to maintain such a position. Apart from the strong differences listed just at the beginning of the present paragraph, we can add that v. 23a contains no *explicit* allusion to light, nor an

distress and darkness (cf. vv. 21-22⁸⁷), at the end (v. 23a), the announcement that there will be no more darkness for the land! The *ky* which opens the verse clearly is an adversative⁸⁸ *ky*, which introduces a strong contrast with what precedes.

Finally, I think the better way to explain the origin and function of v. 23a is to consider it as a secondary gloss⁸⁹ inserted at the end of the section in order to give a positive conclusion to a fully negative prophecy. The “glosser” who added this insertion thought that such a negative prophecy was intolerable without some words of salvation at the end, so that he inserted this positive conclusion. V. 23a has indeed the typical features of a gloss: a very short sentence which appears abruptly – without any transition – and which is not at all developed in a full oracle (a full salvation oracle is indeed absent here, and the following oracle is quite different and independent, as seen above in this paragraph). Such kind of insertion, which adds a short message of salvation in a context of judgment and condemnation⁹⁰, without being either well integrated in the context or part of a complete oracle (of salvation), is quite present in this section of the book of Isaiah: cf. 6:13b (holy seed remaining after a complete destruction); 7:22 (abundance of milk in a context of distress); 9:10-11 (distant nations will be destroyed, in the context of Assyrian invasion).

explicit reference to a passage from darkness to light, or from a negative situation to a positive one. It simply announces the end of the darkness. If v. 23a had the *explicit* purpose to create a join between what precedes and what follows, it would have made *explicit* reference to the positive situation which follows the negative one, as in fact vv. 8:23b and 9:1 do. Thus, it is preferable to consider v. 23a simply as the conclusion of what precedes.

⁸⁷ For our interpretation of the end of v. 22, cf. n. 37.

⁸⁸ See above § 2.2.

⁸⁹ Pace HAYES - IRVINE, *Isaiah*, 175 (the text is original by Isaiah).

⁹⁰ In v. 23a, indeed, the author denies that gloom and anguish are the inevitable end of the events: the hope lies in God's intervention, as the following verses show; cf. WATTS, *Isaiah 1-33* (revised edition), 171.

3.2. V. 23b

On the other hand, v. 23b seems to me to be clearly linked with what follows.

First of all, we have to discuss the proposal, made by some scholars⁹¹, that v. 23b is simply a gloss, a later addition, and it does not constitute an original literary unit with the following verses (in particular with 9:1-4: the redactional history of vv. 9:5-6 is quite different, as we will see below⁹²). They argue that the wording of 8:23a links more naturally with that of 9:1⁹³: in both passages there is present imagery of darkness and light, i.e. an end to the darkness and a passage to the light. In v. 8:23b the imagery is quite different (passage from humiliation to glory for some geographical areas). I rather think that the link between 8:23b and 9:1 is stronger than the one between 8:23a and 9:1. Indeed, 8:23a makes no explicit reference to a passage to light, nor to a people (who appears in 9:1). It is much more linked with what precedes, even in the wording. On the other hand, v. 23b speaks about some specific territories (which are naturally linked with a people, who appears in the verse that follows), and possibly⁹⁴ about a passage from humiliation to glorification (which corresponds to the passage from darkness to light in the following verse⁹⁵). Thus the link more probably is between v. 23b and v. 9:1, and not between v. 23a and 9:1. As a consequence, we cannot consider v. 23b as a later addition to an earlier unified text, but it is preferable to consider 8:23b as the beginning of the literary unit which continues in what follows⁹⁶. Moreover, there are

⁹¹ Cf. CHILDS, *Isaiah*, 79.

⁹² Cf. the following in this paragraph.

⁹³ So U. F. BERGES, *The Book of Isaiah. Its Composition and Final Form*, Sheffield, 2012, 105.

⁹⁴ By themselves, the two verbs *hql* and *hkbyd* are quite ambiguous.

⁹⁵ Cf. CHILDS, *Isaiah*, 80.

⁹⁶ Pace G. B. GRAY, *The Book of Isaiah*, Edimburg, 1912, I, 168 (the people in v. 9:1 is the entire people of Israel, thus a subject different from the territories in 8:23; since 9:1 it starts a totally independent poem).

also other links between 8:23b and what follows (I refer in particular to 9:1-4): there doesn't appear any change of subject⁹⁷ in vv. 23b, 9:2 and 9:3 (it is the same, i.e. God/YHWH⁹⁸), and both v. 23b (according to a possible interpretation⁹⁹) and 9:1-4 describe deliverance from humiliating oppression¹⁰⁰. Furthermore, the interest for the northern kingdom, shown in v. 23b, continues in 9:7ff¹⁰¹. In addition, v. 23b is in poetic form¹⁰², with a close antithetic parallel, while a gloss usually is in a rough prose¹⁰³. It is therefore less probable that v. 8:23b is only a secondary addition – a gloss aimed to make explicit the people and the situation spoken about in vv. 9:1ff¹⁰⁴, or a prosaic introduction¹⁰⁵ –

⁹⁷ As noted above, cf. §§ 2.3.1, 2.3.2.3.

⁹⁸ Cf. WATTS, *Isaiah 1-33* (revised edition), 174.

⁹⁹ By themselves, the two verbs *hql* and *hkbyd* are quite ambiguous.

¹⁰⁰ This oppression clearly refers, in both the verses, to the Assyrian domination (cf. § 4.2.2; RIDDERBOS, *Isaiah*, 101; CHILDS, *Isaiah*, 79; P. K. TULL, *Isaiah 1-39*, Macon (Georgia), 2010, 197: 9:2-4 describe a surprising victory against Assyria, and even the word *s'wn* – which comes from Akkadian – is a reference to the high-laced boots of Assyrian soldiers). Thus we cannot agree with BRUEGGEMANN, *Isaiah 1-39*, 82 who considers the change described in vv. 9:2-3 as referring to Judah, on the (erroneous) presupposition that 8:23b is a quite independent transition.

¹⁰¹ And even in v. 9:3, with the allusion to the victory of Gideon against Midian's stronger forces in a battle fought in the northern territories: cf. J. P. J. OLIVIER, «The Day of Midian and Isaiah 9:3b», *Journal of northwest semitic languages* 9(1981), 143-149.

¹⁰² Cf. BRUEGGEMANN, *Isaiah 1-39*, 82.

¹⁰³ As a gloss, this verse would even give an explanation that actually is not accurate enough, because it reports accurate geographical references, but it is missing in pointing out accurately the historical circumstances (there is no reference to Aram or Assyria but simply to a generic “humiliation” and “glorification”). BRUEGGEMANN, *Isaiah 1-39*, 81 considers the text as a prose transition that introduces the poetic oracle in 9:1ff: for all the reasons we gave above we disagree with this interpretation.

¹⁰⁴ Pace BERGES, *The Book of Isaiah*, 105; CLEMENTS, *Isaiah 1-39*, 105; KAISER, *Isaiah 1-12*, 206.

¹⁰⁵ Pace BLENKINSHOPP, *Isaiah 1-39*, 247.

and we can conclude, with an acceptable degree of certainty, that 8:23b constitutes a literary unit with what follows¹⁰⁶.

Once we have determined the literary connection of v. 23b with what follows, we have to determine the limits of the original literary unit: 8:23b is the beginning, but which verse constitutes the end? In other words, is v. 8:23b linked also to vv. 9:5-6 (i.e. to the royal child)? The answer to these questions will constitute the last part of this paragraph. I think that the literary unit extends from 8:23b to 9:4¹⁰⁷, for the following reasons. We have already seen some links between 8:23b and 9:1-4. The movement inside the unit is harmonic and coherent: in 8:23b the geographical and historical setting (the latter only with allusion to a change of situation, as typical in prophetic oracles), in 9:1 the prophecy containing the change from darkness to light, in 9:2 the increasing of people's joy, in 9:3-4 some reasons (i.e. the end of oppression and war¹⁰⁸) – introduced by *ky* – for the joy described before. So vv. 9:1-4 look like a tidy hymn which develops the oracle in 8:23b. Vv. 9:5-6 also contain a reason (the third, also introduced by *ky*) for the joy, but they appear quite different from what precedes. They do not relate to the deliverance from oppression and war which dominates the preceding verses. V. 5a introduces a first person plural point of reference (“to us”)¹⁰⁹, which in the context has to refer to Isaiah and southern people: this constitutes a sharp passage from northern to southern country. Moreover, there is no clear relation between the born (royal) child and the deliverance and peace depicted before (which are clearly attributed directly to God/YHWH and not to

¹⁰⁶ Cf. WILDBERGER, *Isaiah 1-12*, 392.

¹⁰⁷ It is not the aim of this brief work to study all of this unit, since our focus is only on v. 8:23b. For further analysis of 9:1-4 see, for instance, ROBERTS, *First Isaiah*, 144-156; BLENKINSHOPP, *Isaiah 1-39*, 245-251; WATTS, *Isaiah 1-33* (revised edition), 166-176.

¹⁰⁸ Cf. WATTS, *Isaiah 1-33* (revised edition), 174.

¹⁰⁹ Watts thought that this “us” is referred to a northern party in Jerusalem, which would recognize the Davidic heir as the king of southern and northern countries unified into one kingdom (cf. J. D. W. WATTS, *Isaiah 1-33*, Waco (Texas), 1985, 136). This very hypothetical view disappeared in the second edition of the same Commentary.

the born child¹¹⁰), and v. 6 explicitly refers to the southern kingdom¹¹¹, with no reference to the northern one. More than a reason for the joy depicted in 9:2, vv. 5-6 seem to be a royal celebratory anthem, full of royal epithets and written in the light of the ceremony for the coronation of the new king and its related rites¹¹². So this passage belongs in itself to a form-critical category which is different from the preceding one. Thus vv. 9:5-6 clearly appear out of place: they probably are a southern royal hymn later added to the literary unit as delimited above (i.e. vv. 8:23b-9:4) with the purpose to put the deliverance prophesied by the oracle under the influence of a southern king¹¹³.

3.3. Date of composition

With respect to v. 23a, since it is a secondary gloss, as demonstrated above¹¹⁴, it could have been added when the Isaianic material was redacted, more or less in the same period when the others glosses referring to a future salvation were added, probably in the exilic period¹¹⁵.

With respect to v. 23b, there are several features of the passage which favor a pre-exilic date. More precisely, the political circumstances referred to in this passage fit closely with the years after 732 BCE, the year of the victory of Assyria against the northern kingdom of Israel at the end of Syro-Ephraimite war¹¹⁶. Moreover, the passage could not have been written after 722 BCE – when Assyria conquered Samaria, bringing an end to the northern kingdom – because there is no allusion to this event in our passage¹¹⁷, which clearly mentions only the northernmost

¹¹⁰ If they were attributed to the king himself, so that the second singular person verbs in vv. 9:2-3 suppose the king himself as the subject, it would be awkward that in vv. 5-6 the king is referred to in the third person.

¹¹¹ Cf. SWEENEY, *Isaiah 1-39*, 182.

¹¹² Cf. ROBERTS, *First Isaiah*, 152; KAISER, *Isaiah 1-12*, 210-214.

¹¹³ See below, first *relecture*, § 4.2.3.

¹¹⁴ See § 3.1.

¹¹⁵ See below § 4.1.

¹¹⁶ Cf. CHILDS, *Isaiah*, 79.

¹¹⁷ Cf. BLENKINSHOPP, *Isaiah 1-39*, 247; EMERTON, «Problems», 166.

regions of Israel. So the period of time which fits better for the writing of v. 23b is between 732 and 722 BCE. Instead, there are no elements to support a post-exilic date of composition for the passage¹¹⁸.

4. EXEGESIS

After having analyzed v. 8:23 from all these points of view, we can now propose our exegesis of the verse, leaning on the preceding considerations we have made above.

4.1. V. 23a

V. 23a have to be explained in close connection with what precedes, in particular vv. 21-22, because, as shown above¹¹⁹, it is the conclusion of that passage. It is very difficult to determine with a sufficient degree of certainty the historical setting of the original oracle contained in vv. 21-22¹²⁰. From a literary-critic point of view, these verses clearly appear as inserted in their context in one of the redactions (or editions) of the book of Isaiah, so that their original historical context is very doubtful¹²¹. They are in themselves very generic and not-specific, so that it is difficult to understand to which situation of distress and darkness they refer. Probably the historical context have to be found in some foreign invasion, maybe by Assyrians in northern kingdom (in 733-32 by Tiglath-pileser III¹²² or in 722-21 by Shalmaneser V and Sargon II)¹²³, or by Sennacherib in Judah (at the

¹¹⁸ Pace Marti and Kaiser (cf. ROBERTS, *First Isaiah*, 146); cf. WILDBERGER, *Isaiah 1-12*, 389-391 (for the author and the date of composition of the verse).

¹¹⁹ Cf. § 3.1.

¹²⁰ Cf. WILDBERGER, *Isaiah 1-12*, 378-379 (the original context of the verses is a reference to the northern kingdom under Hoshea or Pekah, oppressed by Assyrian invasion).

¹²¹ Cf. P. AUVRAY, *Isaïe 1-39*, Paris, 1972, 120 (verses out of context).

¹²² Cf. HAYES - IRVINE, *Isaiah*, 171.

¹²³ Cf. I. FINKELSTEIN - N. A. SILBERMAN, *The Bible Unearthed. Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*, New York, 2001, 214-215, 217-220.

end of VIII cent. BCE)¹²⁴, or by Babylonians in Judah in the following period (Nebuchadnezzar in 597 and 587¹²⁵)¹²⁶. In their present context, vv. 21-22 appear as referring to the southern kingdom, because they follow a section about Isaiah himself and his disciples, who are supposed to live in Judah¹²⁷. Anyway, v. 23a serves as a redactional conclusion for the passage¹²⁸, so that it seems preferable to explain it in the historical context of the redaction which added it to the book. Now, the best historical setting for this addition containing a salvation oracle is the exilic period¹²⁹. After having suffered the oppression and darkness under the Babylonian invasion and conquest, which is understood in the redactional (*re*)lecture of vv. 21-22, in the exilic period Judean people had a strong need for hope in future salvation. This historical setting seems to be the one which fits better with the diachronic and synchronic analysis of v. 23a.

4.2. V. 23b

4.2.1. *Geographical references*

In v. 23b we find five geographical references: the former two refer to the traditional tribal division of the region, the latter three to the new provincial administrative districts following the annexation of the region to the Assyrian empire by Tiglath-pileser III in 732 BCE¹³⁰.

¹²⁴ Cf. FINKELSTEIN - SILBERMAN, *The Bible Unearthed*, 251-264.

¹²⁵ So BLENKINSHOPP, *Isaiah 1-39*, 245.

¹²⁶ Cf. FINKELSTEIN - SILBERMAN, *The Bible Unearthed*, 292-295; HAYES - IRVINE, *Isaiah*, 171.

¹²⁷ See above § 3.1; cf. CHILDS, *Isaiah*, 76-77.

¹²⁸ See above § 3.1.

¹²⁹ Cf. BLENKINSHOPP, *Isaiah 1-39*, 244-245 (v. 23a as a post-disaster editorial appendix).

¹³⁰ Cf. WILDBERGER, *Isaiah 1-12*, 394; EMERTON, «Problems», 154. The names used here don't correspond to the official names used for Assyrian provinces, but they probably are their Hebrew equivalents (cf. CHILDS, *Isaiah*, 79; SWEENEY, *Isaiah 1-39*, 180).

The Land of Zebulun – as described in Josh. 19:10-16 – was in the lower Galilee, midway between the Sea of Galilee and the Mediterranean¹³¹.

The Land of Naphtali – as described in Josh. 19:32-39 – was just north of the Land of Zebulun, from the upper Galilee to the northernmost part of the northern kingdom¹³².

The «Way of the Sea» refers to the coastal Assyrian province of Dor¹³³, i.e. the coastal region south of Carmel¹³⁴.

¹³¹ The Land of Zebulun was east of the Land of Asher, north of the Land of Manasseh, west of the Land of Issachar and south of the Land of Naphtali. About the Land of Zebulun, cf. WATTS, *Isaiah 1-33* (revised edition), 171-172; J. GOLDINGAY, *Isaiah*, Peabody (Massachusetts), 2001, 72; BRUEGGEMANN, *Isaiah 1-39*, 73; MAUCLINE, *Isaiah 1-39*, 110; DELITZSCH, *Isaiah*, 244.

¹³² The Land of Naphtali was east of the Land of Asher, north of the Land of Zebulun and the Land of Issachar, west of Bashan, Gilead and Aram and south of the Land of Dan. About the Land of Naphtali, cf. WATTS, *Isaiah 1-33* (revised edition), 172; GOLDINGAY, *Isaiah*, 72; BRUEGGEMANN, *Isaiah 1-39*, 73; MAUCLINE, *Isaiah 1-39*, 110; DELITZSCH, *Isaiah*, 244. It is possible that these two Lands refer to the Solomonic taxation districts (cf. 1 Kgs. 4:7-19) rather than to the traditional tribal inheritances described in Josh. 19 (cf. T. A. BOOGAART, *Reflections on Restoration. A Study of Prophecies in Micah and Isaiah about the Restoration of Northern Israel*, Groningen, 1981, 109).

¹³³ The words *drk hym* appear only twice elsewhere (1 Kgs. 18:43; Ezek. 41:12), but their geographical referents are not clear; and in both passages they probably mean simply “toward the sea”, “westwards”. The Medieval name *Via Maris* was the name given by pilgrims to the route from Akko to Capernaum. This name comes from Jerome’s Latin translation of the present verse and from the quotation of the verse in Matt. 4:14-16 after a movement of Jesus from Nazareth to Capernaum, but there is no ancient evidence to support this identification of the “Way of the Sea” (Cf. ROBERTS, *First Isaiah*, 147). About the Way of the Sea, cf. WATTS, *Isaiah 1-33* (revised edition), 172; GOLDINGAY, *Isaiah*, 72; BRUEGGEMANN, *Isaiah 1-39*, 73; MAUCLINE, *Isaiah 1-39*, 110; DELITZSCH, *Isaiah*, 244.

¹³⁴ Cf. WILDBERGER, *Isaiah 1-12*, 394-395.

The Land «Beyond the Jordan» corresponds to Gilead¹³⁵, in Transjordan.

The «Galilee of the Nations» refers to the northernmost part of Palestine¹³⁶, including the territories of Zebulun and Naphtali¹³⁷. The name probably comes from the deportation of Israelite people away from this region and the resettlement of gentile people within it, made by the Assyrian king after the conquest of the area¹³⁸.

As I have affirmed above¹³⁹, I think we have to maintain a close parallel between the two halves of v. 23b, thus it is preferable to consider the original oracle as containing only the geographical references concerning the Lands of Zebulun and Naphtali and the Galilee of the Nations, because the former two matches precisely only with the latter one – as the preceding explanation of the geographical indications shows – while the Way of the Sea and the Land beyond the Jordan have no “equivalent” in the first half of the v. 23b – as can be deduced from our geographical identifications. They probably were added later in time to extend the prophetic oracle of salvation also to the other countries former belonging to the northern kingdom.

¹³⁵ The Gilead is mentioned among Assyrian conquests in 2 Kgs. 15:29. About the Land beyond the Jordan, cf. WATTS, *Isaiah 1-33* (revised edition), 172; GOLDINGAY, *Isaiah*, 72; BRUEGGEMANN, *Isaiah 1-39*, 73; MAUCHLINE, *Isaiah 1-39*, 110; DELITZSCH, *Isaiah*, 244; ROBERTS, *First Isaiah*, 147.

¹³⁶ Cf. DELITZSCH, *Isaiah*, 244.

¹³⁷ Cf. ROBERTS, *First Isaiah*, 147-148. About the Galilee of the Nations, cf. WATTS, *Isaiah 1-33* (revised edition), 172; GOLDINGAY, *Isaiah*, 72; BRUEGGEMANN, *Isaiah 1-39*, 73; MAUCHLINE, *Isaiah 1-39*, 110.

¹³⁸ Cf. KAISER, *Isaiah 1-12*, 206. The Galilee of the Nations was a part of the Assyrian province of Megiddo, which included also the homonymous city. However Megiddo was not part of the Land of Zebulun and Naphtali, but it belonged to the tribe of Manasseh (cf. Jos. 17:11). On the depopulation and resettlement in the territories annexed to the Assyrian kingdom, cf. FINKELSTEIN - SILBERMAN, *The Bible Unearthed*, 215-217. Other possible origins of the name: Solomon's ceding of this area to Hiram (cf. 1 Kgs. 9:11), or the failure of Zebulun and Naphtali (cf. Jdg. 1:30.33) to expel the original Canaanites (cf. MOTYER, *The Prophecy of Isaiah*, 100), or the vulnerability of the area to Gentile influence and overlordship, because of its geographical position (cf. RIDDERBOS, *Isaiah*, 100).

¹³⁹ Cf. § 2.3.3.

4.2.2. Historical setting

Given the whole analysis we made so far, the historical setting of v. 23b is not difficult to determine. The text distinguishes between a former period of humiliating oppression and a latter period of salvation and glorification. The former humiliation, caused by YHWH himself¹⁴⁰ (he is the implicit subject of the verb, as shown above¹⁴¹), clearly refers to the conquest of the northern territories of the northern kingdom by Tiglath-pileser III during the Syro-Ephraimite war (734-732 BCE) and their annexation as provinces to the Assyrian kingdom¹⁴². War and annexation caused the distress and the oppression well described in vv. 9:3-4¹⁴³ (this historical context is the one which best fits the situation depicted in these verses)¹⁴⁴. The fact that there is no allusion to the downfall of Samaria (722 BCE) indicates quite clearly that the historical setting of the present text has to be found before that event. On the other hand, the lack of explicit reference – in the first half of v. 23b – to the other northern territories of the kingdom of Israel conquered by Tiglat-pileser III in the Syro-Ephraimite war (the coastal area near Dor and the Transjordan territory of Gilead¹⁴⁵),

¹⁴⁰ Cf. ROBERTS, *First Isaiah*, 148.

¹⁴¹ See § 2.3.2.3.

¹⁴² Cf. FINKELSTEIN - SILBERMAN, *The Bible Unearthed*, 214-215; EMERTON, «Problems», 156; G. W. GROGAN, *Isaiah*, Grand Rapids, 1986, 73; ROBERTS, *First Isaiah*, 147; WATTS, *Isaiah 1-33* (revised edition), 172 (where the commentator also considers as appropriate the explanation of the former humiliation as referred to the insignificance of the two tribes in the period before the monarchy); BRUEGGEMANN, *Isaiah 1-39*, 73 (but on page 82 he considers the former time – in the context of Is. 6-8 – as the time of oppression under the rule of Ahaz, and – in the context of the whole book of Isaiah – as the whole pre-exilic and exilic experiences of distress).

¹⁴³ For the yoke as a symbol of Assyrian oppression, cf. Is. 10:27; 14:25 (cf. TULL, *Isaiah 1-39*, 196).

¹⁴⁴ The humiliating oppression described in 9:3 cannot refer to Judah, which was never annexed by Assyria (cf. FINKELSTEIN - SILBERMAN, *The Bible Unearthed*, 243-246, 251-267, 270-274, 281-292).

¹⁴⁵ Cf. FINKELSTEIN - SILBERMAN, *The Bible Unearthed*, 215.

which also were submitted to war and oppression, can be explained either as the consequence of a precise focus of the oracle on the specific territories of Zebulun and Naphtali or, better, as the use of the names of the main areas to indicate all of the northern region of the northern kingdom¹⁴⁶.

With respect to the latter period of salvation, the historical setting of this period is quite difficult to determine. As well known, during the life of Isaiah himself there has been no deliverance for northern territories: on the contrary, after the Assyrian conquest of the northernmost areas in the Syro-Ephraimite war, also Samaria was defeated and annexed to Assyrian kingdom in 722-21 BCE¹⁴⁷. In the following decades¹⁴⁸, all these territories were conquered by Babylonians and, after, by Persians. So we have to conclude that this salvation oracle contained in the second half of v. 23b had no fulfillment in the historical context to which it refers¹⁴⁹. However, this fact left the door open for further interpretations and actualizations of the oracle, as we are going to see in the next, last paragraph.

¹⁴⁶ Cf. EMERTON, «Problems», 156. In a poetic oracle the use of the main part to indicate the whole is a literary device used quite frequently. Probably the absence of these regions was noticed by the later “glossator”, which added them in v. 23bβ, in the half of the *colon* having positive connotation.

¹⁴⁷ Cf. FINKELSTEIN - SILBERMAN, *The Bible Unearthed*, 217-222.

¹⁴⁸ Cf. FINKELSTEIN - SILBERMAN, *The Bible Unearthed*, 292-295, 298.

¹⁴⁹ Cf. EMERTON, «Problems», 157. Some later historical contexts have been proposed for this salvation oracle. According to BRUEGGEMANN, *Isaiah 1-39*, 82, the «latter time» apparently refers to the new royal leadership (possibly that of Hezekiah) when prosperity will be present, but in the context of the whole book of Isaiah, the «latter time» is the time of restoration after the exile. The interpretation of MAUCHLINE, *Isaiah 1-39*, 110-111 is that the glory of God will return to the land of Judah as it was during the Davidic period: the Land east of Jordan will again be a possession of JHWH's people, as Galilee and Philistine, crossed by the «Way of the Sea». ROBERTS, *First Isaiah*, 150, 152 interprets king Hezekiah as the historical king who was supposed to bring glory to the northern countries freeing them from Assyrian oppression, but this ended in a failure. Procksch proposed Josiah as savior (cf. EMERTON, «Problems», 157).

4.2.3. Subsequent relectures of the Oracle

A first possible *relecture* of the oracle could be the one realized by the editor-redactor of the section, who linked the oracle in vv. 8:23b-9:4 with the royal hymn in vv. 9:5-6¹⁵⁰. It is supposed that the goal of this linking was the reinterpretation of the deliverance of the northernmost territories of Israel as a consequence of the birth¹⁵¹ (possibly understood metaphorically as the ascension to the throne¹⁵²) of a new Judean king¹⁵³. The best candidate for this prophesied king would be Hezekiah¹⁵⁴, who is supposed to have attempted to regain the northern territories during a crisis of the Assyrian empire at the end of VIII cent. BCE¹⁵⁵. This interpretation of the whole passage and the *relecture* which would follow seem to me to be very fragile. First off all, it is very doubtful that Hezekiah actually intended to regain the northernmost territories, which were very distant from his kingdom and under the control of the most powerful empire of that time (i.e. Assyria, even if in some crisis). Secondly, it seems better to me to say that the linking of vv. 9:5-6 to what precedes was aimed to make a *relecture* only of vv. 9:1-4, disregarding v. 8:23b¹⁵⁶. The new king was a king of Judah, who consequently would have brought light and joy only for

¹⁵⁰ See above § 3.2.

¹⁵¹ Cf. WILDBERGER, *Isaiah 1-12*, 399.

¹⁵² Cf. ROBERTS, *First Isaiah*, 150; KAISER, *Isaiah 1-12*, 211; GOULDER, *Isaiah as Liturgy*, 42.

¹⁵³ See above § 3.2. Cf. ROBERTS, *First Isaiah*, 146; SWEENEY, *Isaiah 1-39*, 110.

¹⁵⁴ Cf. ROBERTS, *First Isaiah*, 147; BRUEGGEMANN, *Isaiah 1-39*, 82 (the oracle of the “born king” has an independent liturgical context, but in its present context it refers to Hezekiah); GOULDER, *Isaiah as Liturgy*, 42, 45. For a historical survey on the kingdom of Hezekiah, cf. FINKELSTEIN – SILBERMAN, *The Bible Unearthed*, 246-273. Other possible kings are Ahaz or Josiah (cf. CLEMENTS, *Isaiah 1-39*, 103; BLENKINSHOPP, *Isaiah 1-39*, 248-249). RIDDERBOS, *Isaiah*, 102 interprets the text as referring not to an earthly prince, but to the great King of the future (later called *Messiah*). For a “canonical” interpretation of the text, cf. CHILDS, *Isaiah*, 80-81.

¹⁵⁵ Cf. ROBERTS, *First Isaiah*, 149-150.

¹⁵⁶ Cf. TULL, *Isaiah 1-39*, 197.

the people of Judah (this probably was the *relecture* the redactor had in mind¹⁵⁷), being almost impossible for him to rescue the northern countries (so that v. 23b was left out of the *relecture*).

The most certain and famous *relecture* of v. 23b is the one offered by the Gospel of Matthew, where the verse is quoted, even if only partially, in v. 4:15, in the context of the settlement of Jesus in the territories of Zebulun and Naphtali (and his subsequent preaching). The author of the Gospel quotes Is. 8:23b (*partim*)-9:1, simply combining the five geographical references contained in v. 8:23b with the image of the people in darkness who has seen a great light contained in v. 9:1, and he explicitly interprets this Isaiah's prophetic text as fulfilled in Jesus' coming and settling (followed by his preaching) in Capernaum¹⁵⁸, which is in the region of Zebulun and Naphtali¹⁵⁹. Thus in the Gospel of Matthew the northern territories referred to by Isaiah are reinterpreted as having remained under the darkness of sin and

¹⁵⁷ Originally the light and joy were intended as brought directly by God/YHWH himself to the northern people (as our precedent analysis shows, cf. § 3.2).

¹⁵⁸ Cf. WILDBERGER, *Isaiah 1-12*, 409-410.

¹⁵⁹ Cf. Matt. 4:12-17: «¹²Ἀκούσας δὲ ὅτι Ἰωάννης παρεδόθη ἀνεχώρησεν εἰς τὴν Γαλιλαίαν. ¹³καὶ καταλιπὼν τὴν Ναζαρεθ ἐλθὼν κατώκησεν εἰς Καφαρναούμ τὴν παραθαλασσίαν ἐν ὁρίοις Ζαβουλὼν καὶ Νεφθαλίμ· ¹⁴ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος· ¹⁵γῆ Ζαβουλὼν καὶ γῆ Νεφθαλίμ, ὁδὸν θαλάσσης, πέραν τοῦ Ἰορδάνου, Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν, ¹⁶ὁ λαὸς ὁ καθήμενος ἐν σκότει φῶς εἶδεν μέγα, καὶ τοῖς καθημένοις ἐν χώρα καὶ σκιᾷ θανάτου φῶς ἀνέτειλεν αὐτοῖς. ¹⁷Ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς κηρύσσειν καὶ λέγειν· μετανοεῖτε· ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν» (E.-E. NESTLE - B.-K. ALAND, *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart, 2012, 8): «Having then heard that John was handed over, he withdrew to the Galilee. And, leaving Nazareth, coming, settled in Capernaum, by the sea, in boundaries of Zebulun and Naphtali: so that it might be fulfilled what was said through Isaiah the prophet saying: land of Zebulun and land of Naphtali, way of sea, on the other side of the Jordan, Galilee of the peoples, the people sitting in darkness saw a big light, and to those sitting in region and shadow of death light arose to them. From that time Jesus began to preach and say: convert: indeed the kingdom of heaven has approached».

ignorance of God until the light of truth and grace brought by Jesus shone on them¹⁶⁰.

CONCLUSION

In our work we have shown that Is. 8:23 is a very complicate passage, divided into two parts, each of which has his important significance in the history of Israelite people. Only the correct application of exegetical principles and procedures allows us to grasp the correct meaning of the text. We hope that some of the suggestions we proposed can be taken up in further investigation for a better comprehension of the prophecy of the book of Isaiah.

¹⁶⁰ Cf. R. BEATON, «Isaiah in Matthew's Gospel», in *Isaiah in the New Testament* (edd. S. MOYISE - M. J. J. MENKEN), London-New York, 2005, 67-69.

**“EVA DEL VERMONT”.
MARGINALIA BIBLICO-TEOLOGICI
A L’IRIS SELVATICO DI LOUISE GLÜCK**

MATTEO PASQUALONE

NOTA DEL DIRETTORE

Il presente articolo, analizzando alcune composizioni de L’iris selvatico di Louise Glück, accosta la figura biblica di Eva alla donna protagonista della silloge. Il lavoro ruota attorno alle tre rotture fondamentali dell’umanità dopo la caduta del peccato originale: quella nel rapporto tra l’uomo e la donna, quella nel rapporto tra l’essere umano e la realtà e quella nel rapporto tra l’essere umano e Dio. Accanto a queste tre rotture, che rendono pesante, difficile, dolorosa la vita dell’essere umano su questa terra, e forse proprio a partire da esse e dalla costante non-realizzazione che esse producono, emerge però in lui un desiderio di eternità, che l’essere umano sente di non poter soddisfare da sé, con le sue proprie forze, ma di poter appagare se si apre a un Dio che, nonostante le apparenze contrarie, non lo ha abbandonato, e, anzi, vuole donargli la vita vera e piena e, per compiere questa sua volontà, interviene nella vita dell’essere umano, sebbene a volte in modo misterioso. Sulla base di questi temi, vengono quindi proposti dall’autore brani poetici della poetessa americana, commentati con marginalia biblico-teologici. Questo lavoro è un tentativo di collaborazione tra la teologia e la letteratura, nella consapevolezza che la letteratura può avere un ruolo importante in relazione alla teologia, in quanto essa è in grado di cogliere gli elementi essenziali, basilari, fondativi della realtà, del mondo, dell’uomo e della sua ricerca di senso e può quindi collaborare con la teologia per aiutarlo a rispondere alle grandi questioni che da sempre accompagnano la sua vita.

INTRODUZIONE. TEOLOGIA E LETTERATURA

Il seguente contributo vuole collocarsi nel crocevia tra due discipline: la teologia e la letteratura. Dunque il terreno su cui ci muoveremo risulterà compenetrato da questa "doppia appartenenza"; in esso si cercherà di mettere a frutto la convivenza di questi due saperi attraverso un punto di contatto, sull'esempio di quanto altri teologi hanno compiuto negli anni passati. Infatti, al di là di alcune difficoltà epistemologiche, derivanti dai ruoli che teologia e letteratura devono ricoprire nella loro stretta collaborazione, è innegabile che tale approccio interdisciplinare sia risultato, secondo chi lo ha messo in pratica, molto fecondo¹. Uno dei motivi che ha spinto i teologi a confrontarsi con i testi letterari «si trova sia nel tramonto delle grandi narrazioni sia nella fragilità del discorso politico. Il simbolico e il prerazionale si collegano maggiormente e interagiscono meglio con l'esperienza – inclusa l'esperienza religiosa – che con l'elaborazione razionale e speculativa»². Infatti l'oggetto di studio della teologia è un Dio vivo e attuale, non un concetto astratto dietro una teca da ammirare; se la teologia non prende consapevolezza di essere uno strumento al servizio dell'esperienza umana, non compie fino in fondo il proprio compito. Insieme alla speculazione è necessaria la vita, legate in armonia per portare un unico annuncio. «In altri termini: il mistero cristiano, che è l'oggetto della teologia, può suscitare – anzi necessariamente suscita – non solo il "sapere", in cui viene pensato, ma anche l'effigie, che lo simboleggia e in un certo modo lo rende visibile, e anche il verso poetico che lo esalta e lo canta»³. Da ciò si deduce l'importanza che la let-

¹ Per citare solo i maestri più rappresentativi del Novecento: Romano Guardini, Hans Urs von Balthasar, Henri de Lubac, Karl Rahner e Jean-Pierre Jossua. Si segnala un volume abbastanza recente che indaga con taglio storico ed epistemologico i rapporti tra teologia e letteratura: M. BALLARINI, *Teologia e letteratura*, Morcelliana, Brescia 2015.

² M. BABI - M. C. BINGEMER - E. BORGMAN - S. LEFEBVRE, «Editoriale», in *Concilium* 53 (2017) 5, 12.

³ I. BIFFI, *Teologia e poesia*, Jaca Book, Milano 2014, XIV.

teratura ricopre nei confronti della teologia: essa infatti, come “sorgente” d’esperienza, propone una visione del mondo autentica e senza filtri, poiché la buona letteratura non può fare a meno di prendere sul serio tutte le grandi domande che accompagnano l’esistenza umana. Gli artisti della parola infatti raccontano con sguardo profondo il legame della cultura con la vita quotidiana, della trascendenza con la terra, di Dio con l’uomo; e compiono questa straordinaria operazione al di là della loro fede particolare o mancanza di essa, poiché parlano dell’umano in quanto tale. Di conseguenza, la teologia, che riconosce nell’umano l’impronta della creazione divina, deve mettersi in ascolto di queste voci, ricavando da esse nuova linfa e spunti sempre attuali. In fondo

la letteratura «serve» *fondamentalmente* a dire la nostra presenza nel mondo e, come uno strumento ottico, a interpretarla, a cogliere ciò che va oltre la mera «letteralità» del vissuto, a discernere in essa significati e tensioni fondamentali; ma soprattutto «possibilità», [...] cioè nello spazio in cui il mistero del mondo si dispiega inesauribilmente e la possibilità di fare esperienza non sembra avere limiti e va oltre ogni probabilità. [...] È, insomma, lo spazio di una apertura⁴.

All’interno di queste considerazioni si inserisce la narrazione poetica di Louise Glück, la quale, partendo dalla sua singolare esperienza di donna ferita, mette in scena la storia di un giardino reale del Vermont, dove il piano storico si mescola a quello simbolico, restituendo al lettore un dramma e un agone pulsanti di vita. In questo modo il vissuto della poetessa viene rappresentato attraverso due immagini dalla forte carica simbolica per la cultura occidentale e non solo: la donna e il giardino.

Prima di tratteggiare con questi *marginalia* alcune pennellate dell’itinerario poetico ed esistenziale de *L’iris selvatico*, sarà utile precisare che l’opera in questione miscela con finezza e spessore linguisti-

⁴ A. SPADARO, *Abitare nella possibilità. L’esperienza della letteratura*, Jaca Book, Milano 2008, 23.

co le immagini di tre donne bibliche che hanno giocato la “partita” della loro esistenza in un giardino con esiti diversi: Eva nel libro della Genesi, la sposa del Cantico dei Cantici e Maddalena secondo le descrizioni dei Vangeli. Ogni donna, infatti, viene ripresa dalla Glück nel dettato poetico in modo allusivo, poiché i riferimenti ad esse sono abbastanza chiari e di dominio universale. Ne consegue che la protagonista de *L’iris selvatico* non ha confini precisi, ma risulta piuttosto la fusione delle tre donne bibliche (con marcate sproporzioni di spazio di una rispetto all’altra) nella personalità unica della poetessa: è, allo stesso tempo, Louise Glück-Eva-sposa-Maddalena.

Per esigenze legate alla natura dell’intervento, questa nota si soffermerà sulla sola immagine di Eva, la quale risulta preponderante sulle altre e ripresa dalla poetessa in modo più sistematico. Per questo motivo, seguiremo un metodo di lavoro che cercherà di rispettare i testi poetici presi in considerazione nella loro totalità, accostando alcuni appunti biblico-teologici, a mo’ di glossa interpretativa.

1. *L’IRIS SELVATICO*: ATTORI E LINGUAGGIO

L’occasione per la lettura de *L’iris selvatico* del premio Nobel 2020 Louise Glück si è presentata quando, proprio sulla scia del riconoscimento appena ricevuto, la poetessa statunitense è entrata nel mercato editoriale italiano con due raccolte, tradotte e curate da Massimo Bacigalupo: *L’iris selvatico*⁵ e *Averno*⁶. Una delle caratteristiche del

⁵ L. GLÜCK, *L’iris selvatico* [d’ora in poi *IS*], Il Saggiatore, Milano 2020. In verità, vi era già stata una precedente edizione, sempre tradotta e curata da Bacigalupo, uscita presso l’editore Giannozzi nel 2003, quando ancora la poetessa non era conosciuta nel nostro paese; ma non aveva avuto lo stesso riscontro a livello di ricezione da parte del pubblico italiano.

⁶ L. GLÜCK, *Averno*, Il Saggiatore, Milano 2020. Si segnala l’uscita di un terzo volume di poesie, tradotte da Bianca Tarozzi: *Ararat*, Il Saggiatore, Milano 2021, e di un quarto volume, sempre con la traduzione di Bacigalupo: *Notte fedele e virtuosa*, Il Saggiatore, Milano 2021.

verso della Glück, sottolineato nella motivazione dell'Accademia di Svezia in luogo del conferimento del Nobel, consiste nella sua inconfondibile voce poetica che con austera bellezza rende universale l'esistenza dell'individuo. Dunque il canto della poetessa americana parte dal vissuto, dalla singolare esperienza familiare, così carica di ferite ancora fresche, per poi elevarsi a descrivere la condizione universale umana; poiché tutti abbiamo ferite non ancora rimarginate, cicatrici e ustioni provocate dal nostro vissuto. E anche se non conosciamo la storia personale di Louise Glück, tuttavia siamo in grado di percepire dalle sue parole immediate e profonde che quei versi hanno a che fare con la nostra vita; bruciano implacabili in mezzo a quella storia rappresentata; le parole sono dirette a noi. La poetessa si rende così una fine artista capace di mettere in pratica quello che Flannery O'Connor definiva il *regionalismo* dello scrittore:

Quando parliamo della terra dello scrittore, siamo inclini a dimenticarci che, qualunque terra sia, essa è dentro come fuori di lui. [...] Conoscere se stessi è conoscere la propria regione. È anche conoscere il mondo ed è altresì, paradossalmente, una forma di esilio dal mondo. Il valore dello scrittore si perde, per sé e per la sua terra, non appena cessa di considerarla una parte di sé, e conoscere se stessi è, soprattutto, conoscere quello che manca⁷.

La scena, infatti, che domina le vicende de *L'iris selvatico* è un giardino del Vermont, situato nella parte nord-orientale degli Stati Uniti d'America. La stagione in cui il dramma si consuma è l'estate, caratterizzata, in quella zona geografica, dalla brevità e da una particolare rigidità del clima: è un'estate fresca, che poco tempo lascia ai fiori di esprimere il loro arco vitale. Un'estate veloce e intensa accompagna la voce femminile che cammina inquieta, e a tratti disorientata, tra i suoi spettatori floreali. Tutto porta il segno della precarietà, poiché il tempo sembra consumarsi in fretta: l'estate non fa in tempo ad affacciarsi sulle soglie del giardino, che già si è giunti a mezza estate. E, dopo la mezza estate,

⁷ F. O'CONNOR, *Nel territorio del diavolo*, Minimum fax, Roma 2003, 135.

la fine si profila vicina all'orizzonte. Respiro breve, soffio fugace e nulla sarà più. Sembrerebbe dunque descritto un quadretto di vita americana, un tipico giardino della Nuova Inghilterra, dove le case possiedono di fronte alla facciata un piccolo fazzoletto di erba, dove la donna di casa esce nelle ore consuete a potare, innaffiare e coltivare quel giardino, che tanto ha a cuore, più di ogni tesoro.

Fiori, sudore, terriccio, fertilizzante e fallimenti botanici abitano il dialogo di questa raccolta, costituendo elementi a favore dell'eccezionale tecnica poetica della Glück, la quale rifugge i pericoli della banalità e del "già detto" grazie a un potente uso della parola. Infatti «è una trovata, far parlare i fiori alla poetessa-giardiniera (che anch'essa teme di non potersi esprimere), che in mani meno abili potrebbe dar luogo a un racconto dolciastro. Glück sfugge il pericolo e anzi deve il suo successo all'utilizzo sicuro di un'immagine che accenna al luogo comune. I fiori sono scontati come cioccolatini, e ci vuole un poeta con una visione ferma per farli veramente parlare»⁸.

Uno sguardo anagogico sembra abitare, dunque, la visione della nostra giardiniera, la quale nei fiori riesce a scorgere i frammenti di un dialogo (a tratti monologo) mai interrotto tra le creature ferite del mondo e il loro creatore. Senza mai abbracciare una particolare religione⁹, senza mai citare una divinità specifica, la Glück intesse un'audace tenzone verbale, una sfida dai sapori del dramma di Giobbe tra creature assetate e incomplete contro il silenzio di un Dio inesprimibile. Un appello accorato si fa strada nel dibattere serrato delle parole, scaturite dagli attori in gioco; un'intima fucina di domande calde ed esistenziali che, sulla scorta dei suoi predecessori, pone la Glück in quel fiume car-

⁸ M. BACIGALUPO, *Teologia in giardino*, postfazione a *IS*, 160-161.

⁹ L'autrice appartiene a una famiglia di emigrati ebrei ungheresi, quindi è presumibile, almeno a livello culturale, una conoscenza e un approccio al Dio biblico. Inoltre, come la stessa poetessa racconta, la madre le ha sempre impartito la grande lezione dei classici e della mitologia greca. Non estraneo risulta essere anche il cristianesimo, vissuto in quella fetta geografica d'America attraverso l'esperienza protestante del puritanesimo. Tali approcci portano la Glück ad avere uno sguardo molto ampio sull'idea di divinità, senza tuttavia giungere ad una scelta confessionale precisa.

sico che è la «riflessione teologica americana, da Anne Bradstreet alla Dickinson ma anche Withman e Melville e Stephen Crane: tutti dotati di una acuta sensibilità protestante e protestataria, ma implicati in un rovello inesausto intorno alle cose prime e ultime»¹⁰.

