

α Alpha Omega ω

2025 | Anno 28 | 1

Rivista quadrimestrale di Filosofia,
Teologia e Bioetica dell'Ateneo
Pontificio Regina Apostolorum

Alpha Omega è la rivista ufficiale dell'Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, edita tre volte l'anno. Un punto di riferimento per studiosi e ricercatori che offre uno spazio di confronto e approfondimento su temi di Filosofia, Teologia e Bioetica, rafforzando il ruolo dell'Ateneo nel panorama accademico internazionale.

Direttore Editoriale	Rodrigo Ramírez, L.C.
Comitato Editoriale	Prof. Mauro Gagliardi, Prof. Massimo Losito, Prof. Miguel Paz, L.C.
Comitato Scientifico	Prof. Arturo Bellocq (Pontificia Università della Santa Croce), Prof. Antonello Blasi (Pontificia Università Lateranense), Prof. Francesco Brancato (Studio Teologico S. Paolo, Catania), Prof. Andrea D'Auria (Pontificia Università Urbaniana), Prof. Alberto García (UNESCO Chair in Bioethics), Prof. Leopoldo Prieto (Universidad Francisco de Vitoria), Prof.ssa Cristina Reyes (Pontificia Università della Santa Croce), Prof. Marco Salvati (Pontificia Università San Tommaso – Angelicum), Prof. Dario Sessa (Pontificia Università San Tommaso – Angelicum), Prof. Joseph Spence (Pontificia Facoltà Teologica Teresianum), Prof.ssa Angela Tagliafico (Ateneo Pontificio Regina Apostolorum), Prof. Stefano Zamboni (Pontificia Facoltà Teologica Teresianum).
Direttore Responsabile	Miguel Paz, L.C.
Coordinatore Editoriale	Delfina Sangiorgi
Impaginazione e Grafica	Valeria Simeone

Comunicazioni di natura editoriale, scambi di riviste e di libri nonché corrispondenze amministrative devono essere indirizzate a:

Alpha Omega | pubblicazioni@upra.org | Via degli Aldobrandeschi, 190 - 00163 Roma, ITALIA

Website: <https://riviste.upra.org/index.php/ao> | e-mail: pubblicazioni@upra.org

Gli articoli pubblicati sono di solito indicizzati dalle seguenti base di dati e repertori bibliografici: The Philosophers Index (Ohio, USA); Catholic Periodical and Literature Index (Evanston, IL, USA); Ulrich's International Periodicals Directory (New York, USA); Fichero de Revistas, «Revista Portuguesa de Filosofia» (Braga, Portugal); Base di Dati SIVIL dell'Istituto Superiore della Sanità (Roma, Italia); Schede bibliografiche, «Teologia. Rivista della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale» (Milano, Italia); MSH – Le Portail des Maisons des Sciences de l'Homme (Paris, France); Répertoire bibliographique de la philosophie (Louvain-la-Neuve, Belgique); EBSCOhost Online Research Databases (Ipswich, MA, USA).

Opinioni espresse e difese in questa rivista non sono necessariamente né della redazione né dell'Ateneo Pontificio Regina Apostolorum.

Autorizzazione del Tribunale Civile di Roma, n. 252/98 del 1° giugno 1998.

ISSN 1126-8557

Tutti i diritti sono riservati. È consentita la riproduzione parziale a fini di studio, ricerca o recensione, purché accompagnata dalla citazione della fonte.

Questa rivista adotta una politica di accesso aperto, rendendo tutti gli articoli liberamente disponibili online.

LECTIO INAUGURALIS

- S. E. MONS. ANTONIO SUETTA 5
Riscoprire la bellezza dell'Incarnazione di Cristo

ARTICOLI

- MAURO GAGLIARDI 15
Razionalità della natura umana nel Verbo incarnato
- DAVID S. KOONCE, L.C. 39
La Rivelazione conclusa con la morte dell'ultimo apostolo? Studio storico-sistematico di un assioma dibattuto (prima parte)
- CELSO JÚLIO DA SILVA, L.C. 67
L'approccio ilariano alla cristologia nella controversia ariana secondo il *De Trinitate* libri IX e X (seconda parte)
- JOHNSON UCHENNA OZIOKO 99
Egbe bere ugo bere. La nozione e il valore della giustizia nel pensiero tradizionale africano

NOTA

- STEFANO IUNCA 117
Protrettico alla Filosofia e alla rifondazione della Metafisica. Un dialogo tra padre e figlio (seconda parte)

RECENSIONI

- PAOLO BODINI, *Democrazia e conoscenza. Il dibattito contemporaneo*, (Fernando Pascual, L.C.) 119
- ENZO DI NATALI, *Dante teologo mistico e la divinizzazione dell'uomo*, (Giovanni Malgaroli, L.C.) 131
- ERIC VOEGELIN, *Ordine e storia. Volume 3: Platone e Aristotele*, a cura di NICOLETTA SCOTTI MUTH, (Fernando Pascual, L.C.) 132

Lectio Inauguralis



S. E. Mons. Antonio Suetta

Riscoprire la bellezza dell'Incarnazione di Cristo

Una riflessione sull'opportunità dell'evangelizzazione della cultura

«Siate sempre pronti a rispondere a chiunque
vi domandi ragione della speranza che è in voi.
Ma questo sia fatto con dolcezza,
rispetto e retta coscienza»
(1Pietro 3,15-17).

Lectio magistralis per l'inaugurazione dell'anno accademico 2024-2025 dell'Ateneo Pontificio Regina Apostolorum (10 ottobre 2024).

L'Incarnazione alla base della necessità di evangelizzare la cultura

Ringrazio il Rettore Magnifico per l'invito rivoltomi a tenere la prolusione nella prestigiosa occasione dell'inaugurazione dell'Anno Accademico 2024-2025.

La mia stima ed il mio apprezzamento vanno a tutta questa Istituzione accademica alla quale sono particolarmente legato a motivo del fatto che ho conseguito qui il dottorato e perché l'Istituto Teologico "Pio XI" della mia Diocesi di Ventimiglia – San Remo è affiliato alla Facoltà Teologica di questo Pontificio Ateneo.

Evangelizzare la cultura è il tema sul quale vorremmo oggi soffermarci. In realtà, non si tratta di un argomento nuovo. Basti pensare — solo per restare al principale magistero degli ultimi sessant'anni — come già in seno al Concilio Vaticano II, e in molti documenti pontifici successivi, si sia trattata la questione in parola. Inoltre, essa è stata oggetto di un ampio Convegno di grande spessore tenutosi nel 2019 proprio in questo Ateneo, nell'occasione del XXV della sua fondazione ed i cui atti sono confluiti in una apprezzabilissima pubblicazione, che sicuramente va tenuta in debito conto da chi voglia ora dedicarsi ad evangelizzazione e cultura.

Ci si potrebbe, allora, chiedere perché discutere ancora su qualcosa di cui si è parlato abbondantemente, anche a livello magisteriale. A ben guardare, ci si accorge abbastanza facilmente come evangelizzazione e cultura siano un binomio tanto trattato e richiamato, quanto frainteso e sottoposto, specialmente oggi, ad usi ed interpretazioni fuorvianti, il che postula una seria riflessione teologica ed accademica, le cui ricadute, ovviamente, devono essere pastorali e concrete, capaci cioè di “correggere il tiro”, se non vogliamo cadere nella trappola di farci mondanizzare da una cultura non evangelizzata.

D’inizio, va detto che evangelizzazione e cultura vanno insieme perché, a fondamento di tutto, c’è il Verbo di Dio che si è incarnato, che si è fatto uomo, entrando nella storia, nella cultura, ma con un fine: riportare l’uomo a Dio. Qui sta il nocciolo teologico ed esistenziale, divino ed insieme umano, della questione.

Alla ricerca di un nuovo linguaggio per parlare di Dio

Qualsiasi uomo di fede, di qualunque fede, ha sempre cercato di spiegare le ragioni della propria speranza: quando uno si sente salvato, ha il desiderio naturale di comunicare il dono che ha ricevuto. Purtroppo, all’inizio di questo millennio sembra che la conoscenza sulle religioni si sia diluita perdendosi nel deserto dell’indifferentismo... Molti dei nostri contemporanei — come affermava recentemente il prof. Marco Ventura¹ — tra l’influsso della secolarizzazione e l’invasione del multiculturalismo sono travolti dalle “valanghe informative”, che non sempre consentono di capire ciò che sta succedendo e così, a poco a poco, sono caduti in un analfabetismo religioso: molti non riescono a capire perché credono certe dottrine o praticano certi riti. Questo panorama esige a tutti noi un rinnovato sforzo per reinventare con pazienza un linguaggio nuovo che consenta di capire ai nostri coevi le ragioni della nostra speranza².

In Italia i dati più recenti dell’ISTAT rivelano che soltanto il 18,8% degli italiani frequenta la Chiesa ogni settimana (11,08 milioni)³ mentre il

¹ Cf. M. VENTURA, «L’analfabetismo religioso», *La Lettura, Corriere della Sera* (1 settembre 2024).

² Sulle sfide che presenta il multiculturalismo, si veda P. DONATI, *Oltre il multiculturalismo*, Laterza, Bari 2008, 416.

³ Cf. ISTAT, «Aspetti della vita quotidiana: Pratica religiosa - regioni e tipo di comune», dati.istat.it (19 agosto 2024), in <http://dati.istat.it/index.aspx?queryid=24349>.

numero di atei e agnostici si aggira intorno al 15% degli italiani, ossia circa 9 milioni⁴.

D'altra parte, l'avanzata della cosiddetta ideologia *Woke* o del risveglio contro gli oppressori del passato, tra cui viene spesso elencata la Chiesa Cattolica, vorrebbe proporre in nome di una società libera di pregiudizi, che la religione venisse nuovamente confinata dentro della sfera privata⁵.

Considerata questa situazione, potremmo subire la tentazione di rinchiuderci effettivamente dentro un monastero per resistere l'avanzata secolarista, come propone Rod Dreher nella *Benedict Option*⁶, perché pensiamo che ormai la battaglia culturale sia persa e non valga più la pena sostenere alcun dialogo con chi ha rifiutato di ascoltare la voce dei cristiani.

Tuttavia, già il Concilio Vaticano II aveva intuito questa sfida dell'indifferentismo religioso e aveva indicato che la strada da seguire non è quella della rassegnazione o della resa disperata alla non credenza, ma al contrario, più grande è il buio, più vi è necessità di diffondere la luce. La via da seguire è quella della nuova evangelizzazione, giacché come si afferma nella costituzione del Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, l'uomo in realtà

non potrà mai essere del tutto indifferente davanti al problema religioso [... giacché] avrà sempre desiderio di sapere, almeno confusamente, quale sia il significato della sua vita, della sua attività e della sua morte. E la Chiesa, con la sua sola presenza nel mondo, gli richiama alla mente questi problemi. [...] Sol tanto Dio, che ha creato l'uomo a sua immagine e che lo ha redento dal peccato, può offrire a tali problemi una risposta pienamente adeguata [...] per mezzo della rivelazione compiuta nel Cristo, Figlio suo, che si è fatto uomo... Questo Vangelo, infatti, annunzia e proclama la libertà dei figli di Dio, respinge ogni schiavitù che deriva in ultima analisi dal peccato, onora come sacra la dignità della coscienza e la sua libera decisione, ammonisce senza posa a raddoppiare tutti i talenti umani a servizio di Dio e per il bene degli uomini, infine raccomanda tutti alla carità di tutti⁷.

⁴ Cf. UNIONE DEGLI ATEI E DEGLI AGNOSTICI RAZIONALISTI, «Sondaggio Doxa su religiosità e ateismo», www.uaar.it (15 marzo 2019), in <https://www.uaar.it/doxa2019/>.

⁵ Cf. A. MALO, *Vittime e oppressori. L'ideologia Woke*, EDUSC, Roma 2024, 11.

⁶ Cf. R. DREHER, *The Benedict Option: A Strategy for Christians in a post-Christian Nation*, Sentinel, New York 2017.

⁷ CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes* (7 dicembre 1965), in *AAS* 58 (1966), 1025-1120, n. 41.

Paolo VI spiegava ormai quasi cinquanta anni fa, nella sua profetica esortazione *Evangelii nuntiandi*⁸, che il servizio di annunciare il Vangelo, non è soltanto un compito in favore dei fedeli della Chiesa cattolica, ma è un servizio reso a tutta l'umanità⁹, giacché il messaggio di Cristo, comporta non soltanto la trasmissione di una dottrina spirituale, ma — considerata la realtà dell'incarnazione di Cristo — è un annuncio di liberazione che include il presupposto di costruire una cultura nuova che metta le persone al centro. Per noi evangelizzare non è un optional¹⁰; la Chiesa esiste per diffondere questo messaggio di salvezza e proprio quando le culture sembrano chiudersi nelle diverse modalità prodotte dall'umano egoismo questo annuncio di salvezza risulta più urgente. «La rottura tra Vangelo e cultura è senza dubbio il dramma della nostra epoca, come lo fu anche di altre»¹¹, e perciò, in un mondo che sembra ormai aver perso di vista Dio, si rischia di perdere anche l'uomo e questo rende il nostro compito improcrastinabile.

8

Evangelizzare per salvare

La Chiesa non vuole essere profeta di sventura ma di speranza. Non tutto è perso: è vero che, per certi versi, stiamo vivendo un'epoca buia afflitta da innumerevoli problemi sociali, ma questa epoca è anche uno spazio affascinante in cui la tecnologia e la scienza contemporanea ci hanno aperto tantissime porte per fare del bene. Noi cristiani crediamo che ogni anima sia «stata comprata dal Sangue di Cristo»¹² e dunque non possiamo lasciar perdere nessuna persona che si avvicina a noi. Il Vangelo è buona novella¹³, è un messaggio che salva. Evidentemente salvare implica salvarsi da un pericolo: esistono mali sociali da combattere: indifferenza, odio, rancori, dipendenze, schiavitù, ecc., e chi evangelizza non può restare impassibile davanti a queste disgrazie. Già don Luigi Giussani avvertiva che uno dei peccati del nostro tempo fosse la percezione errata che il cristianesimo cerca soltanto di portare gli uomini in cielo, staccandosi delle preoccupazioni

⁸ PAOLO VI, Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* (8 dicembre 1975), in AAS 68, fasc. 1 (31 gennaio 1976), 5-76. In seguito per riferirci ad alcuni dei suoi punti useremo la sigla EN.

⁹ Cf. PAOLO VI, EN, 1.

¹⁰ Cf. PAOLO VI, EN, 5.

¹¹ PAOLO VI, EN, 20.

¹² *1Pt* 1,18-19.

¹³ Cf. PAOLO VI, EN, 9.

di questa terra¹⁴. Invece, la consapevolezza della reale Incarnazione di Cristo, la certezza del fatto che Cristo sia vero Uomo, ha portato i cristiani, fin dalla prima ora della storia della Chiesa, a preoccuparsi non semplicemente della salvezza delle anime, ma ad impegnarsi nella trasformazione della realtà culturale in cui vivevano: ci basti ricordare adesso la famosa *Epistola a Diogneto*¹⁵ che testimonia come il modo di vita dei primi cristiani fosse una maniera nuova di stare nella realtà, in cui le persone erano aiutate e amate in un modo mai visto prima nella società pagana. Nella stessa linea, potremmo considerare l'attività di tantissimi missionari ed evangelizzatori che non sono arrivati in America, in Asia o in Africa semplicemente a fare lezioni di catechesi, ma diedero vita a nuove società: promossero l'arte in ogni sua forma: architettura, musica, pittura, teatro; scrissero le prime grammatiche di molte lingue, costruirono ospedali e scuole, e tanto altro.

Tuttavia, questa trasformazione della cultura non potrà avvenire se prima la Chiesa non evangelizza se stessa¹⁶, questo è stato il messaggio fin dal primo giorno del pontificato di Francesco: la Chiesa non dovrebbe semplicemente camminare ed edificare cose; la Chiesa soprattutto dovrebbe confessare Cristo perché altrimenti confesserà soltanto la mondanità del diavolo¹⁷.

L'evangelizzazione comprende almeno tre livelli: (1) scoprimi come persona da realizzare, (2) scoprimi come membro della società da servire e (3) scoprimi come figlio di Dio e della Chiesa. Ognuno di questi livelli è importante e ciascun livello comprende un duplice movimento interno: da una parte è necessario cercare ciò che deve morire perché non è degno dell'essere cristiano, e dall'altra ciò che deve risorgere o come direbbe san Paolo, si tratta di abbandonare l'uomo vecchio per rivestirsi di quello nuovo¹⁸.

Evangelizzazione dell'uomo

Innanzitutto, l'evangelizzazione della cultura dovrebbe partire — a nostro avviso — dalla riscoperta di Cristo vero uomo che ci invita ad essere

¹⁴ Cf. L. GIUSSANI, *Il rischio educativo*, Bur, Milano 2016, 15-16.

¹⁵ Cf. F. RUGGIERO (a cura di), *A Diogneto* (Nuovi testi patristici 1), Città nuova, Roma 2020, V-VI.

¹⁶ Cf. PAOLO VI, *EN*, 15.

¹⁷ Cf. FRANCESCO, *Omelia di esordio del Pontificato*, Messa nella Cappella Sistina con i Cardinali (14 marzo 2013), *AAS* 105, fasc. 4-5 (maggio 2013), 365-66.

¹⁸ Cf. *Col* 3,5-14.

uomini veri. Purtroppo, molti di noi siamo a volte caduti nell'inganno dell'autorealizzazione, di pensare che da soli potremmo migliorare nella nostra vita e se è ben vero che Dio conta con il nostro impegno personale per migliorare in ogni singola virtù, l'evangelizzazione ci porta a ricordare agli altri la realtà della nostra natura ferita che per migliorare davvero necessita della grazia di Dio e dell'aiuto degli altri. Nessuno si autorealizza¹⁹, riusciamo a migliorare grazie alla nostra famiglia, ai nostri educatori, alla società che ci circonda, i nostri amici e, soprattutto la grazia di Dio che ci sostiene lungo questa ascesi²⁰. "Ascesi": è una parola che non si sente più e che noi pensiamo valga la pena ricordare oggi: per cambiare il mondo, cambia prima te stesso. L'allora Cardinale Joseph Ratzinger spiegava nei celebri esercizi spirituali che predicò alla Curia nel 1983, che questa è l'alternativa: cercare il potere terreno, cercare di cambiare me stesso da solo, oppure, cercare la Croce, cercare di scoprire e amare Cristo che mi ha salvato e mi ha dato gli strumenti per amare Dio, per amare il prossimo e per amare me stesso superando i propri difetti²¹.

Un secondo legato molto significativo di Papa Benedetto è quello di cercare di evangelizzare e salvare la ragione. È curioso: oggi si dubita di tutto, anche dalla nostra capacità di ragionare, e in questo panorama tocca alla Chiesa, come indicava saggiamente don Luigi Giussani, aiutare i giovani ad avere una educazione critica²². Sorprende che quando Benedetto XVI si è rivolto in diverse occasioni a uomini di cultura o del mondo della politica, non lo hai mai fatto appoggiando la sua argomentazione su discorsi di fede, ma sempre ha cercato di mostrare loro la convenienza di seguire la ragione per scoprire ciò che la natura stessa esige per guidare la vita degli uomini²³.

¹⁹ Cf. J. RATZINGER, *Il cammino pasquale*, Ancora, Milano 2000³, 19-22.

²⁰ Cf. P. SEQUERI, *La cruna dell'ego. Uscire dal monoteismo del sé*, Vita e pensiero, Milano 2017.

²¹ Cf. J. RATZINGER, *Il cammino pasquale*, 20.

²² Cf. L. GIUSSANI, *Il rischio educativo*, 13-24.

²³ Cf. J. JOSE, «Rhetoric of Natural Law in the Public Discourse of Benedict XVI», *Church, Communication and Culture* 9 (2 gennaio 2024), 37-58, in <https://doi.org/10.1080/23753234.2024.2322548>.

In definitiva, per salvare la cultura è necessario salvare prima l'uomo, e in questo senso sarà molto bello poter riflettere lungo il prossimo Giubileo del 2025, sull'importanza di quella speranza, che, come afferma il Papa, non confonde, ma assicura un senso alla nostra vita per ripartire nella costruzione dell'umana società²⁴.

Evangelizzazione della società

Dentro dell'enorme campo dell'evangelizzazione della cultura nella società vorremmo indicare soltanto due diversi ambienti che penso abbiano urgenza di essere salvati: la politica e l'arte.

Viviamo in un'epoca segnata da un certo "cannibalismo politico": l'idea di collaborare insieme per cercare il bene comune sembra offuscata nell'odierno dibattito; gli attori politici, tante volte, si accaniscono tra di loro cercando il proprio interesse e non quello della società²⁵.

Fu a partire dagli anni successivi alla nascita dei borghi nel primo Rinascimento quando i cortigiani chiesero ai frati di insegnare loro a convivere per imparare a costruire la nuova società di allora. Si trattava di insegnare loro le regole della cortesia che vigevano in convento, per sperimentare la possibilità di convivere insieme, di dialogare, di cercare di mettere da parte gli interessi propri, per trovare un compromesso al servizio della società. Nell'azione educativa della Chiesa è primordiale recuperare la formazione in questo senso: aiutare a capire che così come non possiamo realizzare noi stessi da soli, in modo simile la società non può realizzare se stessa se contribuisce soltanto un attore politico. La diversità di pensiero è ricchezza, ma è necessario comunque riuscire a trovare un'intesa comune su quale strada vogliamo percorrere. In questa linea è urgente adoperarsi per arginare tante strutture di peccato che mettono in rischio non solo la libertà religiosa, ma l'armonica esistenza fondata sulla giustizia²⁶.

Oltre la politica, ci sembra necessario ripartire nell'evangelizzazione del vasto e ricco mondo dell'arte. Tutti gli ultimi Pontefici, da Paolo VI a Papa

²⁴ Cf. FRANCESCO, Bolla di indizione del Giubileo Ordinario dell'Anno 2025 *Spes non confundit* (9 maggio 2024), in https://www.vatican.va/content/francesco/it/bulls/documents/20240509_spes-non-confundit_bolla-giubileo2025.html.

²⁵ Cf. T. NAVARRETE MONTES DE OCA, *Democracia sin canibalismo. Hacia una política de las coincidencias*, Miguel Angel Porrúa - Consejo Editorial LXXII Legislatura de la Cámara de Diputados, México 2014.

²⁶ Cf. PAOLO VI, *EN*, 38-39.

Francesco hanno ricordato con Dostoevskij che la bellezza salverà il mondo. Non entreremo qui ad accennare tanti spunti che si potrebbero mettere in pratica in questo ambito, ma nuovamente, pensiamo che la Chiesa, e per Chiesa intendo tutti i credenti, non soltanto i Pastori, dovremmo pensare come possiamo contribuire alla promozione di un'arte che elevi le persone e aiuti tutti noi a scoprire la bellezza di questo mondo nostro.

Evangelizzare la Chiesa

Anche la Chiesa ha bisogno di essere evangelizzata per riscoprirsì come scuola di comunione, ma innanzitutto di spiritualità e preghiera. Molti dei nostri fedeli hanno perso di vista la bellezza della pace del cuore che si incontra con Cristo e questa sete di calma interiore che tutti avvertiamo, porta loro, non poche volte alla ricerca di altre spiritualità. C'è una cultura della preghiera, un'arte della predicazione, una musica sacra, un'architettura religiosa, un'arte figurativa che innalza i cuori, una disposizione delle cose nella liturgia che implica tutto un bellissimo linguaggio simbolico da curare... la Chiesa ha prodotto lungo i secoli tanta bellezza e tanta cultura... è ora di ripensare cosa possiamo fare ciascuno di noi, senza perdere di vista che il motore di ogni riflessione, la spinta di questa nuova evangelizzazione non può essere altro che una rinnovata decisione di pensare seriamente ciò che l'incarnazione di Cristo suppone: un Dio che davvero si fa uomo, prende parte al nostro mondo e lo trasforma, non un Dio che vive lontano nel cielo, ma come piaceva dire a Papa Benedetto XVI, un Dio vicino a cui interessa tutto ciò che di bello possiamo noi produrre.

La teologia della cultura

Merita che l'ultima parte di questo mio intervento faccia almeno un cenno, certamente insufficiente, a quel grande Pastore e Teologo che fu Benedetto XVI e del quale, fra poco, ricorderemo i vent'anni dalla elezione al soglio pontificio. Proprio in occasione del LX anniversario della conclusione del Concilio Vaticano II e nel desiderio di approfondire l'opera teologica di J. Ratzinger, la Facoltà di Teologia del Pontificio Ateneo Regina Apostolorum organizza una giornata di studio dal titolo *A 60 anni dal Concilio. Temi scelti su J. Ratzinger e il Vaticano II*, prevista per il 21 marzo 2025 ed anche l'Istituto Teologico "Pio XI" di Sanremo, affiliato all'ap-

pena menzionata Facoltà — d'intesa con la Fondazione Vaticana "Joseph Ratzinger-Benedetto XVI" — promuoverà per la prossima primavera un convegno di studi sul pensiero teologico e l'opera del Pontefice bavarese.

Se si prende la teologia della cultura di Joseph Ratzinger-Benedetto XVI si può dire che Ratzinger sostiene una completa trasformazione trinitaria della cultura: non solo una trasformazione cristologica, ma una trasformazione trinitaria. Il principio fondamentale di questa trasformazione è espresso nel documento *Fede e inculturazione*, dato nel 1989 dalla Commissione Teologica Internazionale, allora sotto la guida del Card. Ratzinger. In questo documento si trova espressa l'idea che negli ultimi tempi, quelli inaugurati dalla Pentecoste, Cristo risorto, entra nella storia dei popoli: da quel momento, il senso della storia e quindi della cultura viene svelato e lo Spirito Santo lo rivela attualizzandolo e comunicandolo a tutti. Ogni cultura in cui si accoglie Cristo è ricreata e collocata nell'asse del mondo che viene, e si ristabilisce l'unione spezzata dal "principe di questo mondo". La cultura è quindi situata escatologicamente; tende al suo compimento in Cristo, ma non può essere salvata se non associandosi al ripudio del male. La Chiesa è il sacramento di questa rivelazione e della sua comunicazione.

Questa necessità di ripudiare il male significa che l'evangelizzazione, per Ratzinger, non è un semplice «adattamento a una cultura, sulla falsariga di una nozione superficiale di inculturazione che suppone che, con figure retoriche modificate e qualche nuovo elemento nella liturgia, il lavoro sia fatto», ma piuttosto «il Vangelo è un taglio, una purificazione che diventa maturazione e guarigione» e tali tagli devono avvenire nel posto giusto, «al momento giusto e nel modo giusto»²⁷.

Conclusione

Dinnanzi all'odierna situazione a cui si accennava all'inizio, l'alternativa non è quella di capitolare all'abbassare gli orizzonti della fede alle dimensioni della cultura di massa, ma lavorare per una nuova trasformazione trinitaria di tutte le dimensioni della nostra cultura, ovvero evangelizzare — nel senso più profondo del termine — la cultura.

²⁷ J. RATZINGER, *In cammino verso Gesù Cristo*, Ignatius Press, San Francisco 2005, 46.

Tutto questo indica, allora, la vastità e la centralità della questione ed il fatto che questo Ateneo Pontificio vi abbia dedicato, cinque anni or sono, un Convegno e, oggi, abbia voluto tornare a parlare dell'argomento, ci fa comprendere come questo importante Centro Accademico ecclesiastico si ponga veramente a servizio delle necessità della Chiesa, offrendo il suo prestigioso lavoro di studio, di ricerca e di formazione, tanto da fare dell'evangelizzare la cultura il cuore della sua missione, come emergeva appunto in quel Convegno del 2019. Lo zelo e la passione per evangelizzare la cultura, insomma, devono essere sempre l'anima, il motore, la «santa inquietudine» che anima l'Università, chi vi opera e chi vi studia. In questo senso, perciò, possiamo capire quanto prezioso sia il bene che si fa alla Chiesa e all'umanità tutta e quanto fondamentale ed affascinante sia dedicarsi alla fatica dello studio, della docenza e della ricerca.



Mauro Gagliardi

Razionalità della natura umana nel Verbo incarnato

Nella recente Nota *“Antiqua et nova”, sul rapporto tra intelligenza artificiale e intelligenza umana*, due Dicasteri vaticani hanno scritto quanto segue:

La tradizione cristiana ritiene il dono dell'intelligenza un aspetto essenziale della creazione degli esseri umani «a immagine di Dio» (*Gen* 1,27)¹.

[...]

Nella tradizione classica, il concetto di intelligenza è spesso declinato nei termini complementari di “ragione” (*ratio*) e “intelletto” (*intellectus*). Non si tratta di facoltà separate, ma, come spiega san Tommaso d'Aquino, di due modi di operare della medesima intelligenza: «il termine intelletto è desunto dall'intima penetrazione della verità; mentre ragione deriva dalla ricerca e dal processo discorsivo». Questa sintetica descrizione consente di mettere in evidenza le due prerogative fondamentali e complementari dell'intelligenza umana: l'*intellectus* si riferisce all'intuizione della verità, cioè al suo coglierla con gli “occhi” della mente, che precede e fonda lo stesso argomentare, mentre la *ratio* attiene al ragionamento vero e proprio, vale a dire al processo discorsivo e analitico che conduce al giudizio. Insieme, intelletto e ragione costituiscono i due risvolti dell'unico atto dell'intelligere, «operazione dell'uomo in quanto uomo»².

* Conferenza tenuta in lingua inglese il 15 marzo 2025, presso la Pontificia Università di San Tommaso d'Aquino (Angelicum), nell'ambito del convegno *Human Nature: Scientific, Philosophical, and Theological Perspectives*, organizzato da The Angelicum Thomistic Institute for Project Science and Religion.

¹ DICASTERO PER LA DOTTRINA DELLA FEDE – DICASTERO PER LA CULTURA E L'EDUCAZIONE, Nota *“Antiqua et nova” sul rapporto tra intelligenza artificiale e intelligenza umana* (28 gennaio 2025), n. 1. Questa affermazione iniziale era stata anticipata alla lettera, ovviamente senza rimandi diretti alla Nota, alcuni giorni prima da FRANCESCO, *Message to the Executive President of the “World Economic Forum”* (23 gennaio 2025).

² DICASTERO PER LA DOTTRINA DELLA FEDE – DICASTERO PER LA CULTURA E L'EDUCAZIONE, Nota *“Antiqua et nova”*, n. 14. È significativo che si sia scelta come data di pubblicazione della Nota il 28 gennaio, che nell'attuale calendario liturgico corrisponde alla memoria di san Tommaso d'Aquino.

Il documento sottolinea l'importanza che la tradizione cristiana assegna alla facoltà intellettuale dell'essere umano, riconoscendo che tale facoltà si esercita in modi molteplici. La ragione appare essere quanto di più specifico vi sia nell'essere umano rispetto ad altri enti materiali, animali o meno, esistenti nel cosmo. Dire che l'intelletto è quanto più caratterizza l'uomo non significa affatto negare altri aspetti fondamentali quali la consapevolezza di sé, la coscienza morale, la volontà, la libertà e la responsabilità. Significa, al contrario, notare che tutte queste altre dimensioni essenziali della persona umana si riconducono in maniera più o meno prossima alla ragione. Per questo, il citato documento conclude:

Presentare l'essere umano come essere "razionale" non vuol dire ridurlo a una specifica modalità di pensiero; piuttosto, significa riconoscere che la capacità di comprensione intellettuale della realtà modella e permea tutte le sue attività, costituendo inoltre, esercitata nel bene o nel male, un aspetto intrinseco della natura umana. In questo senso, la «parola "razionale" comprende in realtà tutte le capacità di un essere umano: sia quella di conoscere e comprendere che quella di volere, amare, scegliere, desiderare. Il termine "razionale" comprende poi anche tutte le capacità corporee intimamente collegate a quelle sopradette». Una tale ampia prospettiva mette in luce come nella persona umana, creata a «immagine di Dio», la razionalità si integri in modo da elevare, plasmare e trasformare sia la sua volontà che le sue azioni³.

Questi dati segnano la condizione dell'essere umano in quanto tale e quindi vanno riconosciuti anche nella natura umana individuale che è stata assunta dal Verbo mediante l'incarnazione. Diventando uomo, il Figlio di Dio ha assunto una natura umana integra, completa di anima e corpo, lì dove l'anima è un'anima creata, umana, quindi dotata delle facoltà naturali di cui ogni altra anima umana, creata da Dio, è dotata. Nell'anima umana di Cristo vi erano e vi sono ancora l'intelletto e la volontà, nella loro reciproca distinzione, ma anche inscindibile relazione. Ci proponiamo, quindi, in questo saggio di presentare, in modo piuttosto succinto, gli elementi fondamentali che costituiscono la dimensione spirituale dell'essere umano, così come tale dimensione, tradizionalmente chiamata anima, si trova nella natura umana del Verbo incarnato.

³ DICASTERO PER LA DOTTRINA DELLA FEDE – DICASTERO PER LA CULTURA E L'EDUCAZIONE, Nota *"Antiqua et nova"*, n. 15. Al numero seguente, il documento sostiene che tutto ciò «riceve una luce ulteriore dal mistero dell'Incarnazione, grazie al quale Dio stesso ha assunto la nostra carne che "è stata anche in noi innalzata a una dignità sublime"» (n. 16).

L'anima umana in Cristo

La Chiesa sin dai primi secoli ha respinto con forza l'eresia di Apollinare, secondo la quale il Verbo, in quanto Intelletto divino, avrebbe sostituito in Gesù le funzioni che negli altri uomini vengono svolte dall'intelletto creato. Questa eresia finiva per predicare l'unione del Verbo solo con la carne, con il corpo, in assenza di un'anima razionale come la nostra. O, in un'altra versione, tale eresia ammetteva in Cristo solo un'anima avente lo strato psicologico-emotivo, ma non quello intellettuale-volitivo⁴. A ciò rispose san Gregorio di Nazianzo «ciò che non è assunto non è sanato»⁵; quindi, se Cristo non ha avuto un'anima razionale umana come noi, le nostre anime non sono state salvate. E aggiunse: «Se uno spera in un uomo privo di intelletto — ossia in Cristo come lo immagina Apollinare —, egli stesso è veramente senza intelletto e non meritevole di essere salvato per intero»⁶. D'altro canto, dalla lettura dei vangeli emerge chiaramente un ragionare e argomentare da parte di Cristo in base ai comuni processi della logica umana, ad esempio quando domanda agli interlocutori di chi fosse l'immagine e l'iscrizione sulla moneta, da cui inferisce, come conclusione, che tale moneta vada restituita a colui di cui porta l'immagine, cioè Cesare (cf. *Mt* 12,13-17).

Il fatto che il Verbo abbia assunto una vera anima umana significa che il Verbo ha assunto un'anima dotata di intelletto umano. Secondo il detto di san Gregorio, ciò implica che l'intelletto di tutti gli altri uomini è stato sanato, per il fatto di essere stato assunto dal Verbo. Quando diciamo sanato, intendiamo dire che il Verbo ha ristabilito in Se stesso la purezza dell'intelligenza umana come creata da Dio alle origini, prima del peccato. Non intendiamo dire che questa sanazione sia automatica, ossia che immediatamente, per il solo fatto dell'incarnazione, tutti gli uomini ricevano

⁴ San Tommaso rigetta l'eresia di Apollinare in *S. Th.* III, 5, 4, dove tra l'altro risponde all'obiezione secondo la quale, siccome una luce più forte fa scomparire una più debole, dato che in Cristo c'era la luce dell'intelletto divino, doveva sparire il lume dell'intelligenza umana. L'Aquinata risponde che una luce forte fa scomparire una luce debole se questa proviene da altra sorgente luminosa, non se è il riflesso della prima. In questo secondo caso, infatti, l'avvicinarsi della luce forte non fa sparire, bensì rafforza il riflesso. Siccome l'intelligenza umana è un riflesso dell'intelletto divino, essendoci in Cristo l'intelletto divino, quello umano non sparisce, anzi è potenziato.

⁵ GREGORIO DI NAZIANZO, *Epistula* CI, 32; cf. IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses*, V, 14, 1-2; TERTULLIANO DI CARTAGINE, *De resurrectione carnis*, 10.

⁶ GREGORIO DI NAZIANZO, *Epistula* CI, 32.

in sorte un'anima la cui intelligenza funziona come funzionava prima del peccato. Che l'incarnazione abbia sanato l'intelligenza significa due cose: 1) che essa riguarda l'intelligenza di Gesù, il quale ha avuto un intelletto non ferito dal peccato e dalle debolezze che conseguono al peccato⁷; 2) che Cristo ha meritato la grazia per il cammino di purificazione dell'intelligenza di quegli uomini che credono in Lui. Si tratta però, per costoro, di un cammino di purificazione, non di una purificazione immediata. Va ricordato che un elemento fondamentale della missione di Cristo è stato quello di istituire la nuova creazione, la quale non va intesa come un rifacimento da zero, il creare un nuovo universo, bensì come un restauro della vecchia creazione. Cristo è il secondo e ultimo Adamo (cf. *1Cor* 15,45-47). In Cristo l'umanità viene ricapitolata allo stato di purezza e integrità originaria e inoltre viene portata per la prima volta al suo compimento definitivo⁸.

Tutto questo suggerisce che, nel parlare dell'intelletto di Cristo, tre elementi sono di cruciale importanza: 1) Egli non ha, in quanto uomo, un'intelligenza diversa dalla nostra, ma la stessa. Esattamente lo stesso "tipo" — per così dire — di anima che ognuno di noi ha, proprio quello ha avuto e ha Cristo. Egli ha assunto la nostra natura, non un'altra. 2) Cristo ha però assunto la nostra medesima natura in una condizione diversa, ossia una natura senza le ferite del peccato di Adamo. La Scrittura insegna che il primo peccato ha comportato una serie di conseguenze per il cosmo e per l'uomo (cf. *Gen* 3,14-24). Anche le nostre facoltà spirituali — intelletto e volontà — sono ora in una condizione di indebolimento⁹, similmente alla debolezza che sperimenta un corpo ferito e non più sano. Un corpo ferito è ancora vivo e svolge le sue funzioni, molte delle quali anche bene; eppure tale corpo è debole, è più lento e non riesce a fare tutto ciò che faceva prima, o almeno non riesce a farlo bene come prima. È una valida analogia per quanto riguarda l'anima: essa c'è e funziona, ma meno bene rispetto al suo stato precedente al peccato. L'anima di Cristo, invece, possiede una

⁷ È vero che il Verbo ha accettato di portare alcuni difetti nell'anima, quale la tristezza. San Tommaso d'Aquino tratta del tema in *S. Th.* III, 15, 1-10. Nel contesto di quegli articoli, tuttavia, come in parecchi altri luoghi, l'Angelico precisa bene che in Cristo tali difetti non derivarono dalla presenza nella sua anima del peccato o del fomite di esso. Entrambi, infatti, furono assenti dalla sua anima. Cristo subì tali difetti o a causa del mondo malvagio in cui Egli si incarnò (ben diverso dal mondo idilliaco dell'Adamo prelapsario), o ancor più a causa della finalità redentiva dell'incarnazione.

⁸ Per un ampio sviluppo di questi elementi, cf. M. GAGLIARDI, *La cristologia adamitica. Tentativo di recupero del suo significato originario*, PUG, Roma 2002.

⁹ Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 405.418.

intelligenza e una volontà che funzionano prontamente e a perfezione, perché non sono indebolite da alcun peccato. 3) A ciò si aggiunge che l'anima razionale di Cristo è personalmente, o come si dice in linguaggio tecnico, ipostaticamente unita alla natura divina. È l'anima non solo di un uomo senza peccato, ma di un uomo che è Dio in Persona.

Questi punti cruciali ci dicono che, nel trattare dell'intelletto di Cristo, bisognerà sempre mantenere un accorto equilibrio tra il doveroso riconoscimento del fatto che Egli è vero uomo, e quindi la sua intelligenza funziona come la nostra; come pure del fatto che Egli è senza peccato e soprattutto che questa sua intelligenza umana è uno strumento nelle mani del Verbo di Dio. La categoria di «strumento» proviene da san Tommaso d'Aquino, per il quale la natura umana assunta dal Figlio di Dio è strumento congiunto della divinità¹⁰. Dice «congiunto», perché la natura umana di Gesù non è uno strumento esterno alla persona, come può esserlo lo scalpello, che è strumento disgiunto dalla persona dello scultore che lo usa. L'umanità di Cristo non è esterna alla Persona del Verbo di Dio, bensì uno strumento che questa Persona ha indissolubilmente unito a Sé. Si tratta non dell'uso di un oggetto, ma dell'unione tra due nature, la divina e l'umana, unione che avviene nell'unica Persona o Ipostasi. Ecco perché l'incarnazione è chiamata «unione ipostatica»: due nature, rimanendo integre e distinte tra loro, vengono unite in un'unica Persona, quella del Verbo, che quindi presiede a entrambe, è Soggetto di entrambe. Il Verbo è il Soggetto della natura divina che Egli ha ed è da sempre, e della natura umana che ha assunto in Sé nel tempo.

Il Soggetto in Cristo

Questo punto è importante. Quando diciamo soggetto, a livello ontologico intendiamo la sussistenza concreta, cioè il fatto che una certa natura sussiste concretamente in una determinata ipostasi. Invece, dal punto di vista gnoseologico e psicologico, il soggetto è l'Io. Gli uomini sono soggetti umani. Questo significa che, dal punto di vista ontologico, la natura umana comune sussiste in modo individuale nelle distinte ipostasi umane. Nel caso di Cristo, però, non troviamo una ipostasi umana, anche se c'è

¹⁰ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra gentiles*, IV, cap. 41: «Comparatur igitur humana natura Christi ad Deum sicut instrumentum proprium et coniunctum, ut manus ad animam».

una Ipostasi, quella del Verbo eterno. La Chiesa ha condannato nel sec. V l'eresia di Nestorio, che parlava di due persone o di due ipostasi in Cristo. Per Nestorio, non vi sarebbe stata una vera unione in Cristo, ma solo una giustapposizione, una congiunzione delle nature. Vi sarebbero, secondo lui, due nature e due persone in Cristo, mentre la Chiesa ha definito al Concilio di Efeso che in Cristo vi sono due nature, ma unite in un'unica Persona. Per questo motivo, l'umanità di Cristo non sussiste come soggetto o ipostasi umana¹¹. Questa vera natura umana di Cristo ha il suo atto di sussistenza individuale nella Persona del Verbo, che è l'Ipostasi di entrambe le sue nature, reggendo ontologicamente e l'una e l'altra, dando a entrambe una sussistenza individuale unica e irripetibile.

Questo dato ontologico e dogmatico implica che, a livello gnoseologico e psicologico, in Cristo non vi siano due soggetti, ossia due Io, ma uno solo. Quando noi uomini comprendiamo qualcosa o impariamo qualcosa, abbiamo il nostro Io umano all'opera. E quando, nei primi anni di vita, prendiamo consapevolezza di noi stessi, è il nostro Io psicologico che si forma e si afferma. Diveniamo consapevoli di essere un'unità individuale distinta da tutte le altre e così identifichiamo la nostra personalità. Nel caso dell'umanità di Cristo, questo Io non è un Io umano, anche se sussiste in una natura umana, ma è l'Io del Verbo¹². Il Verbo dice «Io» sia del suo essere Dio distinto dal Padre e dallo Spirito (pur nell'unità della natura divina), sia del suo essere, come uomo, distinto dagli altri uomini. Gesù è individuo perché è Persona. Ma il suo essere individuo di natura umana è comunque un'affermazione del suo Io divino. La natura umana che ha assunto è uno strumento in mano alla divinità nella Persona del Verbo.

¹¹ Cristo, in quanto uomo, non è persona: cf. *S. Th.* III, 16, 12. Egli è vero uomo ed è Persona, ma non è una «ipostasi umana», essendo invece una sola «Ipostasi di natura divina e di natura umana». Cf. anche *S. Th.* III, 17.

¹² Cf. P. PARENTE, *L'io di Cristo*, Morcelliana, Brescia 1951, in cui l'autore mostra che la Persona del Verbo è il *principium quod* anche dell'attività della natura umana assunta e quindi tale Persona è l'unico Io operante in entrambe le nature di Cristo. Questo rapporto ontologico, stabilito dall'unione ipostatica, tra la natura umana assunta e la Persona divina del Verbo, si applica anche nella sfera psicologica e diventa cosciente — secondo Parente — per due vie: «Una è quella dell'autocoscienza, ossia della consapevolezza abituale e attuale dell'anima riguardo alla sua natura e al suo essere (che nel caso di Cristo è l'essere divino); l'altra è quella dell'influsso operativo della persona del Verbo sulla natura umana assunta, per cui la coscienza umana ha come unico soggetto avvertito il Verbo stesso» (p. 189). La coscienza divina e la coscienza umana di Gesù Cristo trovano così la propria unità psicologica nell'unità del Soggetto-Persona, che è il Verbo, termine e principio agente dell'una e dell'altra, allo stesso modo in cui Egli è principio sussistente nelle due nature. Cf. anche R. PETTENUZZO, *L'io di Gesù*, LEV, Città del Vaticano 2008.

Per il nostro tema, tutto questo implica che l'intelletto umano di Cristo — vero intelletto umano senza difetti — viene usato dal Verbo come suo strumento. L'Io divino di Cristo inhabita pienamente questo intelletto, dandogli — per così dire — il suo “luogo personale” di esercizio. Nessun intelletto umano può infatti funzionare in assenza non solo della materia cerebrale, ma anche senza un Io che lo possieda e lo governi. Anche per l'intelletto umano di Cristo è così. La differenza, come detto, è che solo nel suo caso, e di nessun altro uomo, l'Io che presiede all'intelligenza umana di Gesù è il Soggetto-Verbo. Contro Apollinare, ciò non significa che l'intelligenza umana di Cristo non sia una vera intelligenza umana.

Alla luce di tutto ciò, si può comprendere che l'intelletto di Cristo vada studiato, per così dire, “dall'alto”, ossia a partire dal suo Soggetto divino. Questo Soggetto è il Logos, cioè nulla di meno che lo stesso perfettissimo Intelletto divino, che tutto conosce e tutto comprende. In quanto Logos, Gesù Cristo possiede l'onniscienza e la prescienza divine. Ma qui non dobbiamo soffermarci su questo, bensì sul fatto che il Logos onnisciente e presciente ha accettato di avere un intelletto umano, che per definizione è limitato, quindi non onnisciente, e presciente solo in modo molto limitato. In altri termini, incarnandosi, Dio ha accettato di avere nella Persona del Logos altri modi di conoscere oltre quello divino, cioè i modi di conoscere di un intelletto creato.

L'intelletto in Cristo

San Tommaso, con una posizione che ha fatto scuola sino ad oggi, insegna che, in quanto uomo, Cristo ha posseduto tre tipi diversi di scienza, ossia di conoscenza intellettuale. Prima di enumerarli, ricordiamo ancora il criterio: a motivo della discesa del Verbo nella carne, l'umanità di Cristo va compresa “dall'alto”, ossia le prerogative umane andranno capite come prerogative umane dell'uomo-Dio e non di un uomo qualunque. San Tommaso parte dal principio che di Gesù Cristo bisogna predicare ogni perfezione e pienezza, come dice il Vangelo: Gesù era «pieno di grazia e di verità» (*Gv* 1,18). Se era pieno di verità, ciò si deve al fatto che ebbe quattro scienze, cioè la menzionata scienza divina, più tre modi di conoscere umani: la *visio* o *scientia beatifica*, la *scientia infusa* e la *scientia experimentalis*. La scienza beatifica è la più perfetta: essa consiste nella vi-

sione diretta dell'essenza divina¹³. La scienza infusa è una grazia di illuminazione dall'alto, che imprime nell'intelletto umano la conoscenza di cose superiori o di cose non esperite¹⁴. Infine, la scienza sperimentale o acquisita è quella di cui tutti noi facciamo esperienza quotidiana: a partire dalla conoscenza sensibile degli enti particolari, per via di astrazione giungiamo alla conoscenza degli universali. Mentre le prime due scienze sono donate all'intelletto umano dall'alto, da Dio, la scienza sperimentale si acquisisce progressivamente "dal basso", mediante l'esperienza del mondo materiale. Le prime due scienze vengono donate come già compiute, mentre la terza si va costruendo e suppone l'ignoranza, il fatto di non conoscere le cose prima di poter arrivare alla loro comprensione mediante il contatto con gli enti materiali e il successivo processo di astrazione realizzato dall'intelletto.

La scienza sperimentale

L'esistenza della scienza sperimentale in Cristo è quella che si è affermata con maggiore difficoltà nella riflessione teologica, proprio perché essa presuppone una crescita e persino una ignoranza che, essendo una mancanza, può essere considerata un difetto. Ma per i teologi classici nessun difetto si trova in Cristo, che è l'uomo perfetto. D'altro canto, la Chiesa si era già pronunciata da tempo riguardo all'ipotesi di un sapere limitato di Cristo. Questa tesi era portata avanti dai discepoli del diacono Temistio, chiamati agnoeti, dal verbo greco *agnoein*, ignorare. Secondo costoro, in Cristo vi sarebbe l'onniscienza nella sua divinità e l'ignoranza nella sua umanità. Ora questa tesi suppone l'esistenza di due Io, o di due persone in Cristo, motivo per cui san Gregorio Magno insegnò che chi non è nestoriano non può essere agnoeta¹⁵. Siccome l'eresia nestoriana era stata da tempo condannata, Gregorio intendeva così rigettare la tesi dell'ignoranza di Cristo. Il Nuovo Testamento presenta una serie di testi in cui in effetti Gesù viene presentato come uno che conosce tutte le cose, anche quelle nascoste agli

¹³ Questa scienza di Cristo viene comunemente chiamata *visio*, come anche noi faremo in seguito. San Tommaso, nel parlare di questa scienza di Cristo, non usa l'aggettivo beatifica, ma si esprime con termini simili, quali *visio beata*, *visio divinae essentiae* oppure *fruitio beata*: cf. J.-P. TORRELL, *Le Christ en ses mystères. La vie et l'oeuvre de Jésus selon saint Thomas d'Aquin*, Desclée, II, Paris 1999, 332.

¹⁴ Cf. P.-M. MARGELIDON, «La science infuse du Christ selon saint Thomas d'Aquin», *Revue Thomiste* 114 (2014), 379-416.

¹⁵ GREGORIO MAGNO, *Ep. Sicut aqua (ad Eulogium patr. Alexandr.)* (DS 476): «Quisquis Nestorianus non est, Agnoita esse nullatenus potest». San Tommaso respinge l'eresia degli agnoeti in *S. Th.* III, 12, 2.

altri uomini (cf. *Mc* 2,8; 8,31; 9,9-12,31; 10,33-34; 14,18,30; *Mt* 11,27; *Lc* 10,22; *Gv* 2,25; 3,11-13; 4,17-18; 6,70-71; 11,11-15; 13,26,38; 16,29-32; 21,17). D'altro canto, la Sacra Scrittura presenta anche un certo numero di brani in cui sembrerebbe emergere una qualche mancanza di conoscenza da parte di Gesù. Gli esegeti li chiamano «detti di ignoranza» (cf. *Mc* 5,30; 10,51; 13,32¹⁶; 15,34; *Gv* 5,6; 11,34¹⁷). Vi sono poi dei brani in cui Gesù si meraviglia di qualcosa (cf. *Mc* 6,6; *Mt* 8,10¹⁸; 15,28; *Lc* 7,9) il che sembra possa avvenire solo se non conosceva in anticipo ciò che avrebbe visto. Infine, nel celebre brano di *Lc* 2,52, l'evangelista annota che Gesù cresceva

¹⁶ «Quanto però a quel giorno o a quell'ora, nessuno lo sa, né gli angeli nel cielo né il Figlio, eccetto il Padre». Storicamente questo brano è stato *locus* di riferimento per i teologi che negano la onniscienza di Cristo. La risposta classica la troviamo nella già citata lettera di san Gregorio Magno al patriarca di Alessandria Eulogio: «Intorno a ciò [...] che è scritto, che «né il Figlio né gli angeli conoscono il giorno e l'ora», la Vostra santità ha pensato del tutto a proposito che è da riferirsi senz'altro non allo stesso Figlio in quanto è capo, ma secondo il suo corpo, che siamo noi. Circa queste cose in molti passi [...] Agostino fa uso di tale significato. Egli dice anche qualcos'altro, che del medesimo Figlio si possa comprendere: che l'onnipotente Dio talora parla secondo il costume umano; così dice ad Abramo: «Ora ho riconosciuto che temi Dio» [*Gen* 22,12], non perché allora Dio avesse riconosciuto di essere temuto, ma perché allora fece sapere ad Abramo che questi temeva Dio. Come infatti noi diciamo lieto un giorno non perché il giorno sia in sé lieto, ma perché ci fa lieti, così anche il Figlio onnipotente dice di non conoscere il giorno che non fa conoscere, non perché egli non lo conosca, ma perché non permette affatto che venga conosciuto. Onde si dice anche che il Padre solo [lo] conosce, giacché il Figlio a lui consustanziale, dalla sua natura, per la quale è sopra agli angeli, ha di sapere ciò che gli angeli ignorano. Per cui si può comprendere ciò anche in maniera più precisa, nel senso che l'Unigenito incarnato e fattosi perfetto uomo per noi nella natura dell'umanità conosceva il giorno e l'ora del giudizio, tuttavia lo conosceva non dalla natura dell'umanità. Ciò dunque che conosceva in essa, non lo conosceva da essa, poiché il Dio fatto uomo conosceva il giorno e l'ora del giudizio mediante la potenza della sua divinità. [...] Il giorno quindi e l'ora del giudizio lo conosce il Dio e uomo, ma per il motivo che Dio è uomo» (*DS* 474-475). Questa esegesi è stata accolta da san Tommaso in *S. Th.* III, 10, 2.

¹⁷ Anche su questo versetto Gregorio Magno propone la medesima esegesi: «Riguardo a quel passo in cui egli [Cristo] dice di Lazzaro alle donne: «Dove l'avete posto?» [*Gv* 11,34], abbiamo esattamente pensato lo stesso che Voi avete pensato, [cioè] che se negano [gli agnoeti] che il Signore sapesse dove Lazzaro era stato sepolto e che per questo abbia posto la domanda, sono costretti senza dubbio ad ammettere che il Signore ignorava il luogo dove Adamo ed Eva dopo la colpa si erano nascosti, allorché nel paradiso disse: «Adamo, dove sei?» [*Gen* 3,9], oppure allorché si scaglia contro Caino dicendo: «Dov'è Abele, tuo fratello?» [*Gen* 4,9]. Che, se non lo sapeva, perché allora aggiunse: «Il sangue di tuo fratello grida a me dalla terra?»» (*DS* 476).

¹⁸ L'insegnamento cristologico di san Tommaso rispetto al meravigliarsi di Cristo prende questo versetto come punto di partenza: cf. TOMMASO D'AQUINO, *S. Th.* III, 15, 8. La posizione dell'Angelico è che Cristo non poté meravigliarsi né in quanto Dio, perché aveva l'onniscienza divina, né in quanto uomo per quanto riguarda la scienza infusa. La meraviglia è attribuibile solo alla sua scienza acquisita.

in età e sapienza, dal che sembra dedursi che non possedesse sin dall'inizio la pienezza della sapienza, ma che andasse acquisendola progressivamente.

Durante l'epoca patristica e il primo medioevo, il tema della scienza progressiva di Cristo non venne affrontato in modo sistematico, sebbene si supponesse in Lui l'esistenza di due scienze, in corrispondenza alle sue due nature¹⁹. Solo la Scolastica analizzò in modo più diretto il sapere umano di Cristo. San Tommaso d'Aquino ha compiuto un percorso di comprensione riguardo a questo tema, arrivando a mutare la propria posizione di partenza. Nel giovanile Commento alle Sentenze, l'Aquinate pensava che la forma conoscitiva adeguata all'intelletto umano del Verbo fosse la *scientia* infusa, ossia la conoscenza tipica degli angeli, comunicata direttamente da Dio, senza contatto con gli enti materiali e senza progresso nel sapere. L'intelletto di Cristo è qui principalmente passivo, recettore delle forme intellegibili in esso impresse da Dio. Secondo questa ipotesi, l'unica attività dell'intelletto di Cristo sarebbe quella applicativa: nel venire a contatto con gli enti individuali, l'intelletto applicava ad essi il sapere infuso preesistente, ma non astraeva da essi nuovi concetti che non possedeva.

Questa posizione è sostanzialmente confermata anni dopo nella *Quaestio disputata de veritate*, in cui san Tommaso continua ad applicare il principio di perfezione²⁰, per cui la conoscenza di Cristo deve essere superiore non solo a quella di Adamo, ma anche a quella degli angeli. Si deve pertanto supporre che in Gesù l'intelligenza possedesse in atto tutte le cose che un'intelligenza è capace di recepire, perché la semplice potenzialità avrebbe significato imperfezione²¹. Anche qui, Cristo è contemporaneamente viatore e comprensore²² e il suo essere viatore, quanto alla scienza, si verifica solo nel fatto di rivolgersi alle rappresentazioni mentali²³, cioè nel collegare il sapere infuso e le rappresentazioni mentali prodotte in occasione del contatto con gli enti materiali.

¹⁹ Cf. J.-M. SALGADO, «La science du Fils de Dieu fait homme. Prises de position des Pères et de la pré-scholastique (II-XII siècle)», *Doctor communis* 37 (1983), 180-286.

²⁰ TOMMASO D'AQUINO, *Quaestio disputata de veritate*, q. 20, a. 3: «Nulla naturalium perfectionum Christo debuit deesse».

²¹ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Quaestio disputata de veritate*, q. 20, a. 6.

²² TOMMASO D'AQUINO, *Quaestio disputata de veritate*, q. 20, a. 6: «Christus simul fuit secundum animam viator et comprehensor».

²³ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Quaestio disputata de veritate*, q. 20, a. 3.

Un passo avanti viene compiuto nel *Compendium Theologiae*, dove l'Angelico sostiene in Cristo la *cognitio experimentalis* «simile a quella degli uomini, in quanto egli ha conosciuto alcune cose mediante i sensi, come spetta alla natura umana»²⁴. La trattazione cristologica della *Summa Theologiae* ratifica questa nuova impostazione. San Tommaso corregge esplicitamente la sua opinione giovanile e afferma che in Cristo vi fu anche una scienza sperimentale che conduceva a nuovi concetti, non posseduti in precedenza: «Sebbene altrove io abbia scritto diversamente, bisogna riconoscere in Cristo la scienza acquisita. Essa è una scienza commisurata esattamente all'uomo, non solo da parte del soggetto ricevente, ma anche da parte della causa efficiente, ponendosi tale scienza in Cristo per il lume dell'intelletto agente, che è connaturale alla natura umana»²⁵.

Mediante questa evoluzione, san Tommaso è riuscito ad applicare più coerentemente il detto di san Gregorio Nazianzeno, sopra ricordato, «Ciò che non è assunto, non è sanato», applicandolo non solo alla facoltà dell'intelletto in sé, ma anche alle modalità del suo esercizio. Questo è importante. Dobbiamo ricordare che in Cristo non vi è imperfezione e non vi è peccato. Riconoscere in Cristo la scienza sperimentale implica che questa

²⁴ TOMMASO D'AQUINO, *Compendium Theologiae*, cap. 216. Poco più avanti, san Tommaso aggiunge che la scienza acquisita è l'unica in cui Cristo può effettuare un progresso nella sapienza, come attestato in *Lc* 2,52, per quanto l'Aquinato fornisca anche una spiegazione alternativa a questa, che di fatto nega un vero progresso di conoscenza in Cristo, anche secondo la sola scienza acquisita.

²⁵ TOMMASO D'AQUINO, *S. Th.* III, 9, 4. Pur completando il suo percorso speculativo giungendo a riconoscere l'esistenza di una scienza acquisita nel Signore, san Tommaso resta lievemente condizionato dal principio della superiorità assoluta di Cristo, motivo per cui accetta che Egli abbia potuto imparare qualcosa mediante la scienza sperimentale, ma non che egli abbia imparato qualcosa da altri. In *S. Th.* III, 12, 3, l'Angelico afferma che Cristo Maestro non apprese nulla dagli uomini. Su questo aspetto di dettaglio, anche teologi di orientamento classico avanzano qualche dubbio. Cf. ad es. F. OCÁRIZ – L.F. MATEO SECO – J.A. RIESTRA, *Il mistero di Cristo. Manuale di Cristologia*, Edusc, Roma 2000, 161; M. HAUKE, «La visione beatifica di Cristo durante la Passione. La dottrina di san Tommaso d'Aquino e la teologia contemporanea», *Annales Theologici* 21 (2007), 381-398 [395]. Da parte nostra, abbiamo in passato proposto la seguente riflessione: «Nella predicazione, spesso si sente dire che Gesù imparò la lingua aramaica dalla madre, o il mestiere di carpentiere dal padre putativo. Queste frasi non sembrano ripugnare al senso della fede. Come conciliarle con quanto sostiene san Tommaso? Si potrebbe forse dire che Gesù non ha imparato nulla dagli uomini per quello che riguarda il suo ruolo di Capo della Chiesa, che è la chiave argomentativa usata dall'Angelico in questo articolo [III, 12, 3]. Ma Gesù può aver appreso per scienza acquisita alcune cose dagli uomini, sebbene Egli già conoscesse perfettamente quelle cose per scienza divina, scienza beata e scienza infusa» (M. GAGLIARDI, *La Persona di Cristo secondo san Tommaso d'Aquino. Esposizione semplificata della cristologia della Summa Theologiae*, Fede & Cultura, Verona 2021, 94).

forma di sapere non rappresenti una imperfezione essendo, al contrario, una scienza connaturale all'essere umano. In questo senso, possiamo dire che ci sono mancanze che rappresentano una imperfezione e mancanze che non lo sono, essendo piuttosto aspetti della perfezione propria alla natura umana. La perfezione della natura umana è una perfezione relativa, non assoluta. Fa parte della natura umana, come costituita dal Creatore, la crescita. Ad esempio, è naturale per l'uomo nascere non già adulto, bensì bambino, e poi crescere. È vero che il bambino manca di certe caratteristiche dell'adulto, ma tale mancanza è parte della natura umana, chiamata a crescere. Anche Cristo, in quanto uomo, è cresciuto «in età, sapienza e grazia» e questo non contraddice la sua perfezione. Il fatto che Cristo alla nascita non possedesse tutti i concetti che possono astrarsi con la scienza sperimentale non inficia il suo essere uomo perfetto. Al contrario, negare in lui la scienza sperimentale significherebbe negargli la forma di conoscenza propria della natura umana — e questa, sì, sarebbe una mancanza di perfezione. Se, infatti, Cristo non avesse conosciuto anche in modo sperimentale, il suo *intellectus agens* sarebbe stato frustrato.

Questa acquisizione non contraddice quanto già sostenuto: l'esistenza di una scienza sperimentale non toglie a Cristo la sua scienza divina in quanto Verbo, come le altre scienze umane a lui donate: la visione beatifica e la scienza infusa. L'Io di Cristo presiede simultaneamente a quattro modi di conoscere: uno divino e tre umani. Per il nostro tema, lungi dal portarci a moltiplicare i soggetti in Cristo, ciò dice che l'intelletto umano è capace di molteplici modi di conoscere simultaneamente. Bisogna però specificare che, nel caso dei viatori, essi non hanno la scienza beatifica e possono ricevere da Dio una limitata scienza infusa. Il modo normale di conoscere dei viatori è la scienza sperimentale. Resta però vero che, dal punto di vista cristologico, si rivela il fatto che un intelletto umano — quello di Cristo — ha avuto simultaneamente tutte e tre le scienze umane, il che implica che, per quanto ciò non si sia avvenuto e non avverrà in nessun altro uomo, perché solo Cristo è il Verbo incarnato, comunque un intelletto umano creato è stato reso capace — per l'unione ipostatica — di tale simultaneità delle scienze.

La scienza beatifica

L'iniziale esitazione nell'accettare l'esistenza della scienza acquisita in Cristo è stata superata grazie alla posizione espressa da san Tommaso nella maturità²⁶, che ha influenzato la cristologia successiva sino a tempi recenti. La dottrina delle quattro scienze simultanee di Cristo è stata mantenuta comunemente nelle scuole teologiche per secoli. Nel sec. XX, però, il tema è tornato alla ribalta, sebbene in modo opposto. Ora a fare difficoltà non era la scienza sperimentale di Cristo — data per certa — bensì la sua scienza beatifica, la *visio Dei*. Si è sostenuto che i detti evangelici in cui Cristo mostra una conoscenza superiore sono costruzioni teologiche tardive, mentre i «detti di ignoranza» rappresentano il vero modo in cui Gesù visse in terra, ossia come uomo pari a noi, che non conosciamo affatto tutto. Si è sostenuto che, se Gesù avesse avuto la visione di Dio già sulla terra, Egli non sarebbe stato come noi, motivo per cui è stata rigettata la posizione tommasiana secondo cui Cristo fu in terra *simul viator et comprehensor*²⁷.

Per un certo numero di teologi contemporanei, Gesù poteva essere o viatore o comprensore, non entrambe le cose allo stesso tempo. A livello di argomentazione storica, si è detto che la tesi della visione beatifica di Cristo in terra è stata creata per rispondere all'arianesimo, affermando che Gesù era Dio in terra. Una seconda contestazione ha riguardato il principio ontologico di perfezione, utilizzato da san Tommaso per affermare che Cristo doveva avere anche la *visio beatifica* perché Egli era «pieno di grazia e di verità» (*Gv* 1,18)²⁸ e nessuna forma di conoscenza umana poteva mancare nel

²⁶ Per il carattere innovativo della riflessione dell'Angelico sulla scienza sperimentale di Cristo rispetto ai teologi precedenti e contemporanei, cf. J.P. TORRELL, «Le savoir acquis du Christ selon les théologiens médiévaux», *Revue Thomiste* 101 (2001), 355-408.

²⁷ Cf. oltre ai brani già citati, anche S. *Th.* III, 15, 10. Riguardo all'origine di questa formula, cf. E.-H. WEBER, *Le Christ selon Thomas d'Aquin*, Desclée, Paris 1988, 249 nota 180. Per studi più recenti, cf. E. BETTINI, *Come ferro immerso nel fuoco. Il Cristo "simul viator et comprehensor". Considerazioni e prospettive a margine di alcuni autori di lingua tedesca*, L'ÉV, Città del Vaticano 2013; C. ROCHAS, *La science bienheureuse du Christ simul viator et comprehensor. Selon les commentaires bibliques et la Summa theologiae de saint Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris 2019.

²⁸ A nostra conoscenza, la maggioranza degli interpreti di san Tommaso concorda con questa affermazione, che è invece contestata da G. MANSINI, «Understanding St. Thomas on Christ's immediate Knowledge of God», *The Thomist* 59 (1995), 91-124 [96-98]. Per Mansini, san Tommaso non assume posizione in base a un principio metafisico, sostenendo invece la tesi della *visio beatifica* di Cristo in terra per un motivo economico: Cristo ebbe la *visio* in quanto Egli è la causa strumentale attraverso la quale Dio vuole condurre gli uomini alla visio; e la causa non può essere inferiore a

suo intelletto. La contestazione si è concentrata sul fatto che questo principio verrebbe imposto alla cristologia dall'esterno, ossia da considerazioni di ambito filosofico. Ma l'argomento più ripetuto dai contestatori è che, se Gesù avesse visto l'essenza divina, non avrebbe potuto soffrire durante la Passione, perché la *visio* per definizione riempie l'anima di beatitudine, impedendo qualunque sofferenza²⁹. San Tommaso aveva sostenuto che il Verbo, mentre era sulla terra, limitò gli effetti beatifici della *visio* agli strati superiori dell'anima (intelletto e volontà), non permettendo a tale beatitudine di fluire sullo strato psicologico-emotivo e sul corpo³⁰. Perciò Cristo fu simultaneamente comprensore in stato di beatitudine nell'intelletto e nella volontà; e fu viatore, quindi capace di soffrire, nei sentimenti e nel corpo. Questa posizione di san Tommaso è stata rigettata da diversi teologi recenti, perché ritengono che non sia possibile al tempo stesso godere la beatitudine e soffrire dolori psichici e fisici.