1.1. Attori

Sarà ora utile porre l'attenzione sugli attori in scena, tenendo presente che la Glück ricorre spesso all'espedito di mescolare tra loro le voci in gioco: capita così che si inizi la lettura pensando che a parlare sia un personaggio, per poi accorgersi che i contorni della sua identità sfumano verso dopo verso, arrivando a chiedersi, a fine lettura, chi abbia veramente parlato. Un'operazione confermata anche dalla scrittura della stessa autrice vedrebbe validata la seguente proporzione:

Dio : donna = giardiniere : fiori.

Tuttavia sarebbe riduttivo fermarsi a una tale lettura, poiché spesso i ruoli, come dicevamo, si mescolano in modo piuttosto sfumato. Quindi, pur tenendo conto di questo *modus operandi* dell'autrice, è tuttavia possibile tracciare in modo abbastanza preciso le voci in gioco. Un grande aiuto ci viene dai titoli delle poesie stesse, che sono suddivise in tre principali tipologie:

1. *Mattutino* (7) e *Vespro* (10). Esse corrispondono alla voce della poetessa/donna/giardiniera. I nomi richiamano il modello liturgico della preghiera quotidiana, dove ad ogni parte del giorno viene assegnata un'orazione diversa¹¹. L'autrice non rispetta l'uso della Liturgia delle Ore e, sulla scorta di quanto si diceva sull'estate breve in Vermont, i componimenti *Mattutino* riguardano il periodo di inizio estate, mentre *Vespro* copre il periodo

¹⁰ BACIGALUPO, *Teologia in giardino*, 162.

¹¹ Per un inquadramento sul significato dei citati momenti di preghiera, cf. S. ROSSO, *Il Segno del Tempo nella Liturgia. Anno liturgico e Liturgia delle ore*, Elledici, Torino 2002, 436-437.

che va da mezza estate fino alla sua fine. Non vengono distinti tra loro tramite un'apposita numerazione, ma se ne ripete solo il nome. Segno, questo, di un'intenzione di continuità del discorso poetico, come a sottolineare che, in fondo, c'è un solo grande *Mattutino* e *Vespro*.

2. *Nomi dei fiori* (18: *Iris selvatico*, *Trillium*, *Bucaneve*, *Polemonio*, *Trifoglio*, ecc.). Principalmente corrispondono al coro di voci che va ad approfondire quanto dichiarato dai due interlocutori più importanti: Dio e la donna/poetessa. Ma non sempre è così. Spesso fungono da semplice risonanza esistenziale di quanto esplicitato in una composizione precedente; talvolta si trasformano in veri e propri interlocutori della donna o di Dio; oppure mettono in luce una particolare sfaccettatura tematica rimasta ancora inespressa nella sezione dove sono collocati.
3. *Titoli vari* (19: *Mattina chiara*, *Aprile*, *Luce calante*, *Raccolto*, ecc.). In questi testi è Dio che parla, risponde ora alla donna ora ai fiori, ribatte alle accuse, consola, accusa a sua volta, si rattrista, soffre, dubita.

1.2. Linguaggio

Il linguaggio di quest'opera, infine, appare semplice: non ricorre a termini ricercati e risuona di un parlato quotidiano e intimistico. Ne risulta, tuttavia, una lettura lenta, densa e non sempre immediata. Le interruzioni del verso e le riprese improvvise su un altro livello del discorso chiedono al lettore la pazienza dell'ascolto: ciò che a prima vista può sembrare scontato in una composizione si rivela più complesso delle aspettative. Infatti, l'immaginazione della poetessa si nutre di archetipi, simboli, strutture antiche e innate dell'esperienza umana, che trovano il loro punto di forza non tanto nella complessità lessicale, ma nella profondità della parola evocata. È un verso, quello della Glück, che richiede una lenta e costante frequentazione, come tale potrebbe essere una relazione amorosa. È una parola che necessita di ruminazione spirituale e risuona diversa nell'anima ad ogni lettura: particolari sempre nuovi scaturiscono dalle medesime pagine, andando

a sedimentarsi con costanza nell'intimo. Inoltre si aggiunga a ciò l'ambiguità dei termini, in modo particolare nell'individuazione del destinatario, cui gli attori vogliono rivolgersi¹². Una difficoltà, questa, che, se accettata, spalanca orizzonti di senso in continua evoluzione.

Per concludere,

la poesia di Louise Glück non è facile, non si rivela facilmente, e a una lettura superficiale potrebbe persino parere un esercizio bucolico. In realtà, come ogni poesia vera, può solo cogliersi progressivamente, e non è mai del tutto conosciuta. Anche con poche parole e versi brevi e frasi elementari si possono costruire macchine complesse e lasciar intravedere allegorie vecchie e nuove. La Glück riprende quello che forse è il principale contributo della cultura americana, un infallibile tono colloquiale, demotico – il tono di Huck e di Emily – che non tradisce e non farfuglia nemmeno quando si tratta di discutere con Dio¹³.

Ripercorriamo, dunque, alcuni passaggi poetici de *L'iris selvatico*, consapevoli della potenza evocatrice della Glück, capace di innalzare l'esperienza personale di cura del proprio giardino di casa a dramma universale, dove in gioco vi è il senso della presenza umana nel mondo, nel continuo rapporto/scontro con una terra che vorrebbe come propria, ma che sente di non possedere.

2. LE DUE EVA

L'iris selvatico richiama, attraverso un intenso sistema simbolico, il giardino di Eden, scenario drammatico delle vicende di Adamo

¹² Infatti «in inglese la presenza invariata dello “you” rende più ambigui i testi, poiché non sappiamo se il parlante – uomo fiore o Dio – si rivolga a uno o più interlocutori. E in genere le poesie conservano il carattere di indovinelli: data la parola, sta al lettore contestualizzarla e interpretarla, insomma coglierne la direzione»: M. BACIGALUPO, «Nel giardino di Louise Glück», in *Poesia* 16 (2003) 170, 3.

¹³ BACIGALUPO, «Nel giardino di Louise Glück», in *Poesia* 16 (2003) 170, 4.

e Eva¹⁴. Questo luogo archetipico vede la luce nei primi due racconti genesiaci grazie all'azione di Dio, il quale decide di donare alla sua creatura preferita un *habitat* che rispecchi lo stato di grazia nel quale essa si trova. Tutto viene elargito in abbondanza, affinché l'umanità tragga dal giardino stesso il necessario per vivere (cf. Gen 1,28-29; 2,15-16). L'armonia che regna tra uomo e natura diviene così lo specchio della profonda unità con il Dio creatore.

Tuttavia il giardino della Glück – dove non manca nulla rispetto al suo corrispettivo edenico – è abitato fin nelle fondamenta da una lacerazione relazionale: la ferita diventa la cifra stilistica e concettuale attraverso la quale l'autrice si fa nuova Eva. La donna de *L'iris selvatico* diventa così la portavoce dell'originaria esperienza nel giardino del mondo, ostile e selvaggio, arido e inospitale, dove è necessario ripartire dopo la caduta subita (cf. Gen 3). Un risveglio alla vita dalla terra, come il bulbo di un fiore (si vedano le poesie *L'iris selvatico*, *Trillium*, *Bucaneve*)¹⁵, che deve fare i conti con quelle che sono le tre fondamentali spaccature dell'umanità peccatrice: la degenerazione del rapporto uomo-donna (Gen 3,15-16), la corruzione del rapporto con la realtà (cf. Gen 3,17-19) e la rottura del rapporto con Dio (cf. Gen 3,23)¹⁶. La Glück dona a questi tre aspetti tragici della vita dell'umanità decaduta uno spazio e uno spessore notevole.

¹⁴ Cf. quanto scrive Frye quando, in merito alla natura dinamica della Bibbia, afferma: «Ciò che la Bibbia ci offre non è tanto una cosmologia, quanto la visione di una metamorfosi che tende verso l'alto della relazione alienata dell'uomo con la natura, trasformata in un'esistenza facile e spontanea, ma non per questo pigra o passiva, bensì informata a un'energia che non conosce alienazione [...]. I segreti ultimi della natura non saranno rivelati finché l'uomo non desisterà dall'attività di autodistruzione che gli impedisce di rendersi conto in quale sorta di mondo in realtà egli si trovi. Il mondo reale è oltre il tempo, ma può essere raggiunto solo tramite un processo che si svolge nel tempo»: N. FRYE, *Il grande codice. Bibbia e letteratura*, Vita e Pensiero, Milano 2018, 101-102.

¹⁵ Cf. *IS*, 13-15, 21-23, 27.

¹⁶ Cf. A. SCOLA - G. MARENGO - J. P. LÓPEZ, *La persona umana. Antropologia teologica*, Jaca Book, Milano 2000, 236-237. In merito alla stessa tematica, cf. anche *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999, n. 400.

Si analizzeranno ora queste dinamiche antropologiche e teologiche che abbiamo accennato, cercando di intrecciare il dettato poetico al commento biblico-teologico e dando a quest'ultimo uno spazio più ritirato, per permettere ai versi di risuonare senza troppe zavorre concettuali.

2.1. *Trillium*, *Lamium* e *Bucaneve*: i fiori del risveglio

Ogni nascita è un risveglio al mondo inospitale, proprio come i fiori che, in questo frangente, prendono la parola: essi fanno alla donna come da specchio dell'intimo, sviscerando in modo personale il tema del dolore della nascita. Una ripresa incalzante sembra scaturire dalle parole del *Trillium*, il quale passa dal risveglio e dall'ignoranza del nascituro ad una fulminea consapevolezza che l'unica verità che si può imparare in questo mondo sia il dolore. Dice infatti:

Quando mi svegliai ero in una foresta. [...]
 Non sapevo niente; potevo solo vedere. [...]
 Mi sono svegliato ignorante in una foresta;
 un momento fa, non sapevo che la mia voce
 se mi veniva data
 sarebbe stata così piena di dolore, le mie frasi
 come grida allacciate.
 Non sapevo nemmeno di provare dolore
 finché questa parola venne, finché sentii
 pioggia scorrere da me¹⁷.

Gli fa eco il *Lamium* con la sua voce tremula, come le piccole campanelle che lo compongono, raccolte in grappoli: esso dà voce al gelo esistenziale che abita la creatura risvegliatasi in un mondo che le sembra poco ospitale: «Così si vive quando si ha un cuore freddo. / Come me: fra ombre, serpeggiando sulla roccia fresca, / sotto i grandi aceri. // Il sole quasi non mi tocca»¹⁸. Un gelo, però, che non apre le

¹⁷ *Trillium*, in *IS*, 21-23.

¹⁸ *Lamium*, in *IS*, 25.

porte alla disfatta totale, ma abbraccia ogni anelito sopito, perché, anche dove le condizioni sembrano ostili, c'è sempre l'occasione per ripartire. La coppia ferita può ricominciare a camminare, nonostante il dolore, la rabbia e la frustrazione di non sentire più quella vicinanza naturale del creatore. Per dirla con le parole del Bucaneve:

Non mi aspettavo di sopravvivere,
con la terra che mi schiacciava. Non mi aspettavo
di svegliarmi, di sentire
nella terra umida il mio corpo
capace di rispondere di nuovo, ricordando
dopo tanto tempo come riaprirsi
nella luce fredda
della primissima primavera¹⁹.

2.2. Considerazioni divine sulla coppia: la frattura uomo-donna

Un risveglio, quello della donna, segnato dalla spaccatura della relazione con il suo uomo, tanto concreta, quanto lancinante. I due, che avrebbero dovuto essere una cosa sola (cf. Gen 2,24), si ritrovano gettati in un mondo inospitale, sperimentando quanto profonda possa essere la loro distanza. Sono fisicamente insieme, ma non dialogano; si toccano, ma non si appartengono; cercano di comunicare, ma la distanza tra loro è abissale. La solitudine accompagna le loro giornate. Sentono di aver tradito la vocazione a cui erano stati chiamati, poiché «ogni persona è *rimandata* all'altra e i coniugi *insieme* sono *rimandati* a Dio. La posizione "in tensione" dell'Adam coincide con la *costituzione* della sua natura umana, posta nel doppio *iato*, *tra* maschio e femmina e *tra* coniugio e Dio»²⁰.

¹⁹ Bucaneve, in *IS*, 27.

²⁰ G. MAZZANTI, *Persone nuziali. Communio nuptialis*. Saggio teologico di antropologia, EDB, Bologna 2005, 111.

«Quando vi ho fatti, vi amavo. / Ora vi compatisco»²¹. Sono queste le sconsolate parole che aprono la seconda risposta di Dio alle preghiere della donna. Il giardiniere divino sosta sul limitare del giardino per contemplare le sue creature; si interroga sul progetto originario da lui pensato per quella coppia²² tanto somigliante a lui e, secondo un calcolo ponderato, dichiara: «A quest'ora le vostre anime avrebbero dovuto essere immense, / non quel che sono, / piccole cose vocianti»²³. Qualcosa ha interrotto l'armonia, la libertà della coppia ha infranto il legame d'amore che la avvicinava al proprio Dio, ed egli non può fare altro che commiserarli, con la voce venata di nostalgia:

Vi ho dato ogni dono,
 blu del mattino primaverile,
 tempo che non sapevate come usare:
 volevate di più, l'unico dono
 riservato a un'altra creazione.

Qualsiasi cosa abbiate sperato,
 non troverete voi stessi nel giardino,
 fra le piante che crescono.

²¹ *Vento calante*, in *IS*, 45. Risuona in questa sconsolata constatazione l'inizio del capitolo sesto del libro della Genesi: «Il Signore vide che la malvagità degli uomini era grande sulla terra e che ogni intimo intento del loro cuore non era altro che male, sempre. E il Signore si pentì di aver fatto l'uomo sulla terra e se ne addolorò in cuor suo»: Gen 6,5-6, in *La Bibbia di Gerusalemme*, EDB, Bologna 2013, 34-35. A proposito del nuovo rapporto tra Dio e gli uomini e gli effetti della ribellione edenica, scrive Giuntoli: «La lontananza dalla sua intimità e, quindi, la perdita della sua vicinanza a motivo dell'espulsione dei progenitori dal giardino di 'Èden (cf. c. 3), insieme alla moltiplicazione della specie, non ha prodotto che cattiveria ed empietà. L'azione del "vedere" (*rā'āh*) da parte di Dio la malvagità (*rā'ā*) continua degli uomini (cf. v. 5), infatti, si oppone al suo "vedere" (*rā'āh*) buona e bella (*tōb*) la sua creazione»: F. GIUNTOLI, *Genesi 1-11*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2013, 131.

²² Cf. MAZZANTI, *Persone nuziali*, 168.

²³ *Vento calante*, in *IS*, 45.

Le vostre vite non sono circolari come le loro:
le vostre vite sono il volo d'uccello
che inizia e finisce nell'immobilità²⁴.

Così Dio non può fare altro che guardare con fatica i propri uomini-fiore che cercano in tutti i modi di sopravvivere in un luogo divenuto per loro ostile. E proprio ne *Il giardino* la poetessa getta una luce sulla quotidianità di questa coppia, intenta a coltivare la terra, a tracciare un solco per i piselli, quasi a voler incidere un segno del loro passaggio. Poi l'inquadratura si restringe veloce su un gesto della donna: una carezza sul viso di lui. Ma nonostante la tenerezza manifestata, il gesto non fa che rimarcare la loro separazione ontologica:

Guardatela, gli tocca la guancia
per fare la pace, le dita
fresche di pioggia primaverile;
nell'erba rada, esplosioni di crochi viola –

persino qui, persino all'inizio dell'amore,
la sua mano lasciando la faccia di lui compone
un'immagine di separazione

e pensano
che sono liberi di ignorare
questa tristezza²⁵.

Mentre la coppia continua le sue vicissitudini terrene, lo sguardo di Dio si fa più acuto, più pungente e, anche se sembra perderli di vista, la sua conoscenza trapassa carne e sentimenti: «non mi occorre / seguirvi dove siete ora, / in pieno campo velenoso, per sapere la causa

²⁴ *Vento calante*, in *IS*, 45.

²⁵ *Il giardino*, in *IS*, 49-51.

della vostra fuga, passione / o rabbia umana²⁶: per cos'altro / avreste lasciato cadere / tutto quello che avete raccolto?»²⁷.

L'escalation di sentimenti divini messa in atto dalla Glück prorompe inaspettata e violenta in *Aprile*, dove viene tratteggiata l'immagine di Dio stanca e demotivata. Ormai sembra aver dato per persa la causa di capire e compatire la coppia, arrivando a dichiarare la propria estraneità alle loro dinamiche interne. Rimane enigmatico il riferimento al dolore con il quale chiosa il finale: il dolore è davvero l'unico segno che permette a Dio di riconoscere l'umano? Oppure è attraverso il dolore che Dio può riconoscerli davvero per come sono e farsi a sua volta riconoscere?

Credete che mi importi
se vi parlate?
Ma voglio che sappiate
mi aspettavo di più da due creature
che furono dotate di cervello: se non
che aveste davvero dell'affetto reciproco
almeno che capiste
che il dolore è distribuito
fra voi, fra tutta la vostra specie, perché io
possa riconoscervi, come il blu scuro
marchia la scilla selvatica, il bianco
la viola di bosco²⁸.

²⁶ Cf. quanto afferma ancora Giuntoli: «Il tentativo di essere “dio” da soli, come maschio e femmina, finisce per far sì che ognuno di loro poi vuole divenire “dio” da solo, nel bene e nel male. Di qui l'immediata ed eterna rivalità tra maschio e femmina»: GIUNTOLI, *Genesi 1-11*, 195.

²⁷ *Il biancospino*, in *IS*, 53. Questo è l'unico caso in cui un fiore incarna la voce stessa di Dio. Il fatto, probabilmente, si spiega con un precedente riferimento della poetessa in *Mattutino*, dove, riferendosi a Dio, dice: «Sei come il biancospino, / sempre la stessa cosa nello stesso luogo» (*IS*, 39).

²⁸ *Aprile*, in *IS*, 57.

2.3. La sfida botanica: la frattura con la realtà

In seconda istanza, allo straziante dolore di una relazione fallita s'intreccia l'ostilità della terra: i fiori si ergono a giudici della condizione umana, redarguiscono, commentano, rimproverano la donna che sembra ricercare in loro quell'armonia perduta. La sentono come un'intrusa e lei stessa si sente estranea a quel nuovo mondo in cui è costretta a vivere e di cui non riesce a cogliere il senso profondo. Una terra dura che ha bisogno di essere lavorata e che non restituisce frutti spontaneamente, una terra che dev'essere guadagnata giorno dopo giorno e che non dà nulla per scontato: una terra nemica.

Un tono particolarmente caldo e intimo si percepisce nei tre *Vespro* (pp. 97-103)²⁹: ci troviamo nel giardino della poetessa e, insieme a lei, ne condividiamo gli spazi e i tempi. Qui ad iniziare il discorso poetico è una preghiera della donna, che, come Eva del Vermont, parla con naturalezza della sua eterna sfida con la pianta dei pomodori, poco fruttuosa nella breve estate di quelle zone. Sullo sfondo si stagliano due figure familiari alla poetessa, già apparse in precedenza: John (il marito) e Noah (il figlio). Il tenore dell'orazione che fa da *incipit* è tra il serio e il faceto, ma mai banale. Esordisce come uno scherzo, una specie di sfida botanica, e, strada facendo, assume un valore più profondo.

Una volta credevo in te; piantai un fico.

Qui, in Vermont, terra

senza estate. Era un esperimento: se l'albero sopravviveva,
voleva dire che esistevi.

²⁹ «La forma che Glück mette a punto a partire da *Ararat* è la sequenza poetica lirico-narrativa, legata a un intreccio familiare e personale che induce ad avvicinarla ai poeti "confessionali" il cui vangelo fu *Life Studies* di Robert Lowell. Insomma, poeti psicanalizzati che nei loro racconti in versi reinventano la propria storia (come fece anche Sylvia Plath)», BACIGALUPO, *Teologia in giardino*, 159.

Stando a questa logica, non esisti. O esisti
 esclusivamente in climi più caldi,
 [...] qui a stento vediamo
 l'orlo della tua veste. Devo disciplinarmi
 per dividere con John e Noah il raccolto di pomodori³⁰.

La provocazione del fico appare come l'assurda pretesa dell'umano di far dipendere l'esistenza di Dio dalla propria volontà. Una logica irragionevole che porta gli echi della parabola lucana: «Disse anche questa parabola: Un tale aveva un fico piantato nella vigna e venne a cercarvi frutti, ma non ne trovò»³¹. Una pretesa di dominio sul creato – e, di rimando, sul Creatore – che manifesta, tuttavia, un desiderio profondo, cifra antropologica dell'essere a immagine di Dio (cf. Gen 1,27). La mancanza di coerenza della poetessa è la spia di un disperato bisogno, un gesto di falsa sfida che cela una richiesta di aiuto.

E nessuno loda
 più intensamente di me, con desiderio
 più dolorosamente bloccato, o più merita
 di sedere alla tua destra, se esiste, saziandomi
 del fico perituro, immortale,
 che non si può trapiantare³².

Capiamo da questi ultimi versi il tentativo disperato di piantare nell'eden del Vermont ciò che si è definitivamente perso nell'Eden archetipico (cf. Gen 3,24): l'albero della vita³³. Se la strada a quel luogo è

³⁰ *Vespro*, in *IS*, 97.

³¹ Lc 13,6, in *La Bibbia di Gerusalemme*, 2473.

³² *Vespro*, in *IS*, 97-99.

³³ Per la questione della presenza dei due alberi che si trovano in Eden, si veda, tra gli altri, J. BLENKINSOPP, *Creazione, de-creazione, nuova creazione. Introduzione e commento a Genesi 1-11*, EDB, Bologna 2013, 83-85; GIUNTOLI, *Genesi 1-11*, 93-94; G. RAVASI, «All'ombra dell'albero della conoscenza del bene e del male. Note ermeneutiche su Genesi 2-3», in *Communio* 118 (1991), 25-35.

sbarrata, allora l'umanità ricorre a un feticcio e alla sua sopravvivenza affida tutta la speranza. Ma il gioco idolatrico ha apparenze fragili (cf. Sal 115) e poco ci mette a rivelare la propria vacuità. La poetessa, dunque, riconosce l'assurdità della sfida botanica e si lascia andare ad una confessione a voce alta; prende consapevolezza del fatto che il suo vero desiderio è di nutrirsi dell'eternità, che si trova presso la confortevole destra del Padre, e da nessun'altra parte. Di qui l'impossibilità a riprodurne la carica salvifica con mani d'uomo: essa può essere solo donata. L'unica consolazione che viene concessa è di scorgerne un lembo della tunica di Dio (cf. Is 6,1), presenza, ma, allo stesso tempo, assenza, che dilata le distanze.

Nello scenario d'abbandono che si profila per un lungo periodo di tempo, l'unico incarico della donna risulta essere quello di curare il giardino. Un bisogno e un compito che trovano radici nelle corde più intime dell'umano; un'esigenza imprescindibile attraverso la quale l'uomo sente di adempiere una missione pensata solo per lui. Curare il giardino lo umanizza. Curare il giardino è rispondere ad una vocazione primigenia (cf. Gen 1,29-30)³⁴. Ma la voce della poetessa non tarda a far notare che, anche su questo aspetto di importanza vitale per l'uomo, Dio sembra giocare un brutto scherzo, rendendo la terra difficile da coltivare (cf. Gen 3,17).

³⁴ «Secondo la *Gaudium et spes*: "L'uomo, creato a immagine di Dio, ha ricevuto il comando di sottomettere a sé la Terra [...] e di governare il mondo nella giustizia e nella santità, e così pure di riportare a Dio se stesso e l'universo intero, riconoscendo in lui il Creatore di tutte le cose; in modo che, nella subordinazione di tutta la realtà all'uomo, sia glorificato il nome di Dio su tutta la terra" (n. 34). Questo concetto di dominio o di signoria dell'uomo ha un ruolo importante nella teologia cristiana. Dio designa l'uomo come suo amministratore proprio come fa il padrone nelle parabole del Vangelo (cf. Lc 19,12). L'unica creatura che Dio ha espressamente voluto per se stesso occupa un posto unico al vertice della creazione visibile (Gen 1,26; 2,20; Sal 8,6-7; Sap 9,2-3)»: COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Comunione e servizio. La persona umana creata a immagine di Dio*, in https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communion-stewardshpit_html, n. 58.

Nella tua assenza prolungata, mi concedi
 l'uso della terra, aspettandoti
 un profitto dall'investimento. Devo comunicarti
 di aver fallito nell'incarico, soprattutto
 per le piante di pomodoro.
 Penso che non dovrei essere incoraggiata a coltivare
 pomodori. Ma se sì, dovrei trattenere
 le piogge torrenziali, le notti fredde che qui arrivano
 così spesso, mentre altre regioni hanno
 dodici settimane d'estate³⁵.

La donna sembra dimenticare la motivazione di questa maledizione. Non ricorda o finge di non ricordare? È pienamente consapevole della frattura prodotta dall'orgoglio umano quando ha preteso di avere lo stesso potere di Dio? Non è forse il duro rapporto con la terra un emblema di questa incomunicabilità con la dimensione trascendente dell'esistenza? Al di là di ogni domanda, la chiusa del componimento assume un tono di risentito dolore.

Dubito
 che tu abbia un cuore, nel senso che intendiamo
 noi. Tu che non distingui
 fra morti e vivi, che sei, di conseguenza,
 immune a presentimenti, forse non sai
 quanto terrore sopportiamo³⁶.

In un crescendo di tensione, questa micro-sezione di preghiera della donna prorompe in una nuova invettiva contro il cielo (si è visto qualcosa di analogo in *Mattutino*, p. 69): «Più di quanto ami me, molto probabilmente / ami le bestie del campo, persino, / probabilmente, il campo stesso»³⁷. Una sola domanda: chi ami di più, Dio?

³⁵ *Vespro*, in *IS*, 101.

³⁶ *Vespro*, in *IS*, 101.

³⁷ *Vespro*, in *IS*, 103.

La poetessa possiede la terribile intuizione che tutto il creato valga più della sua persona; i fiori, le erbacce, gli animali hanno il grande privilegio di ricevere gratuitamente l'amore di Dio, mentre a lei è dato solo il pungolo del tormento. Unico filo, dunque, che la lega al divino è il dolore³⁸.

è il dolore
tuo dono per farmi
cosciente nel mio bisogno di te, come se
dovessi aver bisogno di te per venerarti,
o mi hai abbandonato
a favore del campo³⁹.

2.4. «Padre irraggiungibile»⁴⁰: la frattura con Dio

Infine riecheggia tra le pagine dell'opera un accorato e costante appello a un Dio incomprensibile, irraggiungibile, a tratti sadico e a tratti amorevole, un Dio confuso nelle parole di amarezza della donna, combattuta dal desiderio di Lui e dalla repulsione verso il Suo silenzio. L'instabilità della donna nel delineare una precisa immagine divina potrebbe derivare proprio dalla sua condizione di profonda ferita esistenziale, come se le lacrime abbondanti negli occhi non le permettessero di vedere Dio com'è, ma solo come lei stessa riesce a scorgerlo in quel particolare momento, rivelando, così, un'alterazione profonda del giudizio⁴¹. La natura umana di cui la poetessa/giardiniera si fa

³⁸ Il dolore, per la Glück, è uno dei luoghi in cui si incontrano il divino con l'umano.

Dono del primo al secondo, esso viene richiamato in diversi passaggi e ne attraversa tutta la raccolta, tanto da poterlo definire uno dei temi-chiave dell'opera.

Ritourneremo più avanti su queste considerazioni.

³⁹ *Vespro*, in *IS*, 101.

⁴⁰ *Mattutino*, in *IS*, 19.

⁴¹ «Si scambia ormai col vizio e la debolezza della natura corrotta, e i suoi movimenti, abbandonati a se stessi, trascinano alle cose della terra e al male. Il poco vigore

dunque portavoce è, per dirla con Agostino, *vulnerata*⁴², ferita, incapace di comunicare e, proprio per questo, condannata all'infelicità e alla sofferenza. Una «condizione postlapsaria dell'umanità, distinta dallo stato in cui Adamo fu creato incolpevole all'origine del mondo da Dio, ma soprattutto negativamente qualificata dalle conseguenze penali della trasgressione originaria, che sono la mortalità, l'ignoranza, la debolezza della carne»⁴³.

Ed ecco, allora, profilarsi la scena rassicurante del giardino reale della poetessa, dove la troviamo indaffarata a confrontarsi con Noah (il figlio) sulla natura della depressione, quasi a sottolineare l'iniziale sconcerto provato nel venire al mondo (*Mattutino*, p. 17). Con incredibile sagacia e realismo, il figlio risponde alla madre: sembra che il suo intento sia di ricondurla verso la compattezza del reale, per toglierle dolcemente quel velo edenico che ancora porta sugli occhi («Noah dice / che i depressi odiano la primavera, disequilibrio / fra mondo interno ed esterno»⁴⁴). La donna si giustifica, tenta di edulcorare la sua condizione, come se volesse cercare nella natura viva il senso della perdita subita («Io sostengo / un'altra tesi: depressa, sì, ma in qualche modo / appassionatamente / attaccata all'albero vivo»⁴⁵). Ma il figlio non cede, sancendo la definitiva rottura tra uomo e creato («Noah dice che questo è / un errore dei depressi, identificarsi / con un albero, mentre il cuore felice / erra nel giardino come una foglia cadente, figura / di una parte, non del tutto»⁴⁶).

rimastole è come un fuoco nascosto sotto la cenere. Questa è la stessa ragione naturale, velata però da una densa nebbia, ma che ancora distingue il bene dal male, e discerne il vero dal falso, sebbene sia incapace di fare tutto ciò che approva, e non goda più del lume pieno della verità né della santità dei suoi affetti», A. GÖRRES, «Annotazioni psicologiche sul peccato originale e le sue conseguenze», in *Communio* 118 (1991), 61.

⁴² Cf. AGOSTINO, *De natura et gratia*, 53, 62, a cura di I. VOLPI, Nuova Biblioteca Agostiniana XVII/1, Città Nuova, Roma 1981, 455.

⁴³ G. BENDINELLI, «Agostino e il peccato originale», in A. OLM (ed.), *Il peccato originale tra teologia e scienza*, ESD, Bologna 2008, 67.

⁴⁴ *Mattutino*, in *IS*, 17.

⁴⁵ *Mattutino*, in *IS*, 17.

⁴⁶ *Mattutino*, in *IS*, 17.

La presa di consapevolezza, da parte della poetessa, della frattura non più ricomponibile, sfocia in un grido disperato – che ricorda quasi il lamento di Giobbe –, il quale, anch'esso, prende il nome di *Mattutino* (p. 19). Il dolore si fa preghiera incessante, protesta non domabile, arrivando a scal-fire l'immagine buona di Dio, mettendo in dubbio la sua vicinanza. Si assapora in questo gemito la frustrazione di un soggetto, diventato ora collettivo, che non riesce a cogliere il filo di senso che lega gli eventi della vita; percepisce la tensione ascendente del cuore, ma non riesce a soddisfarla, tanto da erompere nello sconvolgente appellativo⁴⁷:

Padre irraggiungibile, quando all'inizio fummo
 esiliati dal cielo, creasti
 una replica, un luogo in un certo senso
 diverso dal cielo, essendo
 pensato per dare una lezione: [...]
 Solo che
 non sapevamo quale fosse la lezione. Lasciati soli,
 ci esaurimmo a vicenda. Seguirono
 anni di oscurità; facemmo a turno
 a lavorare il giardino, [...]
 Non pensavamo mai a te
 che stavamo imparando a venerare.
 Sapevamo solo che non era natura umana amare
 solo ciò che restituisce amore⁴⁸.

⁴⁷ Scriverà Balthasar, commentando Mc 14, a proposito della solitudine di Gesù nel Getsemani, per certi versi assimilabile, senza tuttavia una piena identità, alla solitudine della donna: «Tutto inizia nell'intimo: con l'"inorridire" (*ekthambêisthai*) e l'"angoscia che fa sentire soli" (*a-dêmoînêin*: Mc 14,33). Solo di fronte a Dio che si allontana, ma che non è ancora scomparso, al quale Gesù si rivolge con la supplichevole invocazione di tenerezza: "papà", Abba, ma con il quale non c'è altra comunicazione se non l'angelo che fortifica per la sofferenza in Luca o, nel passo parallelo di Giovanni, la voce di conferma che viene dal cielo e che attesta la glorificazione del Padre (non di Gesù!) attraverso la sofferenza»: H. U. VON BALTHASAR, *Teologia dei tre giorni*, Queriniana, Brescia 2014, 93-94.

⁴⁸ *Mattutino*, in *IS*, 19.

Non può non risuonare in tali parole di dolore la sottile ironia, quasi beffa, delle conseguenze della trasgressione: il frutto che avrebbe dovuto far acquisire alla coppia più conoscenza della realtà del creato (cf. Gen 2,17; 3,5) li ha definitivamente esiliati in un mondo che vedono solo come replica, feticcio di un'idea superiore, senza riuscire a capirne il senso. Volevano essere saggi, ma non sono altro che stolti. Bonhoeffer parla di questa sete di grandezza, questo desiderio perverso di auto-soteria, definendolo come essere-*sicut-deus*: essere come Dio⁴⁹. Forse solo un'eco della condizione primigenia risuona ancora nelle vite di questa coppia senza speranza: l'intuizione che l'amore può superare i confini di qualunque pretesa di reciprocità.

CONCLUSIONE.

«IN QUEST'UNICA ESTATE SIAMO ENTRATI NELL'ETERNITÀ»⁵⁰

A conclusione di questa breve immersione nel mondo de *L'iris selvatico*, sarà ora necessario compiere un salto all'ultimo componimento della raccolta, *I gigli bianchi*, per vedere in che modo la Glück intende chiudere il proprio arco narrativo, dopo aver evidenziato a più riprese la condizione ferita dell'esperienza umana.

Infatti, una volta presa consapevolezza della partenza di Dio e della sua limitata esperibilità per i sensi umani, rimane il giardino in lenta e inesorabile sfioritura. La stagione estiva si affaccia alle soglie dell'autunno e la luce del cielo colora il paesaggio di toni surreali. Ognuno ritorna nelle proprie case per proteggersi dalla brezza non più piacevo-

⁴⁹ «In che consiste l'essere-*sicut-deus* dell'uomo? Nel suo tentativo di essere per Dio per proprio conto, nel disporre di un modo nuovo dell'«essere-per-Dio», in un modo particolare di essere devoto a Dio. E in effetti questa devozione dovrebbe consistere nel fatto che l'uomo, risalendo oltre la parola data da Dio, si procuri una propria conoscenza di Dio. [...] Ora egli stesso è al centro. Dunque è la disubbidienza in vesti di ubbidienza, è volontà di dominio nell'apparenza del servizio, è desiderio creatore sotto l'apparenza della creaturalità, è condizione di morte in forma di vita»: D. BONHOEFFER, *Creazione e caduta*, Queriniana, Brescia 1992, 97.

⁵⁰ *I gigli bianchi*, in *IS*, 157.

le e si appresta a vivere la sera. Nel giardino tutto si spegne. I fiori hanno esaurito il loro arco vitale e appassiscono. Resiste un'ultima specie floreale, estrema voce di questo possente dramma: una coppia di gigli bianchi. Rimangono l'uomo e la donna, principio maschile e femminile dell'esistenza. Rimangono John e Louise. Presenti l'uno di fronte all'altra, respirano gli ultimi venti caldi dell'estate e si predispongono ad abbandonare anch'essi la terra. È una danza del fiore morente, una comunanza di vite alla resa dei conti: permangono infatti gli stessi dubbi, le stesse paure. Davvero il dolore è la cifra del loro esistere? Perché il cuore desidera qualcuno che non sembra intenzionato a manifestarsi? Si può vivere in armonia all'interno della coppia e, di conseguenza, nel mondo? Quale speranza si cela di fronte a una vita che sembra breve e insensata come l'estate del Vermont? Ha senso rialzarsi dopo la caduta e sperare di fiorire in eterno?

I petali di entrambi sussurrano vicendevolmente questa nenia e le domande potrebbero moltiplicarsi all'infinito, data la profondità della ferita che li accomuna. Ma la poetessa interrompe (lo si vede anche sulla pagina, in quanto il verso viene spezzato non solo da uno spazio, ma anche dal segno grafico [–]) il flusso del pensiero, come folgorata dall'immagine di una verità sopita nel creato:

Zitto, amore. Non mi importa
quante estati vivo per ritornare:
in quest'unica estate siamo entrati nell'eternità.
Ho sentito le tue due mani
seppellirmi per sprigionare il suo splendore⁵¹.

La "visione sostenuta" (cf. *Ninnananna*, 147) della verità delle cose irrompe nel tratto finale del percorso come risposta definitiva a tutti gli interrogativi sollevati. Non risulta chiaro il parlante (uomo o donna?), e l'ambiguità gioca a favore della prospettiva che tale visione propone. Infatti alle domande lancinanti che attraversano il dramma poetico si impone un duplice sguardo, una verità dell'umano talmente radicata nella sua natura, da travalicare i confini temporali e spaziali.

⁵¹ *I gigli bianchi*, in *IS*, 157.

La Glück intuisce che la risposta al suo dolore, forse non definitiva, ma in continua evoluzione, risiede nella relazione e nel destino di eternità. Queste due coordinate, al di là di ogni fede, pongono l'esistenza umana nell'incrocio tra l'asse orizzontale e l'asse verticale e donano la visione capace di penetrare la coltre del male e della sofferenza. La vita viene così ricollocata nel suo centro pulsante.

In primo luogo, allora, la relazione. A livello strutturale, questi gigli, a differenza dei loro fratelli argentei e aurei (cf. *Il giglio d'argento*, 149; *Il giglio d'oro*, 155), si presentano in coppia; inoltre le voci dei gigli precedenti parlavano ancora l'alfabeto del dolore e dell'abbandono. Ora, dall'estrema fioritura dei gigli bianchi, si alza un canto d'amore⁵², una dolce consapevolezza che solo insieme si può entrare nell'eternità. Finché la donna si è ostinata a vivere solitaria le proprie sofferenze, l'altro rimaneva un satellite che non interferiva con il suo moto distruttivo (cf. *Cielo e terra*, 85; *Vespro*, 111); solo quando prende consapevolezza del loro legame, riesce a ricomporre quell'immagine e somiglianza primigenia, riscoprendo in essi una chiamata che li precede⁵³.

⁵² Con le dovute cautele, il pensiero va al *Cantico dei Cantici*. L'ultima poesia de *L'iris selvatico* può essere vista come il canto d'amore della donna per il suo uomo e viceversa. Basti accostare l'*incipit* de *I gigli bianchi* con alcuni versetti del libro biblico:

Mentre un uomo e una donna fanno
fra loro un giardino come
un lenzuolo di stelle (*I gigli bianchi*, 157)

Come sei bello, amato mio, quanto grazioso!

Erba verde è il nostro letto,
di cedro sono le travi della nostra casa,
di cipresso il nostro soffitto.

Io sono un narciso della pianura di Saron,
un giglio delle valli.

Come un giglio fra i rovi,

così l'amica mia tra le ragazze» (Ct 1,16-17; 2,1-2, in *La Bibbia di Gerusalemme*, 1479).

⁵³ «Ridestati, il maschio e la femmina avvertono che il loro essere l'uno di/contro all'altra e il loro venire sospinti l'uno verso l'altra viene da Dio. Scoprono di non essere la propria origine, di non essersi creati ma solo in/contrati nella loro di/contro/posizione;

In secondo luogo, il desiderio di eternità. Perché il nostro è un continuo seppellire e rifiorire, passaggio esodale che vince le situazioni di morte e inneggia alla risurrezione. Impastato di fango ed infinito (cf. Gen 2,7), l'umano ha una pretesa d'eternità, poiché la sua esistenza lo spinge a desiderare che la bellezza esperita in questo mondo possa durare per sempre. Troppo schiacciante sarebbe la prospettiva di vedere morire insieme a lui nel nulla della fossa l'amore donato e ricevuto, le amicizie, le relazioni fondamentali. Dev'esserci qualcosa oltre, ed è ciò che la poetessa intuisce. Infatti, quell'estate iniziata come tutte le altre è diventata la soglia dischiusa sulla trascendenza, non, probabilmente, perché sia accaduto qualcosa di eclatante e inaspettato, ma perché la Glück si è immersa con particolare profondità tra le pieghe del quotidiano; e in esso ha trovato i suoi fiori, che, attraverso un processo anagogico, le hanno permesso di entrare in contatto con le proprie ferite e i propri tormenti. Sullo sfondo e in fondo ad essi l'incontro con Dio, perché Dio è dentro e oltre ogni cosa. Dice Agostino: «Ci hai creati per Te e il nostro cuore non ha pace fino a che non riposi in Te»⁵⁴. Questa la grande verità dell'umano; queste le coordinate antropologiche che travalicano qualunque fede: l'urlo della donna che si alza da ogni verso ripete l'incessante anelito alla fonte (cf. Sal 42) capace di saziare la vita con una visione di senso definitivamente appagante.

I gigli bianchi chiudono così la raccolta, agganciandosi al componimento d'apertura: *L'iris selvatico*. Per ogni «coscienza / sepolta nella terra scura»⁵⁵, c'è sempre una nuova fioritura. Per ogni ferita che sembra condannare all'oblio e all'incomunicabilità, c'è «dal centro della

si esperiscono già posti, pre/disposti e pro/posti l'uno di contro all'altra (momento frontale dell'incontro nuziale) per l'in/contro dell'uno *con* e *nell'* altra (momento unitivo dell'incontro nuziale). [...] In ciò il maschio e la femmina vivono *un primo momento di trascendenza*: scavalcano la propria realtà verso Dio realtà "prima", da loro differenziata e contro/distinta, a loro non assimilabile», MAZZANTI, *Persone nuziali*, 81-82.

⁵⁴ AGOSTINO, *Le confessioni*, Bur, Milano 2001, I,1,1,53.

⁵⁵ *L'iris selvatico*, in *IS*, 13.

mia vita [...] / una grande fontana»⁵⁶, dalla quale sgorga la sorgente che mai delude (cf. Gv 6,35). Per ogni pietra posta sulla morte dell'uomo, c'è sempre la mano dell'eternità che lo afferra dal buio «per sprigionare il suo splendore»⁵⁷.

⁵⁶ *L'iris selvatico*, in *IS*, 15.

⁵⁷ *I gigli bianchi*, in *IS*, 157.

**L'ANTICRISTO COME ANTICOMUNIONE.
LA DIATRIBA DEI VACCINI
E L'OSCURAMENTO DELLA RAGIONE:
UN COMPITO INDIFFERIBILE
PER LA TEOLOGIA ANAGOGICA**

ANTONINO POSTORINO

NOTA DEL DIRETTORE

Il presente articolo affronta il tema della comunione e delle opposizioni alla comunione nell'ambito ecclesiale a partire dal tema, di stretta attualità, del dibattito intorno ai vaccini contro il Covid-19, dibattito che ha riguardato anche il mondo ecclesiale, provocando alcune opposizioni, minoritarie ma rumorose, alla linea ufficiale delle autorità ecclesiastiche, favorevoli alla vaccinazione. Questo tema ha offerto all'autore l'occasione per una ben più ampia e approfondita riflessione sul tema della ragione, delle sue possibilità e del suo rapporto con la fede e con la vita cristiana, riflessione che ha sempre come punto di vista lo sguardo anagogico, cioè lo sguardo che, elevandosi in alto al di sopra del mutare delle cose, sa vedere le cose e le situazioni come le vede Dio nell'eterno presente del suo essere immutabile. La ragione, dunque, di fronte alla realtà fenomenica contingente, al mutare delle cose, con le sue sole forze, che sono limitate, non è in grado di raggiungere l'incontrovertibilità e la certezza, che sono riservate solamente a ciò che è necessario e immutabile, ma può limitarsi soltanto a una probabilità, per quanto alta. Il discorso però cambia se la ragione si apre alla fede: l'apporto della fede, infatti, introducendo la ragione e, con essa, l'intero essere umano nello sguardo e nell'esperienza di Dio, del Dio incarnato e rivelatosi in Gesù Cristo, permette all'uomo di superare l'incertezza

della contingenza e di raggiungere la certezza sulle cose e sulle situazioni. Tale certezza risulta quindi fondata sulla verità stabile della parola di Dio (alla quale la fede è la risposta derivante dall'ascolto dell'uomo) e sulla fiducia che l'uomo pone in Colui che gli parla, ma anche sull'esperienza di Dio che l'uomo può fare grazie all'inabitazione della Trinità in lui per grazia. A questa certezza, a questa verità e a questa comunione si oppone l'anticristo, il diavolo, colui che vuole dividere l'uomo da Dio e da se stesso, proponendogli un falso concetto di libertà, basato sulla negazione dell'ordine – mentre la vera libertà consiste nell'adeguamento all'ordine. All'uomo, a ciascun uomo, spetta la responsabilità di scegliere da che parte stare.

Se rimanete nella mia parola, siete davvero miei discepoli; conoscerete la verità e la verità vi farà liberi (Gv 8, 31-32)¹

1. L'ANGELO STERMINATORE, I PILASTRI INCRINATI, L'OSCURA RIEDIFICAZIONE

Lo scrivente, che si ritiene impegnato su una linea teologica lungo la quale si rileva l'essenziale scientificità della teologia² esaminando progressivamente in questa prospettiva figure-chiave della dogmatica cristiana³, a un certo momento ha ritenuto indispensabile uno sviluppo per così dire “laterale” rispetto a questo percorso: il momento è stato quello dello scatenamento della pandemia.

¹ Gv 8,31-32 in *La Bibbia di Gerusalemme* [d'ora in poi BG], EDB, Bologna 2013, 2541.

² A partire dal primo saggio: A. POSTORINO, «Utrum sacra doctrina sit scientia», in *Sacra Doctrina*, 01 (2015), 293-345.

³ Nei saggi a seguire: A. POSTORINO, «Per un tomismo anagogico. Il contributo della teoria dell'*Exemplar*», in *Sacra Doctrina*, 61 (2016) 1, 216-272; ID., «Il concetto della “creatio ex nihilo”. Ipoteca nichilistica e rigorizzazione metafisica», in *Sacra Doctrina*, 62 (2017) 1, 199-269; ID., «Il concetto dell'incarnazione. L'immortalità personale tra “articulus fidei” e “praeambulum fidei” retrospettivamente determinata per via anagogica», in *Sacra Doctrina*, 65 (2020) 1, 247-306.

Qui si è fatta avanti una figura biblica di efficacia immediata, tuttavia passibile di un'interpretazione esteriore che può stravolgerne il significato profondo: la figura è quella dell'"angelo sterminatore"⁴. Il tema teologico qui costituiva una sorta di sfida teoretica a far emergere quel significato profondo, e così – negli scontati limiti delle capacità dello scrivente – è stato fatto. Veniva dunque in luce il senso della verità destinata a emergere nel tempo della clausura pandemica, ed emergevano le figure dei "sette pilastri incrinati" per opera dell'angelo sterminatore⁵: i sette pilastri erano individuati nel senso comune tipico di una cultura di massa nella quale il senso della verità appare non solo spesso appannato, ma anche talora capovolto e stravolto⁶.

In questo precedente scritto si riteneva che la svolta culturale avesse portata epocale, e pertanto impossibile da ignorarsi da parte della *mens* teologica, ma si riteneva anche⁷ che questi effetti di rinnovamento ci si dovessero aspettare sui tempi lunghi, non escludendo che, nell'immediato, potesse persino verificarsi un peggioramento di quell'appannamento della verità, indotto da comprensibili moti di inquietudine volgenti in angoscia e panico.

Ebbene, questo è puntualmente accaduto, e il luogo di questo accadere è quello che nel sottotitolo del presente scritto è chiamato "la diatriba dei vaccini". È prima di tutto questo luogo che va osservato, e la cui osservazione fa emergere una complessità di analisi a prima vista inospettabile: se la prima clausura pandemica ha portato in campo il problema della verità, la cosiddetta quarta ondata dei contagi ha fatto prendere

⁴ Cf. A. POSTORINO, «L'angelo sterminatore. Pandemia, clausura e verità: l'affiorare del significato profondo, al di là di quello superficiale fuorviante, di questa figura biblica», in *Sacra Doctrina*, 66 (2021) 1, 229-326.

⁵ Cf. POSTORINO, *L'angelo sterminatore*, parte VI, §§ 32-39.

⁶ I sette pilastri stravolgenti la verità e incrinati dall'angelo sterminatore sono: il senso della verità oggettiva (§ 33); il rapporto tra ragionamento e persuasione (§ 34); il rapporto fra popolo e popoli (§ 35); il rapporto fra la competenza scientifica e la politica (§ 36); il rapporto fra pubblico e privato (§ 37); il concetto della disciplina (§ 38); il rapporto fra individuo e comunità (§ 39).

⁷ Cf. POSTORINO, *L'angelo sterminatore*, parte V, § 31, ultimo capoverso.

consistenza a una problematica oscura e aggrovigliata, dal cui esame attento occorre muovere per comprendere come e perché tale problematica chiami in causa in modo non eludibile l'intelligenza teologica.

2. LA "DIATRIBA DEI VACCINI" E LA SUA *FABULA*

Per "diatriba dei vaccini" abbiamo voluto intendere un movimento di intensità e di osservabilità montante, che, sulla via di un'antica e conosciuta tendenza al rifiuto della vaccinazione come tale⁸, ha sviluppato questo rifiuto in un sistema ideologico quasi univocamente strutturato⁹, che ben presto si è costituito come una *fabula* onnipresente, pur in una interna decisa varietà che a suo tempo verrà minimamente esaminata.

Volendo descrivere questa *fabula* nell'essenziale condiviso dai fabulatori si può adoperare – a nostro uso di ricercatori¹⁰ – il seguente

⁸ La prassi vaccinale, quando si prescinda dalla pratica molto antica della "variolizzazione" – consistente nell'inoculare nell'individuo sano materiale infetto tratto dalle piaghe del malato di vaiolo per ottenere un principio di malattia facilmente guaribile che immunizzasse dalla malattia grave –, prende consistenza scientifica solo sul finire del XVIII secolo (il vaccino antivaioloso preparato da Edward Jenner risale al 1796), e suscita comprensibile diffidenza in chi non vuole sottoporsi a una malattia provocata, per quanto garantita come lieve ed efficace per evitare i guai del contagio pesante. Tale diffidenza in seguito persiste ed è assai nota, se Karl Kraus, negli *Aforismi in forma di diario*, con testi databili intorno al 1907, scrive: «I nemici delle vaccinazioni – anche questa è una professione – hanno detto che a Vienna non è scoppiato il vaiolo, ma un'epidemia da vaccino. Ora, anche loro sanno valutare il valore della profilassi, ma la loro prudenza è un po' esagerata: si prendono il vaiolo per proteggersi dal vaccino».

⁹ Usiamo l'espressione «*quasi* univocamente strutturato» perché, come si vedrà nel testo, le variazioni sono molte e anche decisamente differenziate, ma in esse è sempre possibile riscontrare una sostanziale matrice comune.

¹⁰ È una precisazione necessaria, poiché si tratta di materiale non ancora studiato sistematicamente con possibilità di citazioni e riferimenti. Tale materiale va preso per come si offre immediatamente, soprattutto nell'universo dei *social media* e nelle postazioni su *internet*.

schema astratto: 1) esiste un oscuro potere politico di tipo totalitario che mira a una sorta di colpo di Stato volto a instaurare un regime dittatoriale; 2) lasciarsi vaccinare significa permettere a questo potere di mettere le mani sul nostro corpo in spregio della legge che in teoria ci difende, diventando così acquiescenti rispetto alla progettata cancellazione della nostra libertà; 3) per ottenere questa spontanea subordinazione, il potere gioca sulla nostra paura della sofferenza e della morte, così il vaccino ci viene presentato come un elemento di difesa e di salvezza rispetto a un pericolo imminente; 4) siamo quindi tutti esposti a questo rischio di autoasservimento, e la giusta reazione umana e politica è quella di resistere alla paura indotta, non cadendo nella trappola e rifiutando con tutte le nostre forze l'istanza vaccinale; 5) si tratta quindi in fondo di un gioco violento e terroristico, al quale è necessario eroicamente resistere per il bene dell'uomo e della sua minacciata dignità connessa con la sua libertà.

Se questa è la *fabula* approssimativamente portante, le sue variazioni possono essere anche assai diverse fra loro, e talora stupefacenti nella loro incredibile spontanea immediatezza che non prova alcun bisogno di riscontri oggettivi né si interroga davvero su cosa rispondere ai riscontri oggettivi contrari¹¹. Numeriamo anche qui alcune di

¹¹ La mente va qui spontaneamente a quel fenomeno – che non c'entra direttamente con le teorie antivaccino ma che presenta in modo paradigmatico la stessa incomprensibile indifferenza ai riscontri oggettivi – che si è chiamato “terrapiattismo”. Sulla sfericità della terra nessuno può realisticamente avere dubbi, essendo essa nota fin dall'antichità (Eratostene di Cirene misurava scientificamente la lunghezza del meridiano terrestre alla fine del III secolo a. C.) ed essendo da almeno mezzo millennio appartenente al senso comune geografico dell'uomo moderno. Ciò nonostante, sono attestati nel XIX secolo teorici della terra piatta (Samuel Rowbotham, William Carpenter, John Hampden e numerosi altri in rapporto di continuità, con scritti ponderosi e confronti). Sulla scia delle teorie di Rowbotham si costituiva la *Universal Zetetic Society* (dove l'aggettivo “zetetico”, ricalcato sul greco *zetéin*, pretendeva addirittura uno statuto teorico più avanzato di quello della scienza contemporanea). Fra gli aderenti alla *Zetetic Society* si ha anche un teologo protestante, William Bullinger, che vedeva nel terrapiattismo una difesa del letteralismo biblico. Ma la cosa non finisce qui: nel 1956 Samuel Shenton fonda la *Flat*

queste variazioni possibili (ma appunto solo alcune): 1) la pandemia non esiste affatto: è solo una grande messa in scena che serve a indurre al vaccino quale conclamata e incompresa rinuncia alla libertà; 2) la pandemia non esiste affatto, e il vaccino a cui siamo spinti non è che l'inoculazione di una sorta di bacillo o di microdispositivo prodotto in laboratorio, il cui effetto è l'annullamento della resistenza ai comandi, ossia è la trasformazione di chi riceve il vaccino in un essere incapace di disobbedire; 3) il Covid 19 non esiste affatto: si tratta solo di una comune influenza, la cui importanza e pericolosità è stata esagerata ad arte col detto secondo fine; 4) la pandemia esiste, ed è una catastrofe oggettiva della quale nessuno ha la soluzione; il potere però approfitta di questa catastrofe per ottenere subordinazione di principio, ovvero disponibilità a farsi inoculare i preparati di laboratorio che ingenerano obbedienza, senza che questo abbia niente a che fare con la pandemia; 5) la pandemia esiste ed esistono i vaccini studiati per farle fronte, ma i risultati sono nulli, e l'unico effetto è quello della subordinazione di principio voluta dal potere totalitario, che si approfitta di questo fallimento tacendolo e usando al proprio fine l'ingenua fiducia di coloro che si vaccinano così cadendo nella rete dell'obbedienza e della rinuncia alla libertà; 6) per altre variazioni, è sufficiente aprirsi alla fantasia (peraltro palesemente coatta).

Earth Society (Società della Terra Piatta), che durerà fino al 1990, essendo poi rifondata nel 2004. Sappiamo infine di recentissimi convegni dei terrapiattisti ad Agerola (ne ha dato notizia una seguitissima trasmissione televisiva), e poi a Milano, a Palermo. Alla domanda circa il perché della preponderante diffusione della persuasione che la terra sia sferica i terrapiattisti tendono a rispondere che è in atto una cospirazione mondiale che, a fini di controllo e di asservimento, con la complicità della rete dell'informazione fa vivere all'uomo una realtà fittizia, essendo questa apparente realtà il frutto di organizzate manipolazioni delle immagini e delle informazioni. Da qui il detto andare della mente a questo fenomeno trattando delle teorie antivaccino: anche in queste ultime, infatti, si trova la persuasione "cospirazionista".

3. LA PERICOLOSA FORZA DELL'OSCURAMENTO

A uno sguardo spassionato¹² – ma, come si cercherà di vedere, proprio qui sta il problema – i sostenitori di quella tesi che, per usare una categoria comune invalsa nell'uso, si può chiamare “complottista” o “cospirazionista”, sembrano subito identificabili come portatori di un determinato stato di coscienza che una certa filosofia del linguaggio novecentesca ha descritto come il *blik*¹³: è questo stato di coscienza una sorta di circolo vizioso produttore di una bolla soggettiva paranoide, per la quale chi è portatore di questo stato di coscienza si muove in una relazione tra significanti e significati nella quale i significati non sono informati da qualcosa di sussistente oggettivamente facendo da referente per il significante. Affermando dunque chi è affetto dal *blik*

¹² Lo sguardo “spassionato” è quello che identifichiamo spontaneamente col nostro, in quanto ci riteniamo attenti ai fatti e alle loro implicazioni logiche, senza cedere a ipotesi prive di fondamento.

¹³ Questa figura si trova in P. M. VAN BUREN, *The Secular Meaning of the Gospel*, The Macmillan Company, New York 1966; traduzione italiana in I. CHERUBINI - M. SAMPAOLO, *Il significato secolare dell'Evangelo*, Piero Gribaudi Editore, Torino 1969. Van Buren, uno dei cosiddetti “teologi della morte di Dio”, nella premessa generale circa il rischio di insignificanza linguistica di Dio, imposta il proprio lavoro cercando di capire quali asserzioni religiose appaiano dotate di significato, e usa a questo fine un concetto mutuato dalla filosofia analitica di Hare, cioè il concetto di *blik*. È questa una parola olandese di significato oscillante, essenzialmente “sguardo” (inglese: *look*), e il suo significato viene spiegato ricorrendo a una “parabola” che si trova in A. FLEW - A. MAC INTYRE, *New Essays in Philosophical Theology*. La parabola è la seguente: uno studente ha una persuasione sicura riguardo ai suoi docenti: è convinto che vogliono ucciderlo e progettino di farlo. Per quanto i docenti si comportino con lui cordialmente, per quanto gli amici cerchino di persuaderlo dell'errore della convinzione richiamandosi alla loro esperienza o a quella che dovrebbe essere l'esperienza sua, la sua persuasione non cambia, dato che lui interpreta ogni prova contraria alla sua convinzione in perfetta coerenza con la convinzione stessa, ossia come una dissimulazione strategica funzionale al progetto di ucciderlo. Il *blik* è così una prospettiva globale i cui asserti interni non possono essere né verificati né falsificati con un elemento esterno.

una certa tesi relativa a una situazione percepita come reale, nulla e nessuno potrà mai smontare ai suoi occhi quella tesi, poiché ogni elemento che apparentemente la smentisce viene da lui interpretato come una sua indiretta conferma.

Qui però sorge un problema, che dev'essere attentamente considerato: noi *siamo convinti* che i cosiddetti no-vax¹⁴ – o coloro che in vari modi sono ad essi riconducibili – siano chiusi in quella bolla del *blik*, e tuttavia *dobbiamo rispondere* a una possibile domanda che ci venga fatta, e che è molto più insinuante e problematica di quanto subito sembri. La domanda è: sia dato un film o un romanzo di fantascienza a sfondo politico, nel quale si narri che una casuale scoperta di laboratorio porti all'isolamento e al controllo di una sorta di bacillo o microdispositivo, il quale, inoculato in un organismo umano, annulli ogni resistenza psicologica alla cieca obbedienza. La scoperta è tenuta segreta, ma un certo potere politico di orientamento totalitario, venuto per vie sotterranee a conoscenza del fatto, ordisce un piano nel quale coinvolge gli scienziati autori della scoperta e una larga parte dei responsabili dell'informazione giornalistica e televisiva. Il piano è quello di provocare terrore e panico con una finta epidemia creata ad arte diffondendo sostanze tossiche in generi alimentari di prima necessità. A panico scatenato, viene data la notizia dell'essere stato prodotto un miracoloso vaccino, per cui l'unica autentica soluzione sta nel vaccinarsi il più presto possibile. Ciò che poi viene inoculato al momento della vaccinazione è naturalmente il dispositivo dell'obbedienza, mentre la cessazione della somministrazione di sostanze tossiche rende tutti persuasi dell'efficacia del vaccino. La cospirazione va così ad effetto e la gente, felice per aver vinto l'epidemia, è ormai asservita senza rendersi conto di esserlo.

Certo, la storia è banale e per così dire di seconda mano, tale da dare all'abituale fruitore di romanzi o di film di fantascienza o di fantapolitica l'immediata impressione del *déjà-vu*. Il problema però non

¹⁴ Solo il vocabolario Treccani inserisce, tra i neologismi, il termine “no-vax”, che si trova così definito: «s. m. e f. e agg. inv. Chi o che si oppone alla vaccinazione obbligatoria o di massa».

sta qui, ma sta nella domanda iniziale: se la storia narrata è banale e scontata fin dall'inizio, ciò significa che essa parla di qualcosa che, al di là della costruzione fantastica, è quanto meno *possibile*. Ma se è possibile, perché noi siamo *convinti* che il movimento oppositore al vaccino è come preda di un delirio paranoide? Senza rispondere a questa domanda, è fin troppo facile prevedere – ed è ciò che è accaduto e accade – che i seguaci di quel movimento accuseranno noi di arroganza e di cieca fiducia in ciò che riteniamo arbitrariamente essere la verità, essendo invece proprio loro i depositari di quella verità che a noi sfugge¹⁵.

4. IL POSSIBILE MA IMPROBABILE

Per cominciare a rispondere a quella domanda cruciale, la prima cosa che viene da dire è che la vicenda evocata dal racconto, se da un lato è *possibile* e come tale deve essere riconosciuta, da un altro lato è assolutamente *improbabile*, e qui sta la ragione della nostra convinzione contraria.

Prima di addentrarci nell'analisi del “probabile” – che, se non immediatamente, almeno mediamente ci metterà sulla via della soluzione –, diciamo subito che la nostra ricerca non è volta a produrre

¹⁵ Si è detto che la risposta a quella domanda è molto più problematica di quanto non sembri, e si può osservare qui, in nota e di passaggio, che tale problematicità segna l'intera civiltà filosofica, in quanto qui si pone originariamente il problema della verità intesa come *ἐπιστήμη*, ossia come verità incontrovertibile, mentre l'antica e comune obiezione è che l'incontrovertibilità presunta dalla filosofia non sussiste affatto, essendo comunque la cultura segnata dalla categoria della *δόξα*, ossia della verità personale, transitoria e non garantita. Essendo poi la determinazione dell'incontrovertibile inseparabile da quella dell'eterno, è evidente che la polemica contro quella che viene considerata una pretesa infondata della filosofia coinvolge non solo la verità filosofica come tale, ma anche la verità teologica in quanto in essa è essenzialmente presente il momento dell'eterno, essendo sempre in essa questo momento filosoficamente garantito da una tradizione bimillenaria che indica all'interno della teologia la dimensione dell'ontologia includente la metafisica.

argomenti che si ritengano utili e costruttivi nel rapporto con gli oppositori al vaccino: diamo per scontato, infatti, che – a causa della detta natura del *blik* – nessuna nostra argomentazione può interrompere il circolo vizioso delle motivazioni interne inattaccabili. L'analisi del “probabile” serve invece proprio a noi, per renderci chiaramente conto delle ragioni profonde della nostra convinzione che la tesi cospirazionista, per quanto evocatrice di qualcosa di possibile, non può in nessun modo essere accolta quale ipotesi di verità.

Senza ancora chiederci che cosa sia il “probabile” da un punto di vista ontologico, teniamoci al suo significato intuitivo abituale e chiediamoci se siano probabili le seguenti cose: che venga scoperto in un laboratorio scientifico un bacillo o dispositivo dell'obbedienza; che tale scoperta resti ignota alla comunità scientifica globale; che un potere totalitario corrompa tutti gli scienziati autori della scoperta e tutti i responsabili dell'informazione; che si riesca a mostrare a tutti un'epidemia che in verità non esiste, essendo malati, morti e ospedali traboccanti il prodotto di un avvelenamento artificiale ovvero un fatto solo apparente, esagerato ad arte dall'informazione; che tutti i medici coinvolti nella prassi vaccinale siano affiliati alla cospirazione totalitaria; che la catastrofe pandemica sia il prodotto illusorio di un complotto mondiale.

È l'assoluta improbabilità di queste cose – per quanto a rigore possibili, ma reali solo nella fantasia di un fabulatore – a farci dire che il movimento antivaccinale si lascia andare a una *fabula* che mostra un certo oscuramento della sua ragione: una ragione, cioè, che sta al possibile in linea di principio e non ha alcuna percezione realistica del più o meno probabile (è possibile che io sia colto da un fulmine nell'uscire di casa durante un temporale, ma la bassa probabilità che questo accada – per quanto certo più alta di quella di una cospirazione mondiale – non mi fa restare chiuso in casa non andando al lavoro, a meno che io non soffra di quel certo oscuramento della ragione).

Ciò detto, resta il fatto che la mia sicura convinzione della verità della pandemia e dell'effetto benefico della vaccinazione – così come *ogni altra* mia convinzione che riguardi la realtà in divenire e non l'eterna verità incontrovertibile – resta fondata sul concetto del *probabile*, non attingendo la *certezza* che sussiste solo riguardo, appunto, all'in-

controvertibile oggetto della filosofia. Ed è per questo che l'analisi del probabile deve procedere verso un maggiore approfondimento.

5. IL SEMPLICEMENTE PROBABILE COME CATEGORIA ETICAMENTE INSUFFICIENTE

Etimologicamente, “probabile” è dal latino *probabilis*, derivato da *probare*, “approvare”. Approvare ha qui il senso del fare proprio, dell'accogliere nella propria coscienza la concreta possibilità che qualcosa accada e che ci sia da aspettarselo. Alla domanda su quali siano le condizioni per questa propensione, la prima risposta è che questo qualcosa è accaduto altre volte, ed è tanto più da aspettarsi che accada quanto più il suo accadere passato sia stato riconosciuto come effetto di un altro evento, essendo questo evento qualcosa che ora sta appunto accadendo¹⁶.

Si tratta, cioè, dell'*occorrenza* di certe determinazioni nella dinamica dell'accadere o del perpetuo divenire, e la probabilità di un certo evento è tanto maggiore quanto più elevata è stata l'occorrenza di quell'evento nel tempo passato. Come si vede, la situazione è del tutto diversa da quella in cui lo statuto della verità è quello della certezza, come accade per quelle determinazioni la cui verità è incontrovertibile in ragione della necessità filosofica che mostra la contraddittorietà della tesi contraria: sono *certo* della verità dell'affermazione secondo la quale non posso chiudere a chiave in un cassetto la sua unica chiave, poiché quando si asserisse che questo è possibile, la chiave dovrebbe poi essere nel cassetto perché lì è stata chiusa, e d'altra parte fuori perché è servita a chiudere il cassetto, e questo costituisce una contraddizione impossibile nei rapporti reali. Ma *non sono certo* che

¹⁶ È ovvio che qui non si fa affatto riferimento a una qualche teoria della probabilità che sia prodotto di una riflessione scientifica, essendo tra l'altro l'argomento di grande difficoltà teorica e non essendo questo il luogo per cimentarsi con questo problema, ma si procede semplicemente con una comprensibile approssimazione del senso comune alla definizione del “probabile”.

un bicchiere di cristallo che mi è sfuggito di mano vada in frantumi appena tocca il pavimento, anche se questo è estremamente probabile e in pratica sicuro: infatti né l'ipotesi della rottura né quella della non rottura minacciano una contraddizione, e si deve soltanto stare a vedere ciò che accade, in verità *non sapendo* che cosa accadrà.

Dunque, a rigore, devo rassegnarmi a riconoscere che la mia sicura persuasione del delirio paranoide dell'oppositore al vaccino in presenza della devastante e conclamata pandemia sia fondata soltanto sull'*improbabilità* di quelle concatenazioni reali che sono implicate dalla tesi di tale oppositore. In pratica la cosa può essere considerata non grave, e ci si può accontentare del bonario richiamo al luogo comune della follia sempre strisciante nella società umana¹⁷, essendo rassicurati dal fatto che questa follia sembra in fondo cogliere soltanto una piccola minoranza – senza per questo escludere che tale minoranza faccia del male a sé e agli altri. Se tuttavia la cosa può essere considerata non grave in pratica (con le riserve espresse), essa appare invece grave sul piano rigorosamente teorico, e il motivo dev'essere subito chiarito.

¹⁷ Trattandosi di follia, non si può ignorare l'opera di Erasmo da Rotterdam, che nel suo *Elogio della follia* (ΜΩΡΙΑΣ ΕΓΚΩΜΙΟΝ, *id est Stulticiae Laus*, *Erasmii Roterodami Declamatio*, pubblicato a Parigi nel giugno del 1511 e ristampato a Basilea nell'agosto dello stesso anno, con un successivo proliferare di ristampe e riedizioni, tra cui quella di Aldo Manuzio, a Venezia, nel 1515, e di Giunti, a Firenze, nel 1518), nel tono di un'amichevole complicità fra membri di una comunità letteraria nella quale si riconosce una comune tendenza allo scherzo bonario, scopre questa follia negli ambiti umani più comuni e più imprevisi. L'invito implicito, in fondo, è alla tolleranza verso un'assenza di razionalità che si trova in tutti, ma il tema erasmiano della follia prende infine persino un serissimo significato teologico, in riferimento alla sapienza degli uomini che è stoltezza davanti a quella divina, come si legge in 1 Cor 3,18-19: «Nessuno si illuda. Se qualcuno tra voi si crede un sapiente in questo mondo, si faccia stolto per diventare sapiente [μωρὸς γενέσθω, ἵνα γένηται σοφός]; perché la sapienza di questo mondo è stoltezza davanti a Dio [ἡ γὰρ σοφία τοῦ κόσμου τούτου μωρία παρὰ τῷ Θεῷ ἐστίν]» (BG, 2723). È per questo aspetto – sul quale si dovrà necessariamente tornare – che il richiamo all'elogio erasmiano è parso qui opportuno.

L'assenza di *certezza* circa la *verità* della cosa si è vista insuperabile quando la cosa di cui si tratta appartenga all'ambito dell'accadere, o del divenire, e questo ambito – va ricordato – è quello della filosofia *pratica*, che tradizionalmente è l'*etica*¹⁸. La conclusione a cui si deve arrivare è quindi che noi, nelle nostre decisioni pratiche che riguardano problemi etici, non siamo mai *sicuri* della verità che ci fa da guida, ma siamo soltanto certi del suo *probabile* essere verità¹⁹, e la cosa, in

¹⁸ Ricordando la tripartizione aristotelica dell'anima in intellettiva, sensitiva e vegetativa, il problema etico consisteva nella capacità dell'anima intellettiva di tenere sotto controllo i due strati inferiori, e questo avveniva mediante la capacità pratica di *scelta* (προαίρεσις). La scelta pratica era però l'ultimo passo, e aveva bisogno di una *ragione* della scelta: questa non poteva venire che dall'anima intellettiva, la quale conferiva una virtù articolata in due specie: la virtù *etica* (da ἠθος, comportamento) – consistente appunto nella capacità di scelta pratica – e la virtù *dianoetica* (da δίανοια, ragionamento). Quest'ultima poi si articolava a sua volta in due specie: la *sapienza* (σοφία) e la *saggezza* (φρόνησις): mentre la prima coincideva con la contemplazione della verità come tale, la seconda suggeriva *in una determinata situazione* che cosa la sapienza contemplata indicasse come la cosa giusta da fare. Forniva così alla virtù etica la detta *ragione* della scelta pratica, che è sempre qualcosa di individuale.

¹⁹ Questo, quando non si voglia far propria la moderna teoria kantiana della moralità, col formalismo insuperabile della sua natura trascendentale. Qui la riflessione kantiana (*Kritik der praktischen Vernunft*, nella traduzione italiana *Critica della Ragion Pratica*) muove proprio dalle difficoltà di una teoria *oggettiva* della moralità, stante il fatto, per lui conclamato, che la metafisica, luogo classico della dottrina dell'essere che platonicamente coincide col *bene*, è qualcosa di irrimediabilmente perduto, essendo la "cosa-in-sé" irraggiungibile dal pensiero (*Kritik der reinen Vernunft*, nella traduzione italiana *Critica della Ragion Pura*). Dunque la via indicata è quella di una "rivoluzione copernicana" filosofica che inverte la relazione fra il soggetto e l'oggetto (come Copernico aveva invertito la relazione di rotazione fra la terra e il sole) e fa delle forme presentate dall'oggetto nient'altro che una proiezione operata dal soggetto trascendentale, così che la verità di tali forme è *a priori*, ossia garantita di verità al di là di ogni dubbio, tuttavia col limite che si tratta di una verità non posseduta dalla cosa-in-sé *in quanto in sé*, ma solo dalla cosa-in-sé in quanto in rapporto col pensiero trascendentale che le conferisce

un bilancio generale di civiltà, è di una gravità che occorre quanto meno rimarcare, quale primo momento di una riflessione sull'intera problematica.

6. IL PROBABILE COME CATEGORIA ONTOLOGICA E LA NECESSITÀ DI UNA FEDE MEDIATRICE

Andiamo dunque a chiederci qual è la dimensione coscienziale all'interno della quale la determinazione del probabile *cessa*, lasciando in campo soltanto la determinazione della verità certa. Per seguire questo filo, spingiamo la riflessione al di là del piano puramente etimologico, pervenendo così al piano ontologico.

È *probabile* ciò che soltanto *può* essere, mentre di fatto attualmente *non è*, e, mentre appunto *può* essere, così può anche *non* essere. Il probabile è dunque qualcosa di sospeso fra essere e non essere, e solo un

ogni forma. Si può avere così l'impressione di aver riguadagnato la prospettiva della verità necessaria *non soltanto* in quanto il pensiero abbia a che fare con le relazioni logiche di non contraddizione (in quei giudizi che Kant chiama "analitici a priori"), *ma anche* in quanto il pensiero ha a che fare con le relazioni interne al mondo sensibile dell'esperienza (in quei giudizi che Kant chiama "sintetici a posteriori", ma nel cui insieme individua una categoria di giudizi interpretabili come "sintetici a priori"). Questa riconquista della verità era però segnata, come si è subito detto, da un formalismo insuperabile che non risolve il problema che noi qui andiamo ponendo. Kant può infatti presentarci una dottrina morale secondo la quale un principio a priori interno all'Io trascendentale, l'"imperativo categorico", mi rivela come atto morale solo quello per il quale io non ponga alcuna distinzione fra quella persona che sono io e quella persona che è *qualunque altro* io, dove l'atto morale è *universale* e supera qualunque egoismo senza dubbi o eccezioni, pena il decadere dalla natura della moralità. Il che è assolutamente esatto anche dal nostro punto di vista, solo che Kant non è in grado di dirci, e con lui nessun formalismo è in grado di dirci, *qual è quel bene specifico* che, *in una situazione determinata*, sono portato a volere *per me*, e dunque a volere *per chiunque altro*. Come dicevamo, il problema che qui si va ponendo – l'essere condizionati da un più o meno probabile essendo la certezza irraggiungibile – è superato solo apparentemente e di fatto solo superficialmente.

evento imprevedibile stabilirà l'una determinazione o l'altra. Diciamo subito che questa definizione è a rigore quella del "possibile" – qualunque cosa sia probabile è necessariamente prima di tutto possibile –, rispetto al quale il probabile mostra la maggiore specificità dell'essere un possibile per così dire *privilegiato*, e più precisamente privilegiato dal numero delle *occorrenze* del suo *essere stato* in circostanze passate²⁰.

Ora qui dobbiamo renderci conto del nostro produrre affermazioni – per quanto di tutto buon senso – inevitabilmente segnate da quel *nichilismo* la cui problematica è stata affrontata in tutti gli articoli precedenti dello scrivente²¹. Dicendo infatti che il possibile – più o meno

²⁰ Di ciò si è detto nel § 5.

²¹ Il concetto del "nichilismo", nell'uso che lo scrivente ne fa e ne ha fatto negli scritti passati, sta a significare l'inconsapevole e inammissibile identificazione dell'essere col nulla che grava sull'intera tradizione filosofica, e dalla quale questa tradizione deve essere emendata. Il problema comincia a porsi nell'opera del filosofo cattolico Gustavo Bontadini, la cui posizione "neoclassica" spinge verso una "rigorizzazione" della metafisica e della teologia, informata dal "principio di Parmenide" (G. BONTADINI, *Per la rigorizzazione della teologia razionale* (1969), in Id., *Conversazioni di metafisica*, introduzione di A. BAUSOLA, Vita e Pensiero, Milano 1995). L'opera di Bontadini è continuata – con caratteri nuovi – dall'allievo e poi collega all'Università Cattolica di Milano Emanuele Severino, il quale in un cinquantennio di studi arriva a formulare quell'ontologia dell'originario per la quale l'ente è eterno in quanto ente, e il divenire non è un passaggio dal nulla all'essere e dall'essere al nulla, ma è un apparire e uno sparire dell'eterno. Per citare solo sommariamente la presenza del problema negli scritti precedenti: a proposito della "rigorizzazione della metafisica" come emendamento dal nichilismo e instaurazione di una ontologia dell'originario, cf. POSTORINO, «Utrum sacra doctrina sit scientia», parte II, § 2, nota 2; l'intera tessitura di POSTORINO, «Per un tomismo anagogico», da parte I, § 4 in poi, con riferimenti e sviluppi nelle note 36, 43, 52; a proposito del superamento del dualismo che però non supera ancora il nichilismo, cf. POSTORINO, «Il concetto della "creatio ex nihilo"», da parte I, § 5 in poi, con riferimenti e sviluppi nelle note 24, 78, 82, 88, 112; a proposito del limite non visto della metafisica classica, cf. POSTORINO, «Il concetto dell'incarnazione», da parte III, § 10 in poi, con riferimenti e sviluppi nelle note 73, 94, 107. L'ontologia dell'originario viene poi assunta quale fondamento della teologia anagogica, ed è

probabile – è qualcosa che può essere o anche non essere, ciò che di fatto affermiamo è di *non sapere* se la specifica determinazione le cui occorrenze passate la fanno ritenere probabile – e il cui essere apparsa nel tempo passato la iscrive necessariamente nell’eterno – *comparirà ancora nel tempo futuro*. Non è infatti possibile che qualcosa *non sia* – poiché l’unica positività del non essere è l’essere formale della determinazione autocontraddittoria²² –, e il nostro dire che qualcosa può non essere può significare soltanto, come appena detto, il nostro *non sapere* se una certa determinazione, essente in quanto apparsa nel tempo passato, è “destinata” nel tempo futuro a entrare di nuovo nel cerchio dell’apparire²³.

di questo che si è occupato il numero monografico di *Sacra Doctrina* che ha avuto come autore lo scrivente: cf. 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*, in *Sacra Doctrina* 63 (2018) 2.

²² Cf. E. SEVERINO, *La struttura originaria* (1958), Adelphi, Milano 1981, cap. IV: “L’aporetica del nulla e il suo risolvimento”.

²³ Per la complessa problematica ontologica del “destino”, cf. E. SEVERINO, *Destino della necessità. Κατὰ τὸ χρεὼν*, Adelphi, Milano 1980. Si vede qui la radice del nichilismo operante già in Platone nel concetto dell’ἐπαμφοτερίζειν, ossia dell’essere l’ente conteso fra l’essere e il niente: «Platone porta alla luce il senso della cosa – l’orizzonte al cui interno cresce l’intera storia dell’Occidente – ponendo la cosa come un ἐπαμφοτερίζειν (*Civitas*, 479 c), ossia un ἐρίζειν ἐπὶ τὰ ἀμφοτέρω. L’espressione τὰ ἀμφοτέρω (“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’ερίζειν 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» (SEVERINO, *Destino della necessità*, 21). Questo statuto oscillante dell’essere, che riguarda l’essere diveniente oggetto dell’opinione (δόξα), e non l’essere immutabile oggetto della scienza (ἐπιστήμη), il quale è invece compiuto in tutti i sensi e libero dal non essere (τὸ παντελῶς ὄν), sarà poi puntualmente dichiarato da Aristotele: «Che ciò che è sia, quando è [τὸ μὲν οὖν εἶναι τὸ ὄν ὅταν ᾖ], e che ciò che non è non sia, quando non è [καὶ τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι ὅταν μὴ ᾖ], risulta certo necessario [ἀνάγκη]; non è però necessario che tutto ciò che è sia, né che tutto ciò che non è non sia» (*De interpretatione*, 9, 19 a, 23-26).

La domanda è ora come sia possibile per noi raggiungere quello stato di coscienza nel quale la determinazione del *probabile* venga a cessare, e sussista soltanto quella del *certo*: solo allora, infatti, le nostre movenze etiche e i nostri giudizi sulle movenze altrui avrebbero superato quella dimensione di incertezza che abbiamo indicato come particolarmente grave, soprattutto in momenti di tensione psicologica e sociale quali in parte a sorpresa ci ha riservato il procedere della pandemia.

La prima risposta – che in un certo senso è anche l'ultima – è che il raggiungimento di quello stato di coscienza non è possibile, se non a certe condizioni che richiamano di per sé un momento di *fede mediatrice*, rispetto alla quale il pensiero può dare solo retrospettivamente una consistenza razionale (come è nel procedere della teologia anagogica). Ci avviciniamo così a quella tematica teologica che abbiamo indicato fin dall'inizio e che figura nel sottotitolo del presente scritto, e che si deve cominciare a delineare proprio riflettendo sulla dimensione della verità come tale, incontrovertibile e franca da ogni ipotesi probabilistica.

7. LO STATUTO DELL'INCONTROVERTIBILE

Ma, prima di affrontare questa tematica teologica qui solo preannunciata, restiamo ancora nella dimensione puramente filosofica, per vedere se il raggiungimento di quello stato di coscienza nel quale cessi ogni determinazione del probabile è davvero così irraggiungibile, cioè tale da non poter fare appello che a una fede mediatrice da inverare poi retrospettivamente per via anagogica.

Torna utile, a questo punto, rifarsi a un'analisi condotta da Gustavo Bontadini circa lo statuto dell'incontrovertibile²⁴. Bontadini mostra che la liquidazione della metafisica portata alle sue estreme conseguenze dalla modernità di origine cartesiana culminante in Kant è un errore teoretico, mentre, quando questo errore venga superato, si apre la dimensione del "contemporaneo" in filosofia (cioè, ciò che segue il "moderno"), dimensione nella quale non solo *si può*, ma assolutamen-

²⁴ Cf. G. BONTADINI, *Per una filosofia neoclassica*, in «Conversazioni di metafisica».

te *si deve* riaprire la prospettiva della metafisica, certo a mutate condizioni da precisarsi (questa posizione di Bontadini è quella da lui stesso definita “neoclassica”).

Per intendere queste condizioni, bisogna richiamare brevemente ciò che nella riflessione bontadiniana è l’“orizzonte taletiano”, e a partire da qui intendere la relazione fra l’Intero (dell’essere) e la Totalità (del reale). L’orizzonte taletiano è quello della filosofia incipiente, nella quale l’orizzonte dell’incontrovertibile è onnicomprensivo (Talete: «Tutto è acqua»). Ma, come è facile vedere, l’immediato divenire presente nell’esperienza si impone *accanto* all’incontrovertibile, e sorge una differenza fra la Totalità – che è il contenuto dell’orizzonte taletiano, ossia ciò che la filosofia *intende come* Totalità del reale dominata dell’incontrovertibilità – e l’Intero – che è l’essere *davvero* totale, il quale *contiene* la taletiana Totalità del reale, ma, in quanto Intero dell’essere, *la eccede*, avendo in lei *anche* l’essere immediatamente diveniente che *mette in crisi* l’incontrovertibilità attribuita alla Totalità del reale.

Da qui in avanti non si può che avere una progressiva crescita di complessità del sistema dell’incontrovertibile (che deve continuamente guadagnare a sé il divenire), ma sempre affiancata e relativizzata dall’eccedenza immediatamente diveniente (che resiste alla riduzione all’incontrovertibilità). Sembra così che l’orizzonte taletiano sia destinato a sparire perché sempre superato da ciò che gli si oppone relativizzandolo, ma il fatto è che l’orizzonte *entro cui* questa destinale relativizzazione si mostra è *ancora* un orizzonte taletiano (il superamento dell’incontrovertibile si mostra infatti in modo incontrovertibile). È questo, secondo Bontadini, l’*approdo estremo* raggiunto dalla filosofia, e coincide con l’attualismo gentiliano, esito ultimo del più vasto e complesso sistema dell’incontrovertibile, cioè l’ontologia dialettica hegeliana.

Ora il fatto di cui bisogna prendere atto è che l’orizzonte taletiano *resta e si conferma* con questo estremo contenuto, e la totalità dell’incontrovertibile finora apparsa *resta e si conferma* incontrovertibile assorbendo in sé il divenire come tale, con l’unica riserva dell’*apertura* della Totalità del reale alla *superiore* apertura dell’Intero concreto

dell'essere: ciò che si è mostrato necessariamente vero *resta eternamente* necessariamente vero, anche se non può pretendere di essere *tutta* la verità necessaria, la quale si attesta soltanto nell'Intero concreto dell'essere attualmente non accessibile a un'intelligenza finita, ma già da ora pensabile come la "struttura originaria" della verità, o verità che è originariamente tale nella sua articolata, infinita e tuttavia rifinita complessità, ed eternamente continuerà ad esserlo, a prescindere da ciò che di essa un'intelligenza finita in passato ha compreso, attualmente comprende e in futuro arriverà a comprendere, e che in ogni caso si conferma necessariamente, nei suoi limiti quantitativi, come incontrovertibile.

Che cosa si può trarre da questa analisi esemplarmente rigorosa? Si può trarre quanto sospettavamo fin dall'inizio, e cioè che la nostra intelligenza, *in quanto finita* (e che sia tale è dimostrato dall'incessante entrare e uscire in essa di determinazioni che, in quanto essenti, appartengono necessariamente all'Intero dell'essere, però *restando fuori* del circolo della nostra coscienza e così mostrandola insuperabilmente finita), *non è in grado* di vedere simultaneamente l'Intero dell'essere, essendo condannata a vederlo in successioni sempre incomplete. La nostra filosofia resta la terra dell'incontrovertibile, e questa terra si fa sempre più vasta, ma al di qua e al di là di essa c'è una terra infinitamente più vasta, che *non ci consente* di presumere una conoscenza certa dell'intera eterna verità.

8. GIUSTIZIA ED EQUITÀ, UNIVERSALITÀ E ATRAZIONE: L'UNIVERSALE CONCRETUM

Il passaggio per così dire organico alla teologia si può osservare partendo dal punto in cui siamo arrivati ed esaminando il problema – essenziale in quel campo morale nel quale dobbiamo cimentarci – della differenza fra *giustizia* ed *equità*.

È facile comprendere che l'incontrovertibile, mostrandosi tale in forza della necessità, connota la propria verità con la determinazione dell'*universalità*: ciò che si mostra incontrovertibile ha la fondata pre-

tesa che non esista tempo o luogo nel quale tale verità possa essere negata, essendo tale negazione assurda perché autocontraddittoria²⁵.

Cerchiamo ora di osservare come il pregio dell'*universalità* – tipico delle verità necessarie – ha come rovescio il difetto dell'*astrazione*. È la ragione infatti che coglie le essenze comuni sulle quali tutti gli individui che ne partecipano devono concordare, ma questo mondo di essenze comuni la cui verità è necessaria ha come prezzo il *fare astrazione* da quei particolari che invece costituiscono le ineliminabili *differenze* fra gli individui che partecipano di una certa essenza, e sono questi che perpetuamente si rendono visibili nell'esperienza immediata.

Di questo difetto ci si rende conto meglio quando si passa dall'ambito *teorico* all'ambito *pratico* e si assume, come è del tutto naturale, che le *leggi* che regolano la convivenza non devono fondarsi su opinioni (nel qual caso ciascuno si sentirebbe abbandonato ai punti di vista particolari di chi scrive le leggi, la cui interpretazione potrebbe a quel punto cambiare indefinitamente), ma devono fondarsi sulla *verità* dei valori riconosciuti dalla comunità che deve essere regolata da quelle leggi.

Poniamo allora che la comunità riconosca come principio universale di *giustizia* l'eguaglianza dei suoi membri di fronte alla legge. Quindi la frase «Tutti i membri della comunità devono essere trattati nello stesso modo» appare universalmente un principio *giusto*. Ma chiediamoci ora se questa uguaglianza di trattamento debba valere anche per membri della comunità che vivono in condizioni differenti (per esempio: è giusto che ricchi e poveri paghino le stesse tasse?; oppure: è giusto esigere da chi ha un *handicap* fisico le stesse prestazioni che si esigono da chi è in perfetta salute?). È evidente che non è così, e la saggezza latina formulava l'aforisma giuridico per il quale *summum ius summa iniuria*²⁶: dare e togliere in maniera uguale a persone diseguali può essere, dietro l'apparenza della massima giustizia, la massima ingiustizia. Il fatto è, a ben vedere, che quella frase esprime un principio *astratto*, nel senso che

²⁵ Cf. quanto detto al § 5, secondo capoverso.

²⁶ Così in CICERONE, *De Officiis* I, 10; ma precedentemente in TERENCE, *Heautontimoroumenos* IV, 5: *ius summum saepe summa est malitia*.

si basa sul fatto che effettivamente tutti sono uguali – e *devono* esserlo, se vogliamo che ci sia giustizia –, ma fa astrazione dalle differenze che restano fra i singoli individui, e che possono rendere la sequela del principio sommamente ingiusta.