Tra i sostenitori dell'assenza di visione beatifica nel Cristo terreno possiamo citare Jean Galot, Thomas Weinandy e Gerald O'Collins³¹. Secondo Galot, attribuire la visione beatifica in terra a Cristo corrisponderebbe a

quanto è da essa causato (cf. *S. Th.* III, 9, 2; *Compendium Theologiae*, cap. 213). Che san Tommaso si esprima in questo modo è vero, come lo è pure il fatto che egli enuncia il principio di perfezione quasi come un principio formale della sua trattazione cristologica: «*Omnis perfectio et nobilitas Christo est attribuenda*» (*S. Th.* 19, 3). Il principio di perfezione applicato alla *visio* si ritrova nella *Quaestio disputata de veritate*, q. 20, a. 2, ma anche esplicitamente nel *Compendium Theologiae*, al cap. 213, citato da Mansini, come pure al cap. 216 della medesima opera. Le due prospettive sono riconciliabili. Proprio perché doveva essere economicamente causa strumentale della nostra salvezza, Egli fu ontologicamente perfetto sotto ogni punto di vista e, d'altro canto, dato che fu perfetto, poté essere causa di salvezza universale. Il «pieno di grazia e di verità» di *Gv* 1,18 viene pronunciato nel contesto di *Gv* 1, grandioso inno che è simultaneamente ontologico e storico-salvifico.

²⁹ Si può al contrario sostenere che la presenza della *scientia beatifica* nell'anima di Cristo già in terra abbia aumentato, anziché impedito, i suoi patimenti spirituali. Cf. le brevi ma poderose intuizioni al riguardo di GIOVANNI PAOLO II, *Novo millennio ineunte*, nn. 25-26, in particolare il seguente brano: sulla croce «i suoi occhi restano fissi sul Padre. Proprio per la conoscenza e l'esperienza che solo lui ha di Dio, anche in questo momento di oscurità egli vede limpidamente la gravità del peccato e soffre per esso» (n. 26). Si veda anche l'impressionante sermone dal titolo «*Mental Sufferings of our Lord in his Passion*», in J.H. NEWMAN, *Discourses Addressed to Mixed Congregations*, Christian Classics, London 1966, 323-341.

³⁰ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *S. Th.* III, 14, 1; 45, 2.

³¹ Anche H. Küng, H.U. von Balthasar e K. Rahner, per quanto in modi diversi, finiscono per negare la *visio beatifica* nel Cristo terreno o per reinterpretarla in maniera tale che essa assume un significato completamente diverso da quello della teologia tradizionale. Non potendo qui dilungarci, rimandiamo alla breve ma efficace sintesi di M. HAUKE, «La visione beatifica di Cristo durante la Passione», 385-389.

un latente monofisismo, che non riesce davvero a identificare un modo umano di conoscere in Cristo³². Questa dottrina metterebbe a rischio sia l'incarnazione, sia la redenzione. La prima, perché farebbe di Cristo un essere umano diverso da noi; la seconda, perché impedirebbe la vera kenosi di Gesù, dato che Egli non potrebbe soffrire davvero se avesse la *visio*³³. Per Galot, i vangeli testimoniano che Cristo ebbe la visione del Padre, non quella dell'essenza divina, e inoltre che tale visione riguarda la sua natura divina e non la sua anima umana³⁴. In quanto uomo, Cristo non ebbe la *scientia beatifica* in terra, ma solo la *scientia infusa*, mediante la quale Egli rivelò il Padre, che vedeva in quanto Verbo³⁵.

Dal canto suo, Weinandy, pur accettando l'idea che la tesi della *visio* porterebbe la cristologia verso il monofisismo, sostiene ancor più fortemente che in realtà spingerebbe ancor più decisamente verso l'eresia opposta, il nestorianesimo. Questo perché tale teoria, come egli la interpreta, tratterebbe dell'anima di Cristo come se fosse l'anima di un uomo qualunque, che riceve la *visio* per grazia, e non come l'anima personalmente unita alla natura divina nel Figlio. Questo spingerebbe a vedere in Gesù quasi una persona umana distinta dalla Persona del Verbo, portando appunto all'eresia delle due persone in Cristo³⁶. Per Weinandy, infatti, dire che l'anima di Cristo vede l'essenza divina come oggetto di conoscenza implica affermare

³² Cf. J. GALOT, «Le Christ terrestre et la vision», *Gregorianum* 67 (1986), 429-450 [432].

³³ Cf. J. GALOT, «Le Christ terrestre et la vision», 435.

³⁴ Cf. J. GALOT, «Le Christ terrestre et la vision», 443. Avendo proposto questa esegesi, diventa facile per Galot richiamare il Concilio di Calcedonia, secondo il quale nessuna mescolanza interviene tra la natura divina e l'umana in Cristo; quindi, non bisogna attribuire all'anima umana di Cristo la visione del Padre, che è propria del Verbo. Ma, nella teologia tradizionale, altra cosa è il rapporto Padre-Figlio, che ovviamente riguarda Cristo in quanto Seconda Persona della Trinità, altra è invece la *visio beatifica* che è un modo di conoscere (per grazia) dell'anima umana, non del Verbo in quanto tale.

³⁵ Cf. J. GALOT, «Le Christ terrestre et la vision», 450.

³⁶ Cf. T. WEINANDY, «Jesus' Filial Vision of the Father», *Pro Ecclesia* 13 (2004), 189-201 [192]. Anche qui, come nel caso di Galot, c'è un problema di impostazione, che vizia lo sviluppo dell'argomentazione. A p. 190, Weinandy scrive che la risposta al quesito è nestoriana, perché nestoriano è il modo di porre la domanda: «What makes this a Nestorian question is that the beatific vision is defined as the immediate vision of God by someone who is not God». È vero che la *visio* è una forma di conoscenza di Dio da parte della creatura razionale, cioè di una persona che non è Dio. Ciò che però sfugge a Weinandy è che, quando la domanda è posta in ambito cristologico, essa non riguarda «someone», cioè qualcuno che non è Dio, riguardando invece «qualcosa», ossia la natura umana assunta da Qualcuno (Persona) che è Dio. Weinandy traspone il quesito dagli uomini comuni a Cristo quasi come se anche Cristo fosse una persona umana. Questa disattenzione — sorprendente per un teologo del valore di Weinandy — finisce per viziare il resto della trattazione, almeno in parte.

un Io distinto dall'Io del Verbo. Gesù invece ha un solo Io, quello del Figlio che vede il Padre e lo vede non come un oggetto ontologicamente distinto da Se stesso. Nonostante ciò, Weinandy parla anche di un «Io umano» di Gesù, ma soprattutto ritiene che Gesù sia divenuto progressivamente cosciente, come uomo, della sua identità di Figlio³⁷. Queste accentuazioni suscitano curiosità proprio a motivo della loro inclinazione leggermente nestoriana, che è quanto Weinandy si propone di combattere.

Infine, Gerald O'Collins si distingue per il fatto di aver trattato la visio beatifica di Cristo all'interno della questione della fede di Cristo, rovesciando di fatto l'impostazione classica, che risponde alla questione dell'esistenza o mancanza di fede in Cristo in base alla risposta al tema della esistenza o mancanza della *scientia beatifica* in Lui. O'Collins, al contrario, tratta della *visio* come momento interno del suo sviluppo sul tema della fede di Cristo. Il compianto teologo australiano è consapevole che il Nuovo Testamento — con l'unica eccezione di Eb 12,2 (che comunque va ben interpretato) — non presenta mai il Gesù terreno come soggetto del verbo «credere»³⁸. Nonostante ciò, egli ritiene di poter attribuire la fede al Cristo terreno, per quanto una fede in senso analogico rispetto alla nostra. Per O'Collins, Gesù poté credere in forma di *fides quae* in determinati eventi del passato della storia di Israele, come pure nella futura risurrezione³⁹. Per

³⁷ T. WEINANDY, «Jesus' Filial Vision of the Father», 197: «The Son of God as man did not possess such a vision from the moment of his conception or at his birth. Rather, the Son advanced in such a human hypostatic vision as he humanly grew in wisdom, age and grace (see *Luke* 2:52). As Jesus, as a young boy, studied the Scriptures and prayed the Spirit illuminated his human consciousness and intellect with the vision of the Father such that he became hypostatically aware of the Father's glory and love, and within such an awareness he became conscious of his divine identity and so came to know that he was indeed the Father's eternal and only begotten Son». Circa l'«Io umano» di Cristo, cf. *ibid.*, 194-195. Un altro problema sta nel fatto che Weinandy di fatto parla di due diverse scienze beatifiche: quella degli uomini comuni avrebbe per oggetto l'essenza divina, mentre quella di Cristo vedrebbe il Padre. Ma, in questo modo, può ancora applicarsi quanto dice il Nazianzeno sul legame tra incarnazione e salvezza? Inoltre, ciò implica senza dubbio il rifiuto dell'argomento di san Tommaso secondo cui Cristo è la causa della *visio* per gli altri uomini. Se si tratta di due scienze beatifiche diverse, noi riceveremo la *visio* non da Cristo, perché Lui ha avuto una *visio* diversa dalla nostra.

³⁸ Cf. G. O'COLLINS, *Cristologia. Uno studio biblico, storico e sistematico su Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1997, 265.

³⁹ Cf. G. O'COLLINS, *Cristologia*, 261-263. Sembrano esserci diverse debolezze teologiche in questa analisi, come ad esempio una inadeguata distinzione tra la virtù teologale della fede e quella della speranza, o la giustificazione fornita nella nota 42 di p. 264, riguardo a una comprensione analogica della fede. Non è nostro compito entrare qui in una disamina particolareggiata della questione.

consenso comune dei teologi di tutti gli orientamenti, l'esistenza della fede presuppone che nell'uomo vi sia l'assenza di visione di quanto si crede. Per questo, O'Collins — menzionando i vari argomenti contrari alla posizione classica — nega la *visio beatifica* nel Cristo terreno⁴⁰.

Non mancano, però, teologi contemporanei che sono di diverso avviso⁴¹. Ad esempio, Thomas Joseph White, nel suo libro *The Incarnate Lord*, dedica il cap. 5 al tema: «The Necessity of the Beatific Vision in the Earthly Christ». Per White, la visione di Cristo non è solo una possibilità, ma addirittura una necessità. Il teologo nordamericano sostiene la sua tesi richiamando il principio tomistico per cui la volontà segue la conoscenza offerta dall'intelletto, dato che non si può desiderare ciò che non si conosce⁴². Seguendo le intuizioni di Herman Diepen, Jacques Maritain e Jean Miguel Garrigues, White sostiene che, affinché l'umanità di Cristo funzioni da strumento della sua Persona divina, tale umanità deve possedere un modo di essere filiale. Si noti che si tratta di un approccio diverso rispetto a quello balthasariano, non esplicitamente ma di fatto richiamato da teologi come Nicholas Healy⁴³ e lo stesso Weinandy, dove la filialità riguarda la Persona, mentre con White si parla di una filialità impressa nella natura umana di Gesù⁴⁴. Questa natura umana deve avere una sua forma di filialità, se deve

⁴⁰ Cf. G. O'COLLINS, *Cristologia*, 253-254. Come nel caso di Weinandy, anche in queste pagine di O'Collins si percepisce un (certamente involontario) orientamento quasi nestoriano.

⁴¹ A titolo di esempio, possiamo citare R. CESSARIO, «Incarnate Wisdom and the Immediacy of Christ's Salvific Knowledge», in *Problemi teologici alla luce dell'Aquinate*. Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale, LEV, Città del Vaticano 1991, 334-340; A. AMATO, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, EDB, Bologna 1999, 472-489; M. LEVERING, *Christ's Fulfillment of Torah and Temple. Salvation according to Thomas Aquinas*, University Press, Notre Dame (IN) 2002, 32-33 e *passim*.

⁴² Cf. TOMMASO D'AQUINO, *S. Th.* I-II, 8, 1; 9, 1; ecc.

⁴³ Cf. N. HEALY, «Simul Viator et Comprehensor: The Filial Mode of Christ's Knowledge», *Nova et Vetera* [USA] 11 (2013), 341-355. Sebbene Healy non citi esplicitamente Balthasar, egli è uno specialista del teologo svizzero e la proposta che avanza in questo articolo sembra chiaramente fondata sulla tesi balthasariana che identifica persona e missione (cf. in particolare, p. 354). Per un documentato studio sulla cristologia di Balthasar, cf. G. MARCHESI, *La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, Queriniana, Brescia 1997 (sulla sovrapposizione tra Missione e Inviato, cf. in particolare 389-391).

⁴⁴ Sebbene White non lo menzioni, a noi sembra che questa osservazione ricalchi da vicino quanto sostenuto da Charles Journet riguardo al carattere connaturale, pieno e filiale della grazia in Cristo. In questo caso, interessa particolarmente la filialità impressa nell'umanità di Cristo. Secondo Journet, anche se non avesse peccato, Adamo avrebbe ricevuto la grazia della filiazione adottiva, come titolo a ricevere l'eredità celeste. D'altro canto, pure gli angeli vengono chiamati figli di Dio, in virtù della grazia loro concessa. Ma nel caso in cui una Persona divina si incarni, la grazia creata raggiungerà

essere la natura umana del Figlio. Ciò implica, a sua volta, che la volontà umana di Cristo deve agire come strumento adeguato alle direttive impartitegli dal suo Io personale, che è quello del Figlio. Ma siccome la volontà dell'uomo si conforma alle conoscenze dell'intelletto dell'uomo medesimo, ne consegue come necessità che, se la volontà umana di Cristo doveva essere di livello adeguato a servire la volontà di Dio in modo perfetto, essa doveva ricevere dall'intelletto una conoscenza perfetta di tale volontà⁴⁵. Ora, per conoscere perfettamente tale volontà, non basta neppure la *scientia infusa*, essendo necessaria la *visio beatifica*.

White enfatizza il fatto che san Tommaso, nel trattare della volontà di Cristo, segue — mediante san Giovanni Damasceno — una importante distinzione fatta nel sec. VII da san Massimo il Confessore⁴⁶. Tale distinzione è tra la natura propriamente umana della volontà creata di Gesù e il suo modo di sussistere ipostatico. Nell'unità della sua Persona, Cristo vuole come uomo esattamente lo stesso che Egli vuole come Dio, mediante due operazioni di volontà che restano distinte. Ma siccome la volontà umana è ipostaticamente unita a Dio nel Figlio, essa, rimanendo creatura, acquista non una natura divina, bensì una modalità di esercizio di tipo filiale. L'unicità di Persona in Cristo fa sì che le due volontà agiscano con due atti naturali distinti, in perfetta armonia e cooperazione. Ma, di nuovo, se la volontà umana di Cristo deve esprimere perfettamente la volontà divina di Cristo, ciò può avvenire solo se l'intelletto umano di Cristo — che

un nuovo livello di perfezione, perché non dovrà semplicemente adottare la creatura. Questa creatura, essendo unita ipostaticamente a Dio avrà una grazia, in certo senso, infinita. La grazia avrà in essa la funzione di proporzionare, per quanto possibile, la natura umana assunta alla Persona divina assumente. Questi e altri aspetti vengono ampiamente presentati da C. Journet nel II volume (III, nella più recente edizione) della sua opera monumentale *L'Église du Verbe Incarné. Essai de théologie speculative, III: Sa structure interne et son unité catholique (Deuxième partie: Les parties composantes de l'Église: l'âme créée et le corps de l'Église)*, Éditions Saint-Augustin, Saint-Maurice 2000 (orig. 1951; 1962²) [Œuvres complètes III].

⁴⁵ Aggiungiamo, da parte nostra, che questa «necessità» va intesa, come tutto ciò che riguarda l'economia salvifica di incarnazione, come una necessità relativa alla volontà di Dio, che ha stabilito di salvare l'uomo mediante l'uomo, il che risulta essere convenientissimo. Di conseguenza, il Verbo ha avuto un'anima che, come la nostra, possiede una volontà in dipendenza dall'intelletto. Di qui la validità della tesi di White. Non si tratta naturalmente di una necessità assoluta, perché, se avesse voluto, Dio avrebbe potuto stabilire e operare diversamente (cf. S. Th. III, 1, 2).

⁴⁶ Cf. J.M. GUARRIGUES, «Le dessein d'adoption du créateur dans son rapport au fils d'après S. Maxime le Confesseur», in *Maximus Confessor*, a cura di F. HEINZER – C. SCHÖNBORN, Éditions Universitaires, Fribourg 1982, 173-192. Cf. anche Id., «L'instrumentalité rédemptrice du libre arbitre du Christ chez saint Maxime le Confesseur», *Revue Thomiste* 104 (2004), 531-550.

guida la sua volontà umana — conosce perfettamente la volontà divina. E ciò avviene solo con la *visio*. Ecco perché White parla della «necessità della *visio beatifica*» nel Cristo terreno; altrimenti, Cristo non avrebbe potuto attuare la sua volontà divina con la sua volontà umana.

Ciò porta White a rispondere efficacemente alla presa di posizione, espressa particolarmente da Galot, secondo cui la tesi della *visio* in Cristo non proverrebbe dalla Scrittura, ma deriverebbe da un principio astratto, quello per cui in Cristo vi deve essere ogni perfezione. Per White, invece, la visione deve esserci in Cristo proprio per ragioni «essential to the divine economy»⁴⁷, questo perché le azioni umane di Cristo nell'economia salvifica non devono essere caratterizzate da ignoranza o da difetto. La divina economia prevede la salvezza degli esseri umani attraverso la vera umanità di Cristo, cioè mediante le sue azioni veramente umane e perfettamente umane. Perché queste azioni siano umane, Cristo deve essere vero uomo, con intelletto, volontà e corpo come i nostri. Perché siano perfette, Egli deve essere non solo senza peccato, ma anche deve poter compiere con la volontà umana azioni perfettamente conformi alla volontà divina, il che è possibile solo con la *visio*. Per questo la *visio* di Cristo non è un teorema teologico astratto, ma la base di fondazione nell'ontologia del Salvatore per la possibilità economica della nostra salvezza.

Da parte nostra, restiamo convinti che l'argomento principale per affermare l'esistenza della *visio* nel Cristo terreno rimanga l'unità del suo Soggetto, del suo Io, sopra brevemente accennata. Fondati su tale assunto, nell'ipotesi che l'umanità di Cristo non possedesse la *visio* in terra, resterebbe impossibile concepire un unico Io che, secondo una sua natura, conoscerebbe la propria divinità e secondo un'altra non la conoscerebbe. L'unità di Soggetto in Cristo esclude la possibilità di tale simultaneità di conoscenza e ignoranza sul medesimo oggetto e mediante la presenza/assenza della medesima scienza, sebbene non escluda che un unico Io conosca mediante scienze diverse una delle quali, quella sperimentale, per sua stessa perfezione ammette l'ignoranza di certe cose⁴⁸. Di qui l'affermazione

⁴⁷ T.J. WHITE, *The Incarnate Lord. A Thomistic Study in Christology*, CUA Press, Washington, D.C. 2015, 236-274 [256].

⁴⁸ Questa ignoranza, però, come sopra detto, non è un'imperfezione, mentre sarebbe una imperfezione l'assenza di *visio*. La scienza sperimentale ha per sua perfezione relativa il fatto di partire dall'ignoranza e terminare con la conoscenza acquisita. Questa scienza non ha per oggetto l'essenza divina in sé e, inoltre, è una scienza concettuale, mentre la *scientia beatifica* è intuitiva. Infine, la scienza sperimentale è data all'uomo

di san Gregorio Magno: se uno non è nestoriano, cioè non ammette due Io in Cristo, non può essere agnoeta. Resta vero, però, che l'argomentazione di White qui sintetizzata, sviluppata in chiave soteriologica ancor più che strettamente cristologica, rafforza ulteriormente questa posizione e deve quindi essere vista con favore.

La scienza infusa

Quanto sopra contemplato inoltre richiede che in Cristo vi sia anche la scienza infusa, perché la *visio* beatifica conosce Dio in modo non concettuale, bensì per intuizione immediata⁴⁹. Affinché tale conoscenza non concettuale di Dio divenga possesso dell'intelletto di Cristo in modo ad esso connaturale, c'è bisogno della mediazione della scienza infusa⁵⁰. White sottolinea che i giudizi e le scelte compiuti dalla volontà di Cristo dipendevano soprattutto da questa consapevolezza infusa, più ancora che direttamente dalla visione beatifica, motivo per cui il suo conoscere e obbedire al Padre in modo umano sembrano dipendere essenzialmente dalla scienza infusa, anche se remotamente da quella beatifica⁵¹. Questo però non dice che sarebbe bastata la scienza infusa, come sostengono Galot e in qualche misura O'Collins, proprio perché tale scienza media una conoscenza non sua, che riceve dalla scienza superiore, quella beatifica. Inoltre, se Cristo avesse avuto solo la scienza infusa riguardo alla sua divinità, e non la visione diretta di essa, Egli avrebbe dovuto credere per fede al fatto di essere Dio, dato che la scienza infusa non si sostituisce alla fede, come ad esempio nel caso dei profeti. Ma Cristo non ebbe la fede nel fatto di essere Dio: Egli seppe con certezza, anche nella sua anima umana, di esserlo. E questa certezza poteva essere data solo dalla visione⁵².

come parte della sua natura intellettuale, mentre la *visio* è soprannaturale ed è concessa all'uomo mediante una grazia specifica, chiamata *lumen gloriae*. Per uno studio filosofico e teologico di quest'ultimo, cf. M. GAGLIARDI, *Lumen gloriae. Studio interdisciplinare sulla natura della luce nell'Empireo dantesco*, LEV, Città del Vaticano 2010, 63-142.

⁴⁹ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *S. Th.* I, 12, 4-5 e 9.

⁵⁰ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *S. Th.* III, 11, 5, ad 1. In modo molto più ampio, cf. GIOVANNI DI SAN TOMMASO, *Cursus theologicus*, VIII, d. 11, a. 2. Y. CONGAR, *Jesus Christ*, Herder & Herder, New York 1966, 51-65 accoglie questa interpretazione, riferendosi all'art. 1, anziché 5, della q. 11.

⁵¹ Cf. T.J. WHITE, *The Incarnate Lord*, 257.

⁵² Cf. T.J. WHITE, *The Incarnate Lord*, 258-259. Possiamo dedicare in questa presentazione minor spazio alla scienza infusa rispetto alle altre due scienze, per il fatto che la sua esistenza in Cristo — per quanto compresa con sfumature diverse — raramente è contestata dai teologi, anche di orientamenti molto diversi tra loro.

La volontà in Cristo

Per quanto qui non sia possibile affrontare adeguatamente l'argomento, queste riflessioni sull'intelletto di Cristo illuminano anche lo studio della sua volontà, a causa del legame intrinseco tra queste due facoltà nell'anima umana. Come pure, è molto rilevante la riflessione sul concetto di perfezione di tali facoltà. Ad esempio, si è detto che crescere nell'esercizio intellettuale non rappresenta un'imperfezione, bensì una perfezione della natura umana, motivo per cui anche Cristo, uomo perfetto, poté crescere nella scienza sperimentale. Applicando questa visione alla volontà, si comprenderà che vi sono aspetti del volere umano che solo a prima vista potrebbero sembrare delle mancanze, mentre in realtà non lo sono. Il caso classico è quello dell'agonia di Cristo nell'orto del Getsemani, testo che è stato oggetto di riflessione e dispute per lungo tempo, prima che il Concilio Costantinopolitano III gettasse luce definitiva sulla questione.

In breve, il problema è costituito dal fatto che i vangeli sembrano attribuire a Cristo un rifiuto della volontà divina, il che invaliderebbe quanto sin qui sostenuto, dato che Cristo sembra volersi sottrarre, come uomo, al calice della Passione che il Padre gli chiede di bere: «Abbà! Padre! Tutto è possibile a te: allontana da me questo calice!» (Mc 14,36). Tuttavia, la riflessione di san Massimo il Confessore, un sinodo romano tenuto nel 649 e soprattutto il Concilio Costantinopolitano III (680-681) risolsero la questione riconoscendo in Cristo l'esistenza di due volontà, la divina e l'umana, che armonicamente vogliono e scelgono le stesse cose, dato che la volontà umana segue e si sottomette sempre alla divina⁵³. Anche su questo san Tommaso ha in seguito fornito alcune illuminanti precisazioni, spiegando ancor meglio proprio quell'apparente rifiuto: «Allontana da me questo calice!», cioè la Passione.

⁵³ Di recente è tornato sulla questione, in continuità con l'insegnamento tradizionale, ma anche con accenti personali, J. Ratzinger, nel secondo volume della sua trilogia su Gesù: cf. *Gesù di Nazaret, II: Dall'ingresso in Gerusalemme fino alla risurrezione*, LEV, Città del Vaticano 2011, 165-187. Questo aspetto del suo pensiero è stato interpretato, come l'intera trilogia, come espressione della cristologia spirituale di Ratzinger, nella tesi dottorale di María de las Mercedes Montalvo García, *La preghiera di Gesù al Getsemani, liberazione e divinizzazione dell'uomo. Il contributo di Joseph Ratzinger*, Cantagalli, Siena 2021.

San Tommaso nota che per la natura umana è del tutto naturale rifuggire il dolore e la morte. La Scrittura dice che Dio non ha creato gli esseri per la morte. La morte è entrata nel mondo per invidia del demonio (cf. *Sap* 1,13-14; 2,23-24). La natura umana non è stata creata per soffrire e morire; al contrario, è stata creata per rifuggire tali cose. Non rappresenta dunque una imperfezione dell'essere umano che la sua volontà naturale desideri la vita e la salute e rifugga la morte e il dolore. Nel Getsemani, ancora una volta, Cristo ha dimostrato di essere vero uomo e che la sua volontà naturale umana è perfetta proprio perché non cerca la morte e il dolore. D'altro canto, aggiunge san Tommaso, oltre alla volontà intesa come atto di volere il bene in modo assoluto (*voluntas ut natura*), esiste anche la volontà come *electio* (o *voluntas ut ratio*), la quale sceglie i mezzi in vista del fine. Senza contraddire il proprio orientamento naturale, l'uomo può compiere la scelta di patire sofferenze, che per natura non lo attraggono, perché c'è un fine superiore da raggiungere; nel caso di Cristo, l'adempimento del piano salvifico di Dio⁵⁴.

Anche riguardo alla volontà di Cristo, possiamo dunque riconoscere che Egli ha avuto una facoltà spirituale esattamente come la nostra, ma in stato di perfezione, e che Egli l'ha realizzata al massimo delle sue potenzialità, così come ha realizzato al massimo il suo intelletto umano. Inoltre, la presentazione qui proposta fa emergere che ciò che noi oggi chiamiamo «strato» o «profilo psicologico», consistente nell'immaginazione, nelle emozioni e sentimenti, ecc., non è stato soppresso o mutato a livello ontologico in Cristo. Neppure la beatitudine impressa nell'anima di Cristo dalla *visio* ha impedito che Gesù avesse sentimenti umani, tra cui il dolore per la morte dell'amico Lazzaro, o che Gesù sentisse un particolare affetto per alcune persone, come lo stesso Lazzaro e le sue sorelle, o l'apostolo Giovanni. Gesù piange, si adira, esulta nello Spirito, dicono i vangeli⁵⁵. Anche questa dimensione dello spirito umano non è stata quindi soppressa per il fatto di essere stata assunta dal Verbo divino, bensì preservata ed elevata a dignità e perfezione superiori. Vengono in mente le parole di *Gaudium et spes*, 22:

Egli è «l'immagine dell'invisibile Iddio» (*Col* 1,15) è l'uomo perfetto che ha restituito ai figli di Adamo la somiglianza con Dio, resa deforme già subito agli inizi a causa del peccato.

⁵⁴ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *S. Th.* III, 18, 5-6.

⁵⁵ Cf. A. MIRANDA, *I sentimenti di Gesù. I "verba affectuum" dei vangeli nel loro contesto lessicale*, EDB, Bologna 2006.

Poiché in lui la natura umana è stata assunta, senza per questo venire annientata, per ciò stesso essa è stata anche in noi innalzata a una dignità sublime. Con l'incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo modo ad ogni uomo. Ha lavorato con mani d'uomo, ha pensato con intelligenza d'uomo, ha agito con volontà d'uomo ha amato con cuore d'uomo. Nascendo da Maria vergine, Egli si è fatto veramente uno di noi, in tutto simile a noi fuorché il peccato.

Conclusione

Anche se l'Agente divino (il Soggetto-Verbo) è Colui che prende l'iniziativa negli atti umani di Cristo, non per questo Gesù è meno uomo di noi. Affermarlo, sarebbe come dire che uno scalpello usato da Bernini è uno scalpello di natura diversa rispetto a quello utilizzato da uno scultore mediocre. Com'è chiaro, il diverso risultato nel lavoro di uno scultore dipende soprattutto dall'agente principale che utilizza lo strumento, più che da quest'ultimo. Il fatto che le opere di Cristo sono infinitamente superiori a quelle degli altri uomini non implica che Egli possieda una natura umana diversa dalla nostra, bensì che la sua natura umana, strumento congiunto della divinità, realizza opere superiori a motivo della Persona divina che ipostatizza e utilizza tale natura. La considerazione ontologica e teologica della natura umana di Cristo, lungi dal separare Cristo dagli altri uomini, mostra di cosa sia stata capace la nostra stessa natura umana in Lui, una volta liberata dal fardello del peccato e unita a Dio nella persona del Figlio.

Per queste ragioni, lo studio teologico della Persona e delle nature di Cristo proietta una immensa luce non solo sul mistero di Dio, ma anche su quello dell'uomo⁵⁶ e potremo comprendere e attuare la nostra natura umana molto meglio se conosceremo la natura umana in Cristo e, con l'aiuto della grazia, ci sforzeremo di imitarla.

⁵⁶ Cf. M. GAGLIARDI (a cura di), *Il mistero dell'incarnazione e il mistero dell'uomo. Alla luce di Gaudium et spes* 22, LEV, Città del Vaticano 2009.

David S. Koonce, L.C.



La Rivelazione conclusa con la morte dell'ultimo apostolo? Studio storico-sistematico di un assioma dibattuto (prima parte)

Introduzione: un assioma teologico, tra percezione e realtà

«**L**a Rivelazione si è conclusa con la morte dell'ultimo Apostolo». Questa frase è entrata nella coscienza cattolica in molti ambiti come un assioma indiscutibile, come se fosse una formulazione ufficiale della dottrina cattolica sulla Rivelazione. In questo studio storico-sistematico, intendo precisare la portata speculativa del dibattito attorno a questo assioma, alla luce di uno studio storico del suo uso nella Chiesa.

Alcune percezioni

Nella sua ultima monografia completa sulla rivelazione (2016), il gesuita australiano Gerald O'Collins (1931-2024) allude al fatto che, lungo il secolo XX, molti teologi cattolici, spinti dal decreto *Lamentabili* del Sant'Ufficio (3 luglio 1907) hanno insistito che «la rivelazione si è conclusa con la morte dell'ultimo apostolo»¹. O'Collins, però, non offre documentazione per sostenere questa asserzione. Comunque, si tratta di un assioma ben conosciuto e assai diffuso in diversi ambiti della letteratura cristiana, compresa la filosofia, l'apologetica, e la teologia morale. La considerazione di tre esempi può illustrare la differenza tra percezione e realtà.

Il filosofo analitico Michael C. Rea va oltre la affermazione di O'Collins, sostenendo che il vincolo tra la chiusura della rivelazione e la morte dell'ultimo apostolo non è soltanto un fenomeno della teologia cattolica

¹ G. O'COLLINS, *Revelation: Toward a Christian theology of God's self-revelation*, Oxford University Press, New York 2016, 101: «Through the twentieth century many Roman Catholics, prompted by a decree of the Holy Office *Lamentabili* of 3 July 1907, insisted: "revelation ended with the death of the last apostle"».

del secolo XX, ma è patrimonio di una tradizione condivisa da cattolici e protestanti². Egli, però, non cita nessun autore protestante, e per la parte cattolica, rimanda soltanto al sopracitato decreto *Lamentabili* come testo ispiratore di questo assioma.

In un capitolo sulla divina rivelazione in un'opera di carattere piuttosto apologetico e divulgativo, lo scrittore nordamericano Curtis J. Mitch sostiene non soltanto che alcuni teologi cattolici insistono sull'assioma, ma che la Chiesa Cattolica stessa mantiene che la Rivelazione di Dio è stata integra e completa con la morte dell'ultimo apostolo, circa 100 d.C.³ Le prove che Mitch aggiunge per sostenere quest'asserzione sono due: il versetto tre della lettera di Giuda, dove il testo sacro afferma che la fede «fu trasmessa ai credenti una volta per tutte», e il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 66-67. Questi numeri del Catechismo, però, pur parlando del carattere definitivo della rivelazione pubblica cristiana, non vincolano la chiusura di questa rivelazione alla morte dell'ultimo apostolo.

Anche nell'ambito della teologia morale, l'assioma che vincola la chiusura della rivelazione con la morte dell'ultimo apostolo è conosciuto. Un manuale sull'etica della salute del 2002, curato da Benedict M. Ashley e Kevin D. O'Rourke, attribuisce l'assioma a una citazione letterale del *Catechismo della Chiesa Cattolica* del 1997, al numero 66. Ma il testo del *Catechismo* non utilizza tale frase⁴.

Gli esempi considerati mettono in evidenza una percezione diffusa e allo stesso tempo confusa sull'assioma della chiusura della rivelazione e il suo relativo peso dottrinale. Per O'Collins, si tratta di una insistenza di alcuni teologi, per Rea, è patrimonio comune di cattolici e protestanti, mentre per Mitch, Ashley e O'Rourke, è insegnamento ufficiale della Chiesa. Ma, se si domanda dove la Chiesa insegna quest'assioma, i rimandi portano a testi che non parlano mai della morte dell'ultimo apostolo.

² Cf. M.C. REA, *Oxford Readings in Philosophical Theology: Providence, scripture, and resurrection*, Oxford University Press 2009, 142: «On the whole, later Catholic and Protestant tradition has maintained that the revelation ended with the death of the last apostle».

³ Cf. C.J. MITCH, «Divine Revelation: how God's plan is known by us», in *Scripture and the Mystery of the Family of God* (Catholic for a reason series, 1), a cura di S. HAHN – L.J. SUPRENTANT, Emmaus Road, Steubenville, OH 1998, 55: «The Catholic Church maintains that God's Revelation was whole and complete with the death of the last apostle (c. 100 A.D.)».

⁴ Cf. B.M. ASHLEY – K.D. O'ROURKE, *Ethics of health care: An introductory textbook*, Georgetown University Press, Washington, D.C. 2002, 8.