Ora, per vedere la situazione a tutto tondo, quello che può accadere e spesso accade quando si segue soltanto la ragione astratta produttrice di leggi è proprio il prodursi di una falsa coscienza per la quale colui che può dimostrare di essere in regola con la legge fa, in virtù di questo, le cose peggiori. Poniamo: una legge mi consente di difendermi se vengo aggredito a mano armata; un ladruncolo si introduce in casa mia armato di una scacciaacani e io lo scopro; lui tenta di scappare e io gli sparo addosso e lo uccido; potrò sempre dire che non sapevo che la sua pistola fosse finta, e in ogni caso lui aveva commesso una violazione di domicilio e io ero spaventato: nessun tribunale alla fine mi condannerà. Sarà solo la mia coscienza – posto che io abbia in me qualcosa che si può chiamare coscienza in senso morale – a dirmi che ho commesso un'ingiustizia, anche se di fronte alla legge posso risultare assolto.

Questo difetto consistente nel ripararsi sotto la legge per autogiustificarsi senza un adeguato esercizio della coscienza a correzione della legge è ciò contro cui si scagliano le invettive evangeliche di Gesù²⁷, e prende il nome di atteggiamento *farisaico* – che è poi lo

²⁷ Cf. Mt 23,13-32: «[1] *Guai a voi, scribi e farisei ipocriti*, che chiudete il regno dei cieli davanti alla gente; di fatto non entrate voi, e non lasciate entrare nemmeno quelli che vogliono entrare. [2] *Guai a voi, scribi e farisei ipocriti*, che percorrete il mare e la terra per fare un solo proselito e, quando lo è divenuto, lo rendete degno della Geenna due volte più di voi. [3] *Guai a voi, guide cieche*, che dite: “Se uno giura per il tempio non conta nulla, se invece uno giura per l'oro del tempio, resta obbligato”. Stolti e ciechi! Che cosa è più grande: l'oro o il tempio che rende sacro l'oro? E dite ancora: “Se si giura per l'altare, non conta nulla; se invece uno giura per l'offerta che vi sta sopra, resta obbligato”. Ciechi! Che cosa è più grande: l'offerta o l'altare che rende sacra l'offerta? Ebbene, chi giura per l'altare, giura per l'altare e per quanto vi sta sopra; e chi giura per il tempio, giura per il tempio e per Colui che lo abita. E chi giura per il cielo, giura per il trono di Dio e per Colui che vi è assiso. [4] *Guai a voi, scribi e farisei ipocriti*, che pagate la deci-

stesso del sacerdote rigido che esegue scrupolosamente le regole del culto e che è pronto a condannare senza appello chiunque trasgredisca la legge di Dio, non rendendosi conto che la vera legge di Dio gli imporrebbe prima di tutto la carità per il prossimo e la comprensione per le debolezze e gli errori degli altri.

Questo difetto si può superare solo passando dall'esercizio, diciamo, della ragione astratta all'assorbimento, diciamo, dello spirito concreto: non, cioè, applicazione rigida della legge, ma adattamento della legge al caso singolo, dove venga rispettata anche la specificità che quel caso presenta rispetto a tutti gli altri simili. È questa, genericamente parlando, la sfera della *giurisprudenza*, nella quale la legge viene ricondotta alla *fattispecie*: il giudice, nel considerare autonomamente ogni caso singolo, verifica prima di tutto se le circostanze presenti si sono già verificate altre volte costituendo un *precedente*; nel caso che non trovi precedenti, si assume la responsabilità di *crearlo*, dando così modo di adoperare in futuro, per casi simili, la stessa interpretazione della legge, evitando quello *ius* che può costituirsi come *iniuria*.

La *giustizia* (il che significa: la legge è stata applicata) è così bilanciata dalla *equità* (il che significa: ciascuno è stato sottoposto alla legge tenendo conto della sua specifica condizione e della specifica situazione in cui ha agito). Questo può accadere solo se il giudice

ma sulla menta, sull'aneto e sul cumino, e trasgredite le prescrizioni più gravi della Legge: la giustizia, la misericordia e la fedeltà. Queste invece erano le cose da fare, senza tralasciare quelle. Guide cieche, che filtrate il moscerino e ingoiate il cammello! [5] *Guai a voi, scribi e farisei ipocriti*, che pulite l'esterno del bicchiere e del piatto, ma all'interno sono pieni di avidità e d'intemperanza. Fariseo cieco, pulisci prima l'interno del bicchiere, perché anche l'esterno diventi pulito! [6] *Guai a voi, scribi e farisei ipocriti*, che assomigliate a sepolcri imbiancati: all'esterno appaiono belli, ma dentro sono pieni di ossa di morti e di ogni marciume. Così anche voi: all'esterno apparite giusti davanti alla gente, ma dentro siete pieni di ipocrisia e di iniquità. [7] *Guai a voi, scribi e farisei ipocriti*, che costruite le tombe dei profeti e adornate i sepolcri dei giusti, e dite: "Se fossimo vissuti al tempo dei nostri padri, non saremmo stati loro complici nel versare il sangue dei profeti". Così testimoniate, contro voi stessi, di essere figli di chi uccise i profeti. Ebbene, voi colmate la misura dei vostri padri!» (BG, 2373; corsivo mio).

supera l'astratta ragione giuridica ed entra nel concreto spirito del diritto: se, cioè, sa vedere l'ordine generale in virtù del quale giudicare ogni particolare. Chiamiamo qui "spirito concreto" appunto questo dare concretezza alla ragione astratta riempiendo ogni vuotezza dell'ordine universale coi particolari irripetibili tali quali vengono ad apparire una volta collocati in quell'ordine.

Ora il problema diventa: qual è il *massimo* della concretezza a cui la verità può arrivare superando ogni astrazione, ossia collocando ogni particolare nel quadro della verità universale? Già il passaggio dalla semplice *ragione*, che coglie l'identità facendo astrazione dalle differenze, allo *spirito*, che dispone le differenze all'interno di quell'identità, rappresenta un avanzamento. Tuttavia anche lo spirito si può vivere in certa misura ancora astrattamente, ossia *solo in parte*: il giudice che si muove nella giurisprudenza cercando il giudizio più equo è già nello spirito del diritto, ma – se per esempio è giovane e non conosce ancora l'intero repertorio dei precedenti passati in giudicato, o non vede ancora con certezza quali sono i limiti e i margini dell'interpretazione della legge nel creare precedenti – questo spirito, che già vive in lui, gli è ancora in parte sconosciuto. Allora, da capo: qual è il *massimo* della concretezza che si può raggiungere nella concezione della *verità*?

L'unica risposta possibile è che tale massimo sta nel *contenuto totale* di quello spirito entro cui la verità si dispone. Ora il contenuto totale della verità, ossia l'ordine totale entro cui anche il minimo particolare della realtà prende il senso assoluto che gli è eternamente proprio, *non può che essere ciò che la religione intende come lo spirito di Dio*. Ma per la fede cristiana lo spirito di Dio *si incarna in Gesù Cristo*, il quale viene correttamente indicato dalla teologia – proprio nel senso che noi intendiamo – come l'*universale concretum*²⁸, ossia come la realtà spirituale individuale entro cui ogni particolare assume

²⁸ Cf. G. BELLUSCI, *L'universale concretum, categoria fondamentale della Rivelazione a partire dall'analisi del ciclo natalizio*, Gregorian Biblical BookShop, Roma 2006. La determinazione dell'*universale concretum* è qui considerata oggetto, oltre che degli approcci tradizionali – filosofico, biblico e teologico –, anche dell'approccio liturgico.

il significato che ha nell'autocoscienza assoluta della divinità – l'universale concreto è l'infinito che si concentra nel finito, il tutto che si dà nella parte, l'eterno che si manifesta nella storia²⁹. Il concetto indiscutibile della vicinanza massima alla verità dell'Intero è dunque l'inabitazione della comunità realizzantesi in ogni suo membro³⁰ da parte dell'inabitante spirito di Cristo portatore dello spirito di Dio, ed eccoci al preannunciato venire in luce della problematica teologica.

9. PICCOLE INFILTRAZIONI FABULATORIE NELLA COMUNITÀ ECCLESIALE

Tale problematica – come si è cercato di mostrare – emerge dalla stessa riflessione condotta dalla pura ragione filosofica intorno al concetto della verità incontrovertibile, la cui conoscenza ci libererebbe dal limite del probabilismo.

C'è però un motivo di questo emergere meno formale e più immediato, e quest'ultimo motivo sta nella non prevalente e tuttavia ben presente e documentabile posizione no-vax all'interno della comunità ecclesiale, col preoccupante sospetto che questo carattere essenziale di

²⁹ Queste determinazioni vengono trattate con esemplare precisione e profondità nell'opera di Niccolò Cusano, che formula i concetti della *complicatio*, dell'*explicatio* e della *contractio* (cf. N. CUSANO, *De docta ignorantia*, 1440 – titolo che, secondo una precisazione data dall'autore nel successivo scritto del 1449 *Apologia doctae ignorantiae*, ha la sua fonte in una lettera di sant'Agostino). Vediamo allora che: a) la *totalità* dei particolari, ossia delle infinite determinazioni dell'Intero spinte fino all'individualità concreta, è una co-implicazione, o *complicazione* dell'Intero; b) questa co-implicazione totale è come *contratta* in ogni singolo particolare, il quale è così individualmente segnato dalla propria causa creatrice; c) questa contrazione deve poi essere *esplicata*, risalendo dall'individuo minimo alla totalità creatrice che ha posto tutta se stessa in lui.

³⁰ Cf. Mt 18,19-20: «In verità io vi dico ancora: se due di voi sulla terra si metteranno d'accordo per chiedere qualunque cosa, il Padre mio che è nei cieli gliela concederà. Perché dove sono due o tre riuniti nel mio nome, lì sono io in mezzo a loro» (BG, 2360).

comunità sia in qualche modo incrinato, data l'aperta contraddizione con la più vasta e documentabile posizione della Chiesa e col senso aperto ed esplicito del magistero papale.

È questa la parte più difficile e problematica della presente ricerca, poiché al momento del passaggio organico e consequenziale dalla prospettiva filosofica a quella teologica si avrà modo di esaminare la tessitura rigorosa dei nessi alla cui analisi si è spinti da ciò che accade nell'immediato, mentre qui il problema è proprio ciò che accade nell'immediato, il cui senso non è del tutto univoco né del tutto trasparente. Trascorso un tempo ragionevole nel quale si verifichi un certo accadere, le posizioni del magistero ecclesiastico avranno avuto modo di esprimersi con nettezza nei luoghi preposti, e così le posizioni che ora si percepiscono come non allineate con tale magistero saranno state individuate e denunciate come tali. Per adesso, invece, disponiamo solo in parte delle due cose, e la nostra fonte – con tutti i pregi dello sguardo diretto sull'accadere mentre accade, e con tutti i limiti della possibile distorsione e sostanziale falsificazione – restano i cosiddetti *social media* o *social network*. È dunque da qui che (nel presente paragrafo) trarremo le nostre informazioni, coi pregi e coi limiti appena detti.

Volendo cominciare dai dati più spiccioli, è sicuro che, almeno in casi limitatissimi, la tesi no-vax sia stata accolta come legittima, se un parroco ha reso la propria chiesa disponibile a una riunione dei suoi sostenitori, provocando peraltro la propria immediata rimozione da parte del vescovo³¹. Così risulta l'affissione di un volantino no-vax all'ingresso di una chiesa ligure, da parte del parroco contro cui ha

³¹ Ciò è accaduto il 7 novembre 2021 nella chiesa di San Sebastiano Martire di Marischio di Fabriano (Ancona), essendo il parroco don Gino Pierosara. A tale riunione, di circa un centinaio di persone prive di mascherine e senza distanziamento, ha partecipato Roberto Petrella, ginecologo radiato nel 2019 dall'Ordine dei medici di Teramo. Il 12 novembre interviene il vescovo della diocesi di Fabriano-Matelica, monsignor Francesco Massara, denunciando «una conferenza che si è svolta in violazione delle norme governative ed ecclesiastiche sul contenimento e la prevenzione della pandemia». Monsignor Massara afferma di aver «disposto la revoca del mandato di parroco all'attuale rappresentante legale, decadendo

dovuto ancora intervenire il vescovo competente³². In questo stesso luogo si osserva che le argomentazioni di questo parroco non tengono affatto conto delle indicazioni della Congregazione per la Dottrina della Fede, né, a fondamento di queste, della posizione esplicita dello stesso papa Bergoglio³³, quale risulta anche da una delle sue comuni-

contestualmente anche dall'incarico di esorcista diocesano e nominando un nuovo pastore per questa parrocchia con effetto immediato». Link: https://ansa.it/sito/notizie/cronaca/2021/11/12/c0vid-riunione-no-vax-in-chiesa-vescovo-rimuove-parroco_ac803a89-829c-4cdc-8ae1-a4dad08bb703.html.

³² Un articolo di Carlo Marroni dal *Sole XXIV ore* del 9 agosto 2021 così titola: «Vaccini, nel fronte no-vax anche i cattolici tradizionalisti. Nell'universo contrario alla vaccinazione anti-Covid e al *Green pass* c'è anche una componente cattolica conservatrice». È da questo articolo la notizia: «Un volantino, nei giorni scorsi, è comparso all'ingresso di una chiesa, a Monterosso, Cinque terre. Un volantino no-vax, che minimizzava i rischi del Covid. Ad appenderlo era stato il parroco, apertamente contro i vaccini. È dovuto intervenire il vescovo, che ha stigmatizzato le esternazioni personali». Link: https://www.ilsole24ore.com/art/vaccini-fronte-no-vax-cattolici-tradizionalisti-micro-universo-salvini-e-trump-AevJJyb?refresh_ce=1.

³³ Nello stesso articolo di Marroni citato nella precedente nota 31 si legge che l'argomento "cattolico" contro i vaccini tenta di avere una parvenza di collegamento con la bioetica, e in particolare con i metodi di produzione dei vaccini stessi, che secondo alcuni ambienti utilizzerebbe cellule di feti abortiti. Lo scorso gennaio un parroco nel beneventano dall'altare ha tuonato: «Il vaccino è una porcheria fatta con gli aborti, e poi pensate che dopo che ve l'hanno iniettata non potete più morire?». Se il parroco avesse letto la nota della Congregazione per la Dottrina della Fede del dicembre 2020, avrebbe appreso che per la Chiesa, quella ufficiale, non ci sono dubbi: «Quando non sono disponibili vaccini contro il Covid 19 eticamente ineccepibili», è «moralmente accettabile utilizzare i vaccini anti-Covid 19 che hanno usato linee cellulari provenienti da feti abortiti nel loro processo di ricerca e produzione». Lo stesso papa Francesco è stato netto: «Io credo che eticamente tutti debbano prendere il vaccino, è un'opzione etica, perché tu ti giochi la salute, la vita, ma ti giochi anche la vita di altri». L'articolo conclude che, come è noto, il papa si è vaccinato prima del viaggio in Iraq, e anche il Vaticano in questi giorni sta dotando tutti coloro che si sono li vaccinati del *Green pass*, essendo anche il papa in possesso del suo certificato verde. Link: https://www.ilsole24ore.com/art/vaccini-fronte-no-vax-cattolici-tradizionalisti-micro-universo-salvini-e-trump-AEvJJyb?refresh_ce=1.

cazioni informali tipicamente rilasciate ai giornalisti tornando da un viaggio aereo³⁴.

Già in quest'ultima comunicazione informale di papa Bergoglio si deve rilevare, dalle sue parole apparentemente solo gettate lì con compassione-vole ironia, la presenza nelle stesse alte sfere della Chiesa dell'inclinazione no-vax, e per di più – almeno in un singolo caso citato – nella modalità del complottismo più fantascientifico e lontano dal comune buon senso³⁵. Non si tratta però soltanto di questo singolo caso appena citato, dovendosi qui

³⁴ Tale comunicazione, fatta al quotidiano *La Repubblica* il 15 settembre 2021, in volo tornando dal viaggio in Ungheria e Slovacchia, si trova su You Tube: «Anche nel collegio cardinalizio ci sono alcuni negazionisti. Uno di questi [il cardinal Burke], poveretto, è ricoverato col virus – ironia della vita. Io non so spiegarlo bene: [in] alcuni [casi] lo spiego con la diversità da dove provengono i vaccini, che non sono sufficientemente sperimentati e fanno paura; ma si deve chiarire e parlare con serenità. In Vaticano, tutti vaccinati – tranne un piccolo gruppetto che si sta studiando come aiutare. È un po' strano, perché l'umanità ha una storia di amicizia con i vaccini: da bambini noi – il morbillo... quell'altro: la poliomielite... Ma tutti i bambini erano vaccinati e nessuno diceva “mu”. Forse questo è avvenuto per la virulenza, l'incertezza, non solo della pandemia, ma anche della diversità dei vaccini o anche la paura [di] alcuni vaccini che non siano atti, o siano solo [...] acqua distillata [...]. Poi altri, che dicono che è un pericolo perché col vaccino ti entra il virus dentro. Tante argomentazioni hanno creato questa divisione». Link: <https://www.youtube.com/watch?v=TGIBQzpq7NU>.

³⁵ Si tratta del cardinale Raymond L. Burke, di cui parla un articolo de *La Stampa* del 17 agosto 2021, che così titola: «Burke, il cardinale No Vax, finisce in sala rianimazione: le sue teorie complottistiche sui vaccini». Si dice qui che il cardinal Burke, definito «ultraconservatore», contrario a mascherine e distanziamenti, ha contratto il covid-19 durante una visita nel natale Wisconsin, ed è stato lì ricoverato finendo in terapia intensiva. Si dice ancora di sue iniziative ultraconservatrici e del suo aperto aderire alle teorie complottiste nella loro versione più radicale. Si osserva alla fine il suo essere stato nominato cardinale da papa Benedetto XVI, arrivando più tardi ad attaccare la linea di papa Francesco, il quale lo ha privato dell'incarico di prefetto del Supremo tribunale della Segnatura apostolica, dandogli la carica cerimoniale di patrono del Sovrano Militare Ordine di Malta. Le parole del cardinal Burke si trovano su You Tube: «C'è un certo movimento che insiste che ora tutti debbano vaccinarsi contro il Coronavirus, e anche ad inserire un microchip sotto la pelle di ogni persona, in modo che possiamo essere controllati

ricordare un caso anche più pesante divenuto oggetto di ripetute repliche e reazioni giornalistiche e televisive, mostrandosi qui l'orientamento no-vax in ambito che viene da dire solo presuntivamente cattolico³⁶.

per quanto riguarda la salute, e altre questioni che possiamo solo immaginare come un possibile oggetto di controllo da parte dello Stato. Poi c'è il misterioso virus di Wuhan sulla cui natura e prevenzione i *mass media* e i quotidiani ci danno informazioni contraddittorie. Ciò che è chiaro però è che è stato usato da certe forze, nemiche della famiglia, della libertà e delle nazioni». Link: https://www.lastampa.it/speciale/cronaca/speciale-coronavirus/2021/08/17/video/burke_il_cardinale_no_vax_finisce_in_sala_rianimazione_le_sue_teorie_complottistiche_sui_vaccini-62208/.

- ³⁶ Un ben presto celebre video dell'arcivescovo Carlo Maria Viganò è stato presentato fra l'altro nella trasmissione televisiva *DiMartedì* di Giovanni Floris, del 10 novembre 2021. Monsignor Viganò si presenta come un convinto teorico del «grande reset», cioè un complotto delle *élites* per ridurre l'uomo a un fantoccio obbediente. Egli attacca i «media di regime», i quali «tacciano sistematicamente quello che però possiamo vedere su internet», e cioè che «ci hanno ingannato per quasi due anni, raccontandoci cose che con corrispondevano alla realtà», e la realtà è che «non c'erano cure, che si moriva di Covid mentre uccidevano deliberatamente i contagiati per farci accettare mascherine, *lockdown* e coprifuoco». In verità – dice monsignor Viganò – «ci siamo svegliati un po' tardi», ma ormai sappiamo che «in tutte le parti del mondo in cui vige la psicopandemia, il popolo scende nelle piazze e manifesta il proprio dissenso». Si legge ancora, circa monsignor Viganò: «I suoi video-anatema contro i vaccini, divenuti virali sui *social*, sono persino stati proiettati a Roma, il mese scorso, durante la manifestazione dei no-vax. Una benedizione alla ribellione, alla dittatura dei *Greenpass* [...]. Arcivescovo ed ex nunzio degli Stati Uniti, già sostenitore di Donald Trump e feroce critico di papa Francesco stavolta è tornato alla carica in diretta ad una trasmissione della Rai [appunto, quella sopra detta]. Da tempo denuncia con pervicacia l'esistenza di un complotto internazionale teso a creare un nuovo sistema di governo per tenere sotto schiaffo l'umanità intera, il *big reset*, capace di rendere le persone degli automi. Tirannide globale, follia pandemica, imposizione delle vaccinazioni sono i concetti sui quali si sofferma nei suoi interventi che terminano sempre con una preghiera». A proposito di preghiera, il giornalista e conduttore Bruno Vespa, di estrazione cattolica, ospite alla trasmissione di Floris nella quale è stato presentato il detto video, richiesto di un parere ha detto solo: «Che Dio lo perdoni!». Link sulle varie reazioni agli eventi relativi a questa trasmissione: <https://www.google.it/search?q=bruno+vespa+monsignor+vigan%C3%B2&source=hp&ei=CeXWYZ>

Certo, si possono ridurre episodi come quelli sopra visti al rango di semplici eccezioni, come tali non preoccupanti, e si può insieme prendere atto che il comportamento della Chiesa vigilante è attestabilmente corretto e coerente in un'unica linea magisteriale: fermenti e raduni ispirati dalla resistenza all'operare complottista ci sono certo anche in ambito sedicente cattolico, ma l'autorità ecclesiale interviene e nei limiti del possibile mette le cose a posto³⁷.

DcB_mM9u8Po7qziAo&iflsig=ALs-wAMAAAAAYdbzGe-9jJQkzlvCE9-vqoxvylj_MKKFN&ved=0ahUKEwjQhLrCIJ31AhV5hv0HHSPdDKEQ4dUDCAw&oq=bruno+vespa+monsignor&gs_lcp=Cgndnd3Mtd2l6EAEYATIFCCEQoAEyBQghEKABOggIABCxAxCDAToICAAQgAQQsQM6CAguELEDEIMBOgUIABCABDoLCC4QgAQQsQMqgwE6EQguEIAEELEDEIMBEMcBEKMCog4ILhCABBCxAxDHARDRAzoOCC4QgAQQsQMqQxwEQowl6CAguEIAEELEDOgsIABCABBCxAxCDAToFCC4QgAQ6CwguEIAEEMcBEK8BOgYIABAWEB5QwglYlnFg5YgBaAFwAHgAgAHpAYgBmRWSAQYwLjlwLjGYAQCgAQGwAQA&scient=gws-wiz.

³⁷ Si legge sul *Gazzettino* di Treviso che «sono andate in scena numerose manifestazioni e cortei contro i vaccini e il *Green pass*: raduni di protesta in cui non sono mancati simboli religiosi e persino preghiere da parte di chi mescola fede e complottismo, cattolicesimo e opposizione a una presunta “dittatura sanitaria”», con la quasi fatale nemesi di chi si affanna in questa presunta resistenza libertaria: «Lorenzo Damiano, *leader* No Vax e fondatore del movimento cattolico Pescatori di Pace, è finito sotto ossigeno in terapia sub-intensiva dopo aver contratto il Covid in pellegrinaggio a Medjugorje». Come ci si poteva aspettare, la mattina del 26 novembre 2021 il vescovo di Treviso, monsignor Michele Tomasi, interviene in occasione del decreto sul *Super Green Pass* che sarebbe entrato in vigore il successivo 6 dicembre, e così si pronuncia: «Sono convinto del senso civico dei cittadini. I vaccinati sono tantissimi e dovrebbero essere di più. Spero che il senso di partecipazione a una comunità possa avere il sopravvento anche sulle paure». Affermando poi di citare don Bosco: «Bisogna essere buoni cristiani e buoni cittadini. Ci sono delle norme e dei provvedimenti presi a tutela della salute pubblica. Ci viene chiesto un atteggiamento di affidamento nei confronti delle misure pubbliche». La conclusione è: «La chiesa cattolica di Treviso sta con papa Francesco, anche sul tema dei vaccini». Link: https://www.ilgazzettino.it/nordest/treviso/vescovo_michele_tomasi_fede_no_vax-6346895.html.

C'è però un'ultima cosa da osservare – per quel pochissimo che in questa sede è stato possibile osservare intorno a ciò che emerge dalla marea mediatica –, ed è il giudizio critico di un docente di Etica Sociale circa quella che lui ritiene l'«ambivalenza» della Conferenza Episcopale Italiana sul tema del vaccino³⁸. Tale ambivalenza consiste

³⁸ Il docente è Stefano Semplici, che insegna Etica Sociale all'Università di Roma "Tor Vergata". La sua osservazione è che «nel messaggio dei vescovi italiani in preparazione della prossima Giornata nazionale per la vita c'è un "anche" che pesa come un macigno». Questo «anche» viene fuori dalla contrapposizione fra due atteggiamenti: «Da una parte ci sono l'impegno e la generosa dedizione di quanti, fin dai primi giorni della pandemia, si sono presi cura di ogni vita, talvolta mettendo a rischio la propria. Queste donne e questi uomini sono "la parte migliore della Chiesa e del Paese" e a loro "è legata la speranza di una ripartenza che ci renda davvero migliori»»; ma «dall'altra ci sono "manifestazioni di egoismo, indifferenza e irresponsabilità" spesso ispirate a una "malintesa affermazione di libertà" e a una "distorta concezione dei diritti"». Nel messaggio si dice che questo secondo atteggiamento appartiene a persone che «hanno agito così perché "comprensibilmente impaurite e confuse, anch'esse in fondo vittime della pandemia"», ma – ed ecco l'«anche» che pesa come un macigno» – «i vescovi non esitano a denunciare la gravità di comportamenti e discorsi che, in altri casi, esprimono "una visione della persona umana e dei rapporti sociali assai lontana dal Vangelo e dallo spirito della Costituzione"». Sta qui l'*ambivalenza* della Conferenza Episcopale rilevata dal docente di Etica Sociale, poiché la Conferenza di fatto afferma che la rinuncia alla libertà di respingere il vaccino – rinuncia doverosa per il bene di tutti – e la rinuncia alla libertà di decidere per l'aborto o l'eutanasia «vanno nella medesima direzione». Continua il docente: «Non può sfuggire il *significato dirompente* [corsivo nostro] di questo allineamento del rifiuto delle limitazioni di libertà e diritti imposte dalle esigenze di tutela della salute pubblica a quello dei limiti all'autodeterminazione in alcune fondamentali questioni bioetiche». In tale allineamento, *tanto* i cattolici di fatto in linea col magistero e filo-vaccino, *quanto* i cattolici di fatto ribelli al magistero e anti-vaccino devono prendere atto che «la Chiesa può essere un alleato prezioso su alcuni temi, ma resta un avversario irriducibile su altri» (ed ecco l'*ambivalenza*). Link: https://www.huffingtonpost.it/entry/no-vax-come-laborto-perche-lurticante-messaggio-dei-vescovi-non-puo-non-dividere_-it_6198ce86e4b0451e54fa680e.

in questo: che la Chiesa sostiene il dovere del vaccino contestando la libertà di non vaccinarsi rivendicata dai no-vax, e fa questo dicendo loro con la massima chiarezza che quando è in gioco la libertà e il bene di tutti bisogna saper rinunciare a certe libertà individuali; ma nello stesso tempo approfitta di questo luogo per contestare, per i medesimi motivi, l'autodeterminazione rivendicata dai sostenitori dell'aborto e dell'eutanasia. Cioè: si deve *accettare* la limitazione della libertà per il bene comune (e questo devono capire i negatori del vaccino), ma si devono per la medesima ragione accettare *anche* i limiti all'autodeterminazione bioetica (e questo devono capire i sostenitori di aborto ed eutanasia). Stringendo e semplificando (merita di farlo, perché il luogo, riguardando la Conferenza Episcopale, è significativo): se si polemizza (giustamente) con i no-vax perché intendono male il senso della libertà non rendendosi conto che essa può nuocere ad altri, si deve polemizzare (altrettanto giustamente) con i sostenitori dell'aborto e dell'eutanasia, i quali *altrettanto* non si rendono conto del nuocere ad altri di tali pratiche sedicenti libertarie. Come dice il docente di Etica Sociale di cui si è parlato, per le parti in causa «la Chiesa può essere un alleato prezioso su alcuni temi, ma resta un avversario irriducibile su altri»³⁹.

La situazione, in definitiva, appare assai intricata, e, se non ci sono critiche da muovere alla Chiesa come tale riguardo alla sua guida in età di pandemia, ce n'è certo abbastanza per potenziare le ragioni di quel passaggio dell'analisi dal piano filosofico al piano teologico, passaggio che abbiamo anticipato fin dall'inizio.

10. LA FEDE MEDIATRICE COME FEDE NELL'INCARNAZIONE

Muovendo dunque dal piano filosofico, si è visto⁴⁰ come il superamento di una verità segnata dal limite del probabilismo sia possibile solo facendo appello a una *fede mediatrice* che consenta il passaggio a

³⁹ Cf. l'ultimo capoverso della precedente nota 37.

⁴⁰ Cf. § 6, ultimo capoverso.

una verità semplicemente *creduta*, il cui carattere di incontrovertibilità è da recuperarsi solo retrospettivamente per via anagogica.

Cominciamo allora col ricordare che il fondamento assoluto di ogni verità è l'Intero dell'essere noto formalmente a se stesso come struttura originaria della verità incontrovertibile, nei due momenti correlati e reciprocamente fondantisi dell'immediatezza logica e dell'immediatezza fenomenologica, e così costituenti la *scienza* in senso ontologico⁴¹ – scienza caratterizzata, da un lato, dall'eterna incontrovertibilità, dall'altro dall'infinita estensibilità⁴².

Questa scienza è da noi posseduta solo formalmente: il suo oggetto è l'Intero, formalmente o concettualmente inteso, ma *non* è l'Intero, materialmente o concretamente inteso, mancando sempre da esso una

⁴¹ L'analisi è stata condotta dallo scrivente in POSTORINO, «Utrum sacra doctrina sit scientia». Trascriviamo qui, in nota, il primo capoverso del § III: «La *scienza* è la *struttura originaria* della *verità incontrovertibile*: essa costituisce il *fondamento*, che per *essere* tale deve *manifestarsi* a se stesso come tale, ossia deve essere *noto a se stesso per se stesso*, ed esserlo come l'essere immediatamente presente (= immediatezza fenomenologica: la determinazione A *qui e ora* appare di fronte a *me*) che manifesta in questa sua immediata presenza il proprio *essere ciò che è e non poter non essere ciò che è*, ossia *non poter essere ciò che non è* (= immediatezza logica: A è A e non può non essere A, cioè non può essere non-A). È questo l'*immediato*, i cui due momenti si fondano reciprocamente: ciò che è immediatamente presente lo è *come* ciò che è ciò che è non potendo non esserlo, e ciò che è ciò che è non potendo non esserlo può manifestarsi come tale *soltanto* essendo immediatamente presente. L'immediato, poi, *estende* il proprio contenuto, sia lungo la direttrice dell'immediatezza fenomenologica, sia lungo quella dell'immediatezza logica. Sul piano fenomenologico l'incremento del contenuto è determinato dal *sopraggiungere* di determinazioni immediate nell'orizzonte della presenza (mentre le determinazioni che escono da tale orizzonte tuttavia vi restano nella modalità dell'*ideale*, e più precisamente nella modalità ideale del *ricordo*: ad A subentra B, e ora sono *entrambi* immediatamente presenti, sebbene ciascuno nella sua specifica modalità). Sul piano logico l'incremento di contenuto è determinato dalla *mediazione*, ossia dall'esplicitazione delle relazioni implicitamente contenute nell'attuale orizzonte della presenza (se A è B e B è C, *allora* anche A è C). La scienza, così, *cresce su se stessa* in totale e inattaccabile autonomia».

⁴² Cf. § 7.

quantità infinita di determinazioni, cioè quelle che, nell'inarrestabile divenire, sembrano sparire nel nulla e comparire dal nulla – *sembrano* fare questo, essendo questo sembrare la forma della coscienza *nichilistica* che un'ontologia emendata dovrebbe superare, giungendo a una diversa concezione del divenire⁴³. In questa situazione, come si è visto, la determinazione del soltanto probabile appare insuperabile.

Si è anche accennato però, nel medesimo luogo, alla possibilità di una fede mediatrice in forza della quale io *credo* che quanto mi si mostra vero nell'Intero formale che mi sta di fronte è *vero tale quale io lo credo* nello stesso Intero concreto che la mia coscienza finita non è in grado di vedere. La fede di cui qui si parla, a ben vedere, è la fede cristiana nell'*incarnazione*, per la quale Dio stesso si cala nella finitezza e vi porta quella verità totale e assoluta – filosoficamente incontrovertibile – che la finitezza come tale non può raggiungere. È appunto di questo che ora si deve parlare.

11. IMMAGINE E SOMIGLIANZA, LIBERTÀ E PECCATO: L'INCARNAZIONE COME ATTO SACRIFICALE

Anche il tema dell'incarnazione è già stato oggetto di un lavoro da parte dello scrivente⁴⁴, il quale si riserva di valorizzarne passaggi e riferimenti nelle note a piè di pagina, nella stretta misura in cui essi siano utili al diverso andamento discorsivo dello scritto presente. In quel primo scritto si era cercata una trattazione quanto possibile esaustiva dal punto di vista dogmatico, qui si tratta di capire come questa figura giochi nel particolare problema di una visione integrale della verità intera, impossibile sul piano filosofico se non intesa solo formalmente.

⁴³ Per il nichilismo, cf. § 6, nota 20. La diversa concezione del divenire che consente l'emendamento da questa tara secolare è quella – che qui non tematizziamo, essendo stata tematizzata altrove (cf. ancora: POSTORINO, «Utrum sacra doctrina sit scientia», § X, nota 60) – dell'entrare e uscire degli enti eterni nel cerchio dell'apparire, essendo ogni ente eterno come tale, ed essendo già essente prima di entrare nell'apparire e ancora essente dopo esserne uscito.

⁴⁴ Si tratta del nostro articolo «Il concetto dell'incarnazione», citato alla nota 2.

Nell'eterno disegno della Sapienza divina l'uomo è creato a immagine e somiglianza di Dio⁴⁵, potendosi i due termini assumere secondo una certa qualificazione: l'*immagine* come una traccia indelebile che segna l'essenza umana come tale, mentre la *somiglianza* come una compartecipazione dello spirito di Dio creatore che può variare quantitativamente, dallo zero della totale estraneità alla pienezza della comunione. Questa banda di variabilità determina la *libertà*, che è il dono supremo col quale Dio investe l'uomo della sua stessa essenza, ma c'è in questo una capitale ambivalenza: poiché appunto questo dono supremo è nello stesso tempo la possibilità di una perdita assoluta, essendo tale possibilità quella del *peccato*, che è la libera violazione dell'ordine che Dio dà eternamente al mondo creato. La *possibilità* di violare quest'ordine *ci deve essere*, poiché, se così non fosse, il dono della libertà sarebbe fittizio, ma che l'ordine *non sia violato* è la condizione per il mantenimento dell'originaria comunione con Dio⁴⁶.

L'uomo dunque pecca, e pecca fin dall'inizio, sentendosi poi come segnato da una ferita inguaribile. Dio, nella sua infinita misericordia, prima di tutto, comprendendo che la causa di questo sentimento sta nella durezza di una Legge avvertita come calante dall'alto, essendo l'uomo incapace di seguirla, annuncia al profeta Geremia una Nuova

⁴⁵ Cf. Gen 1,26: «Dio disse: «Facciamo l'uomo a nostra immagine [*b^etsal^emenu*], secondo la nostra somiglianza [*kidh^emothenu*]: domini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutti gli animali selvatici e su tutti i rettili che strisciano sulla terra'» (BG, 23-24). I termini distinti sono, cioè, *tselem* per «immagine» e *d^emoth* per «somiglianza».

⁴⁶ Di questa ambivalenza c'è una traccia precisa sul piano scritturistico. Si dice in Gv 8,31-32 (passo posto a esergo del presente scritto): «Se rimanete nella 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*]» (BG, 2541). 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 δὲ ἐστὶν ἡ κρίσις*]: la luce è venuta nel mondo [*τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον*], ma gli uomini hanno amato più le tenebre che la luce [*ἡγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς*]» (BG, 2524).

Alleanza, nella quale la Legge sarà scritta nel cuore dell'uomo⁴⁷. Questo è però solo l'*annuncio* dell'alleanza nuova, la cui *realizzazione* passa per quell'atto divino che distingue il cristianesimo da tutte le altre religioni⁴⁸: tale atto è appunto l'*incarnazione*⁴⁹.

⁴⁷ Cf. Ger 31,31-34: «Ecco, verranno giorni – oracolo del Signore – nei quali con la casa di Israele e con la casa di Giuda concluderò una alleanza nuova. Non sarà come l'alleanza che ho concluso con i loro padri, quando li presi per mano per farli uscire dalla terra d'Egitto, alleanza che essi hanno infranto, benché io fossi loro Signore. Parola del Signore. Questa sarà l'alleanza che concluderò con la casa di Israele dopo quei giorni – oracolo del Signore –: porrò la mia legge dentro di loro, la scriverò sul loro cuore. Allora io sarò il loro Dio ed essi saranno il mio popolo. Non dovranno più istruirsi l'un l'altro, 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 ricorderò più il loro peccato» (BG, 1926-1927).

⁴⁸ Tale differenza radicale sta in ciò: che ogni religione è un conato dell'uomo a raggiungere Dio, ma nella religione cristiana tale conato ha come eterna risposta la decisione di Dio di raggiungere l'uomo. Di tale eterno capovolgimento c'è una descrizione classica vibrante di forza poetica in sant'Agostino, nel *Commento al Vangelo di Giovanni*, Omelia II: «È come se uno vedesse di lontano la patria, e ci fosse di mezzo il mare: egli vede dove arrivare, ma non ha come arrivarvi. Così è di noi, che vogliamo giungere a quella stabilità dove ciò che è, perché esso solo è sempre così com'è. E anche se già scorgiamo la meta da raggiungere, tuttavia c'è di mezzo il mare di questo secolo. Ed è già qualcosa conoscere la meta, poiché molti neppure riescono a vedere dove debbono andare. Ora, affinché avessimo anche il mezzo per andare, è venuto di là colui al quale si voleva andare. E che ha fatto? Ci ha procurato il legno con cui attraversare il mare. Nessuno, infatti, può attraversare il mare di questo secolo, se non è portato dalla croce di Cristo. Anche se uno ha gli occhi malati, può attaccarsi al legno della croce. E chi non riesce a vedere da lontano la meta del suo cammino, non abbandoni la croce, e la croce lo porterà».

⁴⁹ 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]» (testo italiano in BG, 2517; testo greco in *Nuovo Testamento*, 758). È subito da osservare che il farsi «carne» del Verbo è

Se l'incarnazione è un raggiungere *ogni uomo* nella sua più concreta e immediata singolarità, questo atto divino è da intendersi come *sacrificale*, poiché Dio, per potersi ridurre a questa singolarità mortale, deve *negare se stesso*, o *svuotarsi* di divinità, portando in campo la figura della *kenosi*, o appunto “svuotamento”⁵⁰. Così Gesù, nell'ultima

espresso nel greco giovanneo da σάρξ, che è il *basàr* ebraico opposto a *nefêsh*, 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 *nefêsh* 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.

⁵⁰ Leggiamo nel *Catechismo della Chiesa Cattolica* [d'ora in poi *CCC*], Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992, n. 461, pp. 138-139: «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)». È qui da osservare che lo “spogliò se stesso” che si trova in *CCC* è, nel testo originale, «svuotò se stesso [ἐαυτὸν ἐκένωσεν]».

cena, è corpo mortale fra gli altri, ed è appunto tale suo corpo la vittima sacrificale⁵¹. Tale atto sacrificale, poi, se è qualcosa che accade di fronte agli apostoli nel tempo, in quanto appartenente al disegno eterno è una realtà *originaria*, nel senso che *da sempre e per sempre* l'atto divino tiene aperta la possibilità del riscatto dal peccato d'origine⁵².

12. LA MUTUA INABITAZIONE TRINITARIA

Lasciando sullo sfondo la nostra prospettiva ontologica per rivolgerle ogni tanto lo sguardo a fine di riscontro, è chiaro che l'atto assoluto dell'incarnazione *muta la coscienza dell'uomo*, al punto tale da far configurare quella Nuova Creazione già annunciata dal trito-Isaia⁵³, in tutta la complessità delle sue valenze⁵⁴. Siamo così al

⁵¹ Cf. Mt 26,26-28: «Ora, mentre mangiavano, Gesù prese il pane, recitò la benedizione, lo spezzò e, mentre lo dava ai discepoli, disse: “Prendete, mangiate: questo è il mio corpo”. Poi prese il calice, rese grazie e lo diede loro, dicendo: “Bebetene tutti, perché questo è il mio sangue dell'alleanza, che è versato per molti per il perdono dei peccati. Io vi dico che d'ora in poi non berrò di questo frutto della vite fino al giorno in cui lo berrò nuovo con voi, nel regno del Padre mio”» (BG, 2381).

⁵² Di ciò fa fede 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]» (BG, 2949).

⁵³ Cf. 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 del suo popolo per il gaudio» (BG, 1844).

⁵⁴ Il raccordo tra Incarnazione e Nuova Creazione si trova nella riflessione di 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 (cf. Gv 1,1-3). L'Evangelista allude chiaramente al racconto della creazione che si trova nei primi capitoli del Libro

Nuovo Adamo⁵⁵, ed è con questo tema che dobbiamo vedercela nel considerare la mutata natura dell'uomo in questa mediazione della fede rispetto al limite di finitezza ontologica della coscienza umana.

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 (cf. 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" (*Gaudium et spes*, n. 22; cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 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».

⁵⁵ Di questa figura – e tra l'altro illuminando proprio la nostra tematica ontologica – abbiamo testimonianze sia nella Costituzione pastorale *Gaudium et spes* sia nel CCC. Vediamole entrambe. *Gaudium et Spes*, 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) [cf. 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».

L'uomo nuovo è quello la cui anima passa dall'essere custodita in un «corpo animale [σῶμα ψυχικόν]» all'essere momento interno a un «corpo spirituale [σῶμα πνευματικόν]»⁵⁶. La differenza capitale è qui tra ψυχή e πνεῦμα, “anima” e “spirito”, essendo l'anima l'intimità individuale, separata dalle cose, nella quale nessuno può entrare, e lo spirito l'anima in quanto sussume dentro di sé l'intera realtà ordinata in un certo modo, così da determinare la coincidenza fra tutte le anime che riconoscano quel certo ordinamento. La prima è un irriducibile “io”, il secondo un “io” che è sempre nello stesso tempo “noi”, il che fa subentrare, nel nostro itinerario riflessivo, il concetto della inabitabilità.

Cf. poi CCC, n. 359, p. 112: «In realtà solamente nel Mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo». Segue il riferimento a *Gaudium et spes*, n. 22, 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 imprime 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 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 CCC, n. 410 si trova poi il richiamo al “Protovangelo” (Gen 3,15), e in questo – si dice nel successivo n. 411 – un annuncio 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», BG, 2745) 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]. Sta scritto infatti 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 fatto di terra, il secondo uomo [ὁ δεύτερος ἄνθρωπος] viene dal cielo. Come è l'uomo terreno, così sono quelli di terra; e come è l'uomo celeste, così anche i celesti. E come eravamo simili all'uomo terreno, così saremo simili all'uomo celeste» (BG, 2747).

⁵⁶ Cf. il passo paolino di 1 Cor 15,44-49, citato nella precedente nota 54.

zione trinitaria, ossia il momento più arduo della dogmatica cristiana, e come tale il momento più complesso della teoresi teologica⁵⁷.

⁵⁷ Cf., a questo proposito, quanto affermato nel Concilio di Costantinopoli II, i cui testi sono riportati in H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum* [d'ora in poi *DH*], versione italiana a cura di A. Lanzoni e G. Zaccherini, EDB, Bologna 2000. Osserviamo qui quanto si dice nella sessione 8^a (2 giugno 553), Canon 1 (*DH*, 421-438). In *DH*, 421 si dice: «Chi non confessa che il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo hanno una sola natura o sostanza [μίαν φύσιν ἤτοι οὐσάν], 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 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 (cf. *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 in *DH*, 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 ἀληθινόν], signore della gloria [κύριον τῆς δόξης] e uno della santa Trinità [ἓνα τῆς ἁγίας τριάδος], costui sia anatema [ἀνάθεμα ἔστω]». In *CCC*, n. 469, p. 141, 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 *CCC*, n. 470, pp. 141-142, si legge: «Tutto ciò che egli è e ciò che egli fa in essa [cioè: 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 [cf. Gv 14,9-10]».

L'inabitazione trinitaria si trova perfettamente espressa nella preghiera di Gesù che precede immediatamente la passione⁵⁸: il Figlio ha il Padre in lui e il Padre ha il Figlio in lui; così essere nel Figlio vuol dire avere in sé il Padre, ed essere nel Padre vuol dire avere in sé il Figlio, ed essere *una sola cosa* nella relazione trinitaria. Questa sola cosa è una *unità comunionale*⁵⁹, nella quale la comunione supera ogni differenza naturale, storica o sociale⁶⁰ ed è, come si è appena visto, *mutua* inabitazione.

È questa la Chiesa⁶¹, all'interno della quale la comunione spirituale si trasmette anche per via liturgica⁶², e la consapevolezza di una verità unica della quale tutti siamo informati accettandone la guida è una realtà prima di tutto *creduta*.

⁵⁸ Cf. Gv 17,20-21: «Non prego solo per questi, ma anche per quelli che crederanno in me mediante la loro parola: perché tutti siano una sola cosa; come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi, perché il mondo creda che tu mi hai mandato» (BG, 2564).

⁵⁹ Cf. Ef 4,4-6: «Un solo corpo e un solo spirito, come una sola è la speranza alla quale siete stati chiamati, quella della vostra vocazione; un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo. Un solo Dio e Padre di tutti, che è al di sopra di tutti, opera per mezzo di tutti ed è presente in tutti» (BG, 2788).

⁶⁰ Cf. Gal 3,26-28: «Tutti voi infatti siete figli di Dio per 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, perché tutti voi siete uno in Cristo Gesù» (BG, 2775).

⁶¹ Cf. Col 1,17-18: «Egli è prima di tutte le cose e tutte in lui sussistono. Egli è anche il capo del corpo, della Chiesa. Egli è principio, primogenito di quelli che risorgono dai morti, perché sia lui ad avere il primato su tutte le cose» (BG, 2803).

⁶² Cf. 1 Cor 10,16-18: «Il calice della benedizione che noi benediciamo, non è forse comunione con il sangue di Cristo? E il pane che noi spezziamo, non è forse comunione con il corpo di Cristo? Poiché vi è un solo pane, noi siamo, benché molti, un solo corpo: tutti infatti partecipiamo all'unico pane. Guardate l'Israele secondo la carne: quelli che mangiano le vittime sacrificali non sono forse in comunione con l'altare?» (BG, 2734).

13. L'AGOSTINIANO NON POSSE PECCARE COME INCONTROVERTIBILE INSENSATEZZA DEL PECCARE

Ma, a questo punto, perché questa fede radicalmente costitutiva permette comportamenti devianti rispetto a quelli indicati dall'ordine di tutte le cose partecipato nella mutua inabitazione trinitaria? È vero che la libertà di peccare *ci deve* essere, altrimenti il dono della libertà sarebbe fittizio⁶³, ma subito non è chiaro perché una cosa semplicemente possibile debba essere portata a effetto quando dovrebbe sussistere la consapevolezza che questo portarla a effetto produce non il nostro bene, ma il nostro male.

Questa libertà autolesionistica, cioè questo preferire le tenebre nonostante nel mondo sia venuta la luce⁶⁴, deve essere più attentamente compresa, per avvicinare ulteriormente il nostro cammino di riflessione alla figura scritturistica che dà titolo al presente scritto. Sant'Agostino, trattando della questione del peccato, delinea quattro diverse condizioni, delle quali l'ultima lascia inizialmente perplessi⁶⁵. Le quattro condizioni sono le seguenti. La prima è quella del «poter peccare, poter non peccare»:

⁶³ Cf. § 11.

⁶⁴ Cf. il passo di Gv 3,18-19 citato alla nota 46.

⁶⁵ L'analisi si trova in AGOSTINO, *De correptione et gratia*, XII, 33. Qui le due ere dell'Antica e della Nuova Alleanza sono pensate come una seconda e una terza condizione rispetto al problema del peccato, essendovi però una condizione precedente e una successiva. La prima è la condizione di libertà indeterminata che precede la caduta, ed è quella del *posse peccare, posse non peccare*: si tratta della libertà dell'uomo creato «a immagine» di Dio. La seconda condizione è quella del *non posse non peccare*, ed è l'era dell'Antica Alleanza nella quale il peccato quanto meno si mostra insuperabile. La terza condizione è quella del *posse non peccare*, poiché la morte sacrificale di Cristo ha riscattato l'uomo dal peccato d'origine, per cui egli, pur *potendo* peccare poiché la sua libertà gli garantisce il libero arbitrio, tuttavia può anche *non* peccare. La quarta condizione è quella del *non posse peccare*, «non poter peccare», dove l'impossibilità non è mancanza di libertà, ma è l'impossibilità di fatto che la libertà, di fronte alla coscienza del bene assoluto, scelga qualcosa di diverso.

si tratta della libertà originaria che precede la caduta. La seconda è quella del «non poter non peccare»: si tratta della condizione dell'Antica Alleanza, nella quale il peccato appare insuperabile. La terza è quella del «poter non peccare», e corrisponde alla condizione della Nuova Alleanza, dove la morte sacrificale di Cristo ha riscattato l'uomo dal peccato d'origine. La quarta condizione, quella che lascia inizialmente perplessi, è descritta come il «non poter peccare».

È subito chiaro che, se la prima condizione è quella originaria della creazione dell'uomo a immagine di Dio, la quarta è quella della beatitudine che segue la fine dei tempi, cioè l'eterno presente escatologico nella luce dell'autocoscienza di Dio. Ciò che lascia perplessi è il *non poter* peccare, suggerendo tale impossibilità una mancanza di libertà, e questo sembra contraddire tutto il resto.

Ora – viene da pensare – l'errore da superare per comprendere l'affermazione agostiniana sta nel prendere come *impossibilità* ciò che propriamente è da intendersi come *insensatezza*. L'agente libero *vuole il proprio bene*, e questo vale anche quando l'osservazione esterna lo vede perseguire quello che appare oggettivamente come il suo male: lui infatti *crede* che questo male sia il suo bene, per paradossale che questa sua persuasione possa apparire dall'esterno. Questo scarto fra oggettivo e soggettivo, però, può avvenire solo se il soggetto agente *non vede tutto ciò che è da vedere*, ossia se la sua coscienza del reale è *incompleta*. Quando invece si fosse nella quarta condizione della beatitudine escatologica, nella quale l'ordine totale appare a se stesso nella più minuta rifinitura dei suoi nessi, il peccare, cioè l'operare diretto al male – che l'agente vedrebbe essere anche il *proprio* male –, è del tutto privo di senso, e il non poter peccare ha il significato non di una impossibilità, ma, come si diceva, di una insensatezza. Ed è qui che entra in scena la figura scritturistica della quale ci stiamo occupando.

14. L'ANTICRISTO COME SPIRITO "DIVISORE" DELLA COMUNITÀ ECCLESIALE

Questa figura è quella dell'anticristo, che dobbiamo cominciare a considerare in un senso più tecnico. L'anticristo è in senso stretto il

diavolo, e questo è il «divisore»⁶⁶, essendo l'entità da lui intenzionalmente divisa la comunità ecclesiale. Come si è visto a proposito del «preferire le tenebre alla luce»⁶⁷, ricordiamo che «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». Ora, credere nel nome dell'unigenito Figlio di Dio, ossia credere nell'incarnazione – come riconosce la tradizione dogmatica⁶⁸ –, è il fulcro della fede cristiana, mentre non credervi è la negazione più radicale di questa fede, ossia è il cadere fuori della comunione ecclesiale, risultando così la comunità *divisa* – ed ecco l'opera del diavolo, o più precisamente l'operare dello spirito dell'anticristo⁶⁹.

L'anticristo «viene, anzi è già nel mondo»⁷⁰, e la sua opera divisoria e frammentatrice è per ciò stesso opera menzognera.

Dice il Vangelo di Giovanni⁷¹ che chi non riesce ad ascoltare la parola di Gesù «ha per padre il diavolo», essendo il diavolo «menzognero e

⁶⁶ La parola «diavolo», δῆαβολος, è da δια-βάλλω, «opporre», «mettere in contrasto», ed è l'opposto di «simbolo», σύμβολον, che è da συμ-βάλλω, «unire», «mettere in relazione». Occorre ricordare 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.

⁶⁷ Cf. il passo di Gv 3,18-19 riportato alla nota 46.

⁶⁸ Cf. CCC, n. 463, p. 139: «La fede nella reale Incarnazione del Figlio di Dio è il segno distintivo della fede cristiana»; a sostegno di ciò sono citati i passi di 1 Gv 4,2: «In questo potete riconoscere lo Spirito di Dio [τὸ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ]: ogni spirito che riconosce Gesù Cristo venuto nella carne [πάν πνεῦμα ὁ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκί], è da Dio», e di 1 Tm 3,16: «Egli si manifestò nella carne».

⁶⁹ Cf. 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 [πάν πνεῦμα ὁ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκί], è da Dio; ogni spirito che non riconosce Gesù, non è da Dio. Questo è lo spirito dell'anticristo [τοῦ ἀντιχριστοῦ] che, come avete udito, viene, anzi è già nel mondo [νῦν ἐν τῷ κόσμῳ ἐστίν]» (BG, 2912-2913).

⁷⁰ Cf. 1 Gv 4,3.

⁷¹ Cf. 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 [ὕμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστὲ] e volete compiere i desideri del padre vostro. Egli era

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.

Così facendo, il diavolo inganna chi è soggetto alla sua tentazione, poiché gli fa credere che proprio in questa ribellione consista la libertà, mentre la vera libertà è la fedeltà alla verità rivelata dalla parola di Dio⁷². Per questo il diavolo, come si è visto, è «menzognero e padre di menzogna»: infatti la ribellione all'ordine dell'essere – essendo questo ordine appunto la verità – è un mettere chi soggiace alla tentazione – non potendo d'altronde non appartenere lui stesso all'ordine dell'essere – contro se stesso, suggerendogli come la cosa migliore per lui quella che è in verità la peggiore: il contenuto perfetto della tentazione è l'autoannientamento, e in questo senso il diavolo, come «anticristo», è altresì anti-Dio: Dio è «Io-Sono» (Es 3,14), mentre la spinta ingannatrice del diavolo è al proprio «Io-non-sono»⁷³.

omicida fin dal principio [ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ' ἀρχῆς] 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» (BG, 2542).

⁷² Come da Gv 8,31-32: «Se rimanete nella mia parola [ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ], siete davvero miei discepoli; conoscerete la verità [γινώσcesθε τὴν ἀλήθειαν] e la verità vi farà liberi [ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς]» (BG, 2541).

⁷³ Ricordiamo qui il passo paolino appartenente al cosiddetto “Inno alla carità”, dove si fa equivalere la mancanza di carità, cioè di amore divino, al *non essere nulla*. Cf. 1 Cor 13,1-2: «Se parlassi le lingue degli uomini e degli angeli, ma non avessi la carità, sarei come un bronzo che rimbomba o come cimbalo che strepita. E se avessi il dono della profezia, se conoscessi tutti i misteri e avessi tutta la conoscenza, se possedessi tanta fede da trasportare le montagne, ma non avessi la carità, non sarei nulla [οὐδὲν εἰμι]» (BG, 2740). Considerando il nome di Dio di Es 3,14, «Io sono colui che sono», *ehjèh asher ehjèh*, che diventa in greco Ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν, «Io sono l'Essente», l'implicito del testo paolino sembra indiscutibile.

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. Ed ecco che il diavolo è ancora «omicida fin dal principio», uccidendo l'uomo nuovo col fargli perdere la prospettiva della vita eterna, la quale si apre in connessione con la fede nell'Incarnazione. 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 l'anticristo, con la sua azione tentatrice, ad allontanare da questa fede, così confermando il proprio nome sul piano etimologico, essendo quella fede ciò che "unisce", ed essendo lui, in quanto diavolo, il "divisore".

15. IL RETROSPETTIVO OPERARE FILOSOFICO DELLA FEDE MEDIATRICE

Torniamo ora alla ragione puramente filosofica e chiediamoci quale sia in essa il portato dell'indagine teologica quando tale indagine sia stata pensata e condotta con metodo anagogico⁷⁴. La ragione

⁷⁴ Intendiamo qui per "teologia anagogica" quella che si definisce nell'opera del cardinal Giacomo Biffi e che trova nell'opera di padre Giuseppe Barzaghi o.p. un rilevante sviluppo autonomo. Testi almeno iniziali per approfondire questo nodo teoretico sono almeno i seguenti: G. BIFFI, *Esplorando il disegno*, Elledici, Torino 1994; ID., «La capitalità salvifica di Cristo. La prospettiva anagogica», in *Divus Thomas*, 35 (2000) 2; ID., *Canto nuziale. Esercitazioni di teologia anagogica*, Jaka Book, Milano 2000; G. BARZAGHI, *Dialettica della Rivelazione. Proposta di una sistematica teologica*, ESD, Bologna 1996; ID., *Soliloqui sul divino. Meditazioni sul segreto cristiano*, ESD, Bologna 1997; ID., *Oltre Dio ovvero omnia in omnibus. Pensieri su Dio, il divino, la deità*, Giorgio Barghigiani, Bologna 2000; ID., *Anagogia. Il Cristianesimo sub specie aeternitatis*, ETC, Modena 2002; ID., *Lo sguardo di Dio. Saggi di teologia anagogica*, Cantagalli, Siena 2003; ID., «Mistica anagogica», in *Divus Thomas* 38 (2003) 1; ID., «L'inseità redentiva della creazione. Logica anagogica e metafisica della redenzione», in *Divus Thomas* 39 (2004) 1; ID., «Habitat ecclesiale e habitus teologico. Per un tomismo anagogico», in *Divus Thomas* 40 (2005) 1. Quanto al fatto che tale indirizzo sia intenzional-

filosofica sa – come abbiamo ripetutamente già detto – che la sua unica certezza incontrovertibile riguarda l'immediatezza logica, cioè la coerenza col principio di non contraddizione, mentre il piano dell'immediatezza fenomenologica, data l'insuperabile finitezza della coscienza umana comprovata dall'inarrestabilità del divenire, resta condizionato dalla determinazione del probabile. Qualunque sia infatti l'immediato apparire del reale, le stesse essenze che si stagliano nel modo più chiaro e trasparente *possono venire a mutare*, nel senso che, venendo in luce piani dell'apparire prima nascosti, possono venire a mutare le *relazioni* fra queste essenze e le determinazioni circostanti, e il mutare delle relazioni è inevitabilmente il mutare delle stesse essenze. Solo la visione *totale* dell'eterna verità dell'essere potrebbe garantire che nessuna variazione sarà mai possibile, ma tale visione totale è esclusa dalla già vista e scontata finitezza della coscienza.

Passando al piano teologico, osserviamo che quella forma di coscienza prodotta da un assunto di *fede* nell'incarnazione e nella mutua inabitazione trinitaria, *pur sapendo* che la propria finitezza le impedisce una reale visione dell'intero dell'essere – qui la coscienza credente e la coscienza puramente raziocinante condividono la medesima consapevolezza –, tuttavia *crede* che la concezione del bene e del male che si rivela nella comunione ecclesiale sia *fondata* su quella visione dell'intero dell'essere, ossia crede che la comunione ecclesiale sia informata da quella coscienza divina che è della sovrappotenza inabitante. Così *si affida* a tale concezione nel suo operare pratico, e l'osservazione puramente razionale che la verità fondante può essere ritenuta, dal non credente, solo meramente probabile ma assolutamente non certa, la lascia del tutto indifferente, essendo per la coscienza credente questo scarto originariamente colmato da un consapevole assunto di fede.

mente perseguito dallo scrivente, si fa riferimento a: POSTORINO, «Per un tomismo anagogico», parte I, § 1. Del tutto dedicato alla teologia anagogica era, ancora dello scrivente, 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*, in *Sacra Doctrina* 63 (2018) 2. Infine, cf. ancora in ID. «Il concetto dell'incarnazione», parte I, § 1, nota 3.

Ma qualcos'altro risulta alla coscienza credente dall'apertura della sua intelligenza al piano rivelativo scritturisticamente fondato, e cioè che *esiste uno spirito maligno* che può incarnarsi in ciascuno di noi, strutturando la nostra coscienza in modo tale da farle *respingere* la verità risultante dalla comunione ecclesiale. Questo spirito infatti suggerisce – con una tecnica di convincimento assolutamente propria – che la libertà – quella libertà che la stessa fede comunionale pone quale risultato del conoscere la verità – *non è* lo spontaneo adeguarsi all'ordine rivelantesi in quella comunione, ma sta proprio nel *negare* quell'ordine, e con esso *qualunque* ordine⁷⁵.

16. IL SENSO AUTENTICO DELLA LIBERTÀ RISULTANTE DALLA VERITÀ CHE RENDE LIBERI

Ed ecco, infine, il portato dell'indagine teologica condotta in una prospettiva anagogica nella stessa dimensione dell'intelligenza filosofica che della teologia anagogica è momento essenziale e da essa inseparabile. Quando l'intelligenza filosofica accetti il proprio essere *mediata dalla fede* nella direzione del superamento della sua per sé insuperabile finitezza – sapendo che tale mediazione operata dalla fede finirà per mostrare retrospettivamente, in ragione della crescita di conoscenza che

⁷⁵ Lo spirito maligno è quello dell'anticristo, che «viene, anzi è già nel mondo» (1 Gv 4,3, in *BG*, 2913; cf. nota 68); chi, nel mondo, è inabitato da questo spirito, non comprende il linguaggio di Cristo che è Dio incarnato, dunque ha «per padre il diavolo» (Gv 8,44, in *BG*, 2542; cf. nota 70), e il diavolo è un angelo «ribelle» all'ordine divino: come tale è un «angelo caduto», ed è Lucifero, «portatore di luce» (da Is 14,12): «Come mai sei caduto dal cielo, / astro del mattino, figlio dell'aurora? / Come mai sei stato gettato a terra, / signore dei popoli?» (*BG*, 1733). La ribellione a Dio è, come si dice nel testo, negazione del suo ordine, e dunque di ogni ordine, assumendo quel falso concetto della libertà di cui ancora parla il testo (cf. § 13). Essendo così connotata, è comprensibile che questa figura abbia goduto del fascino ad essa tributata dalla cultura romantica e poi tardo-ottocentesca, improntata alla liberazione dall'affermata oscurità di qualunque dogmatica.

essa è in grado di produrre, il segreto carattere razionale di ciò che alla fede viene immediatamente rivelato⁷⁶ –, allora la sua direttrice sarà quella di *accettare come certo ciò che per sé non può che essere massimamente probabile*, restando certo *aperta* a correzioni successive intorno all'immediatezza fenomenologica, ma nel frattempo *non problematizzando* questo massimamente probabile col rischio che lo spirito dell'anticristo (per ciò che questa figura possa significare per la stessa intelligenza puramente razionale), portando la nostra attenzione sull'equivalenza di *probabile* e *incerto*, ci induca alla logica conclusione che *tutto è incerto*, pertanto qualunque ordine normativo è infondato, e la nostra libertà consiste semplicemente nel negarlo.

Tornando conclusivamente alla Chiesa e a ciò che in essa, per quanto in misura quantitativamente minima, è potuto accadere nell'impazzare della “diatriba dei vaccini”, il compito indifferibile della teologia anagogica è rinsaldare la persuasione intorno a quale sia l'autentico concetto della libertà: occorre cioè credere senza premesse o condizioni che *la verità ci rende liberi*, ma ricordando che questa verità che rende liberi coincide col *rimanere nella parola* di Cristo, ossia l'aderire alla comunione prodotta dalla mutua inabitazione trinitaria, respingendo la tentazione di quello spirito maligno che intenzionalmente frantuma tale comunione suggerendo un concetto falso e autolesionistico della libertà.

⁷⁶ Da questo punto di vista la teologia anagogica non è che un'espressione dell'agostiniano *credo ut intelligam* e dell'anselmiana *fides quaerens intellectum* (il che è stato detto con maggior precisione in POSTORINO, «Utrum sacra doctrina sit scientia», § VI e nota 21).

LA PATERNITÀ DI DIO SECONDO MATTEO 1-2

王振江 WANG ZHENJIANG

NOTA DEL DIRETTORE

Il presente articolo affronta il tema della paternità di Dio, a partire dal Vangelo dell'infanzia di Matteo 1-2, in particolare nel confronto tra la rivelazione cristiana e il pensiero e la cultura cinesi. La figura del padre è sicuramente usata in varie religioni e culture per parlare di Dio, ma nella religione cristiana e nella cultura cinese questa figura assume dei tratti simili e del tutto particolari.

È chiaro che il termine "padre", riferito a Dio, non esprime una caratterizzazione propria del genere (maschile) o della generazione secondo la carne (in riferimento ai figli), in quanto l'essenza divina trascende i generi e le azioni proprie dell'essere umano. Questo termine, riferito a Dio, intende piuttosto lasciar trasparire alcune caratteristiche della divinità, che il Vangelo dell'infanzia di Matteo e la sapienza cinese ci aiutano a delineare.

Innanzitutto, secondo la rivelazione cristiana, Dio è Padre perché nell'intimità divina trinitaria genera il suo unigenito Figlio. Ma questo Figlio unigenito, generato nell'eternità dal Padre, si è incarnato e così è nato nel tempo da Maria e, tramite lei, si è inserito nella serie delle genealogie umane, che il Vangelo di Matteo fa risalire fino ad Abramo (cf. Mt 1,1-16) e il Vangelo di Luca fa risalire fino ad Adamo (cf. Lc 3,23-38).

L'incarnazione del Figlio produce una relazione di lui con gli uomini: Egli non è più solo Figlio del Padre, ma è anche fratello degli uomini, che, adottati in lui, divengono figli di Dio e fratelli gli uni degli altri. Proprio queste due relazioni ricoprono grande importanza nel pensiero cinese: la relazione verticale dell'uomo con Dio, Signore del cielo e della terra, grande Padre e Madre, e la relazione orizzontale con gli altri uomini, considerati fratelli.

Nel contesto della figura di Dio come padre, un tema importante che emerge è quello della regalità, che appare dall'episodio dei Magi: essi riconoscono una sovranità nel bambino Gesù, ma non secondo le categorie del mondo, bensì secondo il modo di Dio: Gesù è un re mite, che guida con dolcezza. Accanto a lui i Magi trovano Maria, la cui figura può essere accostata a quella della regina madre dell'Antico Testamento.

Infine un ultimo elemento importante è quello dell'educazione: un padre deve educare i propri figli, e anche Dio, come padre, non si sottrae a questo compito. Qui l'autore sottolinea come l'educazione di Dio, la pedagogia di Dio, includa anche l'elemento, misterioso, della sofferenza, che pure ha un posto nel pensiero cinese relativo all'educazione e alla sua efficacia.

Il quadro che emerge è quello di un Dio che, come padre, entra in relazione con gli uomini, si prende cura di loro e li aiuta a maturare e a progredire nel bene nel cammino della loro vita.

INTRODUZIONE

Che la divinità sia padre è la concezione più antica e istintiva diffusa tra tutti i popoli della terra¹. Già quattro secoli prima di Cristo il filosofo Platone, per bocca di un suo personaggio, diceva: «È difficile scoprire il creatore e il padre di quest'universo, ma anche una volta

¹ Cf. J. JEREMIAS, *Abba*, Paideia, Brescia 1968, 7, dove si afferma che nei tempi remoti, «tribù, popoli e famiglie riportano la loro origine a un ascendente divino. Soprattutto il re, come rappresentante del popolo, partecipa in modo privilegiato alla potenza del padre divino». La stessa idea si trova nella storia cinese, durante il periodo monarchico, quando quasi tutti gli imperatori identificavano la loro identità con l'origine divina, in modo tale da trovare la loro legittimità, al punto da chiamarsi “天子” (*Tian Zi*), termine che può letteralmente essere tradotto come “il figlio del Cielo” o “il figlio di Dio”. In breve, l'espressione «la divinità è padre» rivela esplicitamente una parentela unica tra Dio/Cielo e l'essere umano, e sembra essere, questa, la più grande differenza tra l'uomo e le altre creature, o, per meglio dire, un diritto sacro e inviolabile dell'uomo rispetto alle altre creature.

scoperto, è impossibile manifestarlo a tutti»². Anche i cristiani, sostenuti dalla rivelazione biblica, affermavano già allora con certezza che «Dio, nessuno lo ha mai visto: il Figlio unigenito, che è Dio ed è nel seno del Padre, è lui che lo ha rivelato»³.

La parola “padre” è dunque, indubbiamente, un termine analogico perfetto e nello stesso tempo limitato col quale l’uomo cerca di definire, nominare e descrivere la realtà di Dio.

Vale la pena notare che, contrariamente alla parola “padre”, Dio non viene né invocato né mai qualificato come madre sia nell’Antico Testamento che nel Nuovo Testamento⁴. Quest’ultima definizione femminile, nel linguaggio biblico, è al massimo un’immagine riferita a Dio, ma mai un titolo personale di YHWH⁵.

Guardando alla storia dell’evangelizzazione della Cina, il gesuita P. Matteo Ricci (1552-1610), dopo aver studiato la cultura tradizionale cinese e in modo particolare quella confuciana, propose per primo una

² Platone, *Timeo* 28c. Il passo è citato anche da Giustino (2 *Apologia.*, 10), da Clemente Alessandrino (*Protreptico*, VI, 68, 1), da Tertulliano (*Apologetico*, XLVI, 9).

³ Gv 1,18, in *La Bibbia di Gerusalemme* [d’ora innanzi BG], EDB, Bologna 2013, 2518.

⁴ Cf. J. RATZINGER BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, Rizzoli, Milano 2007, 170, dove si afferma: «Naturalmente Dio non è né uomo né donna, ma appunto Dio, il Creatore dell’uomo e della donna. Le divinità-madri, che circondavano il popolo d’Israele come anche la Chiesa del NT, mostravano un’immagine del rapporto tra Dio e mondo decisamente antitetica rispetto all’immagine biblica di Dio. Esse includevano sempre e forse inevitabilmente concezioni panteistiche, nelle quali la differenza tra Creatore e creatura scompariva. Partendo da questo presupposto, l’essere delle cose e degli uomini appare necessariamente come un’emanazione dal grembo materno dell’Essere che, entrando nella dimensione del tempo, si concretizza nella molteplicità delle realtà esistenti. Al contrario, l’immagine del padre era ed è adatta a esprimere l’alterità tra Creatore e creatura, la sovranità del suo atto creativo. Solo mediante l’esclusione delle divinità-madri l’AT poteva portare a maturità la sua immagine di Dio, la pura trascendenza di Dio».

⁵ Per approfondimenti si rimanda a: JEREMIAS, *Abba*; J. JEREMIAS, *Il messaggio centrale del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1982.

concezione importante di Dio. Egli propose al popolo cinese il Dio di Gesù Cristo come «il grande Padre e Madre (大父母), il grande Sovrano (大君)»⁶.

Successivamente, abbiamo Yang Tingyun (杨廷筠), suo discepolo, considerato anche un “pilastro” della Chiesa in Cina, il quale estese e sviluppò l’idea di “grande Padre e Madre” trascurando il concetto del “grande Sovrano”⁷. Nei suoi scritti, enfatizzando il primo aspetto,

⁶ Cf. M. RICCI, *Catechismo 天主实义, Il vero significato di «Signore del Cielo»*, traduzione italiana di SUN XUYI - A. OLM, ESD, Bologna 2013, 172, in cui si dice: «I genitori ci hanno dato capelli e pelle e tutto il nostro corpo, e giustamente dobbiamo avere pietà filiale nei loro confronti. Il sovrano e i ministri ci danno il luogo in cui vivere, gli alberi e gli animali, grazie ai quali possiamo praticare la pietà filiale verso la generazione precedente e istruire e nutrire la generazione successiva; dunque dobbiamo rispettarli. Ma come potremmo fraintendere, o addirittura dimenticare, il Signore del Cielo: che è il grande Padre e Madre, il grande Sovrano, l’origine di tutti gli antenati, colui dal quale tutti i sovrani ricevono il proprio mandato, colui che genera e mantiene in vita di diecimila esseri?».

⁷ Cf. 杨廷筠: 圣水纪言, 钟鸣旦、杜鼎克 编, 《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第8册, 台北利氏学社, 台北 2002, 23, 89, in cui si afferma: «故儒教以大父母而西国以为一真主。不可不认, 不可不感, 即不可不事。事者如子之事父母, 体其心而已。体其心而循理, 作善父母, 岂有不喜, 岂有不降福? 不体其心而逆理, 作恶父母, 岂有不怒, 岂有不降殃? 故曰: ‘事亲如事天’, 又曰: ‘及尔出亡’、‘及尔出游衍’。安在其不相通也?». Ecco la traduzione in italiano: «Quindi, il grande Padre e Madre nel confucianesimo si identifica con l’unico vero Dio nel mondo occidentale. Non si deve non riconoscerlo, né non rendersi conto, né non onorarlo. Si deve onorarlo con la stessa pietà filiale che abbiamo nei confronti dei nostri genitori, e il segreto di compiere questa pietà filiale consiste solamente nel conformarci ai desideri dei genitori. Se riusciamo a capire i desideri dei genitori e a fare ogni cosa secondo il giusto comportamento, questo significa fare del bene ai genitori; se riuscissimo a fare del bene ai genitori, non li renderebbe felici e non potremmo ricevere la loro benedizione? Anzi, se facciamo tutto il contrario, ovvero fare del male ai genitori, non li renderebbe furiosi, non scenderebbe la maledizione? In considerazione di ciò, si diceva: “onorare i genitori come si onora il Cielo”, in altri passaggi si dice che “accompagna il tuo uscire ed entrare” (la volontà divina veglia su tutti), “accompagna il tuo viaggio” (la giustizia celeste è presente ovunque). Come non può esserci un quadro comune tra ambedue (Dio occidentale e il grande Padre e Madre cinese)?».

cerca di fornire argomenti per difendere la concezione di Dio come grande Padre e Madre, presentando il Dio cristiano come Iddio che provvede a tutti i bisogni dei suoi figli, sia materiali che spirituali, ed esortando i credenti ad onorare Dio come onorano i propri genitori⁸.

L'idea di Dio come «il grande Padre e Madre» si basa principalmente sulla cosmologia cinese, e precisamente sulla teoria dello *Yin* (阴) e dello *Yang* (阳)⁹. Esprimendoci con un'immagine, possiamo paragonare il macrocosmo¹⁰ ad un grande Padre e Madre dalla cui prospettiva sembra che tutti siano miei fratelli e sorelle¹¹. In tal modo si riesce a comprendere e a sottolineare, da un lato, la paternità universale di Dio, e, dall'altro, la fraternità tra tutti gli esseri umani.

Questi argomenti intende affrontare il presente lavoro, tenendo presente che l'intera ricerca ruoterà sempre intorno alla narrazione dell'infanzia di Matteo (Mt 1,1-2,23).

1. LA GENEALOGIA (MT 1,1-17): LA PATERNITÀ DI DIO CHE GENERA IL FIGLIO

La rivelazione centrale del primo capitolo di Matteo è che Dio, per opera dello Spirito Santo, genera il suo primogenito, Gesù Cristo¹².

⁸ Cf. 杨秀, 明末儒家基督徒杨廷筠之耶儒融合思想探析, 基督教文化学刊 (2010), 187-196 (191-192).

⁹ *Yin* e *Yang* sono due termini concettuali e simbolici dell'antica filosofia cinese, che vengono descritti come due entità apparentemente opposte, ma di fatto complementari, che possono effettivamente formare la totalità, o, per meglio dire, l'opposizione richiama ed enfatizza l'unità.

¹⁰ Per approfondimenti si rimanda alla mia tesi di dottorato: *Il Ruah biblico e il Qi cinese. Analisi a partire da un approccio ermeneutico*, Editoria Studi Superiori, Macerata 2021, 222-223.

¹¹ Cf. 柯毅霖, 晚明基督论, 四川人民出版社, 成都 1999, 342.

¹² Cf. A. VALENTINI, *Vangelo d'infanzia secondo Matteo: riletture pasquali delle origini di Gesù*, EDB, Bologna 2013; R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah: A Commentary on the infancy narratives in the Gospels of Matthew and Luke*, Doubleday, New York 1993; R. LAURENTIN, *I Vangeli dell'infanzia di Cristo*:

Dal punto di vista dell'analisi lessicale, in Mt 1-2 lo Spirito Santo non viene mai presentato con un termine che indica "il generante" o il suo ruolo di padre nei confronti di Gesù. In questo modo, l'evangelista intende escludere l'idea di teogamia¹³. L'assenza del verbo "generare" affiancato al personaggio di Giuseppe e il ruolo inattivo di costui nella concezione verginale sottolineano ancor più che Gesù Cristo è generato dall'alto/dal Padre (cf. Gv 3,3).

Secondo la teologia di Giovanni, Gesù è Figlio di Dio fin dal principio, e di conseguenza il Padre non ha bisogno di generare una seconda volta il Figlio nell'Incarnazione (la seconda nascita). Il "generare" di Dio ha un significato più esteso, o, per meglio dire, la paternità di Dio, nel suo Figlio unigenito, si estende a tutti gli uomini.

In tutto il NT, l'espressione specifica formata dal binomio βίβλος γένεσις appare solo nel primo vangelo, e per mezzo di essa l'autore definisce l'origine di Gesù con una lunga "genealogia". Nel testo della LXX, invece, la stessa espressione ricorre altre due volte: in Gen 2,4 e 5,1a. In Gen 5,1a, dopo la frase introduttiva «questo è il libro della discendenza di Adamo», l'autore non elenca direttamente i nomi dei discendenti di Adamo (cf. Gen 5,4-32), ma inserisce improvvisamente un altro argomento significativo scrivendo: «Nel giorno in cui Dio creò l'uomo, lo fece a somiglianza (תומד) di Dio» (Gen 5,1b) e «Adamo aveva centotrenta anni quando generò un figlio a sua somiglianza (ידעא-תומד), secondo la sua immagine (על-ציון-אבות), e lo chiamò Set» (Gen 5,3). Il testo ci presenta per ben due volte il termine תומד, mettendo così in evidenza il tema della paternità umana.

la verità del Natale al di là dei miti: esegesi e semiotica, storicità e teologia, Edizioni Paoline, Torino 1989; A. PAUL, *Il vangelo dell'infanzia secondo San Matteo*, Borla, Roma 1986; E. DREWERMANN, *Il tuo nome è come sapore della vita: interpretazione dei racconti dell'infanzia del vangelo di Luca a partire dalla psicologia del profondo*, Queriniana, Brescia 1996, 40-41; 60; T. STRAMARE, *Figlio di Giuseppe di Nazaret: problemi dell'infanzia di Gesù*, Istituto padano di arti grafiche, Rovigo 1972, 38-39.

¹³ Cf. B. ESTRADA, «Lo sfondo rabbinico di Mt 1,1-18», in A. SERRA - A. VALENTINI (a cura di), *I Vangeli dell'infanzia I*, EDB, Bologna 1992, 108.

Senza dubbio, l'uso abbinato dei concetti מלצ e תומד in Gen 5,3 rievoca direttamente la memoria dell'inizio della creazione, ovvero l'origine dell'uomo, perché gli stessi due verbi li troviamo anche in Gen 1,26, dove è scritto: «Dio disse: “facciamo l'uomo a nostra immagine (מלצ), secondo la nostra somiglianza (תומד)”». Tale uso non si trova altrove se non in questi due contesti. La differenza evidente tra le due pericopi è che l'ordine dei due verbi è stato invertito.

Ovviamente, l'uso parallelo di questi due concetti collega abilmente i pensieri di generazione – Adamo genera un figlio – e di creazione – Dio crea l'uomo. Se il figlio di Adamo, Set, è a immagine e somiglianza di Adamo per ovvia ereditarietà genetica, analogamente, secondo la rivelazione biblica, la creazione dell'uomo potrebbe implicare un rapporto tra Dio e l'uomo molto più ricco del semplice “creare”, ma più simile al “generare-creare”¹⁴. Se “creare” rappresenta un rapporto differenziato tra il Creatore e la sua creatura, che sottolinea la trascendenza di Dio, “generare-creare” si riferisce al rapporto interpersonale, all'intimità che viene a crearsi tra Dio e l'uomo, tra il Padre celeste e i suoi figli.

André Paul, analizzando questi due testi di Gen 1,26 e 5,3, deduce che attraverso l'uso dei due termini מלצ e תומד l'autore biblico esprime l'idea che la continuità dell'essere umano dipende dalla fedeltà alla propria vocazione (Gen 1,26-27). Non solo, ma inoltre Dio crea l'uomo a sua immagine e somiglianza affinché l'uomo possa trasmettere perfettamente il sacro volto di Dio ai suoi discendenti per sempre¹⁵. Questa trasmissione, caratterizzata da una funzione riproduttiva, fa pensare che nel mistero dell'Incarnazione la seconda persona divina si sia fatta carne in modo tale che il volto mistico di Dio possa manifestare lo splendore della sua gloria nel Figlio dell'uomo.

¹⁴ Per approfondimenti, si rimanda alle mie ricerche: *Il Ruah biblico e il Qi cinese*, 35-39; «La rivelazione del Ruah-vento nell'AT», in *Collectanea Theologica universitatis FUJEN*, 207 (2021), 104-128.

¹⁵ Cf. PAUL, *Il vangelo dell'infanzia*, 40.

In ogni caso, per mezzo dell'uso dei verbi תומד e הלצ, l'unicità del rapporto tra Dio e l'uomo viene messa in rilievo e la loro familiarità si manifesta sempre più concreta nell'impressione della linea ereditaria "padre-figlio", ovvero fondandosi sul tema della paternità, sia divina (Dio) che umana (Giuseppe)¹⁶. Da questa prospettiva, non è casuale il fatto che Luca abbia affermato così direttamente: « Adamo, figlio di Dio »¹⁷.

In breve, l'opera della creazione degli uomini espressa dalla genealogia di Adamo raggiunge il suo complemento definitivo in Gesù Cristo, che «è immagine del Dio invisibile, primogenito di tutta la creazione»¹⁸. Così tutti gli uomini sono ugualmente inclusi nell'albero genealogico del Figlio unigenito di Dio, Nuovo Adamo, e tutti coloro che sono nati in Gesù Cristo, mediante la condivisione della sua filio-lanza, diventeranno veramente immagine e somiglianza di Dio Padre che è nei cieli. Questa è la novità e l'universalità della paternità divina nella genealogia.

Considerando la tecnica narrativa, non è difficile scoprire che il "generare" di Dio Padre viene realizzato in modo parallelo nella linea della genealogia e nella storia umana. Infatti il testo s'incentra sul tema del padre che genera (ἐγέννησεν) suo figlio. Secondo la sequenza degli individui nella linea genealogica, da Abramo a Giuseppe, non appare nessuna interruzione, tuttavia, nel versetto di Mt 1,16b, improvvisamente viene inserita la nascita di Gesù attraverso la forma passiva del verbo ἐγεννήθη. Questo cambiamento è molto significativo. Teologicamente, possiamo dare una spiegazione da due punti di vista.

Innanzitutto, nell'evento e nella storia del "generare degli uomini" è stato inserito il mistero del "generare divino", o, per meglio dire, Gesù, Figlio di Dio, viene in qualche modo separato dall'albero genealogico di Adamo (cf. Gen 5,1) e da quello del mondo βίβλος

¹⁶ Per approfondimenti, si rimanda al mio articolo: «La figura letteraria di Giuseppe secondo l'infanzia di Matteo (1-2)», in *Collectanea Theologica universitatis FUJEN*, 210 (2021), 509-533.

¹⁷ Lc 3,38 in *BG*, 2444.

¹⁸ Col 1,15, in *BG*, 2802; cf. anche 2 Cor 4,6.

γένεσις (cf. Gen 2,4). In questo modo si sottolinea la trascendenza e l'eccezionalità dell'Incarnazione¹⁹.

In secondo luogo, per quanto riguarda l'incorporazione di Gesù nella genealogia di Giuseppe, «non è la casa di Davide che dona a Dio un figlio per adottarlo; Dio stesso genera il Messia come suo figlio già dal seno materno e lo dona alla casa di Davide come figlio adottivo, perché ne abbia cura fino all'ora del suo invio, quando sarà tutto nelle cose del Padre suo (Lc 2,49)»²⁰.

2. L'INCARNAZIONE (MT 1,18-25): UNA RIFLESSIONE TEOLOGICA SULLA RELAZIONE

Rispetto al racconto lucano dell'annunciazione (Lc 1,26-38), sembra che Mt 1,18-25 e Gv 1,1-18 abbiano interpretato il mistero dell'Incarnazione sotto la prospettiva della relazione. Entrambi i testi hanno un valore complementare dal punto di vista teologico: la preesistenza del Verbo, secondo Giovanni (il Verbo è con Dio); la relazione interpersonale del Verbo con il genere umano, secondo Matteo (Emmanuele-Dio con noi).

Il mistero dell'Incarnazione, dunque, ci rivela l'interazione tra Dio e gli uomini in una prospettiva dinamica e interpersonale. Prendendo in prestito il termine giovanneo di γεννηθῆ ἄνωθεν (Gv 3,3), la filio-lanza dell'uomo verrà realizzata nel momento in cui l'uomo rinascerà dall'alto/dal Padre, nella dimensione relazionale interpersonale verticale, e nel momento in cui l'uomo sarà tornato alla sua fonte, alla sua radice, cioè all'unico Dio, anche nell'estensione orizzontale della relazione interpersonale.

¹⁹ Cf. l'antifona ai primi e ai secondi vesperi della solennità di Maria Madre di Dio, che afferma: «il Creatore ha preso un'anima e un corpo, è nato da una Vergine; fatto uomo senza opera d'uomo, ci dona la sua divinità» (*Liturgia delle ore*, Libreria Editrice Vaticana, I, 466.478, citato anche nel *Catechismo della Chiesa Cattolica* al n. 526).

²⁰ STRAMARE, *Figlio di Giuseppe di Nazaret*, 42-43.

Non è difficile vedere la caratteristica di una continuità coerente e complementare tra la genealogia e l'annunciazione. Dal punto di vista dell'analisi lessicale, l'evangelista, in Mt 1,2 e Mt 1,11, ha implicitamente rivelato una relazione di fratellanza²¹; nell'annunciazione (Lc 1,26-38), in virtù dell'intervento dello Spirito Santo, viene instaurato un popolo nuovo nel Figlio unigenito, cioè una comunione piena tra Dio padre e l'uomo. In modo particolare, mediante il concetto significativo di "Emmanuele", tale relazione interpersonale viene estesa sia nella dimensione verticale (la paternità di Dio e la figliolanza degli uomini) sia nella dimensione orizzontale (la fraternità di tutti gli uomini).

Indubbiamente, la riflessione sull'Incarnazione dal lato dell'interazione personale potrebbe ispirare i cinesi a comprendere meglio il vero significato di "relazione" nei nostri giorni.

2.1. L'"Emmanuele": un'interazione personale tra Dio padre e gli uomini

L'"Emmanuele"²² è un nome citato dal profeta Isaia (cf. Is 7,14), il cui significato – "Dio con noi" – rappresenta perfettamente la riflessione teologica della relazione (关系神学). L'intera rivelazione dell'AT ruota sempre intorno alla linea principale dell'alleanza matrimoniale. Questo tema interpreta precisamente il vero rapporto unico tra Dio e il popolo eletto: la paternità di Dio e la figliolanza d'Israele. Un'espressione tipica di tale relazione la possiamo trovare nel libro dell'Esodo, quando Dio afferma: «Vi prenderò come mio popolo e diventerò il vostro Dio»²³.

²¹ Cf. J. B. HOOD, *The Messiah, his brothers, and the nations (Mt 1,1-17)*, T&T Clark, London 2011, 65.

²² Per approfondimenti in proposito, si rimanda a: E. BORGHI, *Gesù è nato a Betlemme? I vangeli dell'infanzia tra storia, fede, testimonianza*, Cittadella, Assisi 2011, 69; D. D. KUPP, *Matthew's Emmanuel*, Cambridge University Press, Cambridge 2006; B. VIVIANO, «God in the gospel according to Matthew», in *Interpretation* 64(2010), 341-354.

²³ Es 6,7a, in BG, 135. Cf. B. T. VIVIANO, «God as Father in the infancy gospels (Mt 1 and 2, Lk 1 and 2)», in C. Clivaz et al. (eds), *Infancy gospels stories and identities*, Mohr Siebeck, Tübingen 2011, 390-398 (393).

Possiamo dare una spiegazione generale e sintetica dell'uso del nome "Emmanuele" in Mt 1,18-25 sotto tre diverse prospettive.