La realtà: i testi ufficiali della Chiesa Cattolica

L'assioma, nella sua forma popolare («la Rivelazione si è conclusa con la morte dell'ultimo apostolo»), non appare in nessuno dei documenti principali del Magistero prima del secolo XX. Non è reperibile né nel Concilio di Trento, né nel Concilio Vaticano I. Nel decreto *Lamentabili* del Sant'Uffizio (3 luglio 1907), contro il Modernismo, il Magistero della Chiesa si avvicina a questa formulazione attraverso la condanna di una proposizione attribuita ai modernisti: «Revelatio, obiectum fidei catholicae constituens, non fuit cum Apostolis completa», che spesso viene tradotto all'italiano così: «La Rivelazione, che costituisce l'oggetto della Fede cattolica, non terminò con gli Apostoli»⁵. L'eco di quest'insegnamento si trova nel Concilio Vaticano II, nella *Dei Verbum* al numero 4, dove si legge: «L'economia cristiana dunque, in quanto è l'Alleanza nuova e definitiva, non passerà mai, e non è da aspettarsi alcun'altra Rivelazione pubblica prima della manifestazione gloriosa del Signore nostro Gesù Cristo (cf. *1Tm* 6,14 e *Tt* 2,13)».

Dopo il Concilio Vaticano II, la formula che «la Rivelazione si è conclusa con la morte dell'ultimo apostolo» è stata ripresa nel magistero pontificio poche volte, e sempre con qualche qualifica. La frase è stata utilizzata in forma modificata in una catechesi di Papa S. Paolo VI del 19 gennaio 1972. In una serie di catechesi sulla religiosità dell'uomo contemporaneo, dopo aver dedicato una catechesi alla religiosità naturale dell'uomo e le sue espressioni nel mondo attuale, S. Paolo VI domanda:

Il contatto con Dio, risultante del Vangelo, è un momento iscritto in una naturale evoluzione dello spirito umano, la quale tuttora continua mutandosi e superandosi, ovvero, è un momento unico e definitivo, del quale dobbiamo nutrirci senza fine, ma sempre riconoscendone inalterabile il contenuto essenziale? La risposta è chiara: quel momento è unico e definitivo. Cioè la Rivelazione è inserita nel tempo, nella storia, ad una data precisa, ad un avvenimento determinato, che con la morte degli Apostoli si deve dire concluso e per noi completo⁶.

Va notato che Papa Paolo VI non utilizza l'assioma nella sua forma tipica. Infatti, gli aggettivi “concluso” e “completo” concordano in numero e ge-

⁵ SACRA CONGREGAZIONE DEL SANT'UFFIZIO, Decreto *Lamentabili sane exitu* (3 luglio 1907) (*DH* 3421).

⁶ PAOLO VI, Udienza generale *Saldo e intangibile il “depositum fidei”* (19 gennaio 1972), in *Insegnamenti di Paolo VI*, cap. X, Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1973, 56.

nere non con il sostantivo “Rivelazione” ma con un altro antecedente, che grammaticalmente può essere o “tempo” o “avvenimento determinato”.

Durante il lungo pontificato di S. Giovanni Paolo II (r. 1979-2005), non si ritrovano tracce dell’assioma. Invece, durante il pontificato di Benedetto XVI (r. 2005-2013) la frase che sostiene la chiusura della Rivelazione con la morte degli apostoli, o dell’ultimo apostolo, è stata riproposta nei documenti preparatorii del Sinodo dei Vescovi sulla Parola di Dio, cioè, i *Lineamenta* (10 f) e l’*Instrumentum laboris*, (I, A, 9, f)⁷; ambedue fanno riferimento a *Dei Verbum*, n. 4, benché il documento conciliare non usi questa espressione. La formula, però, non è entrata nell’esortazione apostolica post-sinodale *Verbum Domini*. In maniera sorprendente, però, la formula associando la conclusione della Rivelazione con la morte dell’ultimo apostolo è utilizzata nel *Messaggio di Sua Santità Benedetto XVI al Presidente della Pontificia Commissione Biblica* (18 aprile 2012):

Per il carisma dell’ispirazione i libri della Sacra Scrittura hanno una forza di appello diretto e concreto. Ma la Parola di Dio non resta confinata nello scritto. Se, infatti, l’atto della Rivelazione si è concluso con la morte dell’ultimo Apostolo, la Parola rivelata ha continuato ad essere annunciata e interpretata dalla viva Tradizione della Chiesa. Per questa ragione la Parola di Dio fissata nei testi sacri non è un deposito inerte all’interno della Chiesa ma diventa regola suprema della sua fede e potenza di vita. La Tradizione che trae origine dagli Apostoli progredisce con l’assistenza dello Spirito Santo e cresce con la riflessione e lo studio dei credenti, con l’esperienza personale di vita spirituale e la predicazione dei Vescovi (cf. *Dei Verbum* 8,21)⁸.

⁷ XII ASSEMBLEA ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *La Parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa: Lineamenta* (27 aprile 2007), in http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20070427_lineamenta-xii-assembly_it.html: «Ma la Parola di Dio, non resta bloccata nello scritto. Se, infatti, l’atto della Rivelazione si è concluso con la morte dell’ultimo apostolo, la Parola rivelata continua ad essere annunciata ed ascoltata nella storia della Chiesa, che si impegna a proclamarla al mondo per rispondere alle sue attese»; XII ASSEMBLEA ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *La Parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa: Instrumentum laboris* (12 giugno 2008), in http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20080511_instrlabor-xii-assembly_it.html: «Ma la Parola di Dio non resta chiusa nello scritto. Se, infatti, la Rivelazione si è conclusa con la morte dell’ultimo apostolo (cf. DV 4), la Parola rivelata continua ad essere annunciata ed ascoltata nella storia della Chiesa, che si impegna a proclamarla al mondo intero per rispondere al suo bisogno di salvezza».

⁸ BENEDETTO XVI, *Lettera al presidente della Pontificia Commissione Biblica* (18 aprile 2012), in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, VIII/1 (2012), 481. La presenza della formula è sorprendente, perché nella sua gioventù, Ratzinger ha scritto che la formula era troppo poco differenziata: «Vom patristisch bestimmten Zweig der mittelalterlichen Theologie aus, wie er in den Reden Cervinis noch ganz rein erhalten its, müßte die Aussage vom Aschluß der Offenbarung mit dem Tode des letzten Apostels als viel zuwenig differen-

Così, ci troviamo davanti ad un'anomalia: una formula che, secondo una opinione assai diffusa, rappresenterebbe l'insegnamento della Chiesa, infatti non appare testualmente in nessuno dei documenti più solenni del Magistero, tranne in forma modificata in una catechesi di S. Paolo VI (19 gennaio 1972) e come riferimento obliquo (e per natura sua «non definitivo») in una lettera di Benedetto XVI del 2012. Anche in questi ultimi due casi, l'assioma non viene utilizzato senza qualifica: nel testo di S. Paolo VI, ciò che è «concluso» è il tempo storico degli apostoli; nella lettera di Benedetto XVI, ciò che è concluso è l'atto della Rivelazione. In nessuno di questi due casi si trova l'assioma nelle sue forme popolari in modo semplice.

La distanza tra la percezione nella letteratura teologica e la realtà dell'insegnamento ufficiale della Chiesa suscita delle perplessità e crea lo spazio per la presente ricerca. Qual è il valore dottrinale di quest'assioma? Con quale autorità si presenta? Da dove viene l'espressione, e per quali motivi si trova così diffusa e addirittura confusa?

43

Una considerazione terminologica

Prima di affrontare le questioni della ricerca, occorre trattenersi su una considerazione terminologica, formale e alquanto puntigliosa: la formula che è l'oggetto di ricerca è veramente un assioma?

Nel linguaggio corrente, la parola assioma si riferisce a una verità o un principio che, essendo immediatamente evidente, si ammette senza discussione come base per l'ulteriore ricerca⁹. Spesso, assioma e postulato sono presi come sinonimi, benché abbiano sfumature diverse. In senso stretto, un postulato è una proposizione che, «senza essere evidente né dimostrata, si assume — o si richiede all'interlocutore di assumere — come fondamento di una dimostrazione o di una teoria (in generale, di un sistema deduttivo)»¹⁰. Nelle logiche moderne i due termini possono indicare scambievolmente qualsiasi proposizione indimostrata posta a fondamento di un sistema formalizzato.

ziert erscheinen». J. RATZINGER, «Zur Auslegung des Trienter Traditionsdekrets», in K. RAHNER – J. RATZINGER, *Offenbarung und Überlieferung*, Herder, Freiburg 1965, 67. Per alcune ipotesi interpretative del rapporto tra la posizione giovanile di J. Ratzinger e la sua lettera da pontefice, vedi: M. GAGLIARDI, *Rivelazione, ermeneutica e sviluppo dottrinale in Joseph Ratzinger: Un contributo indiretto alla sinodalità*, IF Press, Roma 2023, 21-22.

⁹ Cf. «Assioma», in *Vocabolario della lingua italiana*, vol. I, a cura di A. DURO, Treccani, Roma 1986, 311.

¹⁰ «Postulato» in *Vocabolario della lingua italiana*, vol. III, 1034.

Senz'altro, in passato, la proposizione «La Rivelazione si è conclusa con la morte dell'ultimo Apostolo» è stato posto all'inizio di qualche discorso sulla rivelazione, senza prova o discussione. Allo stesso tempo, dipendendo dal significato di «Rivelazione», non è evidente né che questa si è “conclusa”, né che si è conclusa proprio con la morte dell'ultimo Apostolo. La proposizione, dunque, si dovrebbe classificare come un postulato, ma per rispetto alle consuetudini, continuerò a chiamarlo un assioma.

Le domande di ricerca

Dopo aver affrontato alcune questioni preliminare, occorre fissare gli obiettivi di questa ricerca, che sono cinque:

1. Identificare la nota teologica dell'assioma nelle sue due forme tipiche: «la Rivelazione si è conclusa con la morte dell'ultimo apostolo» oppure «la Rivelazione si è conclusa con la morte degli apostoli»;
2. Scoprire, fin dove sia possibile, l'origine dell'assioma nella sua forma popolare e la sua ricezione progressiva nella teologia del secolo XX;
3. Catalogare le evidenze a favore e contro l'assioma nella sua forma tipica come espressione idonea del suo contenuto;
4. Esaminare le discussioni e le ragioni teologiche attorno alle diverse interpretazioni dell'assioma;
5. Determinare se l'assioma, nelle sue formulazioni tipiche, sia una adeguata rappresentazione dell'insegnamento della Chiesa su questo argomento.

Per realizzare questi cinque obbiettivi, lo studio seguirà un'esposizione cronologica, esaminando la presenza o meno dell'assioma nelle discussioni teologiche di cinque periodi più o meno estesi. Cominciando con (1) i precursori dell'assioma nella teologia del Secolo XIX, la ricerca passerà ad esaminare con più dettaglio (2) il decreto *Lamentabili* e la sua ricezione, traduzione e redazione. (3) Nel periodo che va dalla crisi modernista alla controversia assunzionista (1908-1942), si osserva una misteriosa assenza dell'assioma nella letteratura teologica. (4) Con la controversia assunzionista, si riapre il dibattito, fino alla promulgazione della *Dei Verbum* (1942-1965). Infine, (5) dopo il Concilio, nonostante la cosciente e voluta omissione dell'assioma nella *Dei Verbum*, la formula ha continuato a stimolare tre principali tendenze interpretative. Questa esposizione cronologica fornirà i dati della teologia positiva, sulla presenza o meno dell'assioma, e

metterà in luce anche le questioni speculative che motivano i diversi teologi nella loro accettazione, rifiuto, o reinterpretazione dell'assioma.

I precursori dell'assioma nella teologia del secolo XIX

Da dove proviene la formula che associa la conclusione della Rivelazione con la morte dell'ultimo apostolo? Curiosamente, i ricercatori che si sono occupati di più della questione non hanno fornito evidenza di un uso testuale della formula prima del secolo XX¹¹. L'idea, però, circolava in altre forme.

John Henry Newman (1801-1890), nello stesso anno della sua conversione al cattolicesimo (1845), è testimone che la morte dell'ultimo apostolo era una delle ipotesi in circolazione per fissare la chiusura della rivelazione, benché sembri che egli non sia stato favorevole alla formula¹². Giovanni Perrone (1794-1876), uno dei più autorevoli esponenti della cosiddetta "Scuola Romana", anticipa certi elementi della formula popolare. Perrone insegna, con molta precisione, che dalla morte degli apostoli in poi, è cessata nella Chiesa ogni rivelazione che spetta al deposito della fede¹³.

Similmente, Johann Baptist Franzelin (1816-1888) ha difeso la tesi: «Revelatio catholica per Iesum Christum et Spiritum Sanctum in Apostolis

¹¹ Cf. Le ricerche più esaustive sul tema sono di J. SCHUMACHER, *Der apostolische Abschluss der Offenbarung Gottes*, Herder, Freiburg 1979, e di N.C. HVIDT, *Christian Prophecy: The Post-Biblical Tradition*, Oxford University Press, Oxford 2007.

¹² Cf. J.H. NEWMAN, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, James Toovey, London 1845, 107: «Moreover, while it is certain that developments of Revelation proceeded all through the Old Dispensation down to the very end of our Lord's ministry, on the other hand, if we turn our attention to the beginnings of apostolical teaching after His ascension, we shall find ourselves unable to fix an historical point at which the growth of doctrine ceased, and the rule of faith was once for all settled. Not on the day of Pentecost, for St. Peter had still to learn at Joppa about the baptism of Cornelius; not at Joppa and Cæsarea, for St. Paul had to write his Epistles; not on the death of the last Apostle, for St. Ignatius had to establish the doctrine of Episcopacy; not then, nor for many years after, for the Canon of the New Testament was still undetermined». Qualche pagina prima (*Ibid.* 103), però, Newman, parlando del processo di sviluppo nella Rivelazione stessa, cita l'apostolo Giovanni, il quale la completa [i.e. La Rivelazione]. Il testo è citato dalla prima edizione del 1845. Per l'edizione riveduta di 1878, vedi la versione standard J.H. NEWMAN, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, Longmans, Green, and Co., London 1909, 68.65 (rispettivamente).

¹³ Cf. G. PERRONE, *Praelectiones theologicae*, vol. III, Regensburg 1854³¹, 394. Citato in J. SCHUMACHER, *Der apostolische Abschluss der Offenbarung Gottes*, Herder, Freiburg 1979, 123: «Exploratum quippe est ecclesiam dogmata sua non cudere, aut de novo proferre, cum apostolorum obitu omnis in ea cessarit [sic] revelatio, quae ad fidei depositum spectet».

completa est»¹⁴. Franzelin propone la sua tesi contro altre due concezioni inaccettabili. Da una parte, ci sono le tendenze eretiche che postulano una terza economia dello Spirito Santo, che succede all'economia del Figlio come il Nuovo Testamento (l'economia del Figlio) succede al Vecchio (l'economia del Padre). L'altra ipotesi è quella di un continuo accumularsi di nuove rivelazioni nella Chiesa, come è successo anche nell'Antico Testamento. Franzelin respinge le eresie della cosiddetta terza economia dello Spirito, argomentando che la Nuova Alleanza stabilita da Cristo non passerà mai. Respinge la seconda ipotesi, sostenendo che gli Apostoli ricevettero la verità intera; per ciò, non ci sono verità da rivelarsi che non sono già contenute nella rivelazione ricevuta dagli apostoli. Il suo argomento, perciò, si muove principalmente nell'orizzonte della pienezza della rivelazione ricevuta dagli apostoli.

Sempre nel secolo XIX, Matthias Joseph Scheeben (1835-1888) è stato uno dei teologi che ha lavorato di più con la nozione della chiusura della rivelazione. Scheeben si è occupato di alcuni problemi speculativi ed apologetici che sono emersi nella tradizione teologica post-tridentina, con un particolare attenzione all'aspetto materiale della rivelazione. Scheeben affermava che Dio ha conferito la sua rivelazione agli apostoli non soltanto attraverso l'Incarnazione di Cristo, ma anche per l'azione dello Spirito Santo dopo Pentecoste. Per Scheeben, la rivelazione divina è destinata a tutti gli uomini, in tutti i luoghi e tempi; nonostante, essa non è accessibile a tutti, perché in Cristo e gli apostoli, la rivelazione si è conclusa [*abgeschlossen*]¹⁵.

A quanto pare, prima di Scheeben la tendenza tanto in inglese (e.g. Newman) come in latino (e.g. Perrone) era di parlare della Rivelazione con Cristo e gli Apostoli in termini di completezza. Il verbo latino *complere*, composto dal prefisso *com-* (insieme) e il verbo *plēre* (riempire) significa letteralmente “riempire pienamente”, o più figurativamente, “portare a compimento”. Con Scheeben, invece, compare il termine tedesco *abgeschlossen*, il participio passivo del verbo *abschließen*, che a sua volta è composta dal

¹⁴ J.B. FRANZELIN, *Tractatus de Divina Traditione et Scriptura*, Typ. S.C. de Propaganda Fide, Roma 1875², 268.

¹⁵ Cf. M.J. SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, vol. I, Herder, Freiburg 1878, n. 56. Citato in N.C. HVIDT, *Christian Prophecy*, 356: «Die göttliche Offenbarung ist, obgleich für alle Menschen aller Orten und Zeiten bestimmt, so doch nicht allen unmittelbar zuteil geworden; in Christus resp. den Aposteln ist sie abgeschlossen».

prefisso *ab-*, che indica separazione o completamento, e *schließen*, che significa “chiudere”. Il rapporto in tedesco tra il verbo *schließen* (chiudere) e il sostantivo *Schlüssel* (chiave), lo strumento utilizzato per chiudere o aprire una serratura, è simile al rapporto in latino tra il verbo *con-cludere* (“chiudere insieme”) e *clavis* (“chiave”), lo strumento per chiudere o aprire.

Pur essendo vero che “completa” e “conclusa” possono entrambi denotare lo stato di essere “portato a termine”, la connotazione è distinta. La differenza può essere illustrata dal seguente esempio. Un certo cinema sta vendendo i biglietti per la prima di un film di grande richiamo. I biglietti sono in vendita fino a esaurimento posti o fino all’inizio della proiezione del film. Si possono immaginare due casi. Nel primo caso, l’attesa per il film è altissima e tutti i biglietti vengono venduti entro pochi minuti dalla messa in vendita. Non è possibile vendere altri biglietti perché il teatro è già pieno. Nel secondo caso, l’interesse per il film non è così alto come ci si aspettava. I posti rimangono disponibili fino all’inizio della proiezione. A quel punto le vendite vengono chiuse, anche se la sala non è piena. Nel primo caso, le vendite vengono fermate perché la sala è piena; il tempo non è esaurito, ma i posti sono completi. Nel secondo caso, le vendite vengono fermate anche se la sala non è piena. La sala è chiusa, anche se non è completa. Trasferendo questa parabola al caso che ci interessa, quale immagine si applica alla Rivelazione? La Rivelazione cristiana è “chiusa” perché è completa, o è semplicemente “chiusa” per la morte dell’ultimo Apostolo, anche nel caso ipotetico di non essere completa? Questa differenza semantica non è indifferente per il significato della Rivelazione e il piccolo slittamento semantico introdotto, a quanto pare, da Scheeben può avere grandi implicazioni per una retta comprensione della economia della Rivelazione.

Nella parte successiva, passerò al Secolo XX per esaminare il decreto dell’*Sant’Ufficio Lamentabili sane exitu*, del 3 luglio 1907 e il suo ruolo nella questione.

Il decreto *Lamentabili*: testo, traduzione, ricezione, redazione e significato

Il testo del decreto

Come è stato menzionato poco prima, il testo a cui si riallacciano tanto i sostenitori come i critici dell’assioma è il decreto del *Sant’Ufficio Lamen-*

tabili sane exitu del 3 luglio 1907 (DH 3401-3466), e più concretamente, la ventunesima proposizione attribuita ai modernisti: «Revelatio, obiectum fidei catholicae constituens, non fuit cum Apostolis completa». Siccome la proposizione, formulata così, è stata dichiarata come “riprovata e proscritta”¹⁶, si inferisce che la dottrina da ritenere è la proposizione contraddittoria: togliendo la parola non, si tiene la formulazione giusta: «Revelatio, obiectum fidei catholicae constituens, fuit cum Apostolis completa».

Su questa formulazione bisogna fare quattro osservazioni. Primo, la proposizione non è testualmente identica alla formulazione divulgativa che «la Rivelazione si è conclusa con la morte dell’ultimo Apostolo». Secondo, attenendosi solo al testo, *Lamentabili*, n. 21 non parla della Rivelazione come un processo che conclude, ma come un oggetto che è completo. Terzo, per quanto riguarda la dimensione temporale, quella Rivelazione che è oggetto della fede è da ritenersi come completa semplicemente «con gli Apostoli», senza specificare un momento preciso in cui raggiunge uno stato di completezza. In questo senso, il testo di *Lamentabili* non indica il *terminus ad quem*, quando il processo di Rivelazione è finita, ma il *terminus a quo*, a partire dalla quale la Chiesa ritiene che l’oggetto della fede sia stato nel suo pieno possesso. Si tratta di una sfumatura di non poca rilevanza, rappresentativa di due prospettive assai diverse. La quarta osservazione ha a che vedere con l’espressione *fuit...completa*. Il decreto utilizza il verbo *compleo* in tempo perfetto passivo; si tratta di una costruzione grammaticale fatta dal participio passivo e il verbo essere. Al momento di tradurre tale costruzione, rimane l’ambiguità se predomina l’aspetto aggettivale del participio, o piuttosto l’aspetto passivo del verbo. In altre parole, la domanda è se si tratta di una descrizione di un oggetto (e dunque, la funzione grammaticale è di un aggettivo) o di un’azione subita da un oggetto (e dunque, ha la funzione di un verbo). Oltre il problema della giusta interpretazione della costruzione grammaticale, vi è la questione del significato stesso del verbo *compleo* in questo contesto¹⁷. Tra i possibili significati del verbo *compleo*, vi è quello di “finire” o “essere concluso”, ma non è il significato principale. Come la sua radice *pleo* suggerisce, questo termine appartiene al campo

¹⁶ Cf. SACRA CONGREGAZIONE DEL SANT’UFFIZIO, Decreto *Lamentabili sane exitu* (3 luglio 1907) (DH 3466).

¹⁷ Per un ampio trattamento dei possibili significati di questa parola, vedi la voce «com+pleo» in *A Latin Dictionary*, a cura di C.T. LEWIS – C. SHORT, Clarendon Press, Oxford 1879. Reperibile anche in <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0059%3Aentry%3Dcompleo>.

semantico della pienezza, e dunque, i significati più appropriati sono quelli di “riempire”, “fare il pieno”, o “completare”. Qual è il significato più giusto per rendere il senso del decreto *Lamentabili*?

Le traduzioni della ventunesima proposizione

Dal punto di vista linguistico, tutte e due le grandi linee di traduzione della ventunesima proposizione del *Lamentabili* sono possibili e attendibili: «La Rivelazione... si è conclusa» oppure, «la Rivelazione... è completa». Infatti, due recenti versioni bilingue dell'enchiridio Denzinger-Hünnerman optano per strade diverse. Il testo italiano traduce così: «La rivelazione che costituisce l'oggetto della fede cattolica, non terminò con gli Apostoli»; invece, la versione bilingue castigliana sceglie l'altra possibile strada: «La revelación, que constituye el objeto de la fe católica, no quedó completa con los Apóstoles». Queste due traduzioni appena menzionate sono relativamente recenti¹⁸. Ci sarebbe un bel lavoro da fare per ricostruire la storia della traduzione e ricezione del decreto nelle lingue europee occidentali. Sembra, però, che da tempo ci sia una traduzione in italiano che recita così: «La Rivelazione, che costituisce l'oggetto della Fede cattolica, non si è conclusa con gli Apostoli». Rintracciare l'origine di questa traduzione va oltre le possibilità della presente ricerca, ma sembra verosimile che si tratti di una traduzione vecchia con una ampia diffusione.

Ma, perché esiste questa inclinazione a tradurre «non fuit... completa» con l'espressione «non si è conclusa»? Come ipotesi di lavoro, sembra che due fattori concomitanti abbiano contribuito a questa tendenza interpretativa. Il primo fattore è stato la presenza di espressioni simili nella teologia previa al decreto *Lamentabili*, come quelle viste sopra in Giovanni Perrone e Matthias Joseph Scheeben. L'altro fattore, sempre come ipotesi, sarebbe stato l'utilizzo prevalente tra teologi tedeschi del termine *abgeschlossen*, già utilizzato da Scheeben. Questo vocabolo tedesco, a differenza del latino *compleol/completum*, tende a significare “chiusura” anziché “pienezza”. In altre parole, la ricezione del testo è stata filtrata attraverso il linguaggio teologico in uso prima del *Lamentabili*.

¹⁸ Si tratta, rispettivamente, della versione castigliana della 38° edizione tedesca del 1999, e della versione italiana della medesima edizione tedesca del 1999, ristampata nel 2003.

La ricezione del testo

Come primo dato a favore di quest'ipotesi è la comparsa di un commento ed esposizione del decreto pubblicato nel 1907 dal teologo tedesco Franz Heiner (1849-1919), subito tradotto all'italiano nel 1908 e successivamente riveduto e corretto nel 1914¹⁹. Questo dato già suggerisce una possibile tendenza, nella ricezione italiana del decreto, a seguire la linea tedesca, traducendo una parola latina dal campo semantico della "pienezza" con una espressione che si inclina al campo semantico della "chiusura". Per onore alla verità storica, bisogna riconoscere che il commento di Heiner alla ventunesima proposizione contiene tutte e due le chiavi di lettura, e cioè, la pienezza delle verità e dei mezzi di salvezza nel Vangelo, e la chiusura e conclusione di un processo di rivelazione soprannaturale, originato nel Paradiso e concluso con la morte degli Apostoli. Da una parte, Heiner afferma che la pienezza della rivelazione cristiana esclude l'attesa di una nuova economia salvifica:

Ai giorni nostri non v'è chi creda e sostenga che dopo l'attuale stato della rivelazione, fattaci da Gesù Cristo, abbia a succedere una nuova economia di salute con una nuova e più vasta rivelazione, allo stesso modo che avvenne con quella del Vecchio Testamento, compiutasi col sopraggiungere del Nuovo. E a che servirebbe questa nuova rivelazione? Noi abbiamo nell'attuale nostro stato tutti i mezzi di salute, e non v'è d'attendere altro²⁰.

Dall'altra parte, egli vede il Vangelo come «punto culminante e conclusione della rivelazione soprannaturale dal Paradiso, andando sempre crescendo di passo in passo fino alla morte degli Apostoli»²¹. Le rivelazioni private, invece, non entrano nel deposito di fede, «che fu dato in custodia alla Chiesa dopo la morte degli Apostoli, non ebbe più alcuna rivelazione»²².

Oltre il vincolo semantico e testuale tra la tradizione tedesca e quella italiana, il commento di Heiner è assai utile per comprendere la ricezione del decreto *Lamentabili* nel suo contesto immediato. Heiner spiega la condanna della ventunesima proposizione secondo le categorie dell'accet-

¹⁹ Cf. F. HEINER, *Il decreto Lamentabili sane exitu della S. Congregazione del S. Ufficio in data 3 luglio 1907 concernente gli errori de' modernisti e la loro condanna, esposta e commentata da Mons. Francesco Heiner*, Desclée, Roma 1914.

²⁰ F. HEINER, *Il decreto Lamentabili sane exitu*, 128.

²¹ F. HEINER, *Il decreto Lamentabili sane exitu*, 128.

²² F. HEINER, *Il decreto Lamentabili sane exitu*, 129.

tata teologia cattolica del suo tempo, ma senza entrare in sottigliezze. La rivelazione soprannaturale è distinta da quella naturale. Questa rivelazione soprannaturale inizia nel Paradiso e cresce nel tempo fino alla venuta di Cristo e il Vangelo. Dopo la morte degli Apostoli, si esclude ogni aggiunto al deposito della fede. Allo stesso tempo, Heiner argomenta a favore dello sviluppo dogmatico in termini azzardati.

Né si deve credere che detta rivelazione, conchiusa con gli Apostoli, si trovi in uno stato di perfetto assopimento; che invece lo stato è piuttosto di sviluppo e di cambiamento. Questo però, beninteso, non porta con sé un'affatto nuova e completa formazione, di modo che vengono fuori dottrine per lo innanzi in nessun modo inesistenti. Su questo punto bisogna ben intendersi²³.

Heiner vuole distinguere la sua posizione da quella dei Modernisti; egli difende lo sviluppo della comprensione della rivelazione nella Chiesa, ma afferma categoricamente che «con la morte degli Apostoli venne chiuso il ciclo di nuove rivelazioni; ed ecco perché la Tesi, che abbiamo esaminata, fu condannata»²⁴.

Il commento di Heiner al decreto *Lamentabili* illustra bene il modo come questo documento è stato recepito in conformità con la teologia esistente. Non potrebbe essere diversamente. Allo stesso tempo, bisogna notare che Heiner suppone quali siano le motivazioni e l'intenzione del decreto, in base al testo pubblicato.

Lo stesso fenomeno di dover supporre il significato del decreto è evidenziato dalle reazioni di Alfred Loisy. Lo stesso Loisy si è riconosciuto come oggetto della censura e nel 1908 ha pubblicato una raccolta di riflessioni sul decreto *Lamentabili* e l'enciclica *Pascendi*²⁵. Loisy riporta la ventunesima proposizione di *Lamentabili* in lingua francese, rendendola così: «La révélation qui constitue l'objet de la foi catholique n'a pas été accomplie avec les apôtres». Il verbo francese *accomplir* condivide con altre lingue le stesse ambiguità di significato; può significare sia l'idea della fine temporale di un processo, sia la realizzazione piena di un'opera. Se l'intenzione di *Lamentabili* è condannare il pensiero di Loisy e altri modernisti, è importante cogliere quale significato loro hanno colto in questa condanna.

²³ F. HEINER, *Il decreto Lamentabili* sane exitu, 129.

²⁴ F. HEINER, *Il decreto Lamentabili* sane exitu, 131.

²⁵ Cf. A. LOISY, *Simple réflexions sur le décret du Saint-Office Lamentabili sane exitu et sur l'encyclique Pascendi dominici gregis*, Chez L'Auteur, Ceffonds 1908².

Loisy stesso scrisse:

Non so se ho fatto questa affermazione: ma non oserei affermare che non sia stata dedotta dai miei scritti. Così ho detto (*Autour d'un petit livre*, 207): «La Chiesa proclama che la verità della rivelazione non è tutta nella Scrittura. Né questa verità è interamente nella tradizione del passato, né nell'insegnamento del presente; in quanto tutti i credenti ne sono partecipi, essa si realizza continuamente in loro, nella Chiesa e nel mondo, con l'aiuto della Scrittura e della tradizione». L'idea di porre fine alla rivelazione divina è del tutto meccanica e artificiale. Non c'è bisogno di sottolineare che era estranea agli apostoli; ma è legata all'idea, non meno meccanica e mitologica, diciamo pure infantile, che ci facciamo della rivelazione stessa²⁶.

La risposta di Loisy mette il dito sul punto. Manifesta la confusione prodotta dall'incrocio di diversi piani di lettura. Da una parte, la perplessità di Loisy sulla ventunesima proposizione è palese; la Santa Sede ha dedotto dai suoi scritti una proposizione, e poi l'ha condannata. A quale aspetto del pensiero di Loisy fa riferimento il decreto *Lamentabili*? Loisy presume che il Sant'Ufficio si riferisse al brano appena citato dalla pagina 207 dell'*Autour d'un petit livre*. Studi più recenti degli archivi del Sant'Ufficio, invece, fanno riferimento piuttosto alle sue tesi sulla datazione del Vangelo di Giovanni²⁷.

Condannando la proposizione ventunesima, cosa intendeva dire il Sant'Ufficio? Quale è il problema che voleva risolvere, e perché la proposizione condannata è stata formulata così? Tanto Heiner come Loisy non avevano conoscenza del processo redazionale del decreto. Studi più recenti sui documenti preparatori del Sant'Ufficio per il decreto mettono in evidenza altri aspetti della problematica che gettano più luce sulle giuste linee interpretative di *Lamentabili*, n. 21. Per capire meglio il senso del testo bisogna esaminare brevemente la storia della redazione del testo.

²⁶ A. LOISY, *Simple réflexions*, 62-63. Tradotto con www.DeepL.com/Translator (versione gratuita). Il testo originale recita così: «Je ne sache pas avoir émis cette proposition: mais je n'oserais affirmer qu'on ne l'a point déduite de mes écrits. Ainsi j'ai dit (*Autour d'un petit livre*, 207): "L'Eglise proclame que la vérité de la révélation n'est pas tout entière dans l'Écriture. Cette vérité n'est pas non plus tout entière dans la tradition du passé, ni dans l'enseignement du présent; en tant que tous les croyants y ont part, elle se fait perpétuellement en eux, dans l'Église, avec le secours de l'Écriture et de la tradition". L'idée de marquer un terme à la révélation divine est toute mécanique et artificielle. Inutile d'observer qu'elle est étrangère aux apôtres; mais elle est en rapport avec l'idée, non moins mécanique et toute mythologique, disons enfantine, qu'on se forme de la révélation elle-même».

²⁷ Vedi la nota 36, sotto.

La storia redazionale del decreto Lamentabili: il lavoro preparatorio

A questo punto, qualcuno potrebbe sollevare un'obiezione metodologica: non sarebbe stato più coerente cominciare con la storia della redazione e poi passare alla ricezione del testo? Mentre è vero che la redazione precede la ricezione del testo in ordine dell'essere, nell'ordine della conoscenza, non è così. La ricezione del testo è stata palese a tutti sin dalla pubblicazione del decreto; la storia della sua redazione, invece, è venuta alla luce soltanto in tempi recenti, grazie al lavoro degli studiosi Claus Arnold e Giacomo Losito, con la pubblicazione del volume *Lamentabili sane exitu* (1907). *Les documents préparatoires du Saint Office*²⁸. Una storia esaustiva della redazione del decreto *Lamentabili* oltrepasserebbe i limiti di questo studio. Cercherò di limitarmi ai punti più salienti per la comprensione della ventunesima proposizione.