La prima prospettiva è quella di una relazione basata sul "tornare all'origine". Il concetto di "Emmanuele" implica, innanzitutto, la benevolenza e l'iniziativa divina manifestatasi con la discesa di Dio quaggiù: dalla trascendenza all'affinità, in modo tale che noi possiamo assumere la natura divina diventando i figli di Dio. In altri termini, l'uomo non è limitato più dalla morte, il suo essere non viene definito semplicemente dall'ideologia filosofica come un essere per la morte, come sosteneva, ad esempio, M. Heidegger; anzi, in Dio padre l'uomo trova la sua radice e tutto il suo senso di esistere. Una volta che il nostro essere (il cammino sulla terra) è orientato dall'esperienza del "tornare lassù, tornare in alto e al Padre", possiamo cantare con esultanza, come Paolo, «per me infatti il vivere è Cristo e il morire un guadagno»²⁴.

Non bisogna dimenticare il fatto che il Risorto ricorda a tutti: «Io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo»²⁵. Questa parola rievoca e interpreta direttamente il significato di Emmanuele, che è caratterizzato da "eternità", il che significa che il nostro rapporto con Dio non è più limitato a questo mondo, ma si estende anche all'aldilà.

La seconda prospettiva è la caratteristica universale di "Emmanuele". Qui vorremmo citare l'analisi di André Paul, il quale ha tentato di tracciare un significato molto ricco di "Emmanuele" confrontando due testi in parallelo: Mt 1,23 e Is 7,14. In Mt 1,23, citando la profezia di Is 7,14, si afferma: «Ecco, la vergine concepirà e darà alla luce un figlio: a lui sarà dato (καλέσουσιν) il nome di Emmanuele»²⁶; in Is 7,14, poi, si dice: «Ecco: la vergine concepirà e partorirà un figlio, che chiamerà (καλέσεις) Emmanuele»²⁷. Mediante un leggero cambiamento dei termini e approfondendo il concetto simbolico di unità, Matteo ha abilmente reso universale la salvezza di Dio²⁸. Ispirati da

²⁴ Fil 1,21, in *BG*, 2794.

²⁵ Mt 28,20, in *BG*, 2391.

²⁶ Mt 1,23, in *BG*, 2315.

²⁷ Is 7,14, in *BG*, 1717-1718.

²⁸ Cf. PAUL, *Il vangelo dell'infanzia*, 91-92.

questo pensiero, possiamo interpretare Mt 1,23 in un altro modo, nel senso, cioè, che nel nome del Figlio primogenito di Dio tutti noi siamo uniti in un solo Padre celeste²⁹. Grazie al titolo di “Emmanuele”, il mistero dell’Incarnazione ha lasciato più spazio e ha creato più possibilità, per i lettori, di immaginare, di contemplare la ricchezza del rapporto tra Dio e l’uomo, declinato non più secondo il paradigma Creatore-creatura, ma piuttosto secondo il paradigma Padre-figli.

Nella terza prospettiva, invece, il Tao (道) di Zhuangzi (庄子) può aiutarci a comprendere l’affinità del Verbo incarnato. Consideriamo il presente testo: «– Dong Guozi interrogò Zhuangzi dicendo: “Quel che viene detto Tao dove sta?”. – Non c’è nulla in cui non stia – rispose Zhuangzi. – Sarò d’accordo dopo che mi avrai dato un esempio. – Sta in una formica. – Ma come può essere in un posto così umile? – Sta in una pianta di miglio. – E più in basso? – Sta in un pezzettino di macerie. – E più in fondo ancora? – Sta negli escrementi. – Dong Guozi non disse altro»³⁰.

San Leone Magno, poi, spiega il mistero dell’Incarnazione in un altro modo simile: «Il Figlio di Dio fa dunque il suo ingresso in mezzo alle miserie di questo mondo, scendendo dal suo trono celeste, senza lasciare la gloria del Padre. Entra in una condizione nuova, nasce in un modo nuovo. Entra in una condizione nuova: infatti, invisibile in sé stesso, si rende visibile nella nostra natura; infinito, si lascia circoscrivere; esistente prima di tutti i tempi, comincia a vivere nel tempo; padrone e signore dell’universo, nasconde la sua infinita maestà, prende la forma di servo; impassibile e immortale, in quanto Dio, non sdegnava di farsi uomo passibile e soggetto alle leggi della morte»³¹.

²⁹ Cf. Rm 8,29; Eb 2,11-12.17.

³⁰ «东郭子问于庄子曰：“所谓道，恶乎在？”庄子曰：“无所不在”。东郭子曰：“期而后可”。庄子曰：“在蝼蚁”。曰：“何其下邪？”曰：“在稊稗”。曰：“何其愈下邪？”曰：“在瓦甕”。曰：“何其愈甚邪？”曰：“在屎溺”，in 孙通海，庄子，中华书局，北京 2007, 90-92; traduzione italiana in F. TOMASINI (a cura di), *Chuang-Tzu*, TEA, Milano 1989, 178. Cf. anche LIOU KIA-HWAY (a cura di), *Zhuangzi*, traduzione italiana di C. LAURENTI - C. LEVERD, Adelphi, Milano 2005, 202.

³¹ LEONE MAGNO, *Lettera 28 a Flaviano*, 3-4; PL 54, 763-767.

2.2. La relazione nella cultura cinese

Dal punto di visto lessicale, il termine 关系 (Guanxi) può essere letteralmente tradotto come “relazione”, “rapporto” o “legame”. Tuttavia l’enfasi del significato concettuale si concentra sempre sulla relazione interpersonale, o, più precisamente, si riferisce a un fenomeno sociale universale, come “strategie complesse”, “tradizione” o “consuetudine sociale”, “scambio dei doni” e simili³². Le relazioni cinesi, infatti, si potrebbero paragonare a una ragnatela. Questo popolo ha dedicato molto tempo a costruire reti di relazioni interpersonali per vari scopi, ignorando però, allo stesso tempo, quel filo centrale verticale che simboleggia il rapporto con Dio. La conseguenza di tale mancanza comporta uno squilibrio relazionale che rende inevitabilmente le persone non libere e, in casi estremi, questo, per i cristiani cinesi, può trasformarsi in un ulteriore pericolo di idolatria.

D’altra parte, è impossibile negare gli attributi morali della Guanxi, come, ad esempio, la buona comunicazione interpersonale, che potrebbe apportare benessere comune e creare un ambiente pieno di energie positive, favorendo amicizia, aiuto reciproco, carità fraterna e cose simili.

Dal punto di vista dello sviluppo storico del concetto, sembra che nessun’altra parola all’infuori di “Li” (礼=禮)³³ sia impiegata dagli antenati cinesi per descrivere la Guanxi. Purtroppo il concetto di “Li” ha subito, nel tempo, una svalutazione che ha trasformato l’accezione positiva del termine in dispregiativa, facendo mutare, di conseguenza, anche il concetto di Guanxi, ridotto a un’idea bassa e volgare.

³² Cf. 杨美慧, 礼物、关系学与国家: 中国人际关系与主体性建构, 江苏人民出版社, 南京 2009, 61.

³³ “Li” è uno dei concetti più antichi e più importanti nel culto dell’uomo. Letteralmente “Li” può essere tradotto con “cerimonia”, “rito”, “regola”, “ragionevolezza”, e in un certo senso indica un insieme di regole e di leggi esteriori. Ma nel pensiero di Confucio questo concetto appartiene alla categoria dell’etica: l’uomo deve comportarsi, sotto ogni aspetto, in modo rigorosamente adeguato e rispettare “il giusto mezzo”, sia che si tratti di parlare, che di agire, o di vestire, ecc.

Secondo lo *Shuowenjiezi* (说文解字), primo dizionario cinese contenente la spiegazione dei caratteri semplici e l'analisi dei caratteri composti, l'accezione originale della parola "Li" proviene dalla cerimonia liturgica: «Li, come ragionevolezza, comportandosi così come è adatto all'uomo³⁴, mediante la quale l'uomo svolge un servizio sacro affinché Iddio ci faccia entrare nella beatitudine (ci dia la benedizione)»³⁵.

Secondo i tradizionali caratteri cinesi, la parte sinistra del logogramma Li (示) si riferisce agli astri del cielo (sole, luna e stelle), esprimendo così la concezione popolare degli antenati cinesi che esiste una connessione stretta tra l'astrologia e la volontà divina. La conseguenza di questa stretta correlazione comporta che tutte le attività umane devono essere conformi con l'indicazione dei fenomeni celesti.

La parte destra del logogramma (豐), invece, si riferisce in modo principale all'insieme degli oggetti liturgici, e, in un'accezione secondaria, ai contenitori del pasto e della carne.

Se partiamo dal significato concettuale di Li per una riflessione riguardante la coltivazione dei rapporti tra il Cielo e l'umanità, il Li può identificarsi con la volontà del Cielo. 刘勰 (Liu Xie, 465-522 d.C.), un famoso critico e teorico della letteratura cinese, ha preso in prestito un concetto umano per spiegare il fatto che il Li è radicato nel Cielo e ha affermato: «L'origine della cultura umana è iniziata fin dalla fondazione del mondo, ovvero il Culmine Supremo, Taiji. La prima profonda interpretazione di tale stupenda verità (luce divina), è fornita dalla raffigurazione dell'esagramma del libro dei Mutamenti, ossia *Yijing* (易经)»³⁶.

³⁴ Si potrebbe tradurla anche in altri modi: in riferimento alle scarpe, indossarle è l'ideale per camminare; come fondamenti sui quali sono basati l'affetto e i comportamenti dell'uomo.

³⁵ «禮，履也，所以事神致福也», in *Shuowenjiezi*, termine «Li», traduzione italiana mia.

³⁶ «人文之元，肇自太极。幽赞神明，《易》象惟先»: 刘勰《文心雕龙·原道第一》，traduzione italiana mia.

Inoltre *il libro di Li* (礼记)³⁷ sostiene che la radice del Li è solo in Dio e che lo scopo della sua nascita è quello di rappresentare la volontà di Dio; per questo motivo, il Li è equivalente quasi ad un principio immutabile. Infatti leggiamo: «Quindi, il Li è derivato dall'Uno Supremo³⁸. Quest'ultimo si divide in cielo e terra, trasformandosi poi in (Qi di) Yin-Yang, poi in quattro stagioni (ossia la primavera e l'estate = Yang, l'autunno e l'inverno = Yin), ed infine si è sviluppato in una categoria degli esseri spirituali che governano i diecimila esseri nell'universo. L'istituzione del Li in questa terra rappresenta la volontà divina. I governanti, attraverso l'esecuzione del Li, chiedono la volontà di Dio. L'origine del Li perciò è certamente in Cielo»³⁹.

In poche parole, secondo il pensiero tradizionale cinese, la cultura umana proviene dal Cielo, e di conseguenza la coltivazione dei rapporti interpersonali deve essere sempre destinata a ricondurre le persone alla sua fonte, cioè a Dio.

In realtà, il funzionamento della società antica, e in particolare la comunicazione interpersonale, era guidata sempre dal Li⁴⁰. Ad esempio, i re e i governanti dovevano imparare come comandare e governare mediante la pratica del Li. Esistono espressioni come: «Il Li è la disciplina dello stato»⁴¹, «Il Li è il tronco (la parte essenziale)

³⁷ *Il libro di Li* è una raccolta dei pensieri e dei commenti del Li che si diffondono nel periodo degli Stati Combattenti (circa 475-221 a.C.); è scritto nello stile in uso nella dinastia Han (circa 202 a.C-8 d.C).

³⁸ Secondo la cosmologia cinese, l'Uno Supremo è equivalente al Tao, la Qi madre, la Qi di Yin-Yang. Per approfondimenti, si rimanda alla mia tesi: *Il Ruah biblico e il Qi cinese*, 236.

³⁹ «是故夫礼必本于大一，分而为天地，转而为阴阳，变而为四时，列而为鬼神。其降曰命，其官于天也。夫礼必本于天»: 《礼记·礼运》，traduzione italiana mia.

⁴⁰ Cf. 梁漱溟, *中国文化要义*, 路明书店, 成都 1949; 王梦鸥, *礼记今注今译*, 台湾商务印书馆, 台北 1987, 741; 许平, *馈赠礼俗*, 中国华侨出版社, 北京 1990, 22.

⁴¹ «夫礼，国之纪也»: *Guo Yu*, 《国语》，traduzione italiana mia. Il *Guo Yu* venne scritto all'inizio del periodo degli Stati Combattenti.

dello stato»⁴²; «Il Li è il riferimento principale dei re per l'amministrazione»⁴³.

Nella vita sociale, il Li assume un carattere etico, la cui pratica consiste, prima di tutto, nello scambio di rispetto, riverenza, gentilezza, cortesia tra genitori e figli, parenti e familiari, con gli amici e con gli altri: «Nell'antichità gli antenati tenevano scrupolosamente in considerazione tutte le virtù. Verso le generazioni successive la gente teneva conto anche dello scambio di cortesia e ringraziamenti. Ciò che il Li esige è questo mutuo scambio tra donare e ricevere. Il solo ricevere senza donare non è in linea con lo spirito di Li, e viceversa»⁴⁴. Inoltre, per quanto riguarda l'amicizia tra maschio e femmina, essa, «benché nasca dalla natura umana, non deve violare le regole di Li»⁴⁵.

È evidente che nell'antichità le relazioni interpersonali dei cinesi hanno un carattere più umano e più vicino alla vita. Questa caratterizzazione è basata sulla coltivazione delle virtù interiori, e in particolare della "naturalzza" e della "spontaneità", le quali, nella pratica del Li, portano a costruire un buon rapporto tra sé, gli altri e il Cielo (Dio).

Infine, la pratica del Li, nella tradizione cinese, prevedeva uno scambio di regali o di banchetti conviviali⁴⁶. Senza dubbio, questa particolare usanza riecheggia significativamente il messaggio evangelico, nel quale si afferma: «Quando offri un pranzo o una cena, non invitare i tuoi amici né i tuoi fratelli né i tuoi parenti né i ricchi vicini, perché a loro volta non ti invitino anch'essi e tu abbia il contraccambio. Al contrario, quando offri un banchetto, invita poveri, storpi, zoppi, cie-

⁴² «夫礼，国之干也»: *Zuo Zhuan*, 《左传·僖公十一年》，traduzione italiana mia.

Il *Zuo Zhuan* venne scritto alla fine del periodo delle Primavere e degli Autunni (circa 770-476 a.C.).

⁴³ «夫礼，王之大经也»: *Zuo Zhuan* 《左传·昭公十五年》，traduzione italiana mia.

⁴⁴ «太上贵德，其次务施报。礼尚往来。往而不来，非礼也；来而不往，亦非礼也»: 《礼记·曲礼上》，traduzione italiana mia.

⁴⁵ «发乎情，止乎于礼»: *Shi Jing* (《诗经》), traduzione italiana mia. Il *Shi Jing* è la più antica raccolta di testi poetici cinesi, che comprende 305 canzoni e componimenti in rima risalenti a un periodo compreso tra il 10 e il 7 a.C.

⁴⁶ Cf. 许平, 馈赠礼俗, 1-6.

chi; e sarai beato perché non hanno da ricambiarti. Riceverai infatti la tua ricompensa alla risurrezione dei giusti»⁴⁷. Infatti, tra tutti gli scambi di doni possibili, Gesù Cristo, il Verbo incarnato, è il dono per eccellenza che Dio Padre ci ha donato.

3. IL CONCETTO CINESE DI LI E UNA RIFLESSIONE TEOLOGICA DELLA RELAZIONE NELL'INCARNAZIONE

A questo punto, conviene ritornare sull'insieme dei risultati acquisiti dalle analisi precedenti relative al concetto di Li e alla rivelazione dell'Incarnazione, riordinandoli in maniera sistematica.

In primo luogo, abbiamo visto come il concetto di Li e la riflessione teologica della relazione appartengano alla categoria di un rapporto sano che può giovare a tutti. Oggi, rispetto all'origine, i cinesi hanno sfigurato il vero senso del Li, vivendo in un mondo di Guanxi pieno di bassezze, come l'egoismo, l'opportunismo, l'utilitarismo, il materialismo e cose simili. Questa perversione del Li è dovuta all'ignoranza di quel filo centrale verticale che è il vero rapporto con Dio, radice di tutte le relazioni interpersonali, trasformando così le persone inevitabilmente in alberi senza radici e acqua senza fonte⁴⁸.

In secondo luogo, ci siamo soffermati sul fatto che il riconoscimento di Dio come padre di tutti è il presupposto per stabilire la fratellanza, proprio come afferma spesso papa Francesco⁴⁹. Al contrario, i cinesi odierni preferiscono costruire reti di relazioni interpersonali perseguendo vari scopi e istituendo rapporti superficiali. Invece l'intimità è sempre il fondamento incrollabile per l'amicizia, proprio come ricorda un antico proverbio cinese, che insegna: «L'amicizia degli uomini nobili è trasparente come l'acqua»⁵⁰, mentre le relazioni degli uomini meschini sono dolci come il rosolio»⁵¹.

⁴⁷ Lc 14,12-14, in BG, 2475-2476.

⁴⁸ Cf. 《左传·昭公九年》, 《犹衣服之有冠冕, 木水之有本原》.

⁴⁹ Cf. PAPA FRANCESCO, *Fratelli Tutti*, 272.

⁵⁰ Perché non coinvolge alcun interesse.

⁵¹ «君子之交淡如水, 小人之交甘若醴», traduzione italiana mia. Cf. anche TOMASSINI (a cura di), *Chuang-Tzu*, 159.

In terzo luogo, abbiamo visto che i cinesi attribuiscono così tanta importanza alla costruzione di una rete di relazioni interpersonali per il fatto che un domani si può sempre approfittare dei benefici che esse apportano. Un fenomeno dilagante nella Cina moderna, ma totalmente negativo, è il 走后门 (*Zou hou men*). Questo fatto può essere letteralmente tradotto come «passare dalla porta sul retro, riferendosi all'azione di non usare i canali ufficiali, ma passare dal retro attraverso metodi esclusivi o particolaristici, quindi l'uso di contatti personali, strade non aperte a tutti, ma solo a coloro che hanno le giuste Guanxi»⁵².

La stessa caratteristica di “irregolarità” la si può trovare anche nel racconto genealogico di Matteo attraverso la menzione di cinque donne (cf. Mt 1,3.5a.5b.6.16). Tuttavia, a differenza della filosofia del Guanxi, dietro il fenomeno dell'irregolarità nella storia della salvezza emerge non tanto un'inclinazione umana errata, quanto la guida costante dello Spirito Santo⁵³ e la fedeltà di Dio.

In quarto luogo, sottolineiamo lo scambio dei doni, cioè il fatto che il mistero che celebriamo nell'Incarnazione rivela la tenerezza e la generosità di Dio Padre che, accettando incondizionatamente tutta la natura umana limitata, ci dona il Figlio. In realtà, nell'AT il rapporto tra Dio e Israele, simboleggiato nell'immagine matrimoniale, rivela la stessa verità: YHWH perdona instancabilmente l'infedeltà e il tradimento del popolo eletto. D'altro lato, il rapporto tra Dio e l'uomo è sempre uno scambio squilibrato e sproporzionato, dal quale emerge l'amore istintivo paterno di Dio.

4. I MAGI (MT 2,1-12): LA REGALITÀ DI DIO PADRE CELESTE

Dal punto di vista dello sviluppo storico del concetto di “Abbà”, l'esempio più antico dell'uso di invocare Dio come padre suonava

⁵² ELSA CORCIONE, *Guanxi. Uso delle relazioni interpersonali da parte delle imprese estere in Cina*, Tesi di Laurea, Università Ca' Foscari, Venezia, 15.

⁵³ Cf. BROWN, *The Birth of the Messiah*, 73-74; PAUL, *Il vangelo dell'infanzia*, 30-38.

così: «Padre nostro, nostro re (וַיְבָרֵךְ וְנִכְלַם)»⁵⁴. Evidentemente, la paternità e la regalità sono caratteristiche parallele di Dio.

Indubbiamente, il messaggio centrale di questo racconto dei magi ruota intorno al tema della regalità di Gesù, e, come il prologo teologico giovanneo (Gv 1,1-18), la narrazione di Mt 2,1-12 preannuncia anche la sorte del Messia: rifiutato dal suo popolo, ma accolto dai pochi⁵⁵.

4.1. L'uso del termine "Re" in Mt 2,1-12

Il termine βασιλεύς ricorre 4 volte in modo esplicito nella sezione dei magi (Mt 2,1.2.3.9), proponendo così il tema della regalità fin dalle prime frasi del testo. Dal punto di vista della redazione del testo, le domande simili poste dai magi e dal re Erode attorno al "re" o "Messia" sono proposte in modo parallelo: «Dov'è colui che è nato, il re dei Giudei?»⁵⁶ e, in parallelo: «sul luogo in cui doveva nascere il Cristo»⁵⁷.

Nel testo dei quattro vangeli, il titolo di "re dei giudei" ricorre ben 18 volte⁵⁸ e viene riferito solo a Gesù. È interessante notare che questo modo di nominare il Messia compare specialmente nelle narrazioni della passione. In particolare, in quella matteana, i temi di "re" e "passione" procedono parallelamente, venendo intrecciati con grande maestria.

È da evidenziare che l'appellativo di "re dei giudei" non viene dato a Gesù dai giudei, ma dai romani⁵⁹, trasformando così un titolo ironico in una profezia che indica la regalità universale del Cristo, cioè il fatto che Gesù viene riconosciuto come re da tutto il mondo.

⁵⁴ Cf. JEREMIAS, *Abba*, 25; JEREMIAS, *Il messaggio centrale del Nuovo Testamento*, 14.

⁵⁵ Cf. X. L. DUFOUR, *Studi sul Vangelo*, Paoline, Milano 1967, 63; G. DANIELI, «I Magi a Betlemme: origine e genere letterario di Mt 2,1-12» in SERRA - VALENTINI (a cura di), *I Vangeli dell'infanzia I*, 78 (77-95).

⁵⁶ Mt, 2,1 in BG, 2315.

⁵⁷ Mt 2,4, in BG, 2315.

⁵⁸ Cf. Mt 27,11.29.37; Mc 15,2.9.12.18.26; Lc 23,3.37.38; Gv 18,33.39; 19,3, 19, 21 (2 volte)

⁵⁹ Cf. M. L. RIGATO, «Riflessioni sulla sezione dei magi (Mt 2,1-12)», in SERRA - VALENTINI (a cura di), *I Vangeli dell'infanzia I*, 119-120 (119-127).

A riguardo del racconto dei magi, «nel complesso non vi è nessuna grandiosa dimostrazione di splendore»⁶⁰, tuttavia non è difficile trovare una significativa tecnica narrativa volta a far emergere dal testo proprio questa caratteristica. Il vero re-Messia, infatti, viene rifiutato dal suo popolo e allo stesso tempo il re storico dei giudei, Erode, viene rifiutato dai magi (cf. Mt 2,2). Questa “ignoranza ironica” rievoca un’incoerenza tra titolo e fatto, proprio come dice un detto antico cinese: «Le virtù non sono commisurate al proprio incarico»⁶¹. In questo contesto significa quindi che il popolo d’Israele deve riconoscere il re-Messia e la sua passione con cuore obbediente e filiale; mentre, per quanto riguarda il re, ciò che i magi cercano e desiderano è un re che risplenda ai loro occhi di una regalità spirituale.

Considerando la totalità della narrazione del primo vangelo, le virtù del re-Messia sono spiegate passo dopo passo: alla violenza Gesù non risponde con la stessa moneta, ma risponde con la misericordia (Mt 12,15-21). Nel racconto della passione Gesù è raffigurato non come un violento che vuole farsi giustizia, ma come un agnello condotto al macello che non apre la sua bocca (Mt 26,47-27,50)⁶². Egli infatti è il re della pace (Mt 21,5).

4.2. L’analisi del testo

In generale i magi sono raffigurati come pellegrini che stanno compiendo un viaggio per giungere ad adorare il Messia. Il loro itinerario e la loro adorazione mettono in rilievo la regalità di Gesù. Ma come arrivano i magi? E qual è il loro scopo?

Molti studiosi concordano sul fatto che è possibile confrontare la figura dei magi con quella di Balaam⁶³: entrambi sono una figura lette-

⁶⁰ J. SCHNIEWIND, *Il vangelo secondo Matteo*, Paideia, Brescia 1977, 38.

⁶¹ «德不配位»; traduzione italiana mia.

⁶² Cf. DANIELI, «I magi a Betlemme», 81-82.

⁶³ Cf. alcuni Padri della Chiesa: Ireneo (*Adversus haereses*. III, 9, 2), Origene (*Contra Celsum*, 1, 59), Ignazio di Antiochia (*Epistula ad Ephesios*, 19, 2); e, tra gli studiosi recenti: PAUL, *Vangelo dell’infanzia*, 102-105; BROWN, *The Birth of the*

raria positiva⁶⁴, vengono chiamati μάγος e provengono dall'oriente (Mt 2,2 // Nm 23,7 in LXX), facendo lo stesso itinerario del ritorno (Mt 2,12 // Nm 24,25).

In primo luogo, come arrivano i magi? Evidentemente, essi sono venuti sotto la guida della stella del re (Mt 2,2.9).

Senza dubbio, “la stella di Giacobbe” (cf. Nm 24,17-19) può rendere il senso più completo dell'espressione di ἐν τῇ ἀνατολῇ (Mt 2,2), poiché la tradizione giudaica ha identificato la stella di Giacobbe con il re-Messia. Nel greco classico, come in quello ellenistico, ἀνατολῇ significa “l'apparizione di un astro”. Per il giudeo, dunque, questo termine doveva necessariamente evocare la nascita del re-Messia⁶⁵.

In un certo senso, l'uso del termine ἀνατολῇ rievoca anche la teologia giovannea nascosta dietro all'espressione γεννηθῆναι ἄνωθεν (Gv 3,3). Trovandoci sempre nel contesto della nascita di Gesù, il suo significato concettuale sembra alludere implicitamente al modo dell'intronizzazione del re-Messia: nato da Dio Padre celeste. In realtà, l'espressione “nato da Dio Padre” sottolinea non solo la trasmissione ereditaria della regalità, ma soprattutto delle virtù spirituali comuni tra Dio Padre e il Figlio.

Ci troviamo così di fronte a un altro contrasto ironico: al dominio tirannico e sanguinario del re Erode (cf. Mt 2,3.13.16.22), con la sua successione dinastica basata sul sistema ereditario in cui il figlio eredita il patrimonio del padre, si contrappone il dominio del re-Messia,

Messiah, 166-196; RIGATO, «Riflessioni sulla sezione dei magi (Mt 2,1-12)», 124; G. LEONARDI, *L'infanzia di Gesù nei Vangeli di Matteo e Luca*, Edizioni Messaggero, Padova 1975, 74-75; ORTENSIO DA SPINETOLI, *Introduzione ai vangeli dell'infanzia*, Paideia, Brescia 1967, 36.

⁶⁴ Cf. BROWN, *The Birth of the Messiah*, 193, 196. Secondo la narrazione biblica, la figura di Balaam, in Nm 22-24, viene descritta in senso positivo; è solo con il capitolo 25 che si presenta l'idolatria d'Israele, e questa sarebbe a colpa di Balaam, secondo la tradizione veterotestamentaria; quindi non c'è da stupirsi che il suo nome si trovi nell'elenco dei defunti insieme ai re di Madian (Nm 31,8). La stessa ostilità continua anche nelle opere del NT (cf. Ap 2,14; Gd 11; 2 Pt 2,15-16).

⁶⁵ Cf. PAUL, *Vangelo dell'infanzia*, 109-112; FILONE, *De specialibus legibus*, III, 187.

che è dolce, leggero, pacifico e spirituale. In un certo senso, l'obbedienza dei magi, che si sono lasciati guidare dalla stella del re, non solo attribuisce la suprema autorità al Padre, ma risuona quasi come eco dell'obbedienza del Figlio.

In sintesi, possiamo affermare che la regalità divina consiste nella guida spirituale, e non nella violenza. Questa caratteristica può essere attestata dai titoli attribuiti al re-Messia: «sole che sorge dall'alto»⁶⁶, «luce per rivelarti alle genti»⁶⁷, «la stella radiosa del mattino»⁶⁸.

In secondo luogo, qual è lo scopo dei magi? La risposta è: προσκυνέω (cf. Mt 2,2.8.11). Dall'analisi delle caratteristiche concettuali, l'oggetto del verbo προσκυνέω coinvolge sia gli uomini (re e altre autorità) sia Dio (un culto spirituale)⁶⁹. Nel contesto che stiamo considerando, questo termine si riferisce senza dubbio al re-Messia, colui che è nato dal Padre, per il quale eserciterà il dominio universale (cf. Sal 72). In ogni caso, le caratteristiche antropologiche e teologiche del termine προσκυνέω sono unificate in Gesù di Nazaret, figlio di Davide, re-Messia.

È singolare notare come la scena dell'adorazione dei magi sia caratterizzata dall'assenza di Giuseppe: «Entrati nella casa, videro il bambino con Maria sua madre, si prostrarono e lo adorarono»⁷⁰. Quest'assenza evoca uno speciale *background* culturale semitico, dove, accanto al re, vi è la regina madre, figura di grande importanza

⁶⁶ Lc 1,78, in BG, 2438.

⁶⁷ Lc 2,32, in BG, 2441.

⁶⁸ Ap 22,16, in BG, 2968; cf. 2 Pt 1,19.

⁶⁹ Cf. FILONE, *De Josepho*, XXVIII 164; GIUSEPPE FLAVIO, *Antiquitates iudaicae*, II ii 2; 11; BROWN, *The Birth of the Messiah*, 174; H. GREEVEN, «προσκυνέω, προσκυνήτης», in G. KITTEL - G. FRIEDRICH (eds.), *Theological Dictionary of the New Testament*, Eerdmans and co., Michigan 1976, VI, 763-764; ESTRADA, *Lo sfondo rabbinico di Mt 1,1-18*, in SERRA - VALENTINI (a cura di), *I Vangeli dell'infanzia I*, 103-109; BOTTINO, «Rilettura poetica di Mt 2,11 nell'Inno alla Natività di Romano il Melode», in SERRA - VALENTINI (a cura di), *I Vangeli dell'infanzia I*, 111-118 (113).

⁷⁰ Mt 2,11a, in BG, 2316.

(cf. 1 Re 2,19; Ger 13,18)⁷¹. Tale caratteristica semitica viene manifestata fin dal primo versetto grazie a un semitismo presente nel testo. L'espressione «nato Gesù a Betlemme di Giudea, al tempo [nei giorni] del re Erode»⁷² (Mt 2:1a), infatti, omette l'articolo prima della parola «giorni», proprio come spesso succede nei testi di Cronache (LXX)⁷³.

La figura del “figlio re e regina madre” rievoca una memoria importante e ben radicata della dinastia feudale cinese, che ci ha consegnato un sapiente proverbio che dice: «(sotto la protezione paterna del re) i sudditi possono essere guidati dal modello materno della regina (madre)»⁷⁴. Illuminati dalla sapienza semitica⁷⁵ e da quella cinese, emerge chiaramente il profondo significato teologico e mariologico che il passo di Mt 2,11a contiene: da un lato, viene messa in rilievo la potente intercessione di Maria, e dall'altro lato viene offerto un modello da seguire.

Per quanto riguarda i doni presentati dai magi e i loro significati simbolici, possiamo fare alcune osservazioni. Il termine *θησαυρός* (Mt 2,11) viene riportato soltanto da Matteo nella parabola del regno dei cieli (cf. Mt 13,44.52), mentre il termine *δῶρον* (Mt 2,11e) viene usato sempre e solo con significato cultuale, indicando un dono sacro in rapporto con l'altare e con Dio⁷⁶.

In breve, nel racconto dei magi il re-Messia «è senza gloria secondo la sua umanità umile e braccata. Egli è re in maniera diversa da Davide e dai suoi eredi, lo è come Figlio di Dio [...] Al di là delle apparenze del potere del vero re, nato da Dio, è Gesù, designato dal linguaggio degli astri, dei profeti e dei sogni e riconosciuto come tale dai magi, che gli rendono un omaggio regale (prova glorificante). La generazione vergi-

⁷¹ Cf. BROWN, *The Birth of the Messiah*, 192; R. DE VAUX, *Ancient Israel*, McGraw-Hill, New York 1961, 117-119; BOTTINO, «Rilettura poetica di Mt 2,11», in SERRA - VALENTINI (a cura di), *I Vangeli dell'infanzia I*, 113.

⁷² Mt 2,11a, in BG, 2316.

⁷³ Cf. BROWN, *The Birth of the Messiah*, 166.

⁷⁴ «母仪天下»; traduzione italiana mia.

⁷⁵ Cf. 1 Re 2,19-29, dove il re Salomone esaudisce ogni desiderio della madre.

⁷⁶ Cf. RIGATO, *Riflessioni sulla sezione dei magi (Mt 2,1-12)*, in SERRA - VALENTINI (a cura di), *I Vangeli dell'infanzia I*, 125-127.

nale è il segno della sua trascendenza nei confronti dei re della terra e prepara la rivelazione del suo essere di Figlio di Dio»⁷⁷.

5. L'ESODO DI GESÙ (MT 2,13-23): LA VIA EDUCATIVA DEL PADRE

La sofferenza fa parte della vita umana, nella quale non sempre ci sono responsabilità da stigmatizzare. Secondo la spiegazione del dizionario di 辞海 (Ci Hai)⁷⁸, la sofferenza viene descritta come un «battesimo» spirituale⁷⁹. Non è difficile, infatti, trovare tra i cinesi espressioni come queste: «il battesimo della sofferenza», «il battesimo del nuovo lavoro», «il battesimo della guerra» e simili.

Nella sezione dell'esodo di Gesù, attraverso una serie di esperienze dolorose quali la persecuzione di Erode, il martirio degli innocenti e l'esodo della sacra famiglia, il testo ci fa vedere il ruolo educativo di Dio Padre.

5.1. L'analisi del testo

Nel suo complesso, la narrazione mette in luce il dialogo tra l'esodo di Gesù e quello del popolo d'Israele. Ma, molto più di quest'ultimo, Gesù, Figlio di Dio, non solo rivive la storia dell'Esodo d'Israele (che comprende anche quella di Mosè), ma la porta al suo compimento⁸⁰.

Vale la pena notare che l'espressione «dall'Egitto ho chiamato mio figlio»⁸¹ nell'AT viene riferita al popolo d'Israele, mentre in Matteo, mediante un leggero cambiamento dei termini, la figliolanza collettiva d'Israele viene trasferita a Gesù in senso individuale. «In questa citazione il “figlio di Dio” è precisamente il popolo d'Israele che Dio amò

⁷⁷ LAURENTIN, *I Vangeli dell'infanzia di Cristo*, 391.

⁷⁸ Il *Ci Hai* è, su larga scala, il dizionario e l'enciclopedia del Cinese mandarino standard.

⁷⁹ Cf. 《辞海》, 上海辞书出版社, 1980, 929.

⁸⁰ Cf. BROWN, *The Birth of the Messiah*, 216-217.

⁸¹ Mt 2,15 (che cita Osea 11,1), in BG, 2316.

come un padre fin dalla fanciullezza, che proclamò suo figlio proprio in Egitto e che salvò, nonostante tutti i persecutori, mediante la prodigiosa liberazione. Anzi, per far risaltare meglio questa analogia, Matteo non ricorre ai LXX, che hanno il plurale “figli”, ma direttamente al testo ebraico, che ha il singolare collettivo “figlio”⁸². Inoltre, in Gesù si riassume la storia dell’esodo del popolo d’Israele, in modo tale da spiegare il vero significato di “Salvatore” (cf. Mt 1,21), o, per meglio dire, in virtù dell’esodo del Figlio la sofferenza umana ha anche un effetto salvifico.

Dal punto di vista dello sviluppo storico del concetto, la conoscenza relativa alla figliolanza di Gesù dimostra una traiettoria graduale di sviluppo nella Chiesa primitiva: Pasqua - battesimo - infanzia. La Pasqua, innanzitutto, è legata in modo particolare a questo tema perché si riferisce direttamente alla nascita messianica di Gesù (cf. Rm 1,3-4). Al momento del battesimo (cf. Mt 3,17) Gesù è stato dichiarato pubblicamente e solennemente dal Padre come “figlio”; invece, nel passo di Mt 2,15, la figliolanza di Gesù è svelata in modo indiretto e *low-key*⁸³. In breve, se la figliolanza di Gesù è dichiarata dal riconoscimento unilaterale da parte del Padre al momento del battesimo, allora, nel contesto di Mt 2,15, Gesù risponde attivamente con la pietà filiale a tale identità: egli ha imparato l’obbedienza da ciò che ha sofferto (cf. Eb 5,8).

Infine, Gesù, nel suo esodo, è sempre accompagnato dal padre putativo Giuseppe, proprio come il Giuseppe veterotestamentario guidava tutta la casa d’Israele nell’entrata nella terra d’Egitto (cf. Gen 46,1-7). Da notare che la prima volta che nella narrazione biblica “la terra d’Egitto” viene paragonata al “giardino del Signore” (cf. Gen 13,10) si trova proprio in un contesto di esodo: quello di Abramo (cf. Gen 12,10-13,18)⁸⁴. Evidentemente, l’esperienza comune dell’esodo dimostra, ancora una volta, che Gesù è “il figlio di Abramo”⁸⁵.

⁸² LEONARDI, *L’infanzia di Gesù nei Vangeli di Matteo e Luca*, 82.

⁸³ Cf. BROWN, *The Birth of the Messiah*, 137, 215.

⁸⁴ Per maggiori informazioni, si rimanda al mio articolo: «Il viaggio della Pasqua d’Israele. Analisi a partire da un approccio ermeneutico del cap. 12 dell’Esodo», in *Collectanea Theologica universitatis FUJEN*, 204-205 (2020), 414-451.

⁸⁵ Per maggiori informazioni, si rimanda al mio articolo: «La figura letteraria di Giuseppe secondo l’infanzia di Matteo (1-2)».

5.2. Il dialogo tra la pedagogia di Dio e la sapienza cinese

In primo luogo, se si considera il ruolo unico di Giuseppe come un riflesso del volto divino del Padre celeste, in un certo senso il padre putativo di Gesù è l'agente diretto e legale della pedagogia di Dio. I padri della Chiesa, infatti, fin dai primi secoli, hanno manifestato un'alta stima di Giuseppe, padre putativo di Gesù, che non solo si è preso cura di Maria, ma si è anche dedicato con attenzione all'educazione di Gesù⁸⁶.

In secondo luogo, nella rivelazione biblica, e in particolar modo nella letteratura sapienziale, si può notare la sostituzione dei capifamiglia, nel ruolo educativo, con la figura di Dio. In questo modo, colui che educa non è un uomo, ma è Dio stesso che istruisce i figli⁸⁷, anche nella punizione e nella prova⁸⁸. Ecco un esempio, tratto dal libro dei Proverbi: «Figlio mio, non disprezzare l'istruzione del Signore e non aver a noia la sua correzione, perché il Signore corregge chi ama, come un padre il figlio prediletto»⁸⁹. E nel NT si dice: «Dio vi tratta come figli; e qual è il figlio che non viene corretto dal padre? Se invece non subite correzione, mentre tutti ne hanno avuto la loro parte, siete illegittimi, non figli! Del resto noi abbiamo avuto come educatori i nostri padri terreni e li abbiamo rispettati; non ci sottometteremo perciò molto di più al Padre celeste, per avere la vita?»⁹⁰.

In terzo luogo, per la cultura cinese, il padre e la sofferenza svolgono un ruolo educativo. Alcuni proverbi sentenziano: «la maleducazio-

⁸⁶ Cf. IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses*, IV, 23, 1.

⁸⁷ Cf. Es 4,22; Dt 1,31; 14,1; 32,5-6; Sap 18,13; Is 43,6; 63,16; Ger 31,9; Os 11,1; eccetto Pr cap. 31, dove si sottolinea il ruolo educativo di madre.

⁸⁸ Cf. L. LUCCL, *Sapienza di Israele e Vicino Oriente Antico*, Edizioni Terra Santa, Milano 2015; T. LORENZIN, *Esperti in umanità. Introduzione ai libri sapienziali e poetici*, LDC, Leumann 2013; M. TABET, *Introduzione ai Libri poetici e sapienziali dell'Antico Testamento: manuale di Sacra Scrittura*, EDUSC, Roma 2015.

⁸⁹ Pr 3,11-12, in BG, 1399.

⁹⁰ Eb 12,7-9, in BG, 2869.

ne dei figli è dovuta alla colpa del padre»⁹¹; oppure «i figli obbedienti sono formati sotto la punizione dei bastoni»⁹². Tra tutti i testi classici, uno dei più famosi è la sapienza di Mencio, che dice: «Quando il Cielo sta per affidare una grande responsabilità ad un uomo, prima frustra sempre il suo spirito e la sua volontà, sfinisce i suoi muscoli e le sue ossa, lo espone alla fame e alla povertà, lo tormenta anche con guai e contrattempi, al fine di stimolare il suo spirito, rafforzare la sua natura, potenziare le sue capacità (per poter beneficiare di ciò che non poteva prima)»⁹³.

In breve, sia nella rivelazione biblica sia nella cultura cinese, il ruolo educativo svolto dal padre e dalla sofferenza costituisce una caratteristica fondamentale della pedagogia.

CONCLUSIONE

Indubbiamente, l'appellativo “Padre” porta con sé l'infinita nostalgia di Dio e delle realtà trascendenti, e solo attraverso una figura così concreta, familiare e tangibile l'uomo riesce ad avvicinare, sperimentare e vivere l'intimità con Dio.

Quando affermiamo che «Dio è padre», si deve assolutamente evitare un pregiudizio o un'erronea interpretazione del concetto, scorgendovi una semplice paternità di Dio. In fondo, l'espressione «Dio Padre celeste» non è mai e non si deve mai vedere in un'ottica di appartenenza alla categoria della distinzione tra sesso e genere, oppure come un modo con cui interpretare l'essenza di Dio, ma è da considerare solamente come un linguaggio descrittivo. In altri termini, la paternità di Dio è, fra i tanti possibili, uno dei modi – come padre, madre, crea-

⁹¹ «子不教，父之过», in 《三字经》(*San Zi Jing* o *I Tre caratteri classici*); traduzione italiana mia; il *San Zi Jing* è uno dei Testi classici cinesi.

⁹² «棍棒底下出孝子»; traduzione italiana mia.

⁹³ «故天将降大任于是人也，必先苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身，行拂乱其所为，所以动心忍性，曾益其所不能», in 《孟子·告子下》; traduzione italiana mia.

tore, Signore degli eserciti, dominatore, giudice e simili – con cui i cristiani possono, in via analogica, definire, descrivere, immaginare e contemplare la ricchezza del mistero divino. Tra tutte, non è esagerato dire che la figura del padre rappresenta quasi la prima impressione e un'importantissima luce di conoscenza del mondo da parte dell'uomo.

Come è emerso dall'analisi sin qui compiuta, la paternità di Dio equivale a un termine della relazione o interazione in cui tutte le realtà divine, nell'infanzia (cf. Mt 1,1-2,23), sono messe in rilievo da una prospettiva dinamica: Dio è padre perché ci genera; Dio padre sta insieme con noi tutti i giorni; la nostra figliolanza si manifesta nell'obbedire alla sua regalità e alla sua pedagogia.

Vorremmo citare, infine, l'insegnamento di san Cirillo d'Alessandria, che dice: «La parola Dio esprime una relazione con le nature servili e create, e la parola Padre una relazione col Figlio. [...] Così come la parola Padre è in relazione col Figlio, la parola Dio è in relazione con gli schiavi e con coloro che non sono della stessa natura di Dio. [...] Viene chiamato Dio in rapporto agli schiavi, a ciò che è della minima importanza, tanto è grande la distanza tra il Signore e lo schiavo, tra il creatore e la creatura»⁹⁴.

⁹⁴ CIRILLO D'ALESSANDRIA, *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate*, 5. Testo italiano citato da F. X., DURRWELL, *Il Padre Dio nel suo mistero*, Città Nuova, Roma 1995, 126 (testo greco in *PG*, 75, 65.68).

**IL FONDAMENTO AGIOLOGICO DELL'ECUMENISMO.
RIFLESSIONI SULLA *Ut unum sint*
DI SAN GIOVANNI PAOLO II ALLA LUCE
DI SAN TOMMASO D'AQUINO**

PIETRO ZAULI O. P.

NOTA DEL DIRETTORE

Il presente articolo tratta del tema dell'ecumenismo, a partire dall'insegnamento espresso da papa Giovanni Paolo II nell'enciclica Ut unum sint e dalle riflessioni di Tommaso d'Aquino. Punto di partenza è la constatazione che l'ecumenismo ha il suo ultimo scopo nell'unità fra i cristiani. Ad essa è però congiunta la consapevolezza che l'unità può avere più livelli: vi è certamente un'unità visibile, corrispondente al guadagno di un unisono nella fede; ma l'unità visibile è a sua volta fondata su un'unità invisibile che riguarda l'inabitazione trinitaria. Coloro che sono in grazia, cioè i santi – seppur noti a Dio e ai beati, e non a noi –, costituiscono, già in forza della loro santità, quell'unità che a livello visibile si vuole raggiungere (principio agiologico). L'ecumenismo, dunque, non opera solamente per creazione di un'unità presupposta assente, ma anche per emersione in superficie, a livello visibile, di una realtà del tutto effettiva, seppur invisibile. Essa non va fabbricata – perché c'è già –, ma suscitata tramite strumenti adeguati: anzitutto la preghiera interconfessionale e una propositiva carità fraterna. È un'unità che crea una comunione, causata direttamente dall'azione dello Spirito, e perciò misteriosa. Essa si basa sulla grazia, che opera nel cuore dell'uomo producendo la fede, a livello più o meno esplicito, principio primario di unione, e soprattutto la carità, principio supremo di unione. Questa unità dovuta alla santità stabilisce già in se stessa una riappacificazione a livello di credo e di vita personale, sebbene non se ne scorgano ancora gli effetti a livello visibile e comunitario.

Great God, that bowest sky and star,
Bow down towering thoughts to thee,
And grant us in a faltering war,
The firm feet of humility

Dio infinito, cui si inchinano il cielo e le stelle,
fa' che i nostri superbi pensieri si inchinino a te
e concedici, in una guerra esitante,
il piede fermo dell'umiltà¹.

1. GENEALOGIA DEL PROBLEMA ECUMENICO

1.1. Prologo

1.1.1. A guardarsi attorno, il cristianesimo costituisce uno degli argomenti più controversi della storia dell'uomo, al punto che l'unica controversia che pare eguagliarlo sembra essere quella sulla Verità stessa, la qual cosa è tutt'altro che casuale. In effetti, fra i caratteri più essenziali del *vero*, vi è proprio il fatto che sia *incontrovertibile*². Ora, che l'*incontrovertibilità* sia *controversa*, non può che rubare un agrodolce sorriso.

¹ G. K. CHESTERTON, *Inno alla Chiesa Militante*, vv. 1-4, in Id., *La ballata di Santa Barbara e altre poesie*, a cura di M. ANTONELLINI - M. FERRI - A. PALMONARI - L. ZARDI, Itaca, Castel Bolognese 2012, 8

² Anche la *fede*, per quanto non possa dimostrarsi incontrovertibilmente *a priori*, può dimostrarsi incontrovertibile *a posteriori*, per la progressiva confutazione di tutti gli argomenti che tentano di confutarla. Deve, infatti, essere inconfutabile in quanto vera. Perciò a ragion veduta il teologo e metafisico protestante Leibniz scriveva: «Sembra, da quanto ho detto, che spesso vi sia un po' di confusione nelle espressioni di coloro che mettono insieme filosofia e teologia, fede e ragione: essi confondono tra spiegare, comprendere, provare, sostenere. E trovo che Bayle, pur con tutta la sua perspicacia, non sia del tutto esente da tale confusione. I misteri possono essere spiegati quanto basta per crederli, ma non è possibile comprenderli, né fare intendere come si producano; allo stesso modo in fisica siamo in grado di spiegare, fino a un certo punto, parecchie qualità sensibili, ma imperfettamente, perché non le comprendiamo. Ancor meno

1.1.2. Eppure è così: la *divisione* fra i cristiani non nasce di certo fra credenti ‘poco convinti’, ma è un fenomeno che può avere luogo solo ad un certo grado di approfondimento della Rivelazione, così denso da costituire un oceano di acque pericolose, da solcare con prudenza, anche per le menti più affinate dall’arrotatura teologica. Non si tratta, infatti, di una *divisione* positiva e non si deve mai dimenticare – come vorrebbe una visione troppo ottimistica³ sul fenomeno – che a monte di ogni frammentazione della Chiesa vi è un “peccato originale” dei cristiani. Qualcuno, una persona con un’identità ben precisa, *ha portato* divisione.

ci è possibile provare i misteri con la ragione, perché tutto ciò che si può provare a priori o mediante la ragione pura, si può comprendere. Dunque, dopo aver prestato fede ai misteri in base alle prove della verità della religione (si chiamano motivi di credibilità), non ci resta altro che di poterli sostenere contro le obiezioni, perché se ciò non fosse, non avremmo più alcun fondamento per crederli, dato che risulta falso solo ciò che può essere confutato con prove solide e con dimostrazioni», G. F. LEIBNIZ, *Saggi di Teodicea*, Discorso preliminare sulla conformità della fede con la ragione, § 5, traduzione italiana di M. MARILLI, Fabbri Editori, Milano 1997, I, 73. Infatti, «Dio è l'autore della nostra ragione naturale, e non ha in odio nulla di quanto ha creato, tanto che, avendo segnato il nostro intelletto con questa sua luce, non bisogna pensare che l'altra luce soprannaturale, che elargisce ai fedeli, sia opposta o combatta quella naturale; sono figlie di uno stesso Padre, l'una tramite la natura, l'altra tramite i mezzi più alti e più elevati, per cui possono e devono rimanere insieme come sorelle molto affezionate. Sia secondo natura, sia sopranatura, la ragione è sempre ragione e la verità è sempre verità; è il medesimo occhio quello che scruta nella profondità della notte più oscura due passi avanti a sé, e quello che vede tutto quando la luce è nel meriggio; ma sono diverse le luci che lo rischiarano», SAN FRANCESCO DI SALES, *Le controversie*, parte II, c. VIII, art. I, a cura di G. GIOIA, Città Nuova, Roma 2019, 329.

³ Su questo la Chiesa si è pronunciata abbondantemente: «Si nota poi un altro pericolo, e tanto più grave, perché si copre maggiormente con l'apparenza della virtù. Molti, deplorando la discordia e la confusione che regna nelle menti umane, mossi da uno zelo imprudente e spinti da uno slancio e da un grande desiderio di rompere i confini con cui sono fra loro divisi i buoni e gli onesti; essi abbracciano perciò una specie di “irenismo” che, omesse le questioni che dividono gli uomini, non cerca solamente di ricacciare, con unità di forze, l'irrompente ateismo, ma anche di conciliare le opposte posizioni nel campo stesso dogmatico», PIO XII, *Humani generis*, introduzione, in ID., *Enchiridion delle Encicliche*, a cura di E. LORA - R. SIMIONATI, EDB, Bologna 2002, 635.

1.2. Il Divisore e i divisori

1.2.1. Sarebbe poco arguto credere che tali divisioni non siano dovute a *nessuno*, quasi fossero una fatalità necessaria, quasi che le situazioni e gli eventi le portassero con sé meccanicamente: tutto ciò che è *connaturale* alle circostanze, ad avvenimenti del tutto incolpevoli, è ugualmente voluto dall'Autore di qualsivoglia natura. L'*innocenza* è sempre con Dio, ovunque essa sia. Se, dunque, hanno mai avuto un senso le parole dei padri: “*Ubi caritas et amor, Deus ibi est. / Congregavit nos in unum Christi amor*”⁴, allora *in quacumque disgregatio abest Deus*. Bellissime sono le provocazioni di san Gregorio di Nazianzo:

Se uno ci chiedesse: «Qual è la cosa che voi onorate e adorare?», noi prontamente risponderemmo: «L'amore». Infatti, il nostro Dio è amore. Queste sono parole dello Spirito Santo, parole che Dio si compiace di ascoltare più di qualsiasi altre. Qual è il punto più importante della Legge e dei Profeti? L'evangelista non ci concederà di rispondere altro che questo. Perché mai, allora, [...] noi che siamo i cultori della pace, ci muoviamo reciprocamente una guerra implacabile e che non conosce conciliazione? Perché noi, discepoli della pietra angolare, ci dividiamo?»⁵

Queste parole riecheggiano nel loro contenuto ancora oggi e devono costituire la prima fonte di riflessione ecumenica. In un suo magistrale documento, san Giovanni Paolo II ribadisce: «L'unità di tutta l'umanità lacerata è volontà di Dio [...]. Come è mai possibile restare divisi, se con il battesimo noi siamo stati “immersi” nella morte del Signore, vale a dire nell'atto stesso in cui, per mezzo del figlio, Dio ha abbattuto i muri della divisione?»⁶.

⁴ *Messale gregoriano*, a cura dei MONACI DI SOLESMES, LEV, Città del Vaticano 1996, 310.

⁵ SAN GREGORIO DI NAZIANZO, *Tutte le orazioni*, or. XXII, 2, a cura di C. MORESCHINI, Bompiani, Milano 2012, 551.

⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Ut unum sint* [d'ora in poi UUS], 6, in https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf_jp-

1.2.2. Siamo sicuri, così, che le gravi scissioni del Corpo Mistico, *essendo contro l'essenza stessa del cristianesimo* (il nucleo della sua adorazione), non possono trovare il plauso dei Cieli. Nessun ecumenismo per sua stessa natura può costruirsi come qualcosa che mantenga lo *status quo* della divisione, la quale non avrà mai cittadinanza nel Regno, dalla cui prospettiva ogni nostra divisione è contraddittoria.

1.2.3. Più analiticamente, se considerassimo la *theologia oecumenica* alla luce della *theologia regni*, dovremmo considerare che il termine βασιλεία è un *nomen actionis*, cioè non indica il Regno come oggetto statico, ma come un fatto *dinamico*. Nota uno dei più grandi maestri teologi del mio Ordine, l'Ordine dei Predicatori: «Venga il tuo regno, cioè regna tu in noi, non il peccato»⁷. Esso descrive il *regnare di Dio*, il *regime divino*: un'actio, più che uno status. Dimmi, dunque, come agisci e ti dirò a quale legge obbedisci.

1.2.4. In *Romani* riposa con nitidezza la rivelazione che esistono solo due regimi: il peccato e la grazia, l'obbedienza all'Altissimo o la sua disobbedienza. Non ci sono alternative:

ii_enc_25051995_ut-unum-sint.html. Il 25 maggio 1995 san Giovanni Paolo II pubblicò la sua dodicesima enciclica, la *Ut unum sint*, uno dei tasselli più luminosi del suo magistero e «una pietra miliare per l'ecumenismo cattolico», T. F. ROSSI, *Manuale di ecumenismo*, Queriniana, Brescia 2012, 360. Propongo una breve nota previa che aiuti la sua contestualizzazione: «L'insegnamento che proviene dall'enciclica si pone tra due colonne portanti che hanno segnato in maniera determinante il pensiero e il pontificato di Giovanni Paolo II. Anzitutto, il richiamo all'insegnamento conciliare in tema di ecumenismo e, successivamente, la vicinanza della scadenza giubilare. Mentre il primo aspetto mostrava la continuità del magistero mediante il quale il Papa intendeva "promuovere ogni utile passo" in vista dell'unità visibile dei cristiani; con il secondo evidenziava quanto sforzo comune si dovesse compiere per celebrare i duemila anni dalla nascita di Cristo, superando le difficoltà createsi nel corso dei secoli»: R. FISICHELLA, *Prefazione*, in SAN GIOVANNI PAOLO II, *Tutte le encicliche*, Bompiani, Milano 2010, 1962.

⁷ SAN TOMMASO D'AQUINO, *Commento al Vangelo secondo Matteo*, c. 6, lec. III, n. 588, a cura di R. COGGI, ESD, Bologna, 2018, I, 545.

Che dunque? [...] Non sapete voi che, se vi mettete a servizio di qualcuno come schiavi per obbedirgli, siete schiavi di colui al quale servite: sia del peccato che porta alla morte, sia dell'obbedienza che conduce alla giustizia? Rendiamo grazie a Dio, perché voi eravate schiavi del peccato, ma avete obbedito di cuore a quell'insegnamento che vi è stato trasmesso e così, liberati dal peccato, siete diventati servi della giustizia⁸.

La disobbedienza alla grazia è, a tutti gli effetti, servitù a un altro *padrone*: «Obbedire, infatti, è il dovere che i servi devono ai loro padroni»⁹. È il peccato? Si deve intendere bene il parallelismo paolino qui implicito, ma esplicito in 5,21: «Come il peccato aveva regnato con la morte, così regni anche la grazia con la giustizia per la vita eterna»¹⁰. Il peccato sta alla grazia come un antiregime al regime legittimo. Ora, il *nomen actionis* implica un soggetto che ne sia protagonista: non c'è *regnare* se non c'è qualcuno che regni. Tuttavia, in affermazioni dove il *regnante* è una qualità morale o affini, si è soggetti a una figura retorica.

1.2.5. Propongo un esempio: affermare che in un determinato stato *regnava il terrore* può dare esito a due ermeneutiche possibili: quella che interpreta *il terrore* come *personificazione* (colui che regnava era così tremendo da incarnare il terrore) o quella che lo interpreta come una *metonimia*. Questo tropo chiama un oggetto attraverso la nominazione del suo attiguo *fisico, metafisico, logico* o *mereologico* (la parte per il tutto o il tutto per la parte, ossia i due casi tradizionali di *sineddoche*)¹¹. In tal caso, *il terrore* sarebbe *ciò con cui si regna*, lo strumento appunto.

⁸ Rm 6,15-18, in *La Bibbia di Gerusalemme* [d'ora in poi BG], EDB, Bologna 2013, 2692.

⁹ SAN TOMMASO D'AQUINO, *Commento alla lettera ai Romani*, c. 6, lec. III, n. 501, a cura di B. MONDIN, ESD, Bologna 2005, 421.

¹⁰ Rm 5,21, in BG, 2691.

¹¹ Le catalogazioni dipendono dalle diverse scuole. Per riportare l'opinione di un celebre manuale, citerei il *Garavelli*: «La metonimia o metonimia (gr. *metonimia* “scambio di nome”; *hypallagè* “scambio”; lat. *metonymia*, *denominatio*) tradizionalmente è

1.2.6. Su questa scia, ci si accorge che retoricamente la *personificazione* è frutto di una stratificazione ulteriore rispetto ad una *metonimia* originaria: prima viene che regni il terrore, perché colui che governa lo usa come *instrumentum regni*. Poi avviene che lo usi con tale efferatezza e maestria da esserne identificato (*personificazione*). Ebbene, il caso della *grazia* e del *peccato* è il medesimo: sono due oggetti che ‘regnano’ come *instrumentum regni*. Nel caso del peccato, però, è interessante che si verifichi esattamente il fenomeno della stratificazione retorica e nella lettera ai Romani la *metonimia* si arricchisce di una *personificazione* o *prosopopea*¹²: Ἀμαρτία è tanto l’azione peccaminosa¹³ quanto Satana stesso come personificazione del peccato (sebbene il contesto permetta sempre di distinguerli)¹⁴. Egli, infatti, ne è l’infelice inventore e il primo e più grave propagatore.

stata fatta consistere nella designazione di un’entità qualsiasi mediante il nome di un’altra entità che stia alla prima come la causa sta all’effetto e viceversa, oppure che le corrisponda per legami di reciproca dipendenza (contenente/contenuto; occupante/luogo occupato; proprietario/proprietà materiale o morale ecc.). Le relazioni che definiscono la metonimia rispetto agli altri tropi riguardano campi concettuali contigui e per qualche aspetto interdipendenti (per es., alla nozione di “opera” corrisponde ed è contigua quella di “autore”; alla nozione di “proprietario” quella di “cosa posseduta”), come mostrano sia la qualifica data da Fontanier alle varie specie di metonimia (“figure di significazione, per corrispondenza”), sia la nozione lausberghiana dello spostamento di limite fra nozioni espresse da parole “semanticamente vicine”»: B. M. GARAVELLI, *Manuale di retorica*, Bompiani, Milano 1997, 149-150.

¹² «La *prosopopea* o *personificazione* (gr. *prosōpopoiia*, da *prosōpopoiēō* “personifico”, composto di: *prōsōpon*, “volto”, e *poiēō*, “faccio”; tradotto in lat. con *factio personae*, in francese con il calco *personnification*, da cui l’italiano *personificazione*) consiste nel raffigurare come persone esseri inanimati o entità astratte»: GARAVELLI, *Manuale di retorica*, 264.

¹³ Così la intende san Tommaso nel suo monumentale commentario (cf. SAN TOMMASO D’AQUINO, *Commento alla lettera ai Romani*, c. 5, lec. VI, n. 467, 395).

¹⁴ «La figura della *prosopopea* permette di considerare il peccato e la morte non tanto come realtà naturali o ineluttabili ma come persone che precedono e sovrastano l’umanità; attraverso la trasgressione queste entrano negli esseri umani e li devastano», A. PITTA, *Commento*, [5,12], in *Lettera ai Romani*, a cura di A. PITTA, Paoline, Milano 2001, 232-233.

1.2.7. È dunque rilevante considerare che ogni *divisione* di ciò che Dio ha unito esaudisce la volontà del Nemico che per antonomasia è detto il *divisore*, appartiene al suo regime. In altri termini, ogni divergenza confessionale *in quanto divergenza* è in matrice legata al principe di questo mondo e ne assicura la potestà. Sarebbe assolutamente ingenuo, quindi, guardare a simili scissioni senza tenere conto della sua infaticabile azione, del suo odio profondo verso la Sposa Eterna di Cristo: «Simile ad una torre, la Chiesa costituisce [...] un solido baluardo entro cui trova riparo chiunque si opponga all'Avversario. Il giusto vi si rifugia ed è al sicuro. Perciò il diavolo raddoppia i propri assalti contro la Chiesa»¹⁵.

1.2.8. Questo lo rende sempre attore nell'atto di dividere? Si deve rispondere con prudenza: sin dalla prima patristica gli autori hanno definito le *eresie* come «dottrine di uomini e di demoni per orecchie che prudono di udirle»¹⁶. Vi è l'ammissione e la coesistenza di entrambe le prospettive: vi sono divisioni che dipendono semplicemente dalla debolezza dell'uomo e divisioni che non si spiegherebbero senza le mosse astute del Nemico¹⁷. Quest'ultimo, dove crede di non poter dividere direttamente l'uomo dall'Altissimo, cerca di dividere l'uomo dall'uomo; il che forse è più sottile ancora: custodito il guscio scorzo-

¹⁵ SAN TOMMASO D'AQUINO, *Commento al Credo*, 9, in Id., *Opuscoli teologico-spirituali*, traduzione italiana di p. R. M. SORGIA O.P., Edizioni Paoline, Alba 1976, 100.

¹⁶ SAN TOMMASO D'AQUINO, *Commento al Credo*, 7, 129.

¹⁷ Esistono degli indizi di discernimento di ciò che è dalla nostra debolezza e di ciò che è dall'intervento diabolico? Sappiamo che in generale l'intervento del diavolo si configura, per quanto camuffato fra le pieghe della debolezza umana, con una certa *esagerazione* negli effetti. La sua esistenza è intuita anche nelle altre religioni, così dette *naturali*, proprio a causa di questa eccedenza: «Il male del mondo trova dunque la sua sorgente nella libertà della creatura umana, la quale però riceve istigazione da una misteriosa malvagità antecedente. Donde poi tragga origine la perfidia del serpente tentatore, è una domanda che l'autore [n.d.r.: di Genesi 3] non si pone»: G. BIFFI, *Esplorando il disegno*, VIII, III, LDC, Leumann 1994, 227. La scoperta di Satana, in altri termini, è la scoperta di ciò che spiega nel mondo tutto ciò che del *mysterium iniquitatis* non si può spiegare solo con l'uomo.

so di un alto zelo, cerca di far sì che l'essere umano coltivi un immaturo disamore verso Dio attraverso una palese opposizione nei confronti di quel prossimo che ne è l'immagine. E questo spiega come mai sono spesso persone ferventi a innescare processi di divisione.

2. TEOLOGIA DI UN COROLLARIO

2.1. In buona fede?

2.1.1. In tal senso, sappiamo con certezza teologale che nell'eresia e nello scisma non esiste la *buona fede*¹⁸. Il contrario non possiamo crederlo, non possiamo affermarlo, né sostenerlo e, francamente, nemmeno pigramente opzionarlo come un'ipotesi possibile. Insulteremmo, altrimenti, la Provvidenza di Dio e con essa le leggi del buon senso. Una serie di benevoli fraintendimenti non può produrre un simile danno.

2.1.2. Potrebbe suscitare perplessità un discorso a tinte così nitide – forse troppo – per non apparire assertivo, per suggerire indisponibilità al dialogo. Tutt'altro: noi siamo altresì consapevoli di vivere in un'epoca ormai lontana dagli eventi che hanno dilacerato maggiormente le comunità dei credenti (la spaccatura con il protestantesimo, l'ortodossia, la divisione con gli anglicani). Riconoscere un 'peccato originale' a monte della divisione delle Chiese – contro ogni vagheggiante irenismo – significa anche sostenere con eguale schiettezza che ora tutti i *divisi* nascono innocenti, seppur eredi, della *divisione* in cui vengono al mondo¹⁹. Si tratta di venire salvati da tale scissione: essa è universalmente considerata un male per la cristianità.

¹⁸ «Le scissioni che feriscono l'unità del corpo di Cristo (cioè l'eresia, l'apostasia e lo scisma) non avvengono senza i peccati degli uomini»: *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 817, LEV, Città del Vaticano 1999, 245.

¹⁹ «Quelli poi che ora nascono e sono istruiti nella fede di Cristo in tali comunità, non possono essere accusati di peccato di separazione, e la Chiesa cattolica li circonda di fraterno rispetto e di amore. Coloro infatti che credono in Cristo ed hanno ricevuto validamente il battesimo, sono costituiti in una certa comunione, sebbene

2.1.3. Siamo altresì testimoni che nelle rispettive comunità è custodita una fiaccola imperitura di santità, poiché realmente esse producono frutti di grazia che il Magistero ha ricondotto alla causalità dello Spirito Santo:

Tutte, infatti, hanno dei martiri della fede cristiana. Malgrado il dramma della divisione, questi fratelli hanno conservato in se stessi un attaccamento a Cristo e al Padre suo tanto radicale e assoluto da poter arrivare fino all'effusione del sangue. Ma non è forse questo stesso attaccamento ad essere chiamato in causa in ciò che ho qualificato come "dialogo della conversione"? Non è proprio questo dialogo a sottolineare la necessità di andare fino in fondo all'esperienza di verità per la piena comunione? In una visione teocentrica, noi cristiani già abbiamo un Martirologio comune. Esso comprende anche i martiri del nostro secolo, più numerosi di quanto non si pensi, e mostra come, ad un livello profondo, Dio mantenga fra i battezzati la comunione nell'esigenza suprema della fede, manifestata col sacrificio della vita. Se si può morire per la fede, ciò dimostra che si può raggiungere la mèta quando si tratta di altre forme della stessa esigenza²⁰.

2.2. Sull'unità visibile

2.2.1. La *Chiesa*, infatti, altro non è che questo «attaccamento a Cristo e al Padre suo tanto radicale e assoluto»²¹ da conferire «a quanti [...] l'hanno accolto [...] il potere di diventare figli di Dio: / a quelli che

imperfetta, con la Chiesa cattolica. [...] Giustificati nel battesimo dalla fede, sono incorporati a Cristo e perciò sono a ragione insigniti del nome di cristiani, e dai figli della Chiesa cattolica sono giustamente riconosciuti quali fratelli nel Signore»: CONCILIO VATICANO II, *Unitatis redintegratio*, 3, in https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_it.html.

²⁰ *UUS*, 83-84.

²¹ *UUS*, 83.

credono nel suo nome»²² (Gv 1, 12). «In essa noi ci raduniamo nel nome di Cristo che è uno. Egli è la nostra unità»²³, sicché nella misura in cui realmente e, possiamo dire, ontologicamente²⁴ siamo congiunti a Cristo, siamo invisibilmente congiunti anche a coloro da cui siamo visibilmente separati, se retti. Lo siamo al punto che un uomo in grazia sarebbe più unito ad un uomo di aliena confessione – purché stante nello stesso stato di grazia – di quanto non lo sarebbe con un suo confratello di credo, stante in peccato mortale.

2.2.2. Vi è, infatti, un assoluto primato dell'*invisibile* sul *visibile*. È una legge dell'essere, e come tale si ripercuote nella lettura dell'intera realtà: l'intenzione sull'azione, l'anima sul corpo, la Provvidenza di Dio sulla storia degli uomini, sono tutti esempi di applicazioni tipiche di questo primato²⁵. Se lo portassimo alle estreme conseguenze,

²² Gv 1,12, in *BG*, 2516.

²³ *UUS*, 23.

²⁴ «Noi siamo “nella Chiesa” rigorosamente a misura che siamo stati dallo Spirito Santo congiunti e assimilati al Signore Gesù che sta alla destra del Padre; e dunque solo in quanto siamo raggiunti – coi suoi effetti di santificazione di “sacralità” – dall'effusione pentecostale»: G. BIFFI, *La Chiesa Cattolica e il problema della salvezza*, LDC, Leumann 2000, 43. E questa *santificazione* su un piano *metafisico-ontologico* (cioè concernente lo studio dei fondamenti della realtà) si configura così: «La “santità”, nel presente ordine di provvidenza, è una presenza divina nelle creature – più o meno intensa, più o meno radicalmente trasformante [...]. È una “immanenza del divino” che si attua per un libero e ineguale traboccare dell'intima vita trinitaria: è opera dello Spirito mandato dal Figlio crocifisso e risorto che vive alla destra del Padre»: BIFFI, *La Chiesa Cattolica e il problema della salvezza*, 34-35.

²⁵ E, in effetti, appartengono a una stessa struttura, in quanto sono incatenati l'uno all'altro secondo una duplice analogia ascendente. Davvero, infatti, Dio è presente nel cosmo quasi come l'anima lo è nel corpo e lo scopo dell'agire presiede alle sue azioni: «Possiamo considerare l'immagine di Dio nell'uomo sotto qualche aspetto secondario, cioè in quanto si riscontra nell'uomo una certa imitazione di Dio: troviamo, p. es., che l'uomo proviene dall'uomo come Dio da Dio; e che l'anima umana è tutta in tutto il corpo, e tutta in ogni sua parte, come appunto è Dio in rapporto al mondo»: SAN TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica* [d'ora in poi *STh*], I, q. 93, a. 3, ad 1, a cura dei FRATI DOMENICANI, ESD, Bologna 2014, I, 1048.

potremmo addirittura supporre che vi sia più comunione fra due persone di credo differente, ma avente un simile grado di carità, di quanto non vi sia fra persone dello stesso credo con un grado di carità dissimile. Per questo possono nascere amicizie straordinariamente fraterne anche fra persone di confessione differente, come Tolkien e Lewis – per citare un esempio meraviglioso di ecumenismo ancora del tutto inesplorato. Ma rimane che questa comunione sia consegnata al mistero che appartiene all'intimità della Chiesa.

2.2.3. Chi, dunque, nutre «carità verso l'interlocutore, umiltà verso la verità»²⁶ sa di stare, per questo, consumando in se stesso, nella propria disponibilità alla Volontà di Dio, un evento di unità con tutti coloro che ugualmente vi attendono. Questo non può essere sottovalutato: anche se tale *evento di unità* si manifestasse solo alla fine, nell'ultimo luogo della sua rivelazione – cioè nei Cieli –, non per questo sarebbe stato meno reale per tutto il tempo della sua durata terrena²⁷. Non si può dare nessun grado di carità senza fede, mentre si può dare paradossalmente fede senza la carità. Per questo, dove i fratelli effettivamente coltivassero quella virtù teologale, vi sarebbe già il sostrato della fede.

2.2.4. Nessuno, infatti, può essere *santo* senza fede. Se dunque vi è un santo, questi ha il dono della fede (precondizione alla salvezza). Nessuno può averlo se non crede almeno implicitamente a tutto il suo patrimonio²⁸, perché non credere a una sola cosa implica non crederne

²⁶ *UUS*, 36.

²⁷ Vi è già, infatti, una qualche identità fra il *qui* e *le cose di lassù*. San Tommaso, su questo, offre uno scorcio luminoso: «La grazia preveniente non differisce da quella susseguente in modo essenziale, ma solo quanto agli effetti [...]. Poiché anche la grazia susseguente propria della gloria sarà numericamente identica alla grazia preveniente che adesso ci giustifica»: *STh*, I-II, q. 111, a. 3, ad 2, II, 1180. Infatti, «la grazia dello Spirito Santo che abbiamo nella vita presente, sebbene non arrivi a uguagliare di fatto la gloria eterna, tuttavia la uguaglia virtualmente: come il seme di un albero contiene virtualmente tutto l'albero»: *STh*, I-II, q. 114, a. 3, ad 3, II, 1220.

²⁸ «A molti pagani furono fatte rivelazioni su Cristo, come è evidente dalle loro predizioni. [...] Tuttavia, anche se alcuni si salvarono senza queste rivelazioni, non si

nessuna *per virtù teologale*²⁹, ma tutto ciò che si crede, anche se divino, lo si crederà in forza della propria opinione umana³⁰.

2.2.5. In tal senso non si modifica in nessun modo il contenuto *oggettivo* della *fede*: la *fides quae creditur* è e deve essere unica e indefettibile. La *fides qua creditur*, invece, scaturisce multiforme da quella come un fiume che talvolta percorre vie carsiche nello spirito dell'uomo: in ultimo non crede mai cose diverse, se è vera fede. Dunque, l'*unità ontologica* con Cristo – la *santità* – nel trascendere la confessionalità dei fratelli non ancora in comunione con Roma, ci attesta che vi sono vie non sempre manifeste della mente per cui l'uomo crede a cose che apertamente dice di non credere, o meglio, che vi sia conflitto fra ciò che dice di credere e ciò che crede *veramente*, conflitto che è ingenerato dalla coerenza interna di ciò che più ama (e che crede di amare di più *credendo un contenuto ad esso contrario*)³¹.

salvarono senza la fede nel Mediatore. Poiché anche se non ne ebbero una fede esplicita, ebbero però una fede implicita nella divina provvidenza, credendo che Dio sarebbe stato il redentore degli uomini nel modo che a lui sarebbe piaciuto», *STh*, II-II, q. 2, a. 7, ad 3, III, 53.

²⁹ Infatti, come insegna l'Apostolo Giacomo: «Poiché chiunque osservi tutta la legge, ma la trasgredisca anche in un punto solo, diventa colpevole di tutto» (Gc 2, 10, in *BG*, 2884), e la fede è la legge delle cose che si credono: «I precetti della legge che l'uomo è tenuto a osservare hanno per oggetto gli atti di virtù che sono via per raggiungere la salvezza. Ma gli atti di virtù, come sopra si è detto, vanno giudicati in base al rapporto di ciascun abito col suo oggetto. [...] Si deve quindi concludere che l'oggetto essenziale della fede è ciò che rende l'uomo beato. [...] Quanto dunque ai dogmi fondamentali, che sono gli articoli di fede, l'uomo è tenuto a crederli esplicitamente, come è anche tenuto ad avere fede»: *STh*, II-II, q. 2, a. 5, co., III, 42-43.

³⁰ Questa, infatti, può conservare in parte l'impronta della fede che l'ha costituita anche in assenza del principio costituente, un po' come alcuni materiali plastici conservano l'impronta delle mani che li premono per un certo periodo, anche se la pressione della mano è cessata da tempo.

³¹ In modo ancora più stringente, potremmo dire così: che *ciò che si professa di credere* e *ciò che si crede* non necessariamente coincidono. Come insegna san Tommaso: «La fede è un abito intellettuale con cui inizia in noi la vita eterna, e che fa assentire l'intellet-

Di fatto, gli atti con cui *starebbe credendo* ciò che è *veramente* fede nel suo credo e ciò che non lo è sarebbero originariamente *diseguali*, anche se questa *diseguaglianza* non gli fosse evidente. Vi è dunque

to a realtà che non appaiono», *STh*, II-II, q. 4, a. 1, co., III, 64. Se la fede è davvero l'*inizio* della vita eterna in noi, senza l'inizio non si dà il seguito, se vi è il seguito si deve *necessariamente* dare il suo inizio. Dunque, non c'è un viatore in *grazia* che non abbia la fede. Ora, la fede è unica, perché esiste «un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo» (Ef 4, 5, in *BG*, 2788). Se la *fede* è unica, non è detta tale per coloro che compiono l'atto di fede, perché gli atti di fede sono molti, tanti quanti sono i credenti che li compiono. In che senso è unica? Rispetto a ciò che viene creduto. Tutti i differenti atti di fede si identificano quanto all'oggetto, per cui persone diverse credono *con una stessa fede*, perché credono le stesse cose e i loro atti di fede hanno lo stesso contenuto. Si dice che la fede è *unica* perché è realmente fede solo quella che crede la realtà rivelata. Se due atti di fede non avessero lo stesso contenuto, uno dei due sarebbe *realmente* dalla virtù della fede, l'altro solo *nominalmente*. Nel caso in cui due persone fossero in *grazia*, ma professassero un credo differente, ciò implicherebbe che una delle due crederebbe in ciò che professa, l'altra *crederebbe solamente di credere in ciò che dice di professare*. Una persona potrebbe quindi anche essere convinta di credere in qualcosa, senza che però il suo cuore vi abbia aderito davvero. Il suo cuore, infatti, vorrebbe in tal caso la verità molto più saldamente di quanto la sua opinione riterrebbe l'errore. A ben pensarci, la *professione* sta alla *fede* come una certa ermeneutica al proprio oggetto, per cui chi, avendo una retta fede, ne professasse una falsa, avrebbe mal interpretato la sua retta fede, ma non per questo avrebbe falsificato il suo atto di fede. Sarebbe compito di una *fenomenologia della mente* ben illuminata determinare a che livello dell'umano si dia questa distinzione fra ciò che si *crede di credere* (e che quindi si professa) e ciò che si *crede effettivamente*. In ogni caso, il contatto con la fede svela sempre alla ragione livelli di profondità di se stessa che da principio le erano oscuri. Davvero, «Cristo [...], proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore, svela anche pienamente l'uomo all'uomo» (CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, 22, in https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_it.html). Qualcuno potrebbe obiettare: questa considerazione getta tutto nell'incertezza. Infatti, un uomo che convintamente professasse la vera fede, potrebbe tuttavia star credendo ad un'altra. Rispondo: questa conclusione non sarebbe corretta, il caso della vera fede e della falsa fede non sono simmetrici. Professare convintamente la vera fede, implica crederla, perché ciò che si professa vero – e lo è – lo si potrebbe credere tale solo in quanto si ha riconosciuta la verità. Mentre non varrebbe il contrario, come si è argomentato.

una gradazione immanifesta di atti immanente ad ogni fratello in grazia, seppur formalmente “separato”; cosicché, qualora un uomo *santo* appartenesse ad una scissione cristiana che negasse o alterasse alcuni contenuti espliciti della *fides quae creditur*, ebbene questi non starebbe credendo a quelli intatti e a quelli che non lo sono allo stesso modo. Proprio in virtù dell’affezione alla verità che è immanente allo stato di grazia, rispetto ai primi non starebbe credendo affatto a questi alterati, ma solo, appunto, credendo di crederli³².

2.2.6. Si tratta, dunque, di credere e di sperare, di fronte ai segni di manifesta buona volontà del fratello ‘separato’, nel fatto che egli sia già invisibilmente in quella comunione che noi vorremmo si traducesse visibilmente: la forza di questa convinzione è la potenza della grazia.

2.2.7. Per questo, forse, ha un peso non solo morale, ma anche dogmatico l’insegnamento di san Giovanni Paolo II, quando scrive: «Credere in Cristo significa volere l’unità; volere l’unità significa volere la Chiesa; volere la Chiesa significa volere la comunione di grazia che corrisponde al disegno del Padre da tutta l’eternità. Ecco qual è il significato della preghiera di Cristo: “Ut unum sint”»³³. Posta una constatata rettitudine dei fratelli di diversa confessione e una vita interiore intensa, egli sembra quasi suggerire che non volere in modo effettivo l’unità con essi non sia semplicemente una mancanza di carità, ma una mancanza in ordine alla stessa fede, proprio quella che si vorrebbe difendere.

2.2.8. A prova di questo, si noti che non dice: *amare significa volere l’unità*, cosa che parrebbe teologicamente più simmetrica; dice *credere significa volere l’unità*: nel credere vi è sì l’aspetto morale, per cui l’asimmetria si aggiusterebbe; ma anche una sfumatura dog-

³² Quanto alla decodificazione di questa *disuguaglianza degli atti* e alle possibilità della sua manifestazione, ci riserveremo un ulteriore approfondimento in uno studio a parte.

³³ *UUS*, 9.

matica che deve essere colta, quasi che egli intendesse dire che non praticare quell'unità diagnostica una mancanza di fede in quella comunione fra fratelli 'separati' che, pur essendo invisibile a noi, non lo è a quei *beati* della cui visione la fede non è che una partecipazione³⁴. È dunque un mistero per noi peregrinanti³⁵; non lo sarà più nei Cieli. Ma come ogni mistero, che scaturisca dall'agire dello Spirito, rimane oggetto di *fede*³⁶ e propriamente un corollario discen-

³⁴ Cf. *STh*, I, q. 1, a. 2, co., I, 28.

³⁵ «La storia della cristianità è la storia di un'azione, quella dello Spirito Santo verso Cristo, nello stato della nostra umanità. E fu, di fatto, la nostra umanità a dare il segnale per questa azione. L'inizio visibile della Chiesa è la Pentecoste, ma questa è solo una conseguenza del suo vero iniziare – e finire – in Cielo. In verità, il mondo esterno nella sua interezza, così come lo conosciamo, ne è sempre l'effetto. Le nostre cause sono celate, e il genere umano diventa per noi una moltitudine di effetti contrastanti senza rapporto fra loro. Ed è lo sforzo di mettere in relazione gli effetti in modo adeguato senza sfiorare le cause, senza (spesso) neanche capirle, a rendere la vita difficile. La Chiesa, nel suo mostrarsi, è l'esibizione e la correzione di tutte le cause e ha iniziato il suo percorso interrogandosi sulla sua propria causa, nel tempo che poté sottrarre all'ancor più difficile impresa di cominciare ad esistere»: C. WILLIAMS, *La discesa della Colomba. Storia dello Spirito Santo nella Chiesa*, traduzione italiana di C. LAURENTI - M. E. CATUREGLI, Castelveccchi, Roma 2016, 21.

³⁶ È oggetto di *fede*, tuttavia ciò non significa che sfugga totalmente all'intellezione dell'uomo. Viviamo in un tempo che culturalmente concepisce la *fede* come *pura e sola oscurità*. Essa è un aspetto della fede, ma non l'unico: la sua assolutizzazione riduce la virtù teologale ad una forma di sofisticata *ignoranza*. Trovo estremamente intensa la descrizione di questo sguardo presente nel testo di un domenicano, uno dei principali riferimenti di quella che viene chiamata scuola *anagogica*: «La fede può dirsi una comprensione oscura del Cielo alla luce stessa del Cielo»: G. BARZAGHI, *La filosofia della predicazione*, ESD, Bologna 1995, 25. Si noti che usa il termine *comprensione*, il quale non va inteso nel senso stretto come quell'oggetto su cui la mente chiude il pugno della propria intellesione (*cum prehendere*). L'autore è un fervente discepolo e commentatore di san Tommaso d'Aquino ed è noto come il Doctor Angelicus chiami *comprensori* i *beati*, perché senza mai catturare conoscitivamente l'Incatturabile, cioè Dio, sono immersi nella sua visione e in essa conoscono in modo infinitamente maggiore del nostro. In tal senso è manifesta la teologia, recentemente confermata dal Magistero, dei *tria lumina*, spesso

dente in modo diretto dalla *communio sanctorum*³⁷. Anzi, potremmo dire che questo elemento *agiologico*³⁸ sia il principio su cui deve fondarsi ogni legittimo ecumenismo³⁹.

diminuita a causa di teologie che sottolineano imprudentemente la fede come un mero “salto nel buio”, facendo di essa una specie di cecità, quando, al contrario, essa è un *sapere* al di là dei limiti della *ragione* e quindi una *sovracoscenza*, e non una sua sorta di privazione: «È urgente perciò recuperare il carattere di luce proprio della fede, perché quando la sua fiamma si spegne anche tutte le altre luci finiscono per perdere il loro vigore. La luce della fede possiede, infatti, un carattere singolare, essendo capace di illuminare tutta l'esistenza dell'uomo. Perché una luce sia così potente, non può procedere da noi stessi, deve venire da una fonte più originaria, deve venire, in definitiva, da Dio»: PAPA FRANCESCO, *Lumen Fidei*, 2, in https://www.vatican.va/content/francesco/it/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_enciclica-lumen-fidei.html. L'aspetto di *non-visione* è diagnosticabile solo in paragone alla *Gloria*, al cui confronto pare più oscurità. Tuttavia, essa è un raggio, un riverbero luminoso di quel Sole *oriens ex alto* che penetra aurorale nella notte di questo mondo in cammino. Come tale, la *Fede* è già anticipazione della *Gloria*: «La Fede è in qualche modo la pregustazione di quella conoscenza che ci farà beati nella vita futura, per cui dice l'Apostolo: “La fede è sostanza delle cose sperate”, quasi che essa cominci a far sussistere in noi le cose che dobbiamo sperare, vale a dire la futura beatitudine»: SAN TOMMASO D'AQUINO, *Compendio di teologia*, I, c. 2, n. 3, a cura di A. SELVA - T. S. CENTI, UTET, Torino 2018, 35.

³⁷ L'articolo di fede è così definito dalla Chiesa Cattolica: «Dopo aver confessato “la santa Chiesa cattolica”, il Simbolo degli Apostoli aggiunge “la comunione dei santi”. Questo articolo è, per certi aspetti, una esplicitazione del precedente: “Che cosa è la Chiesa se non l'assemblea di tutti i santi?”. La comunione dei santi è precisamente la Chiesa»: *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 946, 277. Il termine ha un'ambivalenza: «Il termine “comunione dei santi” ha pertanto due significati, strettamente legati: “comunione alle cose sante (*sancta*)” e “comunione tra le persone sante (*sancti*)”»: *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 948, 278. È evidente che il *corollario* consegue dalla *communio sanctorum* assumendo l'accezione maschile plurale del termine e non quella neutra plurale.

³⁸ Assumo il termine *agiologico* nella sua accezione più radicale: come ciò che riguarda l'*ontologia* stessa della santità.

³⁹ Questo *principio agiologico* ha un'estensione di applicazione più ampia dell'*ecumenismo*, sebbene in esso riveli la sua applicazione più elevata e più nitida.

3. DIMENSIONE ASCETICA

3.1. Volere in modo effettivo

3.1.1. Cosa significa *volere in modo effettivo*? Il Divino Maestro, Gesù il Cristo, nelle sue prodigiose catechesi sulla preghiera, propone con incisività un iter di tre verbi su cosa significhi *volere in modo effettivo*, che vale ben oltre i confini della preghiera: «Chiedete e vi sarà dato; cercate e troverete; bussate e vi sarà aperto»⁴⁰.

3.1.2. Non stupisce che valga ben oltre, perché la preghiera non è nient'altro che «l'interprete del desiderio»⁴¹. San Tommaso d'Aquino – per il cui insegnamento nutro una speciale venerazione – dice che «la spiegazione cambia in riferimento ai diversi atti: *Chiedete* pregando, *cercate* impegnandovi, *bussate* operando»⁴². Questi tre verbi sono detti in un *climax* retorico che implica l'*operazione* come apice e scaturigine dell'*impegno* – che appartiene all'ordine dell'intenzione, della disponibilità interiore –, i quali a loro volta nascono come culmine di una *volontà orante*. La struttura, pur essendo permeata di *volontarietà*, segue un ritmo di *spontaneità*. Ad un certo livello l'unico desiderio iniziale subisce un'evoluzione, passa dallo stato interiore di crisalide a una dinamica slanciata e alare che lo conduce ad agire, ad essere protagonista dell'attrazione verso un bene, di cui prima subiva il fascino solo passivamente.

3.1.3. Anche la *volontarietà*, infatti, è passibile di una gradazione conforme alla sua natura, perché noi non vogliamo tutto ciò che vogliamo allo stesso modo. Là dove, però, la *volontarietà* – che procede dal desiderio – raggiunge l'apice, fiorisce immediatamente nella forma dell'impegno che, appena se ne dà occasione, fruttifica in un atto concreto dell'individuo.

⁴⁰ Mt 7,7 in BG, 2329 (cf. Lc 11,9).

⁴¹ *STh*, II-II, q. 83, a. 9, ad 2, III, 803.

⁴² SAN TOMMASO D'AQUINO, *Commento al Vangelo di Matteo*, 597.

3.1.4. Dove, poste le circostanze esterne, questa duplice evoluzione del desiderio non avviene, si diagnostica immediatamente una carenza di *volontarietà*. Giovanni Paolo II, comandando ad ogni cattolico la disponibilità al dialogo interconfessionale⁴³, ha in un qualche modo consegnato a ciascuno il compito di questa volontarietà, la cui coltivazione è eminentemente *ascetico-mistica*, perché simultaneamente si configura come *lotta* contro Satana⁴⁴, contro il mondo⁴⁵ – che coltiva questa disunità –, e in ultimo contro la propria carne, in cui ruggisce una mai del tutto sopita *superbia vitae*⁴⁶. Perciò ha riconsegnato a cia-

⁴³ Oserei dire che è così comandato che in alcuni punti del documento, la *Ut unum sint*, è presentato non tanto come precetto, ma come stato di fatto, quasi fosse un connotato dell'essere stesso cattolico: «Nell'attuale situazione di divisione fra i cristiani e di fiduciosa ricerca della piena comunione, i fedeli cattolici si sentono profondamente interpellati dal Signore della Chiesa. Il Concilio Vaticano II ha rafforzato il loro impegno con una visione ecclesiologicala lucida e aperta a tutti i valori ecclesiali presenti tra gli altri cristiani. I fedeli cattolici affrontano la problematica ecumenica in spirito di fede»: *UUS*, 10.