Il decreto *Lamentabili sane exitu* trova le sue radici in un decreto del 1903 della Congregazione dell'Indice, che ha messo il libro *L'Évangile et l'Église* di Alfred Loisy (1857-1940) nell'indice di libri proibiti. Successivamente, la Congregazione del Sant'Ufficio ha iniziato un'indagine con un respiro più ampio, con lo scopo di condannare il pensiero di Loisy. Il caso illustra le diverse giurisdizioni dei due dicasteri nel contesto della Curia Romana all'inizio del secolo XX. La Congregazione dell'Indice aveva competenza soltanto sull'esame e censura di libri, mentre la Congregazione del Sant'Ufficio aveva una giurisdizione più ampia su questioni riguardanti la fede e della morale.

Subito dopo la condanna dell'*Évangile et l'Église*, nel novembre di 1903, il Sant'Ufficio ha affidato il caso di Loisy a uno dei suoi consultori, il cappuccino Pio da Langogne (1850-1914)²⁹. In un primo momento, Langogne e un altro consultore dell'Sant'Ufficio, il gesuita Domenico Palmieri (1829-1909) hanno lavorato in parallelo per identificare le proposizioni di Loisy da condannare. Palmieri ha compilato un elenco di 93 proposizioni in latino, con citazioni in francese tratte dalle opere di Loisy³⁰ Palmieri,

²⁸ Cf. C. ARNOLD – G. LOSITO, *Lamentabili sane exitu* (1907). *Les documents préparatoires du Saint Office*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2011.

²⁹ Blaise-Armond de Sabadel nacque a Langogne, Francia, nel 1850. Entrando nell'ordine dei frati cappuccini ricevette il nome in religione di "Pio". Secondo la consuetudine dei frati cappuccini, fu noto come Pio da Langogne. Ricoperse diversi incarichi importanti nell'ordine e anche nella Curia Romana. Nel 1911 fu consacrato vescovo titolare di Corinto *in partibus* da papa Pio X.

³⁰ Cf. C. ARNOLD, «*Lamentabili sane exitu* (1907): Le magistère romain e l'exégèse

inoltre, ha aggiunto una qualifica teologica alle proposizioni, che per la maggiore parte sono state considerate eretiche. Da parte sua, Langogne ha preparato un altro elenco di 119 proposizioni da condannare in globo, ma senza una qualifica specifica. Successivamente, Palmieri, Langogne, e un terzo consultore, il redentorista olandese Willem van Rossum (1854-1932) hanno preparato un elenco unico di 96 proposizioni da condannare³¹.

La ventunesima proposizione del Lamentabili trova la sua origine nell'elenco di Langogne. In questa prima relazione, per ciascuna proposizione da condannare, il frate cappuccino aggiunge una annotazione spiegando il motivo della condanna, e un testo di riferimento. Il documento, perciò, apre una finestra per capire il contesto, la formulazione, e il significato della proposizione da condannare.

Langogne ha estratto del pensiero di Loisy la seguente proposizione da condannare:

54

<i>Testo latino</i>	<i>Traduzione</i>
Revelatio divina non fuit completa cum Apostolis; ideoque, salva genuina fide, retinere possumus istud illudve evangelium nonnisi post mortem omnium Apostolorum scriptum fuisse ³² .	La rivelazione divina non fu completa con gli Apostoli; pertanto, salvaguardando la genuina fede, possiamo ritenere che questo o quell'altro vangelo sia stato scritto solo dopo la morte di tutti gli Apostoli

La prima parte del testo di Langogne è stata sostanzialmente ritenuta, con qualche precisazione, nel decreto Lamentabili; la seconda parte, invece è stata eliminata nelle successive fasi redazionali. Questo dato è significativo, perché soltanto la seconda parte trova un riscontro nei testi di Loisy. La prima parte della proposizione, che si presenta come premessa, è in realtà un'inferenza che Langogne ha tratto dall'ipotesi di Loisy che qualche vangelo canonico abbia raggiunto la sua forma definitiva dopo la morte di tutti gli apostoli. In questa formulazione, Langogne mette come premessa ciò che è una inferenza, mentre l'ipotesi di Loisy viene posta come conseguenza. Loisy, però, non ha mai affermato testualmente che

d'Alfred Loisy», in Lamentabili sane exitu (1907): *Les documents préparatoires du Saint Office*, 9.

³¹ Cf. Testo completo del cosiddetto «Elenco Unico» riportato in Lamentabili sane exitu (1907): *Les documents préparatoires du Saint Office*, 341-358.

³² P. LANGOGNE, «Elenchus complectens praecipuos hodierni rationalismi theologici errores. Relatio P. Pii Langogne», in Lamentabili sane exitu (1907): *Les documents préparatoires du Saint Office*, 263.

«la Rivelazione divina non fu completa con gli Apostoli». Come mai Langogne ha fatto questa inferenza, e su quali testi si è basato per sostenere la sua argomentazione?

Langogne ha spiegato il suo ragionamento nella annotazione alla proposizione:

<i>Testo latino</i>	<i>Traduzione</i>
De fide est. [sic] catholica, imo verius implicita definita, thesaurum revelationis omnes, easque solas, comprehendere quas ipsimet Apostoli, a Sp. Sancto edocti, explicitive vel implicitive, sive scripto sive tradito verbo, populos edocere. Quare Evangelium post mortem omnium Apostolorum conscriptum, nullomodo doctrinae ipsorum Apostolorum adscribi, nec proinde in deposito revelationis includi posset. Quapropter haec propositio Neotericorum dupliciter fidem laedit ³³ .	Appartiene alla fede cattolica (anzi più precisamente implicitamente definita) comprendere nel tesoro della rivelazione tutte e solo quelle cose che gli stessi Apostoli, istruiti dallo Spirito Santo, insegnarono esplicitamente o implicitamente, sia per iscritto sia per tradizione orale, ai popoli. Pertanto, un Vangelo scritto dopo la morte di tutti gli Apostoli non potrebbe in alcun modo essere attribuito alla dottrina degli stessi Apostoli, né quindi essere incluso nel deposito della rivelazione. Perciò, questa proposizione dei Neoterici offende la fede in due modi.

Il ragionamento di Langogne non è presentato in modo strettamente sillogistico, e dunque, la sua logica deve essere decifrata³⁴. La premessa maggiore è «il tesoro della rivelazione [consiste in] tutte e solo quelle cose che gli stessi Apostoli, istruiti dallo Spirito Santo, insegnarono esplicitamente o implicitamente, sia per iscritto sia per tradizione orale, ai popoli». Senza esplicitare la premessa minore, passa subito a formulare tre asserzioni in forma di conclusioni: (C 1): «Pertanto, un Vangelo scritto dopo la morte di tutti gli Apostoli non potrebbe in alcun modo essere attribuito alla dottrina degli stessi Apostoli»;

³³ P. LANGOGNE, «Relatio P. Pii Langogne», 264.

³⁴ Il ragionamento di Langogne può essere ricostruito come sillogismo della seconda figura «prae-prae», in cui il termine medio è il predicato delle due premesse. In questo caso, la logica può essere ricostruita in modo abbreviato così: (M) Il tesoro (deposito) della rivelazione consiste in tutto ciò che gli stessi Apostoli insegnarono.

(m) Nessun libro composto dopo la morte degli apostoli può essere stato insegnato dagli stessi Apostoli.

(C) Nessun libro composto dopo la morte degli apostoli è incluso nel deposito(tesoro) della rivelazione.

Il sillogismo ricostruito è formalmente corretto, bensì la verità della premessa minore è discutibile, perché i contenuti del libro possono essere stati insegnati prima della composizione del libro stesso.

(C2) «né quindi [un tale Vangelo può] essere incluso nel deposito della rivelazione».

(C3) «Perciò, questa proposizione dei Neoterici offende la fede in due modi»³⁵.

Ciò che deve essere esplicitato è il passaggio dalla premessa maggiore alla prima conclusione. A quanto sembra, per Langogne, l'atto di mettere per iscritto un vangelo dopo la morte degli apostoli necessariamente implica che i contenuti di quel libro non sono attribuibili alla dottrina apostolica. Egli o non considera, o non ritiene possibile, che la stessa e identica dottrina apostolica potrebbe essere consegnata in forma orale dagli apostoli e poi messa per iscritto, sotto l'ispirazione dello Spirito Santo, da uomini apostolici del loro cerchio³⁶. Inoltre, sembra sostenere che affinché un libro possa formare parte del canone, qualche apostolo deve aver insegnato al popolo, in modo esplicito o implicito, "questo libro è parte del deposito della fede". La posizione teologica di Langogne, che lui trova implicitamente definita dal Concilio di Trento, crea difficoltà interdisciplinare sia con gli studi biblici che, in base a evidenze interne ed esterne, ipotizzano alcune date tardive per la composizione di qualche libro neotestamentario, sia con lo studio della storia del canone, che non fornisce nessuna evidenza di un canone definitivo di libri sacri risalenti agli apostoli. Se fosse così semplice radicare lo stesso canone neotestamentario nell'insegnamento (esplicito o implicito) degli Apostoli, non si spiegherebbe la complessa storia del riconoscimento canonico di alcuni libri del Nuovo Testamento.

Infine, su quali testi di Loisy si è basato Langogne per la sua proposizione condannabile? In questo caso, il frate cappuccino non si è confrontato direttamente con gli scritti di Loisy. Piuttosto, egli ha preso come guida due articoli pubblicati da Eugenio Polidori nella *Civiltà Cattolica* in 1903 e 1904, rispettivamente³⁷.

³⁵ Il termine «Neotericus» è stato utilizzato nel primo secolo a.C. per descrivere un gruppo di poeti latini che si sono allontanati dalle tradizioni poetiche epiche e hanno propagato uno stile nuovo ed innovativo di poesia latina. La parola stessa deriva dalla forma comparativa, in greco, dell'aggettivo *neos* (νέος; νεωτερικός). All'inizio del secolo XX, questo termine è stato utilizzato per descrivere il movimento teologico successivamente conosciuto come Modernismo.

³⁶ Torno al rapporto tra ispirazione e autorità apostolica sotto nella sezione 4.b.

³⁷ Cf. E. POLIDORI, «L'autore del Quarto Vangelo rivendicato», *La Civiltà Cattolica*, fasc. 1284 (9 dicembre 1903), 641-659; E. POLIDORI, «Può un libro del N. Testamento essere stato scritto morti tutti gli apostoli? Risposta a un lettore», *La Civiltà Cattolica*, fasc. 1293 (7 maggio 1904). Testi documentati in P. LANGOGNE, «Relatio P. Pii Langogne», 264.

L'esame di questa prima relazione del consultore Pio da Langogne mette in evidenza un fatto indiscutibile rispetto alla proposizione ventunesima: la proposizione riprovata da *Lamentabili*, n. 21 non è stato preso testualmente da Loisy. Si tratta, invece, di una inferenza che scaturisce dall'ipotesi di Loisy ed altri critici sulla datazione del Vangelo di Giovanni. La proposizione, dunque, è stata formulata per l'occasione della condanna, ma la sua formulazione definitiva sarà il risultato di diverse tappe redazionali.

La storia redazionale del decreto Lamentabili: le fasi redazionali

La storia della redazione di *Lamentabili*, n. 21 può essere narrata attraverso l'esame di quattro documenti conservati negli archivi del Dicastero per la Dottrina della Fede e messi a disposizione del pubblico grazie al lavoro di Claus Arnold e Giacomo Losito³⁸. In ordine cronologico, abbiamo: (1) un primo elenco unificato prodotto da tre consultori del Sant'Ufficio, Pio da Langogne, Domenico Palmieri, e Willem Van Rossum tra aprile e giugno 1905³⁹; (2) lo stesso elenco unificato, adesso con i voti e le osservazioni degli altri consultori del Sant'Ufficio, elaborato tra luglio 1905 e marzo 1906⁴⁰; (3) un documento di lavoro dei consultori, elaborato tra settembre e dicembre 1906, nel quale essi facevano le penultime raccomandazioni sull'elenco proposto dai cardinali del Sant'Ufficio⁴¹; e (4) una versione stampata delle proposizioni da condannare, con le correzioni manoscritte del Card. Andreas Steinhuber, il redattore finale, del mese di giugno 1907⁴². Con questo quadro cronologico in mente, adesso è possibile esaminare la discussione che portò alla formazione definitiva di *Lamentabili*, n. 21.

³⁸ Cf. C. ARNOLD – G. LOSITO (a cura di), *Lamentabili sane exitu (1907): Les documents préparatoires du Saint Office*.

³⁹ Cf. SUPREMA SACRA CONGREGATIO SANCTI OFFICII, «Appendix ad Vota R.mi P. Pii et R.mi P. Palmieri», in *Lamentabili sane exitu (1907): Les documents préparatoires du Saint Office*, a cura di C. ARNOLD – G. LOSITO, 341-358.

⁴⁰ Cf. SUPREMA SACRA CONGREGATIO SANCTI OFFICII, «Votum reverendissimorum DD. consultorum: Elenchus Propositionum damnandarum iuxta votum Rev.morum P. Pii, Palmieri, Van Rossum», in *Lamentabili sane exitu (1907): Les documents préparatoires du Saint Office*, a cura di C. ARNOLD – G. LOSITO, 359-395.

⁴¹ Cf. SUPREMA SACRA CONGREGATIO SANCTI OFFICII, «Animadversiones DD. CC. de propositionibus damnandis», in *Lamentabili sane exitu (1907): Les documents préparatoires du Saint Office*, a cura di C. ARNOLD – G. LOSITO, 425-478.

⁴² Cf. «Propositione damnandae iuxta votum E.mi Steinhuber», in *Lamentabili sane exitu (1907): Les documents préparatoires du Saint Office*, a cura di C. ARNOLD – G. LOSITO, 479-485.

Dopo la relazione originale di Pio da Langogne, la futura proposizione ventunesima sarà accolta in modo più semplice nell'elenco unico di tre consultori del Sant'Ufficio, Palmieri, Langogne, e Van Rossum. In quel momento, la proposizione sarà semplificata: «Revelatio divina non fuit completa cum Apostolis» [«La rivelazione divina non fu completa con gli Apostoli»]⁴³. Come già è stato evidenziato sopra, questa frase non trova riscontro diretto negli scritti di Loisy, ma viene inferita dalle sue ipotesi sulla redazione del Vangelo di Giovanni. In questo elenco unico, la proposizione è qualificata come eretica, seguendo la tendenza di Palmieri di assegnare una qualifica teologica ad ogni proposizione, pur rimandando alla relazione di Langogne, il quale ha preferito una condanna in globo.

Il 19 giugno 1905, il cosiddetto «Elenco Unico» di Palmieri, Langogne e Van Rossum è stato messo al voto di tutti i consultori della Congregazione. La decisione di questa riunione fu di rinviare il tema per ulteriore riflessione, per due motivi principali. Primo, si considerava che il lavoro non fosse maturo per una discussione con risultati pratici. Secondo, il lavoro preparatorio non sembra rispettare la prassi o metodologia del Sant'Ufficio utilizzato in casi simili. Si conclude che «un nuovo esame del Voto dei Tre [...] venga affidato ad una Commissione scelta nella Consulta, e composta di Consultori di diverse opinioni»⁴⁴. Subito dopo, i cardinali del Sant'Ufficio affidarono questo incarico a tutto il gruppo di consultori, che doveva dedicare una parte delle loro riunioni settimanali alla discussione delle opere di Loisy⁴⁵. Così, dal luglio 1905 fino a marzo 1906, l'«Elenco Unico» di Palmieri, Langogne, e Van Rossum è stato discusso da tutti i consultori della Congregazione⁴⁶. Il documento che raccoglie le osservazioni dei consultori porta il titolo *Votum reverendissimorum DD [Domino-rum] consultorum. Elenchus propositionum damnandarum iuxta votum Rev. morum P. Pii, Palmieri, Van Rossum*. All'inizio di questo lavoro, Alberto Lepidi, OP, teologo della casa pontificia, ha fatto sei osservazioni preliminari su tutto il progetto. In primo luogo, Lepidi ha raccomandato un ritmo

⁴³ Cf. SUPREMA SACRA CONGREGATIO SANCTI OFFICII, «Appendix ad Vota R.mi P. Pii et R.mi P. Palmieri» (5 aprile 1905), 346.

⁴⁴ Il testo del verbale della riunione viene riportato in C. ARNOLD, «Le magistère romain», 15, n. 44.

⁴⁵ Cf. C. ARNOLD, «Le magistère romain», 19.

⁴⁶ I risultati di questo lavoro sono raccolti nel documento di lavoro stampato nel marzo 1906, SUPREMA SACRA CONGREGATIO SANCTI OFFICII, «Votum reverendissimorum DD. consultorum», 359-396.

lento e posato per affrontare la serietà delle questioni. Secondo, ha chiesto che la documentazione delle proposizioni da condannare fosse più ampia, rappresentando tutta la scuola del Modernismo, e non soltanto qualche sentenza di Loisy. Terzo, la documentazione deve essere precisa e le proposizioni testuali, affinché i novatori non possano negare di aver detto ciò che si condanna. Quarto, è necessario tener conto della distinzione che i “novatori” fanno tra critica letteraria, storia, e fede, giacché essi dicono di accettare certe cose come credenti, anche quando le critica letteraria o i dati storici non forniscono prove concludenti. Quinto, ha suggerito di ridurre il numero di proposizioni da condannare al minimo necessario — tre o quattro proposizioni fondamentali — giacché le proposizioni proposte per condanne sono piuttosto tutti corollari. Sesto, manifestò la preoccupazione che la condanna non risulterà efficace, perché i “novatori” riconoscono l'autorità della Chiesa in materia di fede, ma non su temi di critica o di storia⁴⁷.

Durante la discussione delle proposizioni, Lepidi ha proposto di eliminare quella che diventerebbe *Lamentabili*, n. 21⁴⁸. Gli altri consultori hanno ammesso la proposizione, ma hanno suggerito di unirla in qualche modo con un'altra proposizione precedente, la quale diventerebbe *Lamentabili*, n. 15, che a questo punto redazionale, recita così:

Testo latino	Traduzione italiana
Evangelia sunt opera, quae usque ad constitutionem Canonis continuis additionibus et correctionibus completa sunt; in quibus proinde doctrinae ipsius Christi non permansit, nis quaedam incerta debilisque echo ⁴⁹ .	I Vangeli sono opere che, fino alla costituzione del Canone, sono state completate con continue aggiunte e correzioni; in cui, quindi, la dottrina stessa di Cristo non è rimasta, se non come un'eco incerta e debole.

La commissione dei consultori ha riconosciuto il legame tra le due proposizioni. Come è stato evidenziato nella relazione originale di Langogne, la questione della completezza, o chiusura, della rivelazione sorge nel contesto

⁴⁷ Cf. SUPREMA SACRA CONGREGATIO SANCTI OFFICII, «Votum reverendissimorum DD. consultorum», 359-360.

⁴⁸ In questa fase della redazione, era la proposizione venticinquesima.

⁴⁹ La proposizione è la quindicesima del decreto *Lamentabili*, ma la diciassettesima dell'Elenco Unico, dove è stata qualificata dai tre consultori come eretica, «poiché indebolisce la fede dovuta ai Vangeli» (In latino: «Quum Evangeliiis fidem debitam labefactet: haeretica»). Vedi SUPREMA SACRA CONGREGATIO SANCTI OFFICII, «Appendix ad Vota R.mi P. Pii et R.mi P. Palmieri», 345.

delle teorie bibliche sulle origini letterarie dei vangeli e altri scritti neotestamentari. Occorre osservare che a questa fase redazionale, tutte e due le proposizioni utilizzano forme del verbo completare; in un caso, i vangeli «sunt opera, quae [...] completa sunt», nell'altro, «Revelatio divina non fuit completa cum Apostolis». Per quanto riguarda la redazione della Proposizione 17 (*Lamentabili*, n. 15), due cambiamenti redazionali sono stati proposti. Su suggerimento del gesuita Franz Xaver Wernz (1842-1916), si è preferito sostituire l'espressione «constitutionem Canonis» con un'espressione meno oscura, come «praefinitam Canonem». Poi, Lepidi ha chiamato l'attenzione alla parola “eco”, preferendo un'espressione meno metaforica e più tecnica. Tutti i consultori hanno accettato una nuova formulazione:

<i>Testo latino</i>	<i>Traduzione italiana</i>
Evangelia sunt opera, quae usque ad <i>praefinitum</i> Canonum continuis additionibus et correctionibus completa sunt; in quibus proinde doctrinae ipsius Christi non permansit, nisi quaedam <i>incerta ac generalis sensus</i> ⁵⁰ .	I Vangeli sono opere che, fino alla costituzione del Canone, sono state completate con continue aggiunte e correzioni; in cui, quindi, la dottrina stessa di Cristo non è rimasta, se non in un senso incerta e generale.

Il documento non spiega in dettaglio i motivi per la sostituzione di «constitutionem Canonis» con «praefinitum Canonum». Probabilmente, i consultori avevano in mente la forma canonica dei Vangeli, da non confondersi con la definizione di tutto il canone dei libri sacri. In entrambi i casi, però, la terminologia della proposizione resta imprecisa.

Il lavoro procedeva lentamente e il Papa Pio X aveva fretta di concludere il processo. Perciò, il 26 marzo 1906, il Cardinale Segretario di Stato Raphael Merry del Val (1865-1930) ha chiesto alla Congregazione del Sant'Ufficio di accelerare il ritmo. Così, da aprile fino ad agosto, i cardinali membri della Congregazione hanno dedicato un'ora ogni settimana ad esaminare la proposta della commissione dei consultori. In genere, hanno accolto in modo globale l'elenco dei consultori, introducendo alcune modifiche e sopprimendo qualche proposizione. Il 22 agosto 1906 i cardinali hanno concluso il loro lavoro, e il giorno seguente, il Papa Pio X ha dato una prima approvazione all'elenco di proposizioni da condannare⁵¹.

⁵⁰ Il corsivo indica le parti del testo modificate. La traduzione all'italiano è mia. SUPREMA SACRA CONGREGATIO SANCTI OFFICII, «Votum reverendissimorum DD. consultorum», 368.

⁵¹ Il dettaglio di questa approvazione previa è riportato da Claus Arnold, in base alla

Il lavoro dei cardinali fu sottoposto di nuovo ai consultori della Congregazione, per le loro ultime osservazioni, tra settembre e dicembre 1906. Il risultato del testo dei cardinali più le osservazioni dei consultori porta il titolo *Animadversiones DD.[Dominorum] CC.[Consultorum] de propositionibus damnandis*⁵². Il nuovo documento di lavoro era diviso in due colonne, la prima con la proposta precedente dei consultori, e la seconda con le proposte di modifiche dei cardinali. Occorre esaminare i risultati di questa penultima fase di redazione del decreto, fissando l'attenzione sulle considerazioni previe, e le discussioni sulle due proposizioni correlative, *Lamentabili* 15 e 21⁵³.

Prima di iniziare il lavoro, il domenicano Lepidi ha continuato a manifestare il suo disagio su due aspetti particolari del lavoro. In primo luogo, ha insistito di nuovo che le proposizioni da condannare dovessero essere prese testualmente dai libri di Loisy e proposte nel senso dell'autore. In secondo luogo, ha protestato nuovamente che la condanna che si stava preparando considerava il pensiero di Loisy nel suo aspetto dottrinale in modo dogmatico, mentre l'autore in questione aveva proposto le sue idee nei sensi degli studi di storia e di critica letteraria, in modo ipotetico. Le proteste metodologiche di Lepido, però, non sono state ascoltate.

Per quanto riguarda *Lamentabili*, n. 15, accanto alla formulazione che avevano concordato in precedenza, i consultori trovarono una redazione alternativa, preferita dai cardinali:

<i>Testo dei cardinali</i>	<i>Traduzione</i>
<i>Evangelia sunt opera quae usque ad definitum constitutumque canonem... non remansit nisi debilis mixtaque echo</i> ⁵⁴ .	<i>I Vangeli sono opere che, fino alla definizione e costituzione del canone...non sono rimaste nulla se non un'eco debole e mescolata.</i>

documentazione dell'archivio del Sant'Ufficio. Cf. C. ARNOLD, «Le magistère romain», 22.

⁵² Il testo e le osservazioni di questa penultima fase redazionale costituiscono il documento SUPREMA SACRA CONGREGATIO SANCTI OFFICII, «Animadversiones DD.[Dominorum] CC.[Consultorum] de propositionibus damnandis» in *Lamentabili sane exitu (1907): Les documents préparatoires du Saint Office*, a cura di C. ARNOLD – G. LOSITO, 425-478.

⁵³ In senso stretto, sono le proposizioni 17 e 25 del documento in discussione, ma per facilità e chiarezza, mi riferisco a loro secondo la numerazione del decreto finale.

⁵⁴ SUPREMA SACRA CONGREGATIO SANCTI OFFICII, «Animadversiones», 436.

Il testo in corsivo insieme con i punti di sospensione rimandano al testo previo dei consultori, mentre il testo in tondo indica le preferenze redazionali dei cardinali. Questa volta, la proposizione ha suscitato sei osservazioni. Il primo commento, dell'agostiniano Vicente Fernández y Villa (1850-1917), suggeriva di aggiungere la parola *quaedam* dopo *mixtaque*, modificando però, la parola *echo*: la frase doveva leggersi come «una certa eco debole e mescolata»⁵⁵. Due dei commenti riguardavano il riferimento al canone. Il benedettino Leone Bracco (1847-1918) ha suggerito di aggiungere, dopo la parola «Canonem» l'inciso «novis in dies accessionibus», mentre Giuseppe Ceppetelli (1846-1917) ha suggerito di abbreviare la proposizione all'essenziale, per maggiore chiarezza⁵⁶. Altre tre osservazioni avevano a che fare con la parola *echo*: Hyacinthe-Marie Cormier, OP, (1832-1916), il generale dei domenicani, ha espresso il desiderio di un'altra metafora; il carmelitano belga Dioniso Alfonso Steyaert (1827-1901) ha proposto di sostituire *echo* con *vestigium*, mentre Lepidi ha proposto *resonantia* come alternativa. Alla fine, le sei osservazioni dei consultori sono semplicemente riportate, senza giungere a una formula di consenso. L'integrazione dei commenti sarebbe il compito della fase redazionale successiva.

Passando a *Lamentabili*, n. 21, i consultori hanno prestato più attenzione a questa proposizione rispetto alla fase precedente. Accanto alla formula della fase previa, i consultori trovavano una riformulazione della proposizione da parte dei cardinali della congregazione: «Revelatio divina continuavit etiam post obitum Apostolorum»⁵⁷. Anche qui sei osservazioni sono state conservate, che illustrano bene il processo redazionale della proposizione. Per primo, Steyaert ha notato che, parlando in senso assoluto, la divina rivelazione è continuata dopo gli apostoli con le rivelazioni private, le quali, però, non aumentano il deposito della rivelazione né costituiscono l'oggetto della fede. Come prova tra molte possibili, Steyaert menziona le preghiere liturgiche nella festa di S. Brigida, dove la Chiesa stessa dice: «Qui B. Birgittae per Filium tuum Unigenitum Secreta coelestia revelasti»⁵⁸. In seguito, Bracco ha proposto una formula alternativa che non ebbe

⁵⁵ SUPREMA SACRA CONGREGATIO SANCTI OFFICII, «Animadversiones», 436.

⁵⁶ Cf. SUPREMA SACRA CONGREGATIO SANCTI OFFICII, «Animadversiones», 437: «Ad maiorem claritatem in propositione 17 ita legendum puto “Evangelia sunt opera quae usque ad definitum constitutumque canonem continuis additionibus et correctionibus completa sunt” et satis».

⁵⁷ SUPREMA SACRA CONGREGATIO SANCTI OFFICII, «Animadversiones», 441.

⁵⁸ SUPREMA SACRA CONGREGATIO SANCTI OFFICII, «Animadversiones», 441-442.

successo: «Revelatio divina initi Novi Foederis non explicit cum vita Apostolorum»⁵⁹. Giovanni Lottini, OP (1860-1951) ha ripreso l'argomento di Steyaert; ha ammesso che «anche dopo la morte degli Apostoli ci siano state e ci possano essere rivelazioni private»⁶⁰. Pertanto, affinché la proposizione sia condannabile, deve essere modificata, ed egli ha proposto una formulazione alternativa: «Revelatio divina prout est objectum catholicae fidei continuavit etc.»⁶¹. Anche Van Rossum ha riconosciuto il problema della formulazione originale, che non teneva in considerazione le rivelazioni private⁶². Egli ha proposto un nuovo cambio redazionale: «Revelatio divina, quae fidei depositum constituit, etiam post obitum Apostolorum continuavit»⁶³. Il francescano inglese David Fleming (1851-1915), che fu allo stesso tempo segretario della Commissione Biblica, ha continuato a postulare l'unificazione con la proposizione diciassettesima (*Lamentabili*, n. 15), mentre Lepidi ha voluto cancellare per completa la proposizione, perché non era ben formulata⁶⁴.

La discussione su *Lamentabili*, n. 21 non ha raggiunto una formula di consenso, però ha fatto emergere due importanti elementi di comprensione. Come primo elemento, i consultori hanno raggiunto un consenso sul fatto che la parola *revelatio* richiedeva qualche qualifica, per distinguere la rivelazione pubblica, oggetto della fede, dalle rivelazioni private. In secondo luogo, per quanto riguarda la redazione della proposizione, hanno lavorato sulla proposta dei cardinali, e non sulla formula originale. La formula dei cardinali, infatti, aveva il vantaggio di condannare una proposizione formulata in modo positivo (*revelatio divina [...] continuavit*) anziché negativa (*revelatio divina [...] non fuit completa*). Questa formula, inoltre, introduce un elemento temporale che segnala un prima e un poi in riferimento a un punto nel tempo, la morte degli apostoli. In terzo luogo, il cambio del verbo da completa (participio perfetto passivo indicativo) a *continuavit* (perfetto attivo indicativo) introduce un nuovo campo semantico,

⁵⁹ SUPREMA SACRA CONGREGATIO SANCTI OFFICII, «Animadversiones», 442.

⁶⁰ SUPREMA SACRA CONGREGATIO SANCTI OFFICII, «Animadversiones», 442.

⁶¹ SUPREMA SACRA CONGREGATIO SANCTI OFFICII, «Animadversiones», 442.

⁶² «Propositio uti jacet, sensum habere potest verissimum, quem negari nequeat, etiam post Apostolorum obitum divina revelationes particularibus personae factas esse».

⁶³ SUPREMA SACRA CONGREGATIO SANCTI OFFICII, «Animadversiones», 442. Il corsivo indica una sottolineatura nel testo riportato da Arnold e Losito.

⁶⁴ «Expungenda esse videtur, quia non satis definita». SUPREMA SACRA CONGREGATIO SANCTI OFFICII, «Animadversiones», 442.

distinto da quegli già identificati di «completare» o «concludere». In che modo questo nuovo verbo aiuta a interpretare il senso dell'espressione *non fuit completa* in *Lamentabili*, n. 21? Può darsi che nella mente dei cardinali e poi dei consultori, si escludano a vicenda: un'azione che è completa non continua, e viceversa, un'azione che continua non è completa. Se il rapporto tra i due termini si interpreta in questo senso, orienta l'interpretazione del *non fuit completa* nell'orizzonte di un'azione che finisce nel tempo. Può darsi pure che nessuno dei protagonisti della discussione abbia prestato molta attenzione alle sfumature semantiche di queste parole e della distinzione concettuale tra un oggetto che non è pieno e un'azione che non è conclusa e dunque poteva continuare. L'evidenza a sostegno dell'una o dell'altra ipotesi interpretativa è insufficiente per scegliere la questione.

Le ultime osservazioni dei consultori sono state discusse nuovamente dai cardinali della Congregazione tra gennaio e giugno 1907. Il 5 giugno 1907 la stesura finale del decreto è stata affidata al Cardinale Andreas Steinhuber (1824-1907), basandosi su un documento accordato tra i cardinali⁶⁵. Gli atti conservati negli archivi del Sant'Ufficio mostrano come Steinhuber abbia avuto un ruolo decisivo nella redazione finale del decreto, particolarmente nel *Lamentabili* 15, sui Vangeli, dove lui stesso decise di cancellare il verbo *completa fuerunt* e sostituirlo con *aucta fuerunt*⁶⁶. Prima della redazione finale di Steinhuber, però, i cardinali della congregazione avevano già risolto le altre questioni dibattute sul modo di descrivere la costituzione del canone e l'effetto di questo continuo aumento sulla trasmissione della dottrina di Cristo, preferendo la parola *vestigium* a *echo*. Con le modifiche redazionali di Steinhuber, *Lamentabili* 15 assunse la forma definitiva che sarà promulgata nel decreto: «Evangelia usque ad definitum constitutumque canonem continuis additionibus et correctionibus aucta fuerunt; in ipsis proinde doctrinae Christi non remansit nisi tenue et incertum vestigium»⁶⁷. La sostituzione del verbo originale *completa fuerunt* con *aucta*

⁶⁵ Per il ruolo di Steinhuber negli ultimi ritocchi redazionali, C. ARNOLD, «Le magistère romain», 29-30; «Propositione damnandae iuxta votum E.mi Steinhuber», 479-485.

⁶⁶ Cf. «Propositione damnandae iuxta votum E.mi Steinhuber», 480.

⁶⁷ SACRA CONGREGAZIONE DEL SANT'UFFIZIO, *Lamentabili sane exitu* (DH 3415). In italiano: «I vangeli furono soggetti a continue aggiunte e correzioni fino a che fu definito e costituito il canone: perciò in essi non rimase se non un tenue e incerto vestigio della dottrina di Cristo», H. DENZINGER – P. HÜNERMANN, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationem de rebus fidei et morum*, edizione bilingue sulla 37ª edizione, Dehoniane, Bologna 2003. In spagnolo, «Los evangelios fueron aumentados con

fuert nasconde la storia redazionale che mostra che originariamente le due proposizioni in discussione utilizzavano il verbo «completare» in voce passiva.

La redazione di *Lamentabili* 21, invece, sembra essere stata già decisa in precedenza dai cardinali, perché il testo di Steinhuber non registra nessun ulteriore cambio redazionale. Ai cardinali, dunque, si deve la formula di consenso conservata nel decreto: «Revelatio, obiectum fidei Catholicae constituens, non fuit cum Apostolis completa»⁶⁸. La formulazione finale è tornata a rassomigliare la proposta originale di Langogne, ma integrando le precisazioni dei consultori fatte nella penultima fase di redazione. Il decreto non segue la linea del testo alternativo, che intendeva condannare la continuazione della rivelazione dopo la morte degli apostoli, presumibilmente per il motivo identificato dai consultori: non distingueva sufficientemente tra Rivelazione pubblica e rivelazioni private. Perciò, *Lamentabili* non parla più della rivelazione in modo assoluto o *simpliciter*, ma in modo qualificato. La Rivelazione di cui si parla è quella che costituisce l'oggetto della nostra fede. La proposizione da condannare è formulata in modo negativo: la rivelazione divina che costituisce l'oggetto della fede Cattolica non fu completa con gli Apostoli. La verità che viene affermata attraverso questa condanna è che la rivelazione divina che costituisce l'oggetto della nostra fede sì fu completa con gli apostoli, senza precisare quale significato di “completa” si intendesse definire.

Infine, la Congregazione del Sant'Ufficio ha approvato la redazione finale di Steinhuber il 3 luglio 1907, e il Papa Pio X ha dato la sua approvazione il giorno seguente⁶⁹. Con questo, *Lamentabili sane exitu* è entrato nell'insegnamento magisteriale della Chiesa, e rimane come un punto di riferimento imprescindibile per la riflessione teologica.

Il senso del decreto Lamentabili

Quali conclusioni possono essere tratte da tutta la vicenda del decreto *Lamentabili*? Qual è il vero senso del verbo *non fuit completa*, e come deve

adiciones y correcciones continuas hasta llegar a un canon definitivo y constituido; en ellos, por ende, no quedó sino un tenue e incierto vestigio de la doctrina de Cristo», H. DENZINGER – P. HÜNERMANN, *El Magisterio de la Iglesia: Enchiridion symbolorum definitionum et declarationem de rebus fidei et morum*, versión castellana de la 38ª edición alemana, Herder, Barcelona 1999. La traduzione spagnola è più precisa.

⁶⁸ «Propositione damndandae iuxta votum E.mi Steinhuber», 481.

⁶⁹ Cf. C. ARNOLD, «Le magistère romain», 24.

essere tradotto — riferendosi a un oggetto che è stato dato nella sua pienezza, o un processo o azione che è giunto a termine in un determinato momento? Per i redattori del decreto *Lamentabili*, la proposizione ventunesima è stata formulata per essere condannabile, e dunque, per difendere una verità di fede. Certamente, il contesto per formulare *Lamentabili* 21 era il medesimo che ha portato alla condanna di *Lamentabili* 15, e cioè, l'ipotesi di un processo redazionale dei libri del Nuovo Testamento che si estendeva dopo la morte degli apostoli. Durante il processo redazionale, il Sant'Ufficio ha considerato anche una formulazione alternativa, che intendeva condannare esplicitamente la continuazione della rivelazione dopo la morte degli apostoli. Questa alternativa non è stata accolta. Il testo del decreto, pur senza chiarire il senso preciso del participio perfetto passivo *completa*, riesce a specificare che la Rivelazione di cui si tratta è quella oggettiva, l'oggetto della nostra fede. Molto probabilmente, nelle intenzioni della maggioranza dei redattori, il verbo *fuit completa* ebbe un senso di un'attività che si è giunta al suo termine temporale, e dunque, non continuava dopo la morte degli apostoli. Il testo stesso, però, così come è stato approvato, rimane aperto ad una interpretazione non considerata in profondità dai redattori, e cioè, una pienezza di rivelazione che non esclude diverse forme di trasmissione con e dopo gli apostoli.

Celso Júlio da Silva, L.C.



L'approccio ilariano alla cristologia nella controversia ariana secondo il *De Trinitate* libri IX e X (seconda parte)

Introduzione

In questa seconda parte riprendiamo i testi ilariani nello sforzo teologico-pastorale di salvaguardare la divinità di Cristo con riferimento ad altre opere. La finalità di questa operazione è mostrare che il pensiero di Ilario è una sua convinzione personale che appare in altri testi, come quelli esegetici riguardo ai salmi. Perciò, abbiamo selezionato alcuni passi del suo *Trattato sui Salmi* e un breve riferimento agli inni di paternità ilariana. Lo scopo non è un'analisi esauriente dei testi, che non rientra nella natura di questa presentazione, bensì illustrare come tutto ciò che viene esposto nel *De Trinitate* riecheggia in altre opere dell'autore, poiché in esso si esprime un pensiero maturato nella preghiera, come emerge nel *Trattato sui salmi*.

Prima di approfondire il *Trattato sui Salmi* nella nostra riflessione cristologica, consideriamo gli inni bellissimi composti da Ilario. Abbiamo scelto la prima parte degli inni in cui egli sintetizza la divinità di Cristo nel suo rapporto sostanziale col Padre sotto forma di preghiera, fatta per lodare Dio. Ecco il frammento selezionato:

A te, o Figlio, che prima dei secoli sussisti, da sempre nato, come da sempre è il Padre! Senza di te, infatti, in che modo si potrebbe mai dire che vi sia il Padre, se egli non è Padre?

Ben due volte per noi generato Dio, o Cristo! Tu nasci da un Dio ingenerato, e corporeo e insieme Dio, per il mondo ti generò una vergine madre.

Con fede te il popolo invoca, perché degli inni tu, benevolmente, voglia udire le voci dei cori alterni, che ti stan cantando, o Santo, tutte le età del tuo gregge. Da te fedele implora che a lui tu sia sempre clemente il popol del tuo nome, in te il Dio innascibile adora, poiché l'Uno rimane nell'Altro.

E ben di là di quanto è in grado di capire l'umana mente, dimora il Figlio nel Padre; e a sua volta il Figlio che è stato generato per essere Dio è degno che il Padre sia presso di lui.

Felice chi poté per fede realtà sì grande, credendo fino in fondo, comprendere, cioè, che da un Dio incorporeo sia perfettamente nato il primogenito di Dio. Grande è la realtà di cui parliamo e del Dio vero: che il generante, qualunque cosa racchiuda in sé, tutta la dignità dell'eterna gloria, l'ha trasmessa all'unigenito Dio.

Ha lui solo il diritto di proclamarsi davvero buono, poiché colui che è Dio, al di là di ogni gelosia di sé, volle essere generato in un Altro, trasformando se stesso, come egli è, nella sua viva immagine.

In questo si rivela la vera potenza di Dio: pur avendo egli dato tutto, tuttavia nulla di ciò che donò gli manca, tutto ciò che è suo, pur avendolo dato, egli lo conserva.

Cara progenie di Dio, alla quale è connaturale tutta la gloria del Padre! Niente restò da donare al Figlio una volta nato, ma, tutto ciò che era di Dio, è nato contemporaneamente (in lui).

Luce splendente da luce e Dio vero sussistette da Dio vero, null'altro avendo il Figlio unigenito, che quanto (possiede) l'innascibile Padre.

Mirabile è quest'opera di Dio, che l'eterno incorruttibile Dio, pur essendo senza principio, perché è sempiterna potenza, ciò che è Dio.

Nei beni eterni, nei quali sussiste, da sé benignamente generasse perché fosse Dio; e così, nel Dio unigenito, quanto viene generato è privo di principio.

O beata unità di due! Uno è tutt'uno con l'Altro, eppure in tal modo i due fanno Uno e in ognuno dei due è quanto è nell'Altro.

Padre, a te è obbediente colui che da te è generato e a ogni tuo cenno egli pronto rimane; di certo, conoscere non è arduo cosa intenda eseguire colui presso il quale dimora il Padre.

Quanto grandi sono i beni per cui egli è generato! Infatti, costituito agli inizi di tutto, creando per primo i secoli in un dinamismo eterno fece defluire i tempi. Rese esistente il mondo nella sua condizione corporea, mentre prima nulla era, egli Dio prima di ogni cosa per mezzo del quale tutto è stato fatto.

Sì, la parola scritta è inadeguata, essa con la quale noi salmodiamo te Dio generato, a parlare delle opere tue, e di te nato nella carne, te che eri già Dio.

Te in ogni modo, Signore dei cieli e della celeste gloria, come per mezzo tuo tutto fu creato¹.

¹ ILARIO DI POITIERS, *A Costanzo. Inni*, Città Nuova, Roma 2015, I. Cristo Dio, 79 ss. Si veda anche: A. GIBILARO (a cura di), *Il Liber Hymnorum di Ilario di Poitiers*, SPM, Vita e Pensiero, Milano 2023. In questo prezioso inno si badi ad alcuni dati importanti non di meno conto. In primo luogo, la chiarezza dottrinale teologica nel confronto del Figlio di Dio e la sua inserzione nella storia, per cui la creazione viene innestata nella carne del Figlio, che è vero uomo. In secondo luogo, ciò che viene cantato e pregato ha una base scritturistica salda, per cui mettiamo qui i passi principali che sono in qualche modo riecheggianti in questo inno: cf. *Sir* 24,9; *Col* 1,15-20; *Gv* 14,11; *1Cor* 15,28; *Fil* 2,8; *Ef* 1,9; *Prov* 8,22; *Gv* 1,3. Tra l'altro non si tralasci quanto oggettivato in questo studio riguardo al *Liber hymnorum* di Ilario: cf. M. SIMONETTI – E. PRINZIVALLI, *Storia della letteratura cristiana antica*, cap. XVI. Le lettere cristiane in Occidente nel IV secolo, 5. Ilario di Poitiers, EDB, Bologna 2010, 449: «Di un *Liber Hymnorum* che sappiamo composto da Ilario sono giunti a noi, largamente incompleti, soltanto tre inni: il loro contenuto abbonda di temi trinitari e soprattutto cristologici, con riferimenti in particolare all'incarnazione; la metrica è quella della lirica classica,

Lo sforzo di Ilario per difendere la divinità del Figlio di Dio prende forma anche negli opuscoli come nel *Liber Hymnorum*. Nel suo sforzo teologico la difesa della divinità è preghiera che aumenta nel credente la fede in Colui che è Figlio di Dio e Figlio dell'uomo.

È quindi soprattutto con questo primo testo che Ilario scende sul terreno dello scontro tra le innografie e risponde ai componenti degli ariani — e *in primis* certamente a quelli della Θαλεια di Ario stesso. Molto probabilmente questo non era l'unico inno prettamente dottrinale: altri verosimilmente gli succedevano, magari proprio nelle sei carte cadute, costituendo un'iniziale sezione dottrinale. Oppure è possibile al contrario che questo solamente fosse l'inno di argomenti niceni: posto come *incipit* del *Liber* in modo da essere più visibile, cedeva poi subito il passo a tematiche meno polemiche e meno segnate dalle questioni della Chiesa contemporanea. Non si può ovviamente operare una scelta tra le varie opzioni, per mancanza di elementi. Notiamo tuttavia come anche il contenuto sia trattato in modo particolare: il tono è molto elevato e dipinge un grande affresco teologico, con frequenti allusioni agli inni cristologici paolini e alla più alta letteratura pagana — niente di ciò accade con tale incisività negli altri frammenti².

Ilario dal punto di vista innografico è difensore della fede nicena. Secondo Gibilaro, la prima parte dell'opera è ricca di contenuti dottrinali in cui Ilario mostra la verità sulla generazione del Figlio, negando il subordinazionismo ariano e mettendo sulla ribalta l'unità sostanziale tra Padre e Figlio. Prima del tempo il Padre ha riversato da sempre la sua sostanza sul Figlio. Lo studio molto acuto di Gibilaro mostra le forti espressioni cristologiche e trinitarie con le quali Ilario ribadisce la fede nel Figlio di Dio. Citiamo alcune di esse, concretamente tre espressioni antiariane. Per uno studio accurato rimandiamo all'opera critica di Gibilaro.

La prima riguarda la generazione eterna del Logos. *Semper nate/semper pater*.

la forma è involuta, sì che non ci sorprende la maligna osservazione di Girolamo, fatta nel prologo del suo commento ai Galati: *Hilarius in hymnorum carmine Gallos indociles vocat*. L'ambizione poetica di Ilario va spiegata come espressione anch'essa della sua evidente tendenza a esprimersi in forma adeguata all'importanza dei contenuti espressi, cioè elaborata a volte fino all'oscurità, che sappiamo essere la tendenza dominante nel classicismo del suo tempo. Peraltro, anche questi inni, stante il loro argomento, vanno ricondotti all'esperienza della controversia ariana. Sappiamo infatti che già Ario aveva fatto ricorso alla poesia per diffondere la sua dottrina, e così avevano fatto altri in quel contesto polemico».

² A. GIBILARO, *Il Liber Hymnorum di Ilario di Poitiers*, 114.

Semper nate: il primo emistichio del verso — cui fa eco il secondo — è ossimorico, a dire il misterio per cui il Figlio è generato nell'eternità, senza che esista quindi un tempo in cui non ci sia stato. [...] *Semper-pater*: verso costruito sulla ripetizione nei due emistichi di *semper*, a descrivere l'eternità divina. Nel primo caso, come detto, *semper* si riferisce alla generazione del Figlio, in questo secondo caso invece si riferisce al Padre. [...] Particolare attenzione merita il fatto che Ilario ricorra continuamente ai *nomina* delle persone della Trinità, e in particolare ai termini *pater* e *filius*: per lui il *nomen* non è *flatus vocis*. L'uso di *pater* subisce nella lingua cristiana un processo di specializzazione semantica proprio nel corso del IV sec.: passa dal più generico significato di padre dell'universo e di tutto il creato a quello più specifico di padre di Gesù, personale e genitoriale. Tale specifica si ha segnatamente quando la speculazione teologica giunge ad occuparsi in modo sistematico della relazione tra il Padre e il Figlio³.

La seconda riguarda, assieme alla consustanzialità tra il Padre e il Figlio, la distinzione delle persone.

70

Innascibilem Deum: innascibilis è termine ilariano. È tra gli strumenti linguistici utili a Ilario per una teologia in lingua latina in grado di affrontare e risolvere i problemi degli scontri dottrinali, passati e futuri. [...] Così egli insiste sul distinguo della nascita per discernere le persone del Padre e del Figlio [...] non ritiene sufficiente l'uso del termine *innatus*, che per altro è traduzione più aderente di ἀγέννητος dei teologi greci. Si pongono due ipotesi: o Ilario vuole introdurre parole nuove (Mason 1904, p. 420: *special words*) per attirare l'attenzione e segnalare l'eccezionalità del messaggio, oppure ritiene che questa forma rechi un valore aggiunto, forse nel dire la negazione (suffisso *in-*) di alternative possibili (suffisso *-bilis*) all'eternità di Dio Padre⁴.

La terza si inquadra dentro la nostra redenzione. Il Figlio di Dio nell'economia salvifica s'incarna. Egli è l'immagine del Padre per riprendere nella nostra umanità caduta la somiglianza con Dio. È interessante che, tra tanti dettagli, il *placidus* al n. 50 indichi che il Figlio, incarnandosi *kenoticamente*, non diminuisce nella sua divinità, innalzando invece l'uomo alla condizione di Dio: nella sua carne presa dalla Vergine Maria l'umanità torna al Padre nel *reditus*. In questo senso la genialità ilariana illustra non solo il collegamento tra cristologia e soteriologia, ma anche la bellezza di credere in Gesù Cristo, veramente Figlio di Dio, e non semplicemente una creatura speciale che mai riuscirebbe a salvarci. Gibilaro approfondisce:

³ A. GIBILARO, *Il Liber Hymnorum di Ilario di Poitiers*, 117.

⁴ A. GIBILARO, *Il Liber Hymnorum di Ilario di Poitiers*, 126-127.

«*Vivam imaginem*»: forte espressione collocata nella chiusa della strofa. Chiarissimo riferimento all'*incipit* dell'inno della lettera paolina ai cristiani di Colossi (Col 1,15) dove il Figlio è detto εἰκὼν τοῦ θεοῦ "immagine di Dio"; ancora una volta dunque emergono richiami agli inni cristologici paolini — lo stesso sintagma compare anche nella prosa di 2Cor 4,4, ma il passo della *Lettera ai Colossesi* ha certo una maggiore influenza, proprio perché innico. [...] Quanto al senso teologico di tale affermazione, esso è spiegato direttamente da Ilario, che dedica un passo esegetico proprio a questa precisa espressione paolina (cf. Simonetti 1965; Flammini 2005, p. 230) in *Trin* 2,8: con una serie di espressioni bimembri (ad esempio: *virtutis virtus*; *gloriae gloria*) egli interpreta l'uso del termine *imago* come modo per esprimere l'unità di sostanza del Figlio col Padre, tale per cui il primo è perfetta *imago* del secondo. Certamente non si tratta di una banale μίμησις, di una riproduzione fasulla: l'*imago* dice la completa identità col prototipo. E anzi, nel pensiero dei Padri greci, specialmente dopo Origene, εἰκὼν indica esclusivamente la correlazione Padre-Figlio — tanto il termine assume una connotazione di autenticità — mentre la correlazione Creatore-uomini è definita come ὁμοίωσις. Anche il participio *transformans* non deve dunque far pensare a istanze dottrinali modalistiche, per cui il Figlio sarebbe solo un modo di manifestarsi del Padre: nel ricorrere al termine paolino di *imago* Ilario permane costantemente nel solco del dettato niceno⁵.

Ilario attribuisce al Padre il senso di *placidus* collegato anche al Figlio. Ciò non vuol dire che al Figlio sia stata risparmiata la passione: poiché la finalità dell'Incarnato è la salvezza, egli deve subire la passione e la morte. Però il suo patire e morire non feriscono al punto di svalutare la sua sostanza col Padre. Egli rimane Dio perché il senso della placida salvezza che passa per l'incarnazione è proprio quello di non perdere mai il legame intrinseco ontologico col Padre, affinché a salvarci sia Dio e non una semplice creatura. In tal senso, Ilario negli inni rileva questi misteri belli, profondi e carichi di senso teologico.

Placidus: predicativo del soggetto di *aeternus incorruptibilis Deus*. Sin dalle origini della letteratura cristiana latina è adoperato in riferimento alle realtà divine anche se non in modo sistematico, al pari del *sempiternus*. [...] Nel linguaggio teologico (di Ilario) della generazione del Figlio, poi, *impassibilis* dice il fatto che il Padre non subisca mai alcuna scissione né diminuzione nella generazione: ma qui non si parla dell'integrità eterna del Padre e più coerente è pertanto assegnare a *placidus* un valore differente da quello di *impassibilis*. Più appropriata sarebbe un'accezione attiva, che significhi che il Padre generi serenamente il Figlio, agendo senza alcuna criticità. *Placidus* può certamente avere significato attivo, come testimoniano numerose attestazioni; in particolare Paolino da Nola (*Carm* 6,159) che definisce Gesù *placidus et mitis*. Con Paolino

⁵ A. GIBILARO, *Il Liber Hymnorum di Ilario di Poitiers*, 135.

si può dire che non ad *impassibilis* dunque, ma a *mitis* è da affiancare *placidus*: il vescovo pittavino con questo termine sembra proprio cantare la maestosa placida mitezza del Padre nel suo essere generante⁶.

Se da una parte l'estensione della cristologia di Ilario si rivela negli inni, dall'altra abbiamo accennato in precedenza ad alcuni dei suoi commenti ai salmi, che con una ricca quantità di elementi cristologici e soteriologici danno prova della sua preoccupazione per la difesa della fede e per l'annuncio della verità di Cristo. Riportiamo alcuni brani significativi con qualche commento.

In primo acchito, per Ilario lo svolgimento esegetico dei salmi è centrato su Cristo. Attraverso la preghiera, con i salmi si raggiungono una maggiore conoscenza e amore di Cristo. Affermiamo questo per far comprendere il lavoro esegetico ilariano, dal quale prendiamo delle preziose affermazioni in difesa della divinità di Cristo adottando il metodo *forma Dei/forma serui*:

[Il salmo] racchiude in sé quella legge che dev'essere presente in noi quando confessiamo la fede, in modo tale che sia riconosciuta, tanto la natura dell'uomo come quella di Dio. Venendo in forma di servo si è spogliato della forma di Dio (cf. *Fil* 2,7). Infatti, poteva esistere in forma di uomo e rimanere in forma di Dio, ma non poteva essere sospesa la forma di Dio in modo che ci fosse soltanto la forma di servo. Infatti, è Egli stesso che si distacca dalla forma divina e assume quella umana. Questo distacco della forma di Dio non è la scomparsa della natura celeste, e l'assunzione della forma di servo non è come la nascita di una natura e uno stato originale, perché ciò che viene assunto non è una proprietà interiore, ma una addizione esterna⁷.

Ilario è consapevole che la comprensione del Figlio di Dio deve rendere conto della distinzione tra la forma di servo e la forma di Dio espressa in

⁶ A. GIBILARO, *Il Liber Hymnorum di Ilario di Poitiers*, 142-143.

⁷ HILARIUS PICTAVIENSIS, *Tr. Ps.* 68, 25 (CCSL 61, 1-10). La traduzione dal latino è stata fatta da noi. Comunque, si badi che nel parlare sulla *adcessio* in maniera "esterna" egli non conosce ancora la dottrina di Calcedonia, perché non c'era stato il concilio. Dunque, va da sé che solo dopo questa *adcessio* verrà compresa nel Verbo come due nature nell'unica ipostasi o nell'unica e medesima persona. Ecco il testo latino: «Tenet autem in se eum confessionis modum, quem in nobis esse oportet fidei, ut in eo tam natura hominis quam natura Dei cognita sit. In forma enim serui ueniens euacuauit se ex Dei forma. Nam in forma hominis existere manens in Dei forma qui potuit, aboleri autem Dei forma, ut tantum serui esset forma, non potuit. Ipse enim est et se ex forma Dei inaniens et formam hominis adsumens, quia neque euacuatio illa ex Dei forma naturae caelestis interitus est neque formae seruilis adsumptio tamé genuinæ originis condicionisque natura est, cum id quod adsumptum est non proprietas interior sit, sed exterior adcessio».

*Filippesi*⁸. Quello che appare fundamentalmente è che il rinvenire queste realtà nella Sacra Scrittura ci porta a confessare la fede affinché sia riconosciuta da tutti. Perciò, il lavoro esegetico che Ilario rivolge ai salmi è cristologico e soteriologico, indirizzato a salvaguardare la fede del popolo di Dio nel vero Cristo che è Dio, e non nei pettegolezzi degli ariani. Già dagli inizi della sua esegesi sui salmi troviamo affermazioni cristologiche salde in difesa di Cristo che ribadiscono ciò che abbiamo già mostrato nel *De Trinitate*. Riportiamo alcuni passi:

L'Unigenito Figlio di Dio, come Verbo di Dio è Dio Verbo. Non esiste con il tempo, ma prima del tempo; non esiste in un determinato tempo, ma prima di tutti i tempi. Infatti, egli c'era quando i tempi sono stati fatti; perché Egli li creò. Perciò, era da sempre, perché non è limitato dal tempo, e non è soggetto ad un limite. Invece, nato dall'eternità infinita, egli può essere l'origine di tutte le cose che ci sono e che possiamo dire che ci sono, egli sussiste da se stesso da sempre⁹.

73

⁸ Cf. HILARIUS PICTAVIENSIS, *Tr. Ps.* 2, 33 (CCSL 61, 5-25). Per dimostrare questo, cioè la fedeltà di Ilario al testo paolino cristologico/soteriologico vediamo come la cristologia di Ilario si svolge dalla Sacra Scrittura nella dinamica *forma Dei forma serui*. «Cuius rei sacramentum omne beatus apostolus Paulus, quippe cuius ore Christus de se est locutus, exposuit dicens: Qui cum in forma Dei esset, non rapinam existimavit se esse aequalem Deo, sed se exinaniuit formam serui accipiens, in similitudine hominis constitutus et habitu repertus ut homo humiliavit se factus oboediens usque ad mortem, mortem autem crucis; propter quod et Deus illum exaltauit et donauit illi nomen quod est super omne nomen, ut in nomine Iesu omne genu flectatur caelestium et terrestrium et infernorum et omnis lingua confiteatur, quia Dominus Iesus Christus in gloria Dei Patris. In forma itaque dei manens formam serui accepit, scilicet ex Deo homo natus et post mortem crucis in nomen, quod super omne nomen est, exaltatur; in Deum namque, qui nullum ultra Deum nomen est, prouehitur eique hoc petenti, id est ut esset quod fuerat ante, donatur. Formam enim serui in forma Dei manens sumpserat. Accepit deinde possessionem finium terrae, id est, ut in nomine Iesu omne genu flectat caelestium et terrestrium et infernorum et omnis lingua confiteatur, quia Dominus Iesus in gloria Dei Patris, non terra solum, sed superna etiam infernaque donantur et ea quibus terra concluditur. Et in gloria Dei Patris hodie genitus nascitur, id est in manentem antea Dei formam per praemium mortis formae seruili adsumptio honestatur; fitque sub tempore noua nec tamen inusitata natiuitas, cum ad resumendam gloriam Dei Patris, qui ex forma dei forma serui era repertus, primogenitus ex mortuis nasceretur».

⁹ HILARIUS PICTAVIENSIS, *Tr. Ps.* 2, 23 (CCSL 61, 20-25). La traduzione dal latino è nostra e riportiamo il testo latino: «Unigenitus uero Filius Dei, ut Dei uerbum, ita est Deus uerbum; non cum temporibus est, sed ante tempora; non in aliquo, sed ante omnia est. Erat enim, cum tempora facta sunt, quippe qui ea fecerit. Erat ergo semper. Non enim est definitus in tempore, non subiectus in numerum; sed per quem est eorum omnium, quae et sunt et esse dici possunt, origo, ipse elle infinitae aeternitatis suae ortu, ut ab aeterno genitus, esse persistit». Per altri riferimenti si veda anche HILARIUS PICTAVIENSIS, *Tr. Ps., In. Ps.* LI, 16 (CCSL 61, 15-20). Ecco il testo latino in cui Ilario difende la preesistenza del Verbo di Dio, cioè la sua generazione eterna e il fatto che il suo nascere da una donna vergine ha portato la salvezza al genere umano in tutta

Notiamo in questo brano esegetico che Ilario ribadisce la generazione eterna del Figlio presso il Padre, ma non dimentica che, nell'assumere la forma di servo, Cristo fu veramente uomo e con la sua *kenosi* ci ha riportato alla somiglianza con il Padre per la grazia della redenzione. Dunque, l'incarnazione del Verbo Eterno nel grembo di Maria con la concretezza dei gesti e delle parole del Salvatore ha manifestato la sua divinità nell'umanità e questo aspetto non viene scordato dal vescovo pittavino:

Avendo la stessa Divinità e la stessa natura, egli ha lo stesso potere, in modo tale da darci l'esempio più chiaro dell'umiltà umana, per la quale ha pregato e sofferto tutto ciò che è proprio degli uomini. Partecipando anche nella nostra comune debolezza ha chiesto al Padre di salvarlo, perché ci rendessimo conto che egli si era incarnato e aveva preso i nostri doveri appartenenti alla nostra debolezza. Per questo ebbe fame (cf. *Mt* 4,2), ebbe sete (cf. *Mt* 25,35), si addormentò (cf. *Gv* 19,28), si stancò (cf. *Mt* 8,24), scappò dall'assemblea degli empi (cf. *Gv* 4,6), patì la tristezza (cf. *Mt* 26,38), pianse (cf. *Gv* 11,35), patì e morì. Tutto ciò affinché possiamo capire che si sottomise a tutto, non per natura, ma per l'assunzione dell'umanità, una volta compiuto tutto questo, risuscitò. Perciò, tutte le lamentele da parte sua nei salmi procedono dai sentimenti propri della nostra natura. Non ci sorprende infatti che noi capiamo così le parole dei salmi, poiché il Signore in persona ha affermato che i misteri della Passione erano scritti nei salmi, come conferma la fede evangelica (cf. *Lc* 24,27)¹⁰.

In questa concretezza del Verbo Incarnato non riscontriamo nessuna inferiorità del Figlio rispetto al Padre in merito alla sostanza. Si fece uomo

la sua complessità. «At uero qui incredulus nati in corpore Dei fuerit, uel si et credens maneat, fructibus tamen fidei suae careat, eradicabitur aut ob infidelitatem aut ob inutilitatem fructuum negatorum. Natus enim ex uirgine Dei Filius, non tum primum Dei Filius cum filius hominis, sed in Filio Dei etiam filius hominis, ut et filius hominis esset Dei Filius, naturam in se uniuersae propaginis tenet. Si qua ergo propago infidelis aut infructuosa est, eradicandam ipsa se praebet per naturam quidem manens, sed per infidelitatem aut inutilitatem reuellitur».

¹⁰ HILARIUS PICTAVIENSIS, *Tr. Ps.* 53, 7 (CCSL 61, 5-20). La traduzione dal latino è nostra. Ecco il testo latino: «Vnigenitus Dei Filius, Dei Verbum et Deus Verbum, cum utique omnia quae Pater posset omnia ea et ipse posse, sicuti ait: Quaecumque enim Pater facit, eadem et Filius facit similiter, et in indiscreto deitatis naturaeque nomine indiscreta quoque esset et uirtus, ut absolutissimum nobis humanae humilitatis esset exemplum, omnia quae hominum sunt et orauit et passus est. Et ex communi nostra infirmitate salutem sibi est deprecatus a Patre, ut natiuitatem nostram cum ipsis infirmitatis nostrae inisse intellegeretur officiis. Hinc illud est quod esuriunt, sitiunt, dormiunt, lassatus fuit, impiorum coetus fugit, maestus fuit et fleuit et passus et mortuus est. Et ut his omnibus non natura, sed ex adsumptione subiectus esse posset intellegi, perfunctus his omnibus resurrexit. Omnis ergo eius in psalmis ex naturae nostrae adfectu querela est. Nec mirum si ita nos intellegimus dicta psalmorum, cum ipse Dominus secundum euangelicam fidem passionis suae sacramenta scripta esse fuerit testatus in psalmis».

rimanendo pienamente Dio, poiché lo scopo dell'incarnazione, oltre all'amore di Dio per il mondo finché esso non perirà, è la redenzione. Infatti, questa è la missione del Figlio, cioè redimere il mondo e l'uomo. Quindi, collegato a questa idea di un unico soggetto che compie la redenzione l'autore ci insegna:

Colui che è Figlio dell'uomo, questi è anche Figlio di Dio. La natura della sua nobiltà di origine non si ridusse per aver assunto l'essere Figlio dell'Uomo, perché essere Figlio dell'Uomo non impedisce essere Figlio di Dio. Infatti, non c'è senso la venuta della nostra umanità (*in cielo*) con lo smarrimento della Divinità, neppure il potere si smarrisce attraverso la partecipazione nella debolezza, accade, però, il contrario: la nostra debolezza non è onorata con la partecipazione al suo potere. Bisogna dunque contemplarlo come il Figlio dell'Uomo che siede alla destra del Padre, giungendo alle nubi del cielo, perché si compia quella profezia che dice: «Siedi alla mia destra finché metta sotto i miei piedi i tuoi nemici» (*Sal* 109,1)¹¹.

Se la divinità non viene smarrita con l'Incarnazione è perché nell'assumere la debolezza della nostra umanità il Verbo compie il piano di redenzione. Il suo annientarsi è il cardine della salvezza, rendendo possibile che l'umanità caduta si alzi al Padre. Questa verità è costante nel pensiero ilariano, soprattutto nei *Commenti ai Salmi*¹². A ciò si aggiunge la libertà del Figlio di Dio di subire le sofferenze umane per redimerci. Ilario svolge l'esegesi del salmo 52/53 parlando delle ossa, facendo riferimento ad alcuni passi scritturistici, tra cui quello di Gesù sulla croce (a cui non fu spezzato nemmeno un osso) e la visione di Ezechiele; menziona inoltre la creazio-

¹¹ HILARIUS PICTAVIENSIS, *Tr. Ps.* 2, 25 (*CCSL* 61, 10-20). La traduzione dal latino è nostra. Ecco il testo: «Qui filius hominis est, idem et Filius Dei est: natura generositatis in filii hominis adsumptione non deperit. Nam non idcirco non Dei Filius, quia et hominis filius est. Non enim cum diuinitatis decessione fit humilitatis adcessio nec per consortium infirmitatis contumeliam uirtus excepit, quippe cum infirmitatis honore sit donata uirtutis. Nam hominis filius a dextris Dei adsidet ueniens cum nubibus caeli contuendus, quo dicto prophetia consummatur illa quae dixit: Dicit Dominus meo: sede a dextris meis, donec ponam inimicos tuos scamillum pedum tuorum». Si prenda in considerazione anche questo bel testo di Ilario che riportiamo per rafforzare l'argomento; cf. HILARIUS PICTAVIENSIS, *Tr. Ps.* 65 (*CCSL* 61, 1-25).

¹² HILARIUS PICTAVIENSIS, *Tr. Ps.* 53, 8 (*CCSL* 61, 10-15). Ecco il testo latino: «Non enim alius Filius Dei quam qui filius hominis; et filius hominis non ex parte, sed natus, forma enim se Dei ex eo quod erat ad id quod non erat, id est ut nasci posset in animam suam corpusque, euacuante; et idcirco et Filius Dei et filius hominis, idcirco et Deus et homo, id est Dei Filius habitu humanae originis natus est, usque ad naturam scilicet hominis nascendi, qui totus ex anima et carne formabilis est, Dei se humiliante substantia».

ne dell'uomo, in cui Adamo esclama che Eva proviene dalle sue ossa. In questo modo, Ilario dimostra che gli uomini non hanno potuto cancellare la Divinità del Figlio nella passione e neanche far crollare il mistero delle ossa, poiché non conveniva che fossero spezzate per compiere le Scritture. Questo era un segno che Egli era veramente Figlio di Dio. Ecco il testo in dettaglio:

Il corpo del Signore, anche ferito e trafitto, non è stato rotto — non un solo osso (cf. *Gv* 19,36; *Nm* 9,12), dice la Scrittura — perché, anche se gli ingiusti avessero avuto il diritto di farlo, di farlo patire nella carne, non è stato loro concesso di infliggere alcuna sofferenza alla natura eterna e impassibile della sua Divinità (cf. ILARIO, *Trin.* X, 23 e anche *Tr. Ps.* 53, 14). Ricordiamo anche che le ossa designano la speranza integra e indistruttibile dell'eternità, dove si dice: «Dio protegge tutte le ossa dei giusti; nessuna di esse verrà rotta» (*Sal* 33,21) perché il mistero della Risurrezione è stato rivelato ad Ezechiele per mezzo della visione delle ossa secche¹³.