⁴⁴ Cf. i paragrafi 1.2.1-1.2.8.

⁴⁵ «Non fu, ad esempio, il fenomeno modernistico, che tuttora affiora in vari tentativi di espressioni eterogenee all'autentica realtà della religione cattolica, un episodio di simile sopraffazione delle tendenze psicologico-culturali, proprie del mondo profano, sulla fedele e genuina espressione della dottrina e della norma della Chiesa di Cristo?»: SAN PAOLO VI, *Ecclesiam suam*, 28, in https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam.html.

⁴⁶ «Ciascuno deve dunque convertirsi più radicalmente al Vangelo e, senza mai perdere di vista il disegno di Dio, deve mutare il suo sguardo [...]. Per correlazione, il bisogno di penitenza si è anch'esso esteso: la consapevolezza di certe esclusioni che feriscono la carità fraterna, di certi rifiuti a perdonare, di un certo orgoglio, di quel rinchiudersi non evangelico nella condanna degli "altri", di un disprezzo che deriva da una malsana presunzione. Così la vita intera dei cristiani è contrassegnata dalla preoccupazione ecumenica ed essi sono chiamati a farsi come plasmare da essa»: *UUS*, 15. Cf. la bella preghiera di Chesterton nel suo *Inno alla Chiesa*: «Dio infinito, cui si inchinano il cielo e le stelle, fa' che i nostri superbi pensieri si inchinino a te e concedici, in una guerra esitante, il piede fermo dell'umiltà» («*Great God, that bowest sky and star, Bow down towering thoughts to thee, And grant us in a faltering war, The firm feet of humility*»): G. K. CHESTERTON, *Inno alla Chiesa Militante*, 87.

scuno lo strumento più eletto di tutta l'ascetica cristiana: la *preghiera*⁴⁷. E questo per una quadruplice ragione:

1. La prima è costituita da una sua efficacia molto quotidiana sulla fraternità. Il papa non fa nient'altro che estendere al *macro* ciò che molto concretamente si è dimostrato risolutorio nel *micro*: «Quando i fratelli che non sono in perfetta comunione tra loro si riuniscono insieme per pregare»⁴⁸, scattano dinamiche di unificazione che trascendono le loro forze. Ogni divergenza sarà e rimarrà sempre sconfitta nel braccio di ferro con l'Onnipotenza di Dio (e questo è un atto di fede, oltre che di speranza teologica). Come diceva ironicamente l'anglicano Jonathan Swift: «Abbiamo tanta religione quanto basta per odiarci a vicenda, ma non quanto basta per farci amare l'un l'altro»⁴⁹? Ma «l'inizio della fine dello spirito religioso è sempre la trascuratezza nella preghiera e quindi la diminuzione dell'afflusso della grazia di Dio»⁵⁰, per questo la preghiera è il principale farmaco di unità⁵¹.

⁴⁷ «La preghiera è il seme della clemenza e della mansuetudine. La preghiera è sorgente di gioia e di grazie. La preghiera è soccorso al dolore e allo scoraggiamento»: EVAGRIO PONTICO, *Trattato sulla preghiera distribuito in 153 capitoli*, XIV-XVI, in *La preghiera dei padri orientali*, a cura di D. GIORDANO - E. DE NICOLA, Editrice Esperienze, Cuneo 136. E ancora: «Il monaco diventa uguale agli angeli grazie alla vera preghiera»: EVAGRIO PONTICO, *Trattato sulla preghiera distribuito in 153 capitoli*, CXIII, 156.

⁴⁸ *UUS*, 21.

⁴⁹ J. SWIFT, *Pensieri sopra vari argomenti*, 1, in ID., *Opere scelte*, a cura di P. BAVA, Gherardo Casini Editore, Roma 1991, 457.

⁵⁰ SAN MASSIMILIANO M. KOLBE, *Le conferenze*, CK 286, traduzione italiana di SUOR M. A. WACHALA FI - SUOR M. L. MIRRA, Casa Mariana Editrice, Frigento 2014, 524. In senso stretto, il testo kolbiano si riferisce alla *vita religiosa*, ma vale per qualsiasi fraternità battesimale di cui quella dei voti è espressione e perfezionamento.

⁵¹ Nel suo breve commento, anche mons. Fisichella ha rilevato che «la preghiera permane come il vero centro intorno a cui si sviluppa l'ecumenismo»: R. FISICHELLA, *Prefazione*, 1963.

2. Questo rincuora l'intercessione reciproca di fronte alla divisione: lo studio rivela come certe questioni teologiche, su cui si consuma il dibattito, siano state così frequentate senza frutto dalle penne di innumerevoli e abili scrittori da far disperare in una qualche soluzione. Questo perché la spontanea caparbieta dell'uomo dà la reciproca illusione che la volontà di essere divisi sia molto più forte degli effettivi motivi per esserlo. È noto che *pro ratione voluntas*, per dirla col poeta⁵², e la seduzione dell'autonomia è potente. Di fronte a tanta pertinacia, è inevitabile che nasca un moto di disperazione da parte di coloro che perseguirebbero una riunificazione. È evidente che l'uno e l'altro estremo (volontà di autonomia e disperazione di unità) si rafforzano a vicenda aggravando la scissione. Tuttavia, ciò non avviene senza che vi sia un monito della Provvidenza di Dio. Sempre china sull'uomo, essa continua a insegnarci un'antichissima verità, che cioè solo Dio può ricostituire l'unità del genere umano⁵³. Così anche l'unità dei fratelli separati è un dono e un mistero consegnato alla Provvidenza di Dio, e non il puro sforzo della nostra moralità. Questo ci rassicura⁵⁴.

⁵² «Hoc volo, sic iubeo, sit pro ratione voluntas»: GIOVENALE, *Satire*, VI, v. 23, a cura di B. SANTORELLI, Mondadori, Milano 2011, 80.

⁵³ Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 1708-1709.

⁵⁴ A tal proposito, voglio “rubare” una suggestiva riflessione dell'allora arcivescovo di Canterbury Rowan Williams: «Come Paolo ripete più e più volte, tutto ciò ha a che fare con Dio e non con noi [...]. Il nuovo mondo non viene all'esistenza perché noi siamo geniali, santi, amorevoli e riconcilianti, dal momento che non lo siamo. Ma Dio lo è; e ogni cosa che riesce a portare questa novità nel mondo è opera di Dio, dalla prima all'ultima. Paolo ricorda regolarmente ai suoi uditori che non c'è ragione di vantarsi, nulla per cui essere compiaciuti di sé. Non abbiamo tempo da perdere nell'autocompiacimento: il nostro tempo va dato per ringraziare Dio. Ma quando le cose vanno proprio male, quando non abbiamo nessuna voglia di sentirci contenti di noi, anche allora abbiamo bisogno di ringraziare Dio. Perché è quando le cose vanno proprio male che siamo assolutamente certi del fatto che il trionfo della grazia non ha niente a che fare con noi. Il nostro fallimento, la nostra lotta, il nostro misero pasticcio, possono essere buone notizie»: R. WILLIAMS, *Dio secondo Paolo*, traduzione italiana di C. FRESCURA, Qiqajon, Magnano 2016, 70-71.

3. Inoltre la *preghiera* è ciò che più direttamente coltiva il desiderio, perché essa implica la contemplazione dell'oggetto desiderato (nel nostro caso l'*unità dei cristiani*), accrescendo così il sentimento di affetto che interiormente nutriamo per esso.
4. Infine, la preghiera *educa*, perché innesta questo processo interiore nella *volontà* di Dio, alla cui generosità affida l'esaudimento del suo desiderio: rivolgendolo a Lui, incastona la propria volontà in una più alta, la quale sola conosce i giusti tempi per cui il ricongiungimento sprigiona la sua più intensa efficacia nel bene.

3.1.5. Giunti alla fruttificazione operativa, la coltivazione contemplativa del desiderio di unità non è dimessa, ma raggiunge il suo culmine. Ora, san Tommaso d'Aquino, in una sua ricca e lineare meditazione sui Comandamenti, dice, a proposito del *nominare il nome di Dio invano*, che «usarlo [correttamente] è lo stesso che enunciare la propria fede in Dio»⁵⁵ e «la fede può esprimersi concretamente, nel compimento di quelle opere che tornano a gloria di Dio»⁵⁶. È in questo senso che *credere in Cristo significa volere l'unità*, di cui la Chiesa è il *concreto*: dire *unità con Dio* è l'equivalente di dire *umanità* in luogo di *uomo*, perché essa esprime in astratto tutto ciò che la Chiesa è in concreto (e niente di più).

3.1.6. Come ogni astratto, *unità* esprime un *genere* che racchiude più possibilità specifiche. Dio potrebbe unirci in infiniti modi senza per questo costituire un'*assemblea*, una *convocazione* di persone. Eppure, ha scelto questo, e non può essere sottovalutato. Perciò è altamente conveniente incontrarsi in comuni assemblee di preghiera, perché

essa è «un mezzo molto efficace per impetrare la grazia dell'unità», «una genuina manifestazione dei vincoli, con i quali i cat-

⁵⁵ SAN TOMMASO D'AQUINO, *Commento ai due precetti della carità e ai dieci comandamenti*, in ID., *Opuscoli teologico-spirituali*, 208.

⁵⁶ SAN TOMMASO D'AQUINO, *Commento ai due precetti della carità e ai dieci comandamenti*, 208.

tolici sono ancora uniti con i fratelli separati». Anche quando non si prega in senso formale per l'unità dei cristiani, ma per altri motivi, [...] la preghiera diventa di per sé espressione e conferma dell'unità. La preghiera comune dei cristiani invita Cristo stesso a visitare la comunità di coloro che lo implorano: «Dove sono due o tre riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro» (Mt 18,20)⁵⁷.

Così, l'esemplificazione evangelica del *bussare* trova, a mio avviso, una felicissima applicazione in sede ecumenica, perché rivela la diretta proporzione che vi è fra il bussare alla porta dei cieli e quella del prossimo: qualsiasi preghiera verso l'unità dei cristiani è infruttuosa se non si giunge a bussare concretamente alla porta dell'altrui fede⁵⁸. In altri termini, il fatto che la preghiera come atto spirituale abbia un'efficacia a prescindere dal materiale contatto di coloro che pregano (proprio in forza del primato dell'invisibile⁵⁹) non esime dall'esercitare, nei limiti del possibile, una prossimità visibile di carità. Se infatti tutto ciò che è invisibile ha un primato su tutto ciò che non lo è, la concordia di entrambi ha, a maggior ragione, un primato su ciascuno dei due ambiti presi singolarmente.

3.1.7. In tal senso, trovo arguta l'osservazione dell'ex arcivescovo di Canterbury, Rowan Williams, compiuta in una sua pubblica *lecture*: «La parte migliore di un decennio di incontri tra capi religiosi testimonia – io credo – questo, che un dialogo tra fedi è assolutamente nulla se non è un dialogo tra persone»⁶⁰.

⁵⁷ UUS, 21.

⁵⁸ Mi colpisce la riflessione di un teologo domenicano sull'importanza di questa dimensione di concretezza: «Un amore per Dio che non fosse concretamente visibile, che non ci rendesse prossimi al fratello, sarebbe una pura illusione. La carità non chiede parole d'amore, ma gesti d'amore; senza la dimostrazione delle opere, l'amore si riduce a sterili sentimenti e a vuote parole»: A. CARPIN, *Amare l'amore. La carità in Sant'Agostino*, in *Sacra Doctrina*, 60 (2015) 2, 165.

⁵⁹ Cf. i paragrafi 2.2.2.-2.2.4.

⁶⁰ «The best part of a decade of meetings between religious leaders chronicle that I think in order to say that dialogue between faiths is nothing at all if it is not

3.2. Un “metodo Welby”?

3.2.1. L'incontro fra persone e la fede nell'unità metafisica della grazia (principio agiologico) aprono a prospettive ecumeniche fondamentali, ma nel contempo non dispensano dal rilevare che, fin quando non si dà unità visibile, quella stessa grazia è in un qualche modo mortificata. Se non lo fosse, non saremmo spronati ad agire e a supplicare che si ricostituisca.

3.2.2. Su questa linea, si deve considerare con prudenza la risposta a un'intervista che l'attuale arcivescovo di Canterbury, Justin Welby, pare abbia dato⁶¹. Non è detto che esprima il suo magistero di guida anglicana in modo complessivo. Come spesso accade nel genere letterario delle interviste, si dà un gioco di botta e risposta con un interlocutore che non sempre dimostra quella prontezza di riflessi per trovare i termini e le risposte che crede più vere. A noi, però, interessa per ciò che essa è in se stessa, cioè come risposta o possibile soluzione, e non come posizione ecumenica di un capo religioso. Posta questa premessa, sembra che egli abbia assunto una posizione teologica a mio avviso curiosa. Di fronte alla sempre crescente “diserzione” dei pastori anglicani a favore della schiera cattolica, commenta:

dialogue between persons»: R. WILLIAMS, *Encountering the Others*, 4:36 in <https://www.youtube.com/watch?v=oI-k3rkkw-Y>, consultato il 17.01.2021 alle ore 17:15. Non mi soffermo oltre su questo: è altamente auspicabile un approfondimento dei percorsi concreti che storicamente si sono sviluppati lungo la storia di questo importante dialogo. Tuttavia, esulerebbe dalla formalità e dall'impostazione del presente scritto che ha un taglio volutamente più teoretico che storico. Rimane, tuttavia, un preziosissimo campo di indagine che meriterebbe uno studio proprio.

⁶¹ Desidero soffermarmi su di essa perché, nella mia piccola esperienza, esprime una visione che ho trovato frequentemente sulle labbra di molti autori e fautori del dialogo ecumenico. Proprio perché è implausibile ritenere che tutti abbiano letto tale intervista, essa rappresenta così un modo comune di pensare, una soluzione “tipo” a cui il pensiero può ricorrere spontaneamente, trovandola “probabile”, almeno nel suo contesto. Il fatto che poi sia una figura fondamentale come l'arcivescovo di Canterbury, rende ancora più opportuna una sua analisi.

Che importa? – egli dice – Non mi importa di tutto questo. Soprattutto se le persone vanno a Roma, che è una tale fonte di ispirazione. Ho ricevuto una mail da un amico di vecchia data, un prete anglicano che ha deciso di andare a Roma. Ho risposto dicendo: che meraviglia! Finché segui la tua vocazione, stai seguendo Cristo. È semplicemente meraviglioso. Ciò di cui abbiamo bisogno è che le persone siano discepoli di Gesù Cristo. Non mi interessa davvero se si tratta della Chiesa d’Inghilterra o di Roma o degli ortodossi o dei pentecostali o dei luterani o dei battisti. Sono fedeli discepoli di Cristo⁶².

L’intervistatore glossa così (riportando poi il seguito di un’altra affermazione dell’Arcivescovo anglicano):

Se pensi che questa sia una cosa insolita da dire per l’arcivescovo di Canterbury, allora non conosci Justin Welby. È un costruttore di ponti, così desideroso di promuovere una maggiore unità tra i cristiani che ha riunito a Lambeth Palace un gruppo di giovani cristiani di varie denominazioni chiamato Comunità di Sant’Anselmo. «Una delle preghiere che diciamo ogni mattina è per l’unità della chiesa. Mi sembra che sia molto più importante. Dio ha chiamato in essere la chiesa. Noi, come esseri umani, siamo riusciti a rovinare tutto e dividerlo»⁶³.

⁶² «“Who cares?” he says. “I don’t mind about all that. Particularly if people go to Rome, which is such a source of inspiration. I had an email from a very old friend, an Anglican priest who has decided to go to Rome. I wrote back saying: how wonderful! As long as you are following your vocation, you are following Christ. It’s just wonderful. What we need is for people to be disciples of Jesus Christ. I don’t really care whether it’s the Church of England or Rome or the Orthodox or Pentecostals or the Lutherans or Baptists. They are faithful disciples of Christ”»: <https://www.spectator.co.uk/article/justin-welby-s-reformation>, consultato il 16.01.2021 alle ore 15:05.

⁶³ «If you think this is an unusual thing for the Archbishop of Canterbury to say, then you don’t know Justin Welby. He is a bridge-builder, so keen on fostering greater unity amongst Christians that he has assembled in Lambeth Palace a group of

3.2.3. È bene far emergere il sotto-pensiero, oserei dire la teologia che sola può supportare questo *bridge building* che Justin Welby esemplifica nella sua risposta.

- a) Il pastore inglese considera l'assoluta centralità discepolare di Cristo come un fulcro comune irrinunciabile. Per andare più in profondità, possiamo citare un suo discorso ufficiale: «Il punto della Chiesa, l'obiettivo della Chiesa, è il culto e la missione: giustizia e pace in tutta la creazione – con la creazione, attraverso la creazione. Pace con Dio, pace gli uni con gli altri. Giustizia per i poveri e i sofferenti. Tutto il resto, a parte l'adorazione e la missione, è decorazione. Potrebbe essere una decorazione molto bella. Una buona decorazione. Non una decorazione che si desidera perdere. Ma non è l'essenziale»⁶⁴.
- b) Diagnostica, quindi, la peccaminosità originaria della separazione fra le Chiese quando dice che *noi come esseri umani siamo riusciti a rovinare tutto e dividerlo*.
- c) Si propone dunque l'atteggiamento restaurativo di chi innalza ponti, edifica giunture ecclesiali fra le comunità cristiane. In questo è assolutamente lodevole: senza la disponibilità all'unità, non si compie la volontà di Cristo, come abbiamo sino ad ora argomentato⁶⁵.

young Christians of various denominations called the Community of St Anselm. "One of the prayers we say every morning is for the unity of the church. That seems to me to be much more important. God called the church into being. We, as human beings, have managed to mess that up and split it up"»: <https://www.spectator.co.uk/article/justin-welby-s-reformation>, consultato il 16.01.2021 alle ore 15:05.

⁶⁴ «The point of the Church, the objective of the Church, is worship and mission: justice and peace in all creation – with creation, through creation. Peace with God, peace with one another. Justice for the poor and the suffering. Everything else apart from worship and mission is decoration. It may be very nice decoration. Good decoration. Not decoration you wish to lose. But it is not the essential»: <https://www.archbishopofcanterbury.org/speaking-and-writing/speeches/ecumenical-spring-archbishop-justins-speech-world-council-churches>, consultato il 16.01.2021 alle h.: 18:16.

⁶⁵ Cf. i paragrafi 2.2.6.-2.2.8.

- d) La via che propone, oltre a quella della preghiera assunta dalla *comunità di Sant'Anselmo*, è di non scandalizzarsi delle vicendevoli conversioni. Se, infatti, ci si scandalizzasse, questo implicherebbe una messa in discussione della reciproca legittimità delle confessioni. Se dovessimo conferire un verbo a questa perplessità, diremmo: «Aderire alla tua chiesa è uno schiaffo per me», in altri termini quanto di più anti-ecumenico ci possa essere.
- e) Per questo il vescovo anglicano propone, in luogo di un esterrefatto disappunto, un atto che descriva, sì, un atteggiamento ugualmente visivo, ma di segno contrario: si tratta di lavorare sulla sensibilità del proprio sguardo⁶⁶. L'atto moralmente virtuoso, persino velatamente eroico, di disponibilità ecumenica sarebbe quello della *meraviglia* nei confronti del “prodigio” di ogni conversione.

3.2.4. Perché questo possa effettivamente attuarsi, si deve trovare una teologia adeguata a questo atto “contemplativo”: ogni scelta morale, infatti, è tale solo in una visione complessiva che la giustifichi teologicamente. Quella che traspare dal detto di Welby è la seguente: l'appartenenza ad una *confessione* è una *vocazione*. Dice, infatti, di

⁶⁶ «Qualcosa che impedisce la nostra missione e ostacola il nostro culto è quindi qualcosa che distrugge l'oggetto dell'esistenza della Chiesa. Solo per questo motivo, dobbiamo occuparci non solo a livello teologico, cristologico ed ecclesiologico, ma anche a livello psicologico. Le nostre abitudini di divisione. I nostri modi di guardarci l'un l'altro. Il nostro approccio istintivo. È a livello psicologico che lottiamo al di là di ogni resistenza» («Something that impedes our mission and hinders our worship is therefore something that destroys the object of the Church's existence. For this very reason alone, we must deal not only at the theological, Christological and ecclesiological levels, but at the psychological levels. Our habits of division. Our ways of looking at one another. Our instinctive approach. It is at the psychological level that we struggle almost beyond endurance»): <https://www.archbishopofcanterbury.org/speaking-and-writing/speeches/ecumenical-spring-archbishop-justins-speech-world-council-churches>, consultato il 16.01.2021 alle ore 18:16.

fronte al rimpatrio cattolico di un suo fedele: «Che meraviglia! Finché segui la tua vocazione, stai seguendo Cristo. È semplicemente meraviglioso»⁶⁷. La *diversità* delle confessioni, dunque, sarebbe equivalente alla diversità delle vocazioni. Siccome la vocazione esprime la volontà di Dio, ciascuno deve stare nella chiesa in cui è chiamato ad essere; infatti, non rispondere alla chiamata, sarebbe per ciò stesso contraddire la sequela del Figlio dell'Uomo. Ogni chiamata, infatti, è condensabile nell'imperativo cristologico: «Vieni! Seguimi»⁶⁸.

3.3. Aporetica di un "metodo"

3.3.1. Vi sono molti spunti altamente positivi in questa riflessione, ma vi è davvero da chiedersi se vi possa essere realmente una totale sovrapposizione fra *vocazioni/carismi*⁶⁹ nella Chiesa e *scissioni* delle chiese. Se così fosse, infatti, entrambe sarebbero volute allo stesso modo, sicché l'Autore delle une sarebbe allo stesso tempo l'autore delle altre. Così sarebbe annullata quella colpa da cui la divisione ha preso il suo doloroso avvio.

3.3.2. Certo, bisogna dunque tener ben fermo che

con l'ecumenismo la contemplazione delle "meraviglie di Dio" (*mirabilia Dei*) si è arricchita di nuovi spazi nei quali il Dio Trinitario suscita l'azione di grazie: la percezione che lo Spirito agisce nelle altre Comunità cristiane, la scoperta di esempi di santità, l'esperienza delle ricchezze illimitate della comunione dei santi, il contatto con aspetti insospettabili dell'impegno cristiano⁷⁰.

⁶⁷ <https://www.spectator.co.uk/article/justin-welby-s-reformation>, consultato il 16.01.2021 alle ore 15:05.

⁶⁸ Mt 19,21, in BG, 2363 (cf. Mc 10, 21; Lc 18, 22).

⁶⁹ La *vocazione* e il *carisma* appartengono ad uno stesso alveo teologico, perché lo strumento (il carisma) diagnostica il fine per cui è fatto nella pratica del suo uso.

⁷⁰ UUS, 15.

E ancora:

La Chiesa cattolica crede che nell'evento di Pentecoste Dio ha già manifestato la Chiesa nella sua realtà escatologica, che egli preparava "sin dal tempo di Abele il Giusto". Essa è già data. Per questo motivo noi siamo già nei tempi ultimi. Gli elementi di questa Chiesa già data esistono, congiunti nella loro pienezza, nella Chiesa cattolica e, senza tale pienezza, nelle altre Comunità, dove certi aspetti del mistero cristiano sono stati a volte messi più efficacemente in luce⁷¹.

Tuttavia, il fatto che «tutto ciò che lo Spirito opera negli "altri" può contribuire all'edificazione di ogni comunità e in un certo modo ad istruirla sul mistero di Cristo»⁷² è del tutto insufficiente per applicare la stessa teologia paolina della varietà dei carismi alle differenti confessioni cristiane. Il loro rapporto, al massimo, è *analogo*, non *identico*, e forse anche meno. Anzi, si potrebbe dire che è del tutto accidentale: non è vero che ci sono più carismi perché ci sono più confessioni cristiane. Questo è indimostrabile.

3.3.3. È vero che la separazione ha occasionato questa specializzazione, ma non bisogna confondere i piani. Mi si consenta un'analogia con la biologia: la capacità di adattamento di una specie in un certo habitat non è dovuta allo stesso habitat, ma alle potenzialità biologiche di quella specie. È la logica della vita. Così, lo sviluppo di un carisma della fede fuori dalla comunione con Roma non è frutto della separazione, ma della potenzialità dell'*inabitazione trinitaria* che sprigiona una vitalità nuova, capace di istituire una feconda unità invisibile anche quando sembra, talvolta scandalosamente, venuta meno quella visibile.

⁷¹ UUS, 14.

⁷² UUS, 38.

3.3.4. Inoltre, è lo stesso san Paolo a impedire questa sovrapposizione:

Vi sono poi diversità di carismi, ma uno solo è lo Spirito; vi sono diversità di ministeri, ma uno solo è il Signore; vi sono diversità di operazioni, ma uno solo è Dio, che opera tutto in tutti. E a ciascuno è data una manifestazione particolare dello Spirito per l'utilità comune⁷³.

Proposta una ricca lista di carissimi, l'Apostolo ribadisce:

Ma tutte queste cose è l'unico e il medesimo Spirito che le opera, distribuendole a ciascuno come vuole. Come infatti il corpo, pur essendo uno, ha molte membra e tutte le membra, pur essendo molte, sono un corpo solo, così anche Cristo⁷⁴.

La *divisione* o *disunione* chiaramente non è la *diversità*, lui stesso lo dice: nel momento in cui afferma che vi sono *diversità* di carismi, ministeri e operazioni (cf. 1 Cor 12,4-5), ma «Dio ha composto il corpo [...], perché non vi fosse disunione nel corpo»⁷⁵. Contrapponendo i due aspetti, li rende irriducibili al punto che usa due termini differenti: *σχίσμα* tradotto con *disunione* (o anche con *scisma*) e *διαρέσεις* con *diversificazioni*, senza scambiarli mai. La cura chirurgica nel differire le parole descrive la cura chirurgica nel differire le realtà che esse indicano.

3.3.5. Perciò, quest'opera che lo Spirito Santo ha iniziato tra i divisi, costituisce un'unità – come si è detto – *invisibile* e *metafisica* su cui appoggia il dialogo, più che esserne il punto di partenza⁷⁶; tuttavia, è insufficiente a legittimare un'equiparazione carismatica dei gruppi ecclesiali. Come scrive un nostro teologo: «La Chiesa è [...] numeri-

⁷³ 1 Cor 12,4-7, in BG, 2738.

⁷⁴ 1 Cor 12,11-12, in BG, 2738.

⁷⁵ 1 Cor 12, 24a.25a, in BG, 2739.

⁷⁶ Cf. i paragrafi 2.2.1.-2.2.5.

camente una, cioè una sola e indivisa. La sua unità non è formata dall'insieme delle diverse confessioni cristiane»⁷⁷. Un cristiano che dalla *pienezza* – come l'ha indicata Giovanni Paolo II – della Chiesa Cattolica approdasse ad altri lidi confessionali riproporrebbe in sé quell'iniziale lacerazione di cui alcuni cristiani furono indubitabilmente colpevoli.

3.3.6. Siccome ogni confessione procede dall'autoaffermazione di suddetta *pienezza*, nessuna potrà ragionevolmente non scandalizzarsi se i membri della propria appartenenza si convertono a un'altra. Nella misura in cui *si crede* alla verità, ci *si deve* scandalizzare di un suo abbandono, per amore della verità stessa. Ciò che non deve causare scandalo, ma una semplice e pacata comprensione, è che l'altro si scandalizzi, di fronte a una diserzione dai propri "ranghi", perché al posto suo si farebbe lo stesso. Siccome non vogliamo la loro virtù meno di quanto vogliamo la retta dottrina per loro, ciò di cui dovremmo scandalizzarci è che qualcuno gioisca di ciò che crede diserzione.

3.3.7. Per tale ragione, bisogna concordare con Welby sul fatto che la disponibilità al dialogo dipende dallo sguardo⁷⁸ *sui* e *dei* dialoganti,

⁷⁷ A. CARPIN, *Sintesi teologica*, II, 37, Edizioni Sant'Antonio, s.c., 2019, 197.

⁷⁸ Nonostante una certa fragilità teoretica dell'approccio presente nell'intervista, non deve essere perduto questo aspetto a mio avviso altamente *sapienziale*. Vi sono stati molti passi concreti, dichiarazioni comuni, incontri dal sapore anche epocale nell'avvicinamento fra le chiese. Ma il loro successo, come il successo di ogni azione ecumenica futura, dipende grandemente da uno *sguardo*, in altri termini, da una *mistica* dell'ecumenismo. Un grande vescovo di Ginevra rilevava un principio profondamente evangelico, semplicissimo, ma imprescindibile (tanto nelle piccole cose della vita, quanto nelle grandi): «Non ho mai approvato il metodo di coloro che per riformare l'uomo cominciano dall'esterno [...]. Mi sembra si debba cominciare dal di dentro [...] e questo perché è il cuore la sorgente delle azioni, per cui le azioni sono secondo il cuore. [...] A dirla in breve, chi conquista il cuore dell'uomo conquista tutto l'uomo»: SAN FRANCESCO DI SALES, *Filotea*, III, c. XXIII, a cura di R. BALBONI, Città Nuova, Roma 2009, 188-189. L'*ecumenismo* è una riforma del *cristiano*, volta a riportare integrità lì dove è insorta disgregazione:

ma credo che l'atteggiamento più coerente sia quello delineato da Lewis, anche lui anglicano, verso coloro che accedono alla soglia di altre confessioni:

su cosa è fisso il cuore dell'ecumenismo? La stessa teologia ecumenica deve quindi costruirsi a partire dal suo centro interiore e, a mio avviso, «sollevarsi conoscitivamente verso ciò che sta di là dal mondo finito e mutevole in cui siamo immersi»: G. BIFFI, *Canto Nuziale*, Jaca Book, Milano, 2000, 21. È il guadagno di una prospettiva *ex parte Sanctorum* sia della divisione fra le confessioni (cf. paragrafi 1.1.2.-1.2.8.), sia della manifestazione di santi nella diversità confessionale (cf. paragrafi 2.2.1.-2.2.8. e poi paragrafi 3.3.9.-3.3.10.). Senza questo sguardo (che potremmo definire, con una categoria biffiana, *ecumenismo anagogico*), è impossibile un operato fruttuoso. Senza di esso, ogni azione rimane archiviata nella mera formalità, in una “diplomazia ecclesiale”, un guscio che, pur valido, acquisirà il suo autentico potenziale solo quando sarà riempito da questa prospettiva. È in vista di ciò che il presente scritto mette a tema principalmente un approccio *mistico* e *teoretico*, senza escluderne altri (cf. i paragrafi 3.1.4.-3.1.7.), cercando di sviluppare ciò che il Concilio Vaticano II pone al centro prospettico di questa stessa disciplina (cf. *Unitatis redintegratio*, 8).

Al fine di guadagnare una reale efficacia disciplinare, è poi auspicabile un *ecumenismo* degli stessi approcci, cioè che ricerchi l'unità dei medesimi. Questa unità disciplinare inizia dall'ammissione di parzialità di ciascun approccio: allo stato attuale delle pubblicazioni sulle *scienze ecumeniche*, si riscontra una certa accentuazione dell'ambito storico e delle soluzioni pratiche di incontro. Al di là della comprensione dogmatica di ciascuna confessione presa nella sua singolarità, si dà un certo disinteresse verso una considerazione teoretica del problema. Senza fare di quest'ultima un assoluto (è anch'essa parziale), trovo estremamente necessaria e urgente la formulazione di una teoresi rigorosa nella *teologia ecumenica*. Per quanto “pratiche” e “concrete” possano apparire le azioni e le istituzioni che si sono compiute e costruite, riposano *sempre* su principi. La loro elaborazione consapevole ed esplicita merita di essere ricercata. Questo scritto ha appunto l'intenzione di dare un contributo su tale frangente.

Un'ultima annotazione riguardo alla *teologia anagogica*; per l'approfondimento si consigliano come testi essenziali: G. BIFFI, *Alla destra del Padre*, Jaca Book, Milano 1970; G. BIFFI, *Canto Nuziale*, Jaca Book, Milano 2000 (che è forse il manifesto dello stesso approccio); G. BIFFI, *Il primo e l'ultimo*, Piemme, Casale Monferrato 2003; G. BARZAGHI, *Lo sguardo di Dio. Saggi di teologia anagogica*,

Quando avrete raggiunto la vostra stanza, usate bontà con quelli che hanno scelto porte diverse e con chi si trova ancora nel vestibolo. Se sbagliano, tanto più hanno bisogno delle vostre preghiere; e se sono vostri nemici, vi è stato comandato di pregare per loro. Questa è una delle regole comuni a tutta la casa⁷⁹.

Ciò vale a maggior ragione se si tiene conto di quanto professiamo fermamente come credenti nel mistero della grazia, che cioè essa possa coesistere con l'errore incolpevole. Perciò, simile reciproca immedesimazione è a fondamento di ogni dialogo e fa parte della fiducia in quella *buona fede* che in un qualche modo appartiene all'unità, seppur invisibile, che lo Spirito sta compiendo.

3.3.8. Assieme a questo sguardo di reciproca immedesimazione verso il prossimo, ciò che ci deve commuovere come cattolici è uno stato di timorata meraviglia verso Dio: Egli sembra permettere che uomini in buona fede nascano e muoiano lontano dalla comunione visibile col Pontefice. Questo è qualcosa che trascende l'immediatezza della nostra comprensione e ci colloca di fronte a un mistero di gratitudine da custodire gelosamente. A noi fu dato di nascere sin da subito nella retta fede e non lo abbiamo meritato.

3.3.9. Effettivamente, se loro sono nati in un'altra confessione, non è senza un disegno dell'Onnipotenza: vi è davvero un aspetto di *vocazione*. La nascita in una confessione è sempre chiamata *da* quella alla *Verità*: se si nasce in quella vera, che indubitabilmente esiste, la vocazione sarà nascita dalla verità alla *pienezza* della verità. Se, invece,

Cantagalli, Siena 2003; G. BARZAGHI, *Lo sguardo di Dio. Nuovi saggi di teologia anagogica*, ESD, Bologna 2012; G. BARZAGHI, *La Trinità*, ESD, Bologna 2016, 257-295 (per un ulteriore potenziamento bibliografico vi è la nota 8 nel medesimo libro a p. 261); aggiungiamo solo la seconda edizione ampliata di G. BARZAGHI, *La Fuga*, ESD, Bologna 2020, 179-317.

⁷⁹ C. S. LEWIS, *Il cristianesimo così com'è*, Prefazione, traduzione italiana di F. SALVATORELLI, Adelphi, Milano 1997, 21.

non si è nati in essa, la fedeltà quotidiana al Signore certamente meriterà *de convenientia* l'accesso alla più autentica visione di Cristo⁸⁰. L'Altissimo, infatti, è per essenza generoso. Di questo non possiamo dubitare.

3.3.10. Oserei dire che, a suo modo, la nascita nella lontananza di alcuni santi è rivelativa dell'arguzia divina, che – da buona sarta della storia – sa che per ricucire adeguatamente uno strappo si devono tirare a sé gli estremi di entrambi i lembi e non di uno solo, e per questo Egli semina i suoi santi anche in una terra ferita da errori e divisioni, perché trascicino, ognuno con la propria missione, all'unità anche coloro che *santi* non lo sono ancora.

⁸⁰ «Né la divina Provvidenza nega gli aiuti necessari alla salvezza a coloro che non sono ancora arrivati alla chiara cognizione e riconoscimento di Dio, ma si sforzano, non senza la grazia divina, di condurre una vita retta»: CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, 16, in https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_it.html.

Annotazioni

FILOSOFIA

- MONDIN B., *Ontologia e Metafisica*, 3^a ed.
- MONDIN B., *Storia della Metafisica*, voll. 1-3, 2^a ed.
- SUBACCHI M., *Esistenza e libertà. Saggio sull'Esistenzialismo*
- TESTI C. A., *La logica di Tommaso d'Aquino. Dimostrazione, induzione e metafisica*
- MONDIN B., *Epistemologia e Cosmologia*, 2^a ed.
- BARZAGHI G., *Diario di metafisica*, 2^a ed.
- MONDIN B., *Etica e Politica*, 2^a ed.
- MONDIN B., *La metafisica di San Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti*, 2^a ed.
- MONDIN B., *Il problema di Dio*, 2^a ed.
- RUFFINENGO P. P., *Ontonòdesis, Introduzione alla metafisica per un amico pasticciere*
- MANZI A., *La paura dell'uomo contemporaneo*
- GORIUP L., *Il rischio è bello*
- MAZZANTI A. M. (ed.), *Verità e mistero*
- VANNI ROVIGHI S., *Filosofia della conoscenza*, 2^a ed.
- BERTUZZI G. (ed.), *L'origine dell'Ordine dei Predicatori e l'Università di Bologna*
- SALVIOLI M., *Il Tempo e le Parole*
- CARPI O. L., *Il problema del rapporto fra virtù e felicità nella filosofia morale di Immanuel Kant*
- LOBATO A., *La dignità della persona umana. Privilegio e conquista*
- AA. VV., *Dalla Prima alla Seconda Scolastica*
- PIAZZA G., *Il nome di Dio. Una storia della prova ontologica*
- EMILIANI A., *Dio è la mia speranza*
- EMILIANI A., *Una nuova via alla ricerca di Dio*
- PIETROSANTI R., *L'anima umana nei testi di San Tommaso*
- AA. VV., *Cristianesimo nella postmodernità e paideia cristiana della libertà*
- BOCHENSKI J., *Nove lezioni di logica simbolica*, 3^a ed.
- BASTI G., *Filosofia dell'uomo*, 3^a ed.
- EMILIANI A., *Ascesa spirituale a Dio*
- SIMON B. M., *Esiste una «intuizione» dell'essere?*
- TOMMASO D'AQUINO, *L'essere e la partecipazione. Commento al libro di Boezio «De Ebdomadibus»*

- MANFERNINI T., *Comunicazione ed estetica in Sant'Agostino*
- AA. VV., *La nuova evangelizzazione e il personalismo cristiano*
- MANFERNINI T., *Essere e verità in Rosmini*
- ROSSIGNOTTI M., *Persona e tempo in Berdjaev*
- FIorentino E., *Guida alla tesi di laurea* (esaurito)
- AA. VV., *L'incontro con Dio. Gli ostacoli odierni: materialismo e edonismo*
- EMILIANI A., *Da gli enti finiti al superente infinito e personale che conosce e ama*
- LORENZ D., *I fondamenti dell'ontologia tomista*
- STRUMIA A., *Introduzione alla filosofia della scienza* (esaurito)
- BASTI G., *Il rapporto mente-corpo nella filosofia della scienza* (esaurito)
- AA. VV., *Etica dell'atto medico*
- BERTUZZI G., *La verità in Martin Heidegger*
- LORENZINI M., *L'uomo in quanto persona*
- AA. VV., *Coscienza morale e responsabilità politica*
- AA. VV., *Crisi e risveglio della coscienza morale del nostro tempo*
- AA. VV., *Homo loquens* (esaurito)
- TOMMASO D'AQUINO, *Pagine di filosofia*, 2^a ed.

TEOLOGIA

- DRAGO D., *Misericordia e giustizia. La prassi canonica per la gestione di casi di abusi sessuali su minori e persone vulnerabili*
- GOUTIERRE M.-D., *L'uomo, via di Cristo*
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Documenti 2005-2021*
- MORINI E., *La Chiesa Ortodossa*, 2ª ed.
- DE ANDIA Y., *Mistero, Mistagogia, Mistica*
- GOUTIERRE M.-D., *Dio è luce, Dio è amore*
- LÉMONON J.-P.-RICHARD F., *Gli Ebrei e l'Impero Romano ai tempi di Gesù*, 2ª ed.
- GARROGOU-LAGRANGE R., *Vita spirituale*
- FESTA G. ed., *L'esegesi biblica di Marie-Joseph Lagrange*
- PARI M. R., *L'ascensione di Cristo e la sua sessione alla destra del Padre*
- DRAGO D., *I Canonici dello Spirito*
- DERMINE F. M., *Ragioniamo sul demonio*
- SANTA SEDE, *Enchiridion di Bioetica. Da Pio X a Francesco*
- MAGNANINI P. - NAVA P., *Grammatica della lingua ebraica*, 2ª ed.
- 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*
- PUCCEITI 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., *Genesis. 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*
- 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*
- PERINI G., *I Sacramenti: Battesimo Confermazione Eucaristia - II*
- PERINI G., *I Sacramenti e la grazia di Cristo Redentore - I*
- CARPIN A., *L'Eucaristia in Isidoro di Siviglia*
- AA. VV., *La coscienza morale e l'evangelizzazione oggi*
- AA. VV., *Le sette 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*

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 a "Il cielo e il mondo", pp. 928.

Commento a Isaia, pp. 1168.

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;

* 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.

- 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.
- 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, *Sententia 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*, 3^a ed. completamente rivista, pp. 624.

BATTISTA MONDIN, *Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino*, 2^a ed., pp. 764.

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, *Omellerie e Scritti teologici*
24. ANASTASIO SINAITA, *Domande e risposte bizzarre*
25. NEMESIO DI EMESSA, *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*
30. TOMMASO D'AQUINO, *Commento a Isaia*
31. IPPOLITO DI ROMA, *Cristo e l'Anticristo*
32. TERTULLIANO, *Contro Ermogene e Contro Prassea*
33. MONACI BIZANTINI, *La divina pedagogia. Poeti di Dio*
34. TOMMASO D'AQUINO, *Commento a "Il cielo e il mondo"*
35. ELISEO L'ARMENO, *Storia di Vardan e compagni martiri*

In preparazione:

GIOVANNI CRISOSTOMO, *Sulla Genesi*

CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Stromata*

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 Demetrio*
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, *Omellerie sui Giudici*
10. GIUSTINO, *Apologia per i cristiani*
11. GREGORIO DI NISSA, *Omellerie 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*
17. GIOVANNI CRISOSTOMO, *Panegirici su san Paolo*
18. NICOLA CABASILAS, *La Divina Liturgia*
19. MARCO IL MONACO, *Opere spirituali e teologiche vol. 1*
20. MARCO IL MONACO, *Opere spirituali e teologiche vol. 2*

Di prossima pubblicazione:

GIOVANNI CRISOSTOMO, *Commento a Giobbe*

ITINERARI DELLA FEDE

- BIFFI G., *La festa della fatica umana. Omelie del Primo Maggio*
- BOTTA M., *Ritorna il Re. La libertà del vero e la dittatura del Politically Correct*
- ACUTIS C. – CARBONE G.M., *Originali o fotocopie? «Tutti nasciamo come degli originali, ma molti di noi muoiono come fotocopie»*
- BIFFI G., *Stilli come rugiada il mio dire. Omelie del Tempo Ordinario Anno B, 2ª ed.*
- BARZAGHI G., *La Somma Teologica di san Tommaso d'Aquino in un soffio, 2ª ed.*
- BIFFI G., *Stilli come rugiada il mio dire. Omelie del Tempo Ordinario Anno A, 2ª ed.*
- TESTI A., *Giacomo Biffi. L'altro Cardinale*
- 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*
- 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., *Làsciatvi 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.

LE FRECCIE

- CLAVERIE P., *L'incontro e il dialogo. Breve trattato*
- ROCCHI G., *Licenza di uccidere. La legalizzazione dell'eutanasia in Italia*
- CLAVERIE P., *Un vescovo racconta l'Islam*, 3ª ed.
- HARVEY J. F., *Attrazione per lo stesso sesso. Accompagnare la persona*
- PUCETTI 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.
- SCHOONYANS 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*
- PUCETTI 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.*

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
acquisti@esd-domenicani.it
www.edizionistudiodomenicano.it

Finito di stampare nel mese di giugno 2022
presso Venti Media Print, Monteriggioni, Siena

SACRA DOCTRINA

Rivista semestrale di teologia sistematica
A Biannual Journal of Systematic Theology

ISSN 0036-2190
www.sacradoctrina.com

Direttore/Editor
Michele Roberto Pari O. P.

Comitato di redazione/Associate editors
Paolo Calaon, Andrea Codignola, Gianni Festa,
Francesco Lorenzon, Stefano Prina, Marco Rainini

Consiglio scientifico/Scientific board
Giorgio Carbone O. P., Attilio Carpin O. P., Erio Castellucci,
François Dermine O. P., Daniele Gianotti, 靖保路 Jing Bǎolù,
Sergio Parenti O. P., Cesare Rizzi, Rocco Viviano SX

ISBN 978-88-5545-064-5



9 788855 450645

€ 26,00

Edizioni Studio Domenicano - Sacra Doctrina
Via dell'Osservanza 72 - 40136 Bologna - ITALIA
Tel. 051582034
www.edizionistudiodomenicano.it

semestrale - spedizione abb. post. - comma 20/C
L. 662/96 fil. BO