Il Signore ha veramente assunto la nostra umanità per riportarci al Padre. Ma è anche vero che Egli e il Padre sono una sola cosa, come ribadisce il testo giovanneo. La redenzione solo accade per il fatto che il Figlio di Dio, diventando Figlio dell'uomo, cioè incarnandosi, ci salva dal peccato e dalla morte, pur rimanendo Egli sempre Dio nella stessa sostanza del Padre. In altre parole, ci può salvare perché è Dio: se non lo fosse, quale uomo potrebbe salvarci? Adesso consideriamo il libro X in cui Ilario ci offre alcuni spunti soteriologici utili a capire in che modo è conveniente che il Verbo Incarnato sia Dio, cioè della natura stessa del Padre, per compiere l'opera della nostra salvezza.

L'intrinseco collegamento cristologia-soteriologia nel libro X:

Innanzitutto definiamo cos'è la soteriologia collegata alla cristologia. La soteriologia è lo studio nella fede di quanto il Signore Gesù Cristo, Verbo Incarnato, ha realizzato per la nostra redenzione. Ciò vuol dire la sua eco-

¹³ HILARIUS PICTAVIENSIS, *Tr. Ps.* 52, 16 (*CCSL* 61, 124-125). Traduzione nostra. Ecco il testo latino: «Quod in Domini uulnerato licet corpore confixoque non frangitur, os, inquit, eius non conteretur, quia, cum fuerit iniquis ius passionis in carnem, in aeternam tamen diuinitatis et impassibilem naturam nihil licuit passioni. Integram autem et incorruptam spem aeternitatis significari in ossibus etiam illic meminimus, ubi dicitur: Custodit Deus omnia ossa iustorum, unum ex his non conteretur, quia secundum demonstratam Ezechieli resurrectionem sacramentum eius sub ossium significatione sit reuelatum».

nomia salvifica nella veste di redentore, per cui parliamo della sua incarnazione, passione, morte, risurrezione e ascensione in cielo. Egli è il redentore dell'uomo e del mondo. Ogni sua operazione come Dio e come Uomo *ad extra* si intende in senso soteriologico. Quindi, vediamo alcuni aspetti riportati da Ilario nel libro X che servono alla riflessione soteriologica in unione con la cristologia, indirizzata a difendere la divinità di Cristo.

In primo acchito si badi che anche qui Ilario adotta il metodo *forma Dei/ forma servi*¹⁴ per farci capire in che modo l'incarnazione è l'avvicinarsi di Dio all'uomo, affinché quest'uomo, allontanatosi in Adamo dal Paradiso, ritorni attraverso il mistero della carne sofferente e gloriosa del Figlio di Dio alla gloria e alla gioia del Padre. Il primo testo che presentiamo mostra con chiarezza queste verità della fede e fa prevalere che Cristo non diminuisce nella sua natura divina, prendendo per sé la carne, ma, come sottolinea Ilario, egli realizza questa operazione per «promuovere l'uomo al livello di Dio».

E annunciando dell'unigenito una tale generazione priva di tempo, ineffabile e superiore a ogni modo di vedere dell'intelligenza umana, insegniamo anche il mistero di un Dio che è nato come uomo nel parto della Vergine. Mostriamo che, quando ha preso la forma di servo svuotandosi della forma di Dio (*Fil* 2,7) secondo l'economia della carne assunta, la fragilità del modo umano di essere non ha indebolito la natura divina; invece, rimanendo salvo il potere della divinità nell'uomo, è stata acquisita per l'umanità la potenza di Dio. Difatti, quando Dio è nato come uomo, non è nato per non continuare ad essere Dio, ma perché, rimanendo come Dio, l'uomo nascesse come Dio. Difatti, il suo nome è anche *Emmanuel*, che significa Dio con noi (*Mt* 1,23), e così non si verificava una riduzione di Dio alla misura dell'uomo, ma la promozione dell'uomo al livello di Dio. E quando chiede di essere glorificato, questo non serve certo alla natura divina, ma è a vantaggio della condizione di umiltà assunta; domanda infatti quella gloria che aveva presso Dio prima della creazione del mondo (cf. *Gv* 17,5)¹⁵.

Tramite questa bella impostazione emerge la dottrina ilariana, molto prima dei Cappadoci, per cui ciò che non si assume non si salva o, nel miglior greco, non si guarisce. Però, quello che s'intende sottolineare in base ai testi è che se da un lato il Verbo di Dio assunse la natura umana per redimerla, dall'altro Ilario è pioniere nel sostenere, forse prevedendo in

¹⁴ Cf. ILARIO DI POITIERS, *La trinità*, X, 22 (ed. A. ORAZZO, Città Nuova, Roma 2011, 180-181); HILARIUS PICTAVIENSIS, *De Trin.*, X, 22 (CCSL 62 A, 1-40).

¹⁵ ILARIO DI POITIERS, *La trinità*, X, 7 (ed. A. ORAZZO, Città Nuova, Roma 2011, 180-181); (CCSL 62 A, 1-15).

anticipo l'errore dottrinale di Apollinare, che il Signore Gesù, spogliandosi della sua forma di Dio, prende tutta la forma di servo, e, quindi, prende un'anima razionale. Capisce che quello che dev'essere redento dev'essere compreso nella Persona Divina del Figlio Incarnato.

Spogliandosi infatti della forma di Dio e ricevendo la forma di servo (*Fil* 2,7), nascendo da Figlio di Dio anche come Figlio dell'uomo, senza venir meno a se stesso e al proprio potere, Dio Verbo ha portato a perfezione l'uomo vivente. In che modo il Figlio di Dio sarebbe potuto nascere come Figlio dell'uomo, o rimanendo nella forma di Dio avrebbe potuto prendere la forma di servo — il Verbo di Dio è capace di assumere di sua iniziativa anche la carne dalla Vergine e dare un'anima alla carne —, se l'uomo Gesù Cristo non fosse nato in modo perfetto, per redimere la nostra anima e il nostro corpo, e non avesse assunto il corpo in maniera tale che, concepito dalla Vergine, gli potesse conferire la forma di servo?¹⁶

Così la dinamica trinitaria e cristologica verso una coerente soteriologia consiste nel fatto che è il Padre a generare il Figlio da sempre, senza mai perdere qualcosa di sé. Dando tutto al Figlio, il Padre è il generare stesso e questa è la sua *kenosi*: dire il Figlio per la salvezza della sua creazione. Il Figlio è essere generato da sempre e ascoltare nell'obbedienza il Padre, per cui la *kenosi* del Figlio è assumere la nostra umanità e, quindi, la missione del Figlio è di essere inviato per redimere e riportare al Padre tutta la creazione attraverso l'economia salvifica. Lo Spirito fa pure la sua *kenosi*: non parla mai di sé, ma manifesta l'amore tra il Padre e il Figlio che sorvola quest'aria divina e diventa l'amare senza mai smettere.

Ilario in questa dinamica capisce che nella redenzione, oltre tutte le cause estrinseche, storiche che ci sono tramandate dai vangeli, c'è soprattutto l'amore di Dio per l'uomo, la causa fondante del dare la vita liberamente, senza costrizione. Colui che è il Signore della vita non ebbe paura della morte come Figlio di Dio. Il fatto che egli chiedesse l'allontanamento del calice, cioè della morte, non manifestava debolezza o conflitti tra la sua volontà umana e la sua volontà divina, ma perfetta condizione delle proprietà nell'unico soggetto che rendeva armoniche ambedue le nature nell'unica ipostasi, indirizzandole al Padre¹⁷. Quindi, il mistero salvifico nell'unico e

¹⁶ ILARIO DI POITIERS, *La trinità*, X, 15 (ed. A. ORAZZO, Città Nuova, Roma 2011, 186); (CCSL 62 A, 1-15).

¹⁷ Cf. ILARIO DI POITIERS, *La trinità*, X, 38 (ed. A. ORAZZO, Città Nuova, Roma 2011, 203); (CCSL 62 A, 1-10). Riportiamo il testo: «Il motivo per cui ha chiesto nella preghiera che, se possibile, passasse da lui il calice, è, che, se nulla è impossibile a Dio

medesimo soggetto dimostra questa divinità del Figlio, del tutto potente, al punto di far sì che la morte che colpisce la carne del Verbo di Dio, venga sconfitta per sempre. Ci insegna così il vescovo di Poitiers:

Ma il Dio unigenito, avendo il potere di dare la vita per poi riprenderla (cf. *Gv* 10,18), dopo aver bevuto l'aceto, ha dichiarato di aver portato a compimento tutta l'opera dell'umana sofferenza per realizzare in sé il mistero della morte e, reclinato il capo, ha reso lo Spirito (cf. *Gv* 19,30). È lasciato forse alla natura umana il diritto di esalare da se stessa lo spirito e riposare nella morte, mentre l'anima scossa si ritira quando il corpo non è ancora dissolto, oppure lo spirito esce fuori e vola, come se fosse stato violato nella propria dimora, quando le membra sono state spezzate, perforate o sbattute? In questo caso, ricada pure sul Signore della vita il timore della morte, quando è morto per aver emesso lo Spirito e per morire non si è servito del potere della sua libertà! Se invece è morto di sua volontà e ha reso lo Spirito da se stesso, non c'è il terrore della morte lì dove c'è il potere di morire¹⁸.

A questo punto è interessante prendere in considerazione un'obiezione che Ilario riscontra da parte degli ariani. Prestiamo attenzione a ciò che gli ariani affermano in tono di accusa tendenzialmente soteriologico, senza sfuggire dallo sciocco sforzo di staccare dall'unico soggetto il rapporto anima e corpo e, quindi, di far crollare non solo la divinità, ma di distruggere le conseguenze per la redenzione che derivano dall'incarnazione.

Nondimeno molti, per confermare con scaltrezza la loro eresia, sono soliti ingannare gli orecchi degli incolti in questi termini: il corpo e l'anima di Adamo si trovarono ad essere nel peccato, e per questo motivo, prendendo il Signore anche la carne e l'anima di Adamo dalla Vergine, questa non concepì dallo Spirito Santo l'uomo tutt'intero¹⁹.

Per rispondere a questa obiezione Ilario utilizza una bellissima similitudine mostrando che la Vergine concepì Dio dallo Spirito Santo e che Gesù Cristo veramente assunse l'umanità completa di Adamo. Il mistero sicuramente è grande e per questo, come fecero i Padri, il linguaggio umano,

— come egli stesso dice: Padre, tutto è possibile a te (*Mc* 14,36) —, per l'uomo tuttavia è impossibile non essere vinto dalla paura della sofferenza, e la fede non può rendersi nota che attraverso la prova. E così, come uomo vuole che passi il calice a vantaggio degli uomini, mentre la sua volontà, come quella di Dio da Dio, si unisce a quanto è compiuto dalla volontà del Padre».

¹⁸ ILARIO DI POITIERS, *La trinità*, X, 11 (ed. A. ORAZZO, Città Nuova, Roma 2011, 183-184); (CCSL 62 A, 1-15).

¹⁹ ILARIO DI POITIERS, *La trinità*, X, 20 (ed. A. ORAZZO, Città Nuova, Roma 2011, 189); (CCSL 62 A, 1).

anche se limitato, usa analogie o similitudini, prendendo da ciò che è più comprensibile a noi, per parlare di misteri superiori. La similitudine per spiegare questo è quella della freccia. Così si difende Ilario davanti all'obiezione degli eretici:

Perciò l'uomo Gesù Cristo, il Dio unigenito, Figlio dell'uomo e Figlio di Dio grazie alla carne e al Verbo, ha assunto l'uomo secondo la somiglianza della nostra umanità, senza venir meno al suo essere Dio. In tal caso, anche se si abbattono su di lui dei colpi, gli si infligge una ferita, gli si legano le giunture, lo si innalza sospendendolo alla croce, tutto questo gli procura certo l'impatto della sofferenza, ma non provoca la percezione dolorosa di essa. Come una qualsiasi freccia che attraversi l'acqua o trapassi il fuoco o ferisca l'aria, produce certo tutti i motivi di sofferenza propri della sua natura, ossia il penetrare, l'attraversare, il ferire; ma tali motivi di sofferenza, una volta inflitti, non mantengono gli effetti della loro natura, perché non è secondo natura che l'acqua sia attraversata, che il fuoco sia trapassato, che l'aria sia ferita, anche se appartiene alla natura della freccia il ferire, l'attraversare, il penetrare²⁰.

80

Accettare la morte con questa libertà ammirabile è cosa propria di colui che sa che non finirà con la morte, ma la può sconfiggere per sempre. Perciò, quello che fa sì che capiamo la divinità del Signore è che non ha paura della sofferenza e della morte, anche se i segni visibili trasmessi dalla Sacra Scrittura, dei quali il nostro Salvatore fece esperienza nella sua carne, manifestano che egli non è stato costretto da queste cose, poiché in lui non c'è la debolezza, cioè non viene meno la sua consustanzialità con il Padre. Attraversando le debolezze proprie della nostra natura ebbe opportunità di manifestare la sua potenza. Ora, la nostra speranza solo può venire da un Dio che muoia per l'uomo, non da un uomo che muoia per un altro. La consegna libera e amorevole del Redentore al mistero della morte è segno di speranza non per lui che sa che risorgerà, ma per noi, che in Lui siamo certi che non tutto finisce con la morte. L'eretico, quando sguazza nel *nexus mysteriorum*, negando la divinità di Cristo, colpisce il mistero salvifico, stabilendo per lui la totale mancanza di speranza in maniera esistenziale. Perciò, credere nel Figlio di Dio che è anche Figlio dell'uomo, per il Pittavino è credere che l'uomo, nel senso antropologico, ha una speranza in Cristo.

Tu quale speranza perseguirai, se neghi che Cristo è Dio, e in più gli attribuischi il timore della passione? Forse ebbe timore, lui che uscì incontro a quelli che,

²⁰ ILARIO DI POITIERS, *La trinità*, X, 23 (ed. A. ORAZZO, Città Nuova, Roma 2011, 191-192); (CCSL 62 A, 1-10).

armati, venivano a prenderlo? E forse ci fu debolezza nel suo corpo, di fronte al quale caddero stesi a terra i soldati che lo ricercavano, e indietreggiarono rovesciandosi sul dorso, perché non sopportarono la maestà di lui che si offriva per essere legato? [...] Ma può darsi che abbia temuto il dolore delle ferite! Quale orrore, chiedo, poté avere di un chiodo che penetra nella carne, lui che, solo toccando, rimise al suo posto la carne di un orecchio staccato? Spiegaci, tu che proclami la debolezza del Signore, questo intervento della sua carne spossata proprio nel tempo della passione²¹.

Ilario dal punto di vista della soteriologia, si aggrappa alla fede della Chiesa che è quella di fedeltà all'unico e medesimo Signore Gesù Cristo che si è incarnato e ci ha salvato. Tutti gli errori e tutte le pretese di esaurire il mistero dell'unità nella diversità delle persone divine hanno spinto la riflessione, carica a volte di un certo razionalismo più che di una fede piantata sulla verità della Parola di Dio²², ad una scissione dell'unica fede, anzi, ad una scissione dell'unico soggetto incarnato, Vero Dio e Vero Uomo che ci ha salvato. Ilario lo capisce e lo insegna nel libro X con queste parole chiare che, al nostro avviso, sono importanti e non devono essere tralasciate:

Ma la fede della Chiesa, tra queste opinioni empie e infondate, istruita dagli insegnamenti degli apostoli, riconosce in Cristo la nascita e non ammette un inizio di esistenza. Sa di un'economia salvifica, ma nega ogni divisione. Non

²¹ ILARIO DI POITIERS, *La trinità*, X, 27 (ed. A. ORAZZO, Città Nuova, Roma 2011, 197); (CCSL 62 A, 1-10). Anche in questa persistenza nel voler negare la divinità del Signore Gesù Cristo in modo pieno con il Padre gli eretici pongono delle obiezioni assai assurde. Ilario non si lascia ingannare e domanda come mai, se i tre giovani della fornace ardente dell'AT non ebbero paura della sofferenza e della morte, loro che avevano tutte le proprietà riguardanti l'umanità, il Signore che è Dio dovesse temere la morte e le sofferenze a tal punto da rinnegare la salvezza del genere umano? Cf. ILARIO DI POITIERS, *La trinità*, Libro X, 45, (ed. A. ORAZZO, Città Nuova, Roma 2011, 209-210); (CCSL 62 A, 1-30).

²² È suggestivo che Ilario per difendere la fede in Cristo, vero Dio e vero Uomo, esorti alla semplicità, più che alla complessità del mistero. Per questo possiamo dire che la verità è sintetica, perché in fondo è semplice: è lo stesso Dio, che nella sua semplicità rivela le cose profonde ai piccoli, come ci insegna Egli stesso nel vangelo. Per dare prova di ciò si veda questo brano molto suggestivo di Ilario che sembra essere il criterio che guida il suo lavoro dogmatico. Dal seguente testo sottolineiamo che: «la fede sta nella semplicità, la giustizia nella fede, la pietà autentica nella confessione di fede». ILARIO DI POITIERS, *La trinità*, Libro X, 70, (ed. A. ORAZZO, Città Nuova, Roma 2011, 231); (CCSL 62 A, 10-20). «E poi, quale errore della vanità umana è sollevare dispute sulla sua risurrezione, se per avere la vita basta credere che Dio lo ha risuscitato! Perciò la fede sta nella semplicità, la giustizia nella fede, la pietà autentica nella confessione di fede. Dio non ci chiama alla vita beata attraverso questioni difficili, e non ci assilla con molteplici discorsi di ornata eloquenza. La via per l'eternità è per noi chiara e facile, credere cioè che Gesù è stato risuscitato dai morti da Dio, e confessare che egli è Signore».

tollera che, in Gesù Cristo, Gesù non sia lo stesso che Cristo. Non separa il Figlio dell'uomo dal Figlio di Dio, per evitare che il Figlio di Dio non sia considerato anche Figlio dell'uomo. Non riduce il Figlio di Dio a Figlio dell'uomo. La fede non scinde in tre parti il Cristo, la cui tunica, tessuta dall'alto in basso, non è stata lacerata (*Gv* 19,23-24); non separa in Gesù Cristo, il Verbo, l'anima e il corpo, e neppure degrada Dio Verbo ad anima e corpo. Per essa il Verbo è totalmente Dio, per essa è totalmente l'uomo Cristo; e mantiene questa unità nel mistero che professa, credendo che Cristo non è altro che Gesù, e annunciando che Gesù non è altro che Cristo²³.

C'è un brano importantissimo in questo libro in cui l'autore prende sul serio l'argomento della carne assunta, toccando il nocciolo della questione soteriologica. Secondo gli eretici la difficoltà sta nel fatto che questo Dio rimanga Dio pur assumendo la carne umana, debole e macchiata. Per questo al punto 54, secondo la versione della *Città Nuova* e del *Corpus Christianorum*, Ilario dimostra non solo di conoscere la problematica impostata dagli eretici, ma di saperla confutare con la verità della fede. *Unus idemque* è la base salda di Ilario per parlare del Signore Gesù Cristo che, consustanziale al Padre, assunse la natura umana per la redenzione dell'uomo.

Uno e identico è il Signore Gesù Cristo, *Verbo fatto carne* (*Gv* 1,14), lui che si fa conoscere attraverso tutto questo. È uomo, lui che dice di essere abbandonato fino alla morte; ma mentre è uomo, regna come Dio nel paradiso. Inoltre, regnando nel paradiso, affida lo spirito al Padre come Figlio di Dio; ma come Figlio dell'uomo consegna per la morte lo spirito affidandolo al Padre. Perché ora facciamo oltraggio al mistero? Nel fatto che si lamenta di essere stato abbandonato alla morte, scopri che è uomo; nel fatto che morendo dichiara di regnare nel paradiso, scopri che è Dio²⁴.

²³ ILARIO DI POITIERS, *La trinità*, X, 52, (ed. A. ORAZZO, Città Nuova, Roma 2011, 215-216); (*CCSL* 62 A, 1-10).

²⁴ ILARIO DI POITIERS, *La trinità*, X, 62, (ed. A. ORAZZO, Città Nuova, Roma 2011, 223-224); (*CCSL* 62 A, 1-20). Per lo stesso argomento, rafforzando l'idea esposta si veda anche ILARIO DI POITIERS, *La trinità*, Libro X, 65, (ed. A. ORAZZO, Città Nuova, Roma 2011, 226); (*CCSL* 62 A, 1-40). Ecco la riflessione approfondita dell'autore: «C'è qualche dubbio che l'uomo Gesù Cristo, risorgendo dai morti e ascendendo al di sopra di tutti i cieli, si trovi alla destra di Dio? Si dirà che discese agli inferi quel corpo che giacque nel sepolcro? Ma se colui che discese è lo stesso che anche ascese, e non si crede che il corpo sia disceso agli inferi e neppure si dubita che risorgendo dai morti il corpo è salito al cielo, quale altra fede rimane se non quella che si ripone nel mistero nascosto (*1Cor* 2,7-8), sconosciuto al mondo e ai principi di questo mondo? E se uno e identico è colui che discese e colui che ascese, per noi sarà uno anche Gesù Cristo, Figlio di Dio e Figlio dell'uomo, Dio Verbo e uomo carne, lui che ha patito, è morto, è stato sepolto, è risorto, è stato accolto in cielo e siede alla destra di Dio. Egli possiede in sé, come soggetto unico e identico — in virtù del disegno salvifico e della sua natura, costituito nella forma di Dio e nella forma di servo —, di essere uomo senza alcuna separazione al suo interno e di essere Dio senza alcuna divisione».

Lo zelo pastorale di Ilario manifesta la fede in Cristo e in ogni azione compiuta dal Verbo di Dio per la nostra salvezza con un linguaggio forte e deciso. Infatti, nel *De Trinitate* spesso troviamo un Ilario che rimprovera duramente gli eretici, che fa delle domande indirizzandosi a loro, per far sì che capiscano che sono nell'errore e che, in questo senso, «propter nos et propter nostram salutem» — «audemus dicere hic» — Dio si è fatto carne e Uno della Trinità ha patito per noi. Quindi, è assurdo negare l'evidenza di un amore così grande *propter nos*. Per Ilario la comprensione di Cristo come salvatore passa per l'accoglienza della fede, che implica riconoscere che ogni piccola azione fatta dal Verbo Eterno Incarnato è motivo in più per la salvezza dell'intera umanità. Il vescovo di Poitiers si esprime così:

Via perciò ogni incredulità eretica, incapace di accogliere il mistero divino! Essa ignora che Cristo non ha pianto per se stesso, ma per noi, così da proclamare di aver assunto realmente l'umanità anche per aver fatto suoi i sentimenti che gli uomini, comunemente provano. Essa ignora che Cristo non muore per sé, ma per la nostra vita, così che per la morte di Dio immortale sia rinnovata la vita di noi mortali. Essa non intende il lamento di lui che è abbandonato e la confidenza di lui che regna; un Dio che regna e un Dio che si lamenta nel morire inculca alla nostra intelligenza che egli è morto come uomo e regna come Dio. Difatti, chi muore non è altro da chi regna, chi consegna lo Spirito non è altro da chi spira, chi è sepolto non è altro da chi risorge, ed è uno solo colui che discende e colui che ascende²⁵.

Alla fine, l'ultimo sguardo si rivolge a Cristo crocifisso, in questa seconda parte in cui abbiamo presentato il punto soteriologico, mostrando la sua cristologia/soteriologia salda nella fede di quanto professato e confessato da Nicea e da ciò che leggiamo nella Scrittura nel confronto con gli ariani. Nel Crocifisso con la sapienza del cuore che crede, ma che non rinuncia alla ragionevolezza di quanto professa. Ilario interpella gli eretici affinché possano accorgersi della grandezza di Cristo nella sua unità consustanziale con il Padre. Nella croce, latente la sua umanità debole e ferita, nascose il mistero della salvezza, cioè la sua divinità tutt'intera, quella che nell'unico e medesimo soggetto ha redento il mondo.

²⁵ ILARIO DI POITIERS, *La trinità*, X, 63, (ed. A. ORAZZO, Città Nuova, Roma 2011, 224); (CCSL 62 A, 1-10).

Cristo prega per i persecutori, perché non sanno che fanno (cf. *Lc* 23,34). Cristo dalla croce, promette il paradiso (*Lc* 23,43), perché regna come Dio. Cristo, bevendo l'aceto sulla croce, si rallegra che tutto è stato compiuto (*Gv* 19,30), perché sul punto di morire ha realizzato la profezia. Per noi è nato, per noi ha sofferto, per noi è morto, per noi è risuscitato. E se per la nostra salvezza ci si domanda propriamente di confessare che come Figlio di Dio è risuscitato dai morti, chiedo: perché da parte nostra morire nell'empietà? E dato che Cristo, rimanendo nella sicurezza della propria divinità, ha mostrato che moriva con piena fiducia per esprimere che aveva assunto l'umanità, perché la proclamazione fatta a noi come Figlio di Dio che moriva anche come Figlio dell'uomo, dovrebbe servire soprattutto per negare che è Dio?²⁶.

Lo studio di L. F. Ladaria nel nostro percorso di approccio:

Dopo aver analizzato la tematica cristologica e soteriologica presa dalle fonti ilariane, gettiamo ora uno sguardo sullo studio accurato di uno dei più grandi conoscitori del pensiero di Ilario nell'attualità, Luis F. Ladaria. La nostra attenzione si rivolge in modo speciale al suo studio intitolato *La cristologia de Hilario de Poitiers*, originale in spagnolo, al quale faremo riferimento.

Come premessa iniziale diciamo che non presentiamo tutti i dettagli di quanto lo stesso Ladaria svolge nel suo volume in cui segue una dinamica didattica, *in crescendo* nei misteri della vita di Cristo e all'interno di ogni tappa sviluppa la tematica dentro un'opera, cioè passando in rassegna il *Commento al Vangelo di Matteo*, il *De Trinitate*, il *Trattato sui salmi* ecc. Noi invece cerchiamo di evidenziare quelle nozioni dette in precedenza, per far apparire i punti cristologici e soteriologici di Ilario.

Sara Petri sottolineerà che la cristologia viene scoperta nella teologia trinitaria di Ilario, come un'appendice, ma questo non toglie la sua ricchezza argomentativa a livello cristologico. Perciò, abbiamo scelto i libri IX e X per mostrare la grandezza di Ilario nella considerazione cristologica che ci coinvolge e ci spinge a questo amore per la Persona Divina di Cristo, Verbo Incarnato. Tutto sommato, se lo studio di Cristo non ci spinge ad una maggior fede e un'intensità più grande nell'amore a Lui, a che giova? Ilario è ben consapevole di questa verità e ce la insegna. Detto ciò, procediamo con alcune considerazioni sullo studio di Ladaria.

²⁶ ILARIO DI POITIERS, *La trinità*, X, 71, (ed. A. ORAZZO, Città Nuova, Roma 2011, 232); (CCSL 62 A, 20-30).

Innanzitutto è preziosa l'osservazione di Ladaria sulla difesa della divinità di Cristo insieme al pensiero ilariano col fatto imprescindibile dell'Incarnazione. In questa verità, Ladaria chiarisce che il Figlio non è una creatura sublime che cominciò ad esistere perché prima non c'era, ma sostiene altresì lo stesso Logos di Dio preesistente e poi nel tempo incarnato *pro nobis et propter nostram salutem*.

Vemos claramente cómo la encarnación se considera algo radicalmente distinto de las teofanías y otros modos de presencia del Hijo en el mundo en las edades precedentes. Encontramos aquí un uso interesante de la palabra *natura*: las cosas que tienen que ver con las vicisitudes de la vida humana, que no pertenecen a la verdad de la naturaleza divina, más aún, que son contrarias a ella, son “engendradas” en sí mismo por el Hijo *ad naturam*, es decir, para que pertenezcan a su mismo ser. Todo ello es fruto de la omnipotencia de Dios. Por otra parte, la alusión a la “generación” en sí de todo aquello que no pertenece a Dios nos sugiere el paralelismo entre la generación eterna y la temporal. No encontramos este lenguaje al tratar de las teofanías. Tanto de la divinidad como de la humanidad se dice que son *natura*; Jesucristo es tanto Dios como hombre, participa de la naturaleza del Padre, como también de la nuestra. Con todo, la fuerza de la naturaleza divina pertenece al que realiza la asunción, el Verbo, la naturaleza humana es asumida, su papel es pasivo: el Hijo, sin dejar de ser Dios, pasa a ser lo que no era antes; es la “novedad” de la dispensación salvadora, que en no pocas ocasiones se contrapone a la naturaleza divina, la que personalmente le corresponde en virtud de su condición de Hijo eterno de Dios²⁷.

Già da questo brano Ladaria mette in evidenza alcune verità cristologiche. Il Figlio è della sostanza divina del Padre, e quindi, nell'incarnazione e attraverso di essa ci salva Dio. Il Verbo, che è presso il Padre da sempre, comincia ad esistere nella carne per la salvezza dell'uomo. Esisteva prima che esistessero tutte le cose, poiché senza il Verbo, senza la Parola, nulla esisterebbe. Dio crea mediante la sua Parola. In terzo luogo, il Verbo assume, carica su di sé l'uomo, come la pecorella smarrita del Vangelo. Facendosi uomo prende tutto quello che dev'essere redento della nostra umanità, senza smarrirsi nella sua condizione divina. Se si fosse smarrito in questa condizione per aver assunto la nostra fragilità umana, ora quale salvezza ci sarebbe per l'uomo mediante un semplice uomo o un “dio minore” come concepiva Ario?

²⁷ L.F. LADARIA, *La cristología de Hilario de Poitiers* (Analecta Gregoriana), EPUG, Roma 1989, 52.

Inoltre è meraviglioso come Ladaria percepisce l'amore di Dio per l'uomo in Cristo, Verbo Incarnato, analizzando in maniera teologica il pensiero ilariano. Il fatto è che lo sguardo giusto verso il mistero di Cristo non è quello di Ario e dei suoi seguaci, che vedono che con l'Incarnazione Cristo è inferiore al Padre. Invece con l'incarnazione il Figlio acquista ciò che è nostro, affinché non soltanto potessimo capire chi è Dio, ma lo potessimo vedere, vedere con gli occhi dell'intelligenza, del cuore e della fede Colui che è il cardine della nostra salvezza e della nostra gloria. In Lui, nella sua carne gloriosa — ecco, gloriosa, perché prima sofferente! — partecipiamo di questa gioia.

La encarnación no significa por tanto pérdida de la divinidad, de lo suyo, sino adquisición de lo que es nuestro. La insistencia en el cuerpo o en la materia subraya el sentido de revelación que la encarnación tiene. El Hijo se acomoda en todo a nuestra debilidad, para que podamos no sólo entenderlo sino también verlo. La predicación de la verdad divina tenía que hacerse desde nuestra condición; de otro modo Jesús no podía ser testigo de las cosas divinas: «Curam ergo humani generis habens Dei Filius primum ut sibi crederetur homo factus est, testis diuinarum rerum nobis esset ex nostris, per quam infirmitatem carnis Deum Patrem nobis infirmis et carnalibus praedicaret» (*Trin.* III, 9, 1-4) (80)²⁸.

Andando avanti nell'analisi di Ladaria è interessante ciò che lui spiega ancora riguardo a questa convivenza delle due nature in Cristo, divina e umana, assieme al fatto dell'incarnazione. In anticipo, riassumeremo questa visione che scaturisce dai testi ilariani. In questo caso, soprattutto nel libro X, in cui Ilario si dilunga proprio nell'umanità del Signore, vediamo così: il Verbo di Dio, incarnandosi, permane (cioè rimane Dio) e compiendo la sua opera redentrice va dal Padre, ma permane ancora da noi (cioè come vero Uomo che ha sofferto, è morto ed è risuscitato). Rimanendo Dio e tornato al Padre rimane vero Uomo. Egli rimane lo stesso e identico Cristo che porta con sé, come Mediatore, il cielo e la terra, la salvezza e la bella fragilità del mondo e dell'uomo.

Permanencia en el ser divino y asunción de la humanidad es el misterio que sobrepasa la inteligencia humana. Son muy interesantes las consecuencias del *manere*: el niño que llora está en el cielo; el que baja no ha descendido. Evidentemente no se trata de negar la encarnación, sino de afirmar la permanencia de la divinidad. Pero no dejan de ser curiosas estas expresiones, que contrastan con

²⁸ L.F. LADARIA, *La cristología de Hilario de Poitiers*, 51.

las de Kénosis y el despojamiento del Hijo que veremos al tratar de la interpretación hilariana de *Flp* 2,6-8. [...] En virtud de la encarnación Jesús participa de la relación con Dios Padre que nosotros tenemos por naturaleza. Participa de la condición de creatura y de siervo que nos corresponde a nosotros; por ello es nuestro hermano. Esta es una idea importante para el desarrollo de la teología de la encarnación, que también se ha de tener en cuenta para descubrir lo que ésta significa para nosotros. Como consecuencia de la controversia arriana, Hilario no ha insistido mucho en nuestra participación en la filiación divina de Cristo; más bien, se ha preocupado de su participación en nuestra humanidad. Importante a este respecto es la interpretación de *Jn* 20,17: «Ascendo ad Patrem meum et ad Patrem uestrum, et ad Deum meum et ad Deum uestrum» *Trin.* IX, 14, 2-3 (542)²⁹.

È suggestivo questo brano di Ladaria contro qualsiasi riflessione fredda della cristologia. Ladaria non si comporta freddamente. Egli ci spinge a partecipare della bellezza e della gioia di essere figli nel Figlio dal punto di vista cristologico e in modo speciale soteriologico, di essere fratelli di Cristo e in Cristo attraverso il mistero dell'incarnazione che sconvolge la storia. Lasciamo parlare Ladaria, poiché è davvero arricchente per l'approfondimento teologico:

Desde la encarnación tiene Cristo una doble relación con Dios Padre, una en virtud de la generación eterna, otra en virtud de su nacimiento temporal: «habens ex natiuitate tunc et ex constitutione nunc Deum Patrem» *Trin.* XI 16, 3-4 (544). Y en virtud de esta segunda relación, que comparte con nosotros, los hombres somos sus hermanos. Se trata de la condición humana, que implica el ser creatura de Dios. La "creación" que veíamos empezaba en el uso de formas visibles en las teofanías y otras manifestaciones divinas del Antiguo Testamento culmina en la encarnación; Cristo es en rigor el hombre nuevo creado según Dios (*Ef* 4,21-24) [...] La encarnación es por tanto el comienzo, la creación por Dios en Cristo, de la humanidad nueva. Por ello nos tenemos que revestir de él. Lo que en Cristo acontece, tiene una repercusión salvífica en todos los hombres. Éste es un punto fundamental de la soteriología hilariana con el que nos encontraremos en diversas ocasiones³⁰.

Ladaria ci offre la chiave di lettura prettamente teologica per capire quanto abbiamo esposto prima. Cristo è l'uomo nuovo secondo il disegno di Dio Padre, tutto quanto accade in Cristo si ripercuote sulla salvezza di tutti gli uomini ed è davvero una cosa straordinaria che fa crollare sia ciò che sostenevano gli ariani: che il Figlio è inferiore e subordinato al Padre,

²⁹ L.F. LADARIA, *La cristología de Hilario de Poitiers*, 59-60.

³⁰ L.F. LADARIA, *La cristología de Hilario de Poitiers*, 60-61.

essendo una creatura sublime. Questo non convince davanti alla verità appena detta da Ladaria in un senso accurato di riflessione teologica. Ciò che convince, ciò che attrae non solo l'intelligenza, ma il cuore di un credente, senza rinunciare alla ragione, è la verità di Cristo, vero Dio e vero Uomo. Affermiamo che quanto accade in noi di umano partecipa al grandioso mistero di Cristo, si riscontra nel mistero del Redentore, trovando in esso la significazione profonda. Quando diciamo "quanto accade" pensiamo anche la sofferenza, il dolore e le prove della vita cristiana. Questo è soteriologia! Questa è la fede nel Salvatore, Cristo, presentato a noi dalla Sacra Scrittura, ma anche dalla riflessione teologica dei Padri, come da Ilario!

No es novedad la insistencia en la permanencia de la divinidad del Verbo en la encarnación. Esta permanencia se muestra en las diversas manifestaciones del poder divino que se van produciendo en la vida de Jesús: los milagros, la gloria de la transfiguración, etc. Sólo del Verbo le puede venir esto a la carne. Pero lo más importante de este pasaje es el inciso: «ut caro hoc inciperet esse *quod Verbum*» (*Syn.* 70 - 526C-527A). La encarnación no tiene otra finalidad sino la divinización de la humanidad, de la de Cristo en primer lugar, pero después de la de todos. Es notable el paralelismo de este pasaje con otro de *Trin.* referido al momento de la resurrección (glorificación): «ut hoc Patri caro inciperet esse *quod Verbum*». *Trin.* III 16, 28 (88). La encarnación y la resurrección se contemplan como dos momentos, inicio y consumación, del proceso de incorporación de la humanidad de Cristo a la vida de Dios. Desde el momento de la venida al mundo del Señor empieza el *profectus* hacia la glorificación de la carne asumida³¹.

Prima abbiamo evidenziato che Ilario, basato nel testo di *Fil 2*, stabilisce il metodo di *forma Dei* e *forma serui*. Ecco come Ladaria intende questa scelta metodologica:

Las dos significaciones de la *forma Dei* no son pues contradictorias. Jesús mantiene la naturaleza divina, pero no aquella condición que como Dios le corresponde, porque se ha despojado de ella al asumir la forma de siervo. Son compatibles las naturalezas, pero no las "formas" en el sentido más restringido. Los dos significados de la forma de Dios se entremezclan a lo largo de la obra hilariana, de manera que no es posible trazar una clara evolución temporal de la una o la otra. Con todo, aun con excepciones, se puede notar que en *Trin.* predomina la distinción respecto de la naturaleza en los libros VIII y IX, que quieren salvaguardar la divinidad de Jesús y su no inferioridad al Padre incluso durante el tiempo de la vida mortal; la distinción ayuda a insistir en la permanencia de la divinidad aun en el estado de "vaciamiento". Se identifican la

³¹ L.F. LADARIA, *La cristología de Hilario de Poitiers*, 63.

forma y la naturaleza sobre todo en el l. X donde se trata más bien del problema cristológico de la unidad y diversidad en Cristo, el problema del dolor, etc., y aquí, al quedar un poco en segundo plano la cuestión de la relación con el Padre y las etapas de la historia de la salvación, es mayor el interés por afirmar la divinidad de Jesús sin acudir a excesivas distinciones. Para este fin ayuda el insistir en la realidad de la naturaleza divina y sus atributos. Es difícil hallar una división semejante, en *Tr. Ps.* al estar la obra estructurada en forma menos sistemática³².

Ancora in merito all'aspetto soteriologico è interessante notare che Ladaria legge il libro X con gli occhiali di chi vede nella Passione del Signore qualcosa di diverso sul versante soteriologico, pur se collegata a questa nozione di nature nell'unica ipostasi del Verbo Incarnato. Il punto è che Cristo prova dolore, ma il valore di questo dolore non è per lui, è per noi. Impostando, dunque, questo senso di valore a una sofferenza reale nella carne del Verbo di Dio, Ladaria chiarisce che Colui che è vero Dio non teme la morte. Siccome ha assunto la natura umana, è davvero perfezione che Egli senta la paura del dolore e della morte. Se non fosse così non sarebbe veramente uomo e quindi, quello che "apparentemente" avrebbe assunto non verrebbe salvato, insomma, guarito della nostra umanità caduta. Ma dall'altro canto, questo che prova paura della sofferenza e della morte in modo perfetto è anche Dio. Quindi, è in Lui perfezione questo andare verso la morte liberamente, perché è consapevole che solo Dio può redimere l'uomo. Quindi, solo Lui, dentro la sua missione redentrice, può ristabilire l'armonia che il peccato aveva rovinato.

Después de este anuncio la cuestión se trata de forma sistemática en el libro X. Y ahora, en el planteamiento que según nuestro autor hacen los arrianos, entra el doble problema del sufrimiento físico y moral, del dolor y del temor: «... ut qui temuit et doluit, non fuerit uel in ea potestatis securitate quae non timet, uel in ea Spiritus incorruptione quae non dolet» *Trin.* X, 9, 3-5 (465). [...] Hilario da una primera respuesta global: no puede temer la pasión y la muerte el que quita el temor a los discípulos y los exhorta a tomar la cruz y a dar la vida por él; además él da la vida libremente, y libremente la vuelve a tomar (cf. *Jn* 10,11), lo cual excluye también toda posibilidad de miedo a la muerte. [...] Es la divinidad del Señor en último término la que hace impensable en Cristo el dolor. Y después de estas consideraciones más bien generales pasa Hilario de nuevo a la historia concreta de la pasión, con el acento puesto en primer lugar en el temor más que en el dolor físico. ¿Cómo puede temer la pasión el que se adelanta a los que van a prenderle y ante cuya majestad todos caen por tierra

³² L.F. LADARIA, *La cristología de Hilario de Poitiers*, 79.

(cf. *Jn* 18,3-6)? Y en el mismo contexto de la historia del huerto, el milagro de la curación de la oreja de Malco (cf. *Lc* 22,50-51) excluye el temor por el dolor que podían causar los clavos; «*Producens haec ergo aurem manus, clauum dolet?*» *Trin.* X 28, 12 (483). El poder que está en el cuerpo de Cristo impide que pueda afectarle la agresión que procede del exterior. No puede ser débil si dentro de él habita el poder divino: «*Quodsi haec in Christi corpore uirtus fuit, quia, rogo, fide naturaliter infirmus fuisse defenditur, cui naturale fuit omnem humanarum infirmitatum inhibere naturam?*» *Trin.* X 28, 15-18 (483-484)³³.

Questi sostanziali accenni allo studio di Ladaria ci aiutano a capire quanto sia grande il pensiero di Ilario, soprattutto la cristologia che si trova innestata nella sua teologia trinitaria. Questa non è solo un'affermazione nostra, il medesimo Ladaria nella conclusione del suo studio ce lo dice. Non c'è motivo di scoraggiarci davanti alla sfida di cercare gli spunti cristologici dentro la teologia trinitaria ilariana, come già hanno fatto Ladaria e sicuramente altri. Ci siamo dunque impegnati a farlo.

Se da un lato il campo concreto di azione del vescovo di Poitiers ha favorito lo sviluppo di questa cristologia in Occidente, dall'altro il suo amore per Cristo lo ha spinto a svolgere questa teologia insieme al compito di salvaguardare la fede, il bene più prezioso dei cristiani. La fede in Cristo si traduce di conseguenza nella difficile ricerca di conoscere la sua verità e il suo Vangelo nella bellezza e purezza, per realizzare il *Kerigma* in modo degno e consono all'unica Verità che ha salvato il mondo.

Il nostro sguardo è specifico e breve e ciò che abbiamo mostrato in merito a queste verità con l'aiuto di Ladaria è solo un esempio in più dell'influsso del pensiero cristologico ilariano che sveglia ancora la bellezza della fede. Passiamo ora a delineare in modo sintetico questo contributo teologico ilariano per futuri approfondimenti.

Sintesi come contributo e apertura a futuri approfondimenti cristologici ilariani

Raccogliamo un contributo in maniera aperta per futuri approfondimenti su questa dimensione cristologica/soteriologica di Ilario. Per questo tentativo abbiamo scelto di procedere per punti. Richiamando in merito i contenuti della prima parte e della seconda di quest'indagine, mettiamo in luce le intuizioni di Ladaria al riguardo. Inoltre, per favorire un'imposta-

³³ L.F. LADARIA, *La cristología de Hilario de Poitiers*, 165.170-171.

zione seria di quella che è stata una nostra scelta del tema trattato e dei libri del *De Trinitate*, cerchiamo di rafforzare l'argomento con la considerazione di Sara Petri.

1. Nella prima parte, con l'approccio allo studio di Simonetti, siamo stati portati dentro un contesto storico concreto. Questa focalizzazione storica ci ha permesso di inquadrare la figura di Ilario dentro due eventi: la comparsa di Ario con la sua dottrina e la realtà del Concilio di Nicea. Da questo il ruolo di Ilario come teologo e pastore si svolge in un determinato momento della storia. Lo scopo del nostro autore è stato quello di combattere l'arianesimo con la forza della Sacra Scrittura, conoscendo i postulati principali di questo avversario. C'è dunque un problema dogmatico teologico da cui nasce tutta la sua opera. Questo avvenimento dottrinale nella storia della cristologia è ben delineato da Battista Mondin:

Prendendo le mosse dalla verità da tutti ammessa che soltanto il Padre è ingenerato, Ario insegna che il Figlio, avendo un principio, è creato e proviene dal nulla. Così Ario porta alle estreme conseguenze quella tendenza subordinazionista tipica della scuola alessandrina eretata da Origene. Ario, ignorando la distinzione tra la generazione eterna del Figlio dal Padre e la creazione nel tempo di tutte le cose, pone il Figlio dalla parte delle creature. Per lui il Padre è la monade assolutamente trascendente rispetto al Figlio, il quale gli è inferiore per natura, per rango, per autorità, per gloria. Cristo, anche se Ario lo chiama Dio, in realtà è un "dio minore". Il vero Dio assolutamente unico è il Padre. All'infuori di Lui non può esserci altro Dio nel senso vero del termine. Per Ario infatti il condividere con altri la natura divina sarebbe ammettere una pluralità di esseri divini e ritenere divisibile e mutabile la stessa natura divina. Pertanto ogni cosa esistente all'infuori del Padre è creata ed è chiamata alla vita dal nulla. Anche il Verbo, quindi, è creatura del Padre, a lui subordinata. Al di là del Padre, le altre due ipostasi sono "Dio" soltanto in modo figurato. Perciò il Figlio è inferiore al Padre, è dissimile dal Padre e, diversamente dal Padre, è soggetto a cambiamenti psichici e morali³⁴.

³⁴ B. MONDIN, *La Trinità mistero d'amore. Trattato di teologia trinitaria*, ESD, Bologna 1993, 118-119. Si veda anche: O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristologia* (Serie de Manuales de Teología), BAC, Madrid 2005, 229-230. «He aquí una síntesis de la doctrina trinitaria y cristológica de Arrio: 1. Dios fue siempre Dios, pero no fue siempre Padre, sino sólo a partir del momento en que engendró al Hijo. 2. El Hijo no existió antes de ser engendrado. No existió siempre. 3. El Hijo no procede del Padre como esencial y permanente origen sino a partir de la nada. 4. El Hijo no pertenece a la esencia del Padre, sino que es creado y producido, en un acto de voluntad. 5. Cristo no es Dios por esencia sino por participación. No es divino por origen, sino que es divinizado. 6. El Verbo no conoce completamente al Padre como el Padre al Verbo. 7. El Verbo o Hijo, tal como lo conocemos en la vida de Jesús, tiene pasiones y conmociones, no puede ser reconocido como Dios, que es por definición eterno, e inmutable. 8. El Verbo asume el cuerpo de Jesús y cumple en él las funciones del alma humana, por lo cual hay que

Ilario si confronta con questa problematica una volta diventato vescovo di Poitiers. Questo ha il suo prezzo, cioè alcuni esili. Infatti la sua missione di vescovo fa sì che si confronti spesso con le autorità filoariane come l'imperatore Costanzo. Davanti a questa sfida Ilario merita la nostra attenzione e per questo abbiamo svolto questo studio. Sentiamo ciò che dice Sara Petri e ci illumina su questa scia per inquadrare Ilario e il suo compito teologico dentro l'antichità cristiana:

Il fatto di aver dedicato la sua attività alla lotta all'arianesimo fa sì che il pensiero cristologico di Ilario, profondamente inserito nella sua riflessione trinitaria, sia volto a chiarire la dottrina ortodossa confutando le idee ariane; le sue trattazioni sull'argomento, quindi, hanno in molti casi uno sfondo polemico di cui si deve tener conto per interpretare correttamente certe espressioni che, come si vedrà soprattutto a proposito delle sofferenze di Cristo durante la passione, potrebbero apparire piuttosto ardite sul piano teologico³⁵.

92

Dunque, nello svolgimento trinitario possiamo trarre gli spunti cristologici e soteriologici. Perciò abbiamo concentrato la nostra attenzione in due libri specifici dell'ingente opera teologica *De Trinitate*. Ma non abbiamo circoscritto l'analisi solo a questa opera, abbiamo illustrato anche qualche riscontro della tematica nel *Liber Hymnorum* e nei *Trattati ai Salmi*.

2. Avendo inquadrato Ilario e il suo pensiero prettamente cristologico/soteriologico nella polemica ariana del IV secolo, è evidente che il mal uso della Sacra Scrittura da parte di Ario e dei suoi seguaci è un punto che sta molto a cuore a Ilario il quale non si lava le mani davanti a questo fenomeno. Inoltre, egli stesso usa la Sacra Scrittura magistralmente a livello esegetico e spirituale per elaborare la sua cristologia, non solo per rifiutare l'eresia campeggiante, ma per stabilire la verità. Egli ha la consapevolezza di poter offrire la verità di Cristo in modo chiaro e sistematico, elaborando il suo trattato trinitario. I punti fermi della cristologia ilariana, partendo dalla realtà dell'Incarnazione (fatto di base molto apprezzato — *sine qua non* — nello studio di Ladaria), senza la quale nulla si stabilisce a livello cristologico e redentivo, sono evidenziati chiaramente da Sara Petri:

attribuirle a él directamente las afecciones que de él describen los evangelios». Per questo si veda qualche puntualizzazione in cf. P. ALIQUÒ, *Gesù il Signore che libera e salva* (Manuali di Panteno-Teologia), Elledici, Torino 2011, 170. Importante quanto viene distinto: «Ario afferma che Gesù è “pienamente Dio”. Ma in realtà non è così. Per Ario Gesù non è Dio, ma un “dio minore”, una creatura di Dio: la creatura per eccellenza».

³⁵ S. PETRI, *Introduzione a Ilario di Poitiers*, Morcelliana, Brescia 2007, 90.

Il suo pensiero, però, presenta anche delle interessanti peculiarità nell'approfondimento di questi temi. Egli infatti spesso, oltre a distinguere umanità e divinità, mette in luce i loro rapporti reciproci distinguendo fra la situazione precedente all'incarnazione, il tempo dell'incarnazione, e la successiva glorificazione dopo la resurrezione, «poiché una cosa è essere Dio prima dell'uomo, altra cosa è essere uomo e Dio, altra cosa è, dopo uomo e Dio, essere completamente uomo, completamente Dio» (*La Trinità* 9, 6; Grillmer 1982, p. 749). Cristo quindi è dapprima soltanto Dio, poi, con l'incarnazione, Dio e uomo, infine con l'esaltazione, pur mantenendo la sua umanità, egli diventa totalmente Dio. In questo modo umanità e divinità non si trovano in un rapporto statico di compresenza, ma si articolano dinamicamente in modo diverso nelle diverse fasi della storia della salvezza (Grillmer 1982, 757)³⁶.

3. Il metodo adoperato da Ilario è quello basato su Filippesi *forma Dei/ forma serui*, distinguendo le proprietà delle nature, ma sempre con un traguardo teologico accurato per salvaguardare l'unità sostanziale del Figlio con il Padre e l'unità intrinseca all'ipostasi del Verbo Incarnato. In questo modo, difendendo l'unità sostanziale divina di Cristo con il Padre, basato sulla Scrittura, specificamente nel libro IX del *De Trinitate*, Ilario cerca di indirizzare il senso profondo della divinità di Cristo per proteggere così il punto soteriologico che abbiamo sviluppato in collegamento con il percorso di analisi all'interno della seconda parte. Questa preoccupazione di Ilario di radicarsi nel fatto del Verbo Incarnato che mira a questa salvezza di tutta l'umanità — come sottolinea Ladaria — è il cardine dello sforzo fatto da lui contro gli ariani che volevano spezzare i nessi dei misteri salvifici. Sara Petri ci offre un'analisi sintetica:

L'assunzione della natura umana da parte del Verbo fa sì che essa possa essere salvata, perché Cristo comunica all'umanità assunta la gloria della sua divinità. La vittoria sulle debolezze e le fragilità umane e infine sulla morte fa sì che l'uomo possa a sua volta sconfiggere le sue debolezze e la morte stessa. Si può vedere quindi come l'orientamento di Ilario nella presentazione dell'incarnazione sia soprattutto soteriologico: l'incarnazione è il momento culminante di quella attività di mediazione fra Dio e gli uomini che, come si è già detto, il Figlio dispiega a partire dalla creazione e fino alla fine dei tempi (cf. anche *La Trinità* 12, 48; Ladaria 1989, pp. 57-60). [...] In questo passo (*La Trinità* 9, 7; Galtier 1960, p. 120), quindi, Ilario riconduce tutto ciò che riguarda il Cristo incarnato alla sua natura divina, interpretando a partire da essa anche gli aspetti più umani, come la nascita, la passione e la morte; il Figlio incarnato ha infatti il suo principio in se stesso: è per sua libera iniziativa, infatti, che egli, pur essendo per natura non sottoposto a passione, ha scelto di farsi uomo per

³⁶ S. PETRI, *Introduzione a Ilario di Poitiers*, 90.

salvare l'umanità e quindi di condividere i caratteri propri della fragilità umana. La sofferenza e la morte infatti non possono essere attribuite alla divinità in quanto tale per non ricadere negli errori di Ario, ma nonostante che siano state affrontate tramite l'umanità assunta, il principio rimane sempre nel Cristo pre-esistente, che è all'origine della propria nascita umana, della propria sofferenza e della propria morte. Ilario dunque distingue con molta attenzione umanità e divinità in Cristo, polemizzando con gli ariani che rifiutano di vedere questa distinzione per sostenere le loro idee erronee sull'inferiorità del Figlio rispetto al Padre; contemporaneamente, però, ribadisce fortemente l'unità di Cristo, considerando che la sua umanità, sebbene assolutamente piena e reale, non è in alcun modo indipendente dalla divinità che la ha assunta³⁷.

4. La cristologia ilariana coinvolge lo scopo di farci rientrare nel mistero di Cristo Redentore. Solo ci può salvare Dio! Quindi, il suo essere consustanziale al Padre. Sulla scia nicena diventa possibile la salvezza in senso pieno, da un Dio che può salvare, che non è lontano dalla nostra fragilità, ma che invece ha preso su di sé la nostra umanità (e qui tutta la riflessione del libro X *De Trinitate*). In questo modo è possibile quella che cristologicamente viene detta la *communicatio idiomatum*³⁸, per cui nell'unico e medesimo Nostro Signore Gesù Cristo le proprietà divine e le proprietà umane stanno insieme nell'unica ipostasi senza confusione e senza separazione (Calcedonia). Ilario, come altri autori, riconosce che l'umanità è questo strumento congiunto della natura divina per mezzo dell'incarnazione. Per capire bene questa congiunzione, tema basilare della cristologia, può servire quanto spiegato da B. Mondin:

L'immagine psico-somatica è molto utile anche per spiegare il ruolo svolto dall'umanità di Cristo nell'opera della salvezza. Come il corpo serve da strumento all'anima nello svolgimento delle sue azioni, così l'umanità è lo strumento di cui si serve il Logos per salvare il genere umano. «La natura umana in Cristo fu assunta perché operasse strumentalmente quelle operazioni che sono proprie del solo Dio (*ut instrumentaliter operetur ea quae sunt operationes propriae solius Dei*), come mondare i peccati, illuminare le menti con la grazia, introdurre gli uomini nella perfezione della vita eterna. Onde si può veramente paragonare la natura umana in Cristo a uno strumento proprio e congiunto a Dio, come la mano è congiunta al corpo». [...] I guadagni del paradigma psico-somatico sono considerevoli. L'immagine anima-corpo consente non solo di realizzare una profonda e stabile unione (in quanto strumento congiunto)

³⁷ S. PETRI, *Introduzione a Ilario di Poitiers*, 94-95.

³⁸ Cf. S. PETRI, *Introduzione a Ilario di Poitiers*, 103-104. Fa vedere questo collegamento tra il fondamento scritturistico di *Filippesi 2* e il concetto di *communicatio idiomatum* già esistente prima di Ilario.

della natura umana con la natura divina, ma anche di chiarire il ruolo specifico delle due nature: alla natura divina spetta il ruolo di causa principale di tutto l'agire umano del Cristo; mentre alla natura umana compete il ruolo di causa strumentale dello stesso agire divino del Verbo³⁹.

5. Ilario per certi aspetti non ha i concetti latini adeguati e sufficienti a rendere possibili sul versante comprensivo le terminologie cristologiche apprese dagli orientali. Egli non è affatto colpevole di questa povertà terminologica, ma rende bene il significato in latino dei termini greci nella sua radice. Lo stesso problema ebbe ad affrontare anche Ambrogio.

Questo aspetto non invalida la teologia, neanche la cristologia ilariana, ma la colloca nel contesto di uno sviluppo piuttosto recente della polemica, per cui lo sforzo di Ilario di farsi capire non solo con l'uso corretto dei termini, ma nell'impiego del significato è senz'altro lodabile. Davanti a questa sfida di una scarsità di termini latini che rendessero possibile il vero significato di quello che l'autore intendeva sta il merito di Ilario che, basandosi sulla Scrittura e servendosi di un linguaggio discorsivo, sviluppò una chiara e sistematica teologia trinitaria e addirittura cristologica.

Questi problemi terminologici, comunque, non implicano che la cristologia di Ilario sia poco sviluppata; si può pensare piuttosto alla sua diffidenza nei confronti delle formule, che emerge con chiarezza anche a proposito della sua riflessione trinitaria, per cui queste oscillazioni nel lessico dell'incarnazione mostrano piuttosto la sua originalità e la sua creatività nell'impiego dei più vari mezzi espressivi messi a sua disposizione dalla tradizione teologica. Come è lecito aspettarsi da uno scrittore impegnato nella controversia ariana, il punto di partenza della riflessione cristologica di Ilario è da rintracciare nel suo pensiero trinitario, del quale la cristologia costituisce in qualche modo un'appendice, se pure di grande importanza; gran parte dei termini (e dei concetti) impiegati, quindi, sono gli stessi già esaminati a proposito della riflessione trinitaria, primo fra tutti quello di natura⁴⁰.

Prendendo avvio da quello che afferma Sara Petri, cioè che «la cristologia è un'appendice di tutto il monumentale lavoro trinitario», affermiamo modestamente che la nostra indagine si è concentrata su questa appendice. Lo sforzo non è stato esauriente, neppure banale. Lo sguardo cristologico c'è ed è stato realizzato da vari, come da Ladaria, che contempla nel pensiero

³⁹ B. MONDIN, *Gesù Cristo salvatore dell'uomo* (Cristologia storica e sistematica), ESD, Bologna 1993, 300-301.

⁴⁰ S. PETRI, *Introduzione a Ilario di Poitiers*, 100-101.

di Ilario una chiave di lettura cristologica possibile, in collegamento con il versante trinitario, con questo approccio al Figlio di Dio che ci ha salvato. Dunque, osiamo dire che Ilario insieme ad altri autori dei primissimi secoli del cristianesimo hanno offerto la base di riflessione trinitaria per la posterità, approfittando degli avvenimenti che spettarono loro come è in questo caso la comparsa dell'arianesimo.

Conclusione

Siamo stati coerenti sin dall'inizio a proposito della natura di questo percorso: un approccio. Abbiamo presentato in modo chiaro e sintetico il contesto e la figura di Ilario nell'antichità patristica occidentale nella prima parte, fissando la nostra attenzione sullo svolgimento teologico di Ilario nella cornice della polemica ariana del IV secolo.

Dopo di che, la scelta dei libri IX e X dell'ingente trattato trinitario di Ilario ci ha permesso di evidenziare spunti solidi e meravigliosi per proporre e continuare a sviluppare una prospettiva sempre coinvolgente del pensiero di Ilario sul versante cristologico/soteriologico, che naturalmente è dentro lo sviluppo della sua teologia trinitaria. Ma, il nostro lavoro ha offerto anche uno sguardo su altre opere come il *Liber Hymnorum* e i *Trattati sui salmi*, per arricchire l'argomento, mostrando delle consonanze con l'opera principale.

Due grandi studiosi sono stati presi in considerazione per il nostro percorso: M. Simonetti per quanto riguarda un maggior approfondimento della questione dottrinale ariana e L. F. Ladaria per quanto riguarda specificamente la dottrina cristologica con slancio soteriologico. Certamente altri studi e riferimenti sono stati ausiliari.

Lo scopo sembra essere stato raggiunto in qualche modo: presentare la cristologia di Ilario per futuri studi, senza la pretesa di esaurire l'argomento e senza cadere nella banalità di riflessioni teologiche infondate. La teologia perenne della Chiesa ha il compito di servire i fratelli, dando a loro il pane della verità di Dio che è la Sacra Scrittura e i sacramenti, estensione di Cristo nello Spirito Santo attraverso il corpo vivente della sua Chiesa.

Ilario è il guardiano dell'ortodossia in Occidente nel IV secolo e merita di essere presentato come uno di questi giganti che per amore a Cristo ha svolto il suo studio e la sua pastorale con la finalità di servire e amare profondamente Dio e i fratelli affinché tutti siano una cosa sola come è una

sola cosa il Figlio con il Padre nello Spirito Santo. Questi spunti raccolti dalla cristologia ilariana nei libri IX e X del *De Trinitate* possano servire per futuri studi e ricerche che potranno arricchire non soltanto la figura di questo grande Padre della Chiesa Latina del IV secolo, ma la comprensione di base della riflessione cristologica nell'antichità.

Prima di concludere riprendiamo una idea iniziale dell'introduzione della prima parte che ci è stata offerta dall'insegnamento di J. Ratzinger rispetto a Ilario e la sua teologia: che lo studio ci porti alla preghiera e la preghiera diventi sempre studio, ricerca di Dio. Sicuramente, gli ariani e lo stesso Ilario, usano la Parola di Dio, ma non la impiegano in maniera uguale. Solo l'amore per Cristo è capace di far scaturire nella Chiesa uomini santi e dotti come Ilario, che incarnano quello che già evocava Gregorio Magno nei suoi scritti: «Divina eloquia cum legente crescunt»⁴¹.

Infine, questo accostamento alla Parola di Dio fa sì che la sapienza del cuore confessi alla fine della sua — e anche della nostra — ricerca l'unica verità che davvero ci salva ed è appunto questa confessione del cuore credente di Pietro che, stabilendo un metodo d'indagine cristologica dall'alto, confessò e diede l'esempio di una vera cristologia che non solo viene studiata, ma viene soprattutto vissuta: «Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente» (*Mt* 16,16).

⁴¹ GREGORIUS MAGNUS, *H. Ez.* I, 7, 8 (*CCL* 142, 87).

Johnson Uchenna Ozioko

Egbe bere ugo bere.



La nozione e il valore della giustizia nel pensiero tradizionale africano

Introduzione

La tradizione culturale africana, come molte altre tradizioni del mondo, ha sempre sostenuto la giustizia come uno dei più preziosi valori umani. In Africa, infatti, la giustizia costituisce il fondamento e il pilastro cardinale della vita sociale, religiosa e politica. Gli africani hanno un senso di giustizia molto forte che viene spesso trasmesso attraverso diversi proverbi africani, modi di dire, folklore, canzoni popolari e altre espressioni linguistiche e culturali. Vogliamo con il presente contributo riflettere sul concetto e sull'importanza della giustizia nel pensiero tradizionale africano. Tuttavia, poiché l'Africa è un continente molto vasto, caratterizzato da diversità etniche, ecologiche e storiche, per ragioni metodologiche, ho scelto di limitare la mia considerazione al gruppo culturale Igbo della Nigeria, pur consapevole del fatto che quanto ottenuto in quest'area circoscritta vale anche per altri popoli dell'Africa. Desidero sostenere che il proverbio Igbo, *Egbe bere Ugo bere*, ha un significato profondo ed è una ricca fonte per esplorare il concetto di giustizia che trova rilevanza non solo per l'Africa ma per il mondo in generale. Letteralmente, *Egbe bere Ugo bere* significa «lascia che il nibbio si appoggi e che l'aquila si appoggi». Spesso tradotto con «vivi e lascia vivere», sottolinea l'idea che ognuno, indipendentemente dallo status o dal potere, ha il diritto di essere, di esprimere le proprie opinioni e di svolgere le proprie attività nella comunità, senza essere disturbato o senza che gli venga impedito di fare ciò da chiunque altro. Il traduttore, si dice, è un traditore. Riconosco che l'espressione «vivi e lascia vivere» in italiano ha un significato un po' negativo nel momento che è usata in modo anche cinico per esprimere una sorta di egoismo, cioè dove uno vive

senza interessarsi delle altre persone, vive solo per se stesso. Questo non è comunque il senso più profondo espresso dal proverbio Igbo, *Egbe bere Ugo bere*. Anzi, è un modo per promuovere l'uguaglianza e la tolleranza tra le persone. Il discorso si svilupperà in tre momenti. Innanzitutto, esplorerò etimologicamente il concetto di giustizia tra il popolo Igbo. In secondo luogo, tentando un'analisi ermeneutica del proverbio *Egbe bere Ugo bere*, mostrerò come esso incarni la nozione e il valore della giustizia tra il popolo Igbo. Infine, mostrerò la sua rilevanza per la pratica della giustizia sia nella società africana contemporanea che in quella più ampia.

Il concetto Igbo della giustizia

Gli Igbo costituiscono un gruppo socialmente e culturalmente diversificato di persone che abitano principalmente nella parte sud-orientale della Nigeria. Con una popolazione di circa 35 milioni di persone, costituiscono circa il 15% della popolazione totale della Nigeria e uno dei gruppi etnici più grandi, non solo della Nigeria ma dell'intera Africa. Il popolo Igbo è distribuito tra gruppi di villaggi che compongono città e clan e condivide una lingua comune chiamata anche Igbo. Pertanto, il termine Igbo si riferisce non solo alle persone ma anche alla lingua e alla terra¹. Il popolo Igbo ha una cultura ricca e diversificata con molte tradizioni uniche. Come molti altri popoli africani, gli Igbo sono profondamente religiosi e hanno un profondo senso del sacro. Inoltre, hanno una forte tradizione orale, con proverbi e narrazioni che giocano un ruolo centrale nella loro espressione culturale. Celebrano una varietà di festività durante tutto l'anno e la musica e la danza costituiscono aspetti importanti della loro vita culturale. Il matrimonio e la famiglia sono importanti nella cultura Igbo, con cerimonie matrimoniali tradizionali, reti familiari estese e un sistema di titoli e responsabilità ereditari. Politicamente, si dice che il popolo Igbo sia acefalo — quindi «Igbo enwe eze» (gli Igbo non hanno un capo); si sono organizzati in comunità decentralizzate, con una governance radicata nella comunità e spesso organizzata attorno a un sistema di acquisizione di titoli². Le decisioni vengono spesso prese attraverso un processo basato

¹ Sulla storia e sull'origine del Popolo Igbo della Nigeria, cf. E. ISICHEI, *A History of the Igbo People*, Pangrave MacMillan, London 1976.

² E.O. AWA, «Igbo Political Structure», in *The Igbo Socio-Political System*. Papers presented at the 1985 Ahianjoku Lecture Colloquium, Ministry of Information, Culture, Youth, and Sports, Owerri 1985, 31.

sul consenso, in cui importanti questioni comunitarie vengono discusse in riunioni a cui partecipano anziani, detentori di titoli e altri membri della comunità. Questo sistema pone una forte enfasi sul processo decisionale collettivo e sull'importanza della consultazione e del consenso nel governo delle comunità Igbo³.

Il concetto di giustizia Igbo è profondamente radicato nelle credenze e pratiche culturali del popolo Igbo. Per apprezzare la profonda e ineffabile ricchezza racchiusa nel tradizionale concetto Igbo di giustizia, sembra indispensabile un'analisi delle parole Igbo per giustizia. Il giovane giurista, filosofo e sacerdote nigeriano, Ikenga Oraegbunam, offre un'analisi illuminante delle parole *akankwumoto* e *ikpenkwumoto* o *ikpeziriezi* usate dagli Igbo per tradurre giustizia. Mentre *akankwumoto* è usato per riferirsi alla giustizia in relazione alla condotta di una singola persona, *ikpenkwumoto* o *ikpeziriezi* è applicato con riferimento all'espressione della giustizia nel giudizio pratico in occasioni di controversia tra persone diverse. *Akankwumoto* deriva etimologicamente da altre tre parole Igbo: *aka* che significa mano; *nkwu* dal verbo *ikwu*, che significa stare in piedi; e *oto*, che significa dritto, eretto, retto, non storto, ecc. Quindi, letteralmente, *akankwumoto* significa tenere la mano dritta; esprime la rettitudine di condotta. Allo stesso modo, *ikpenkwumoto* deriva da *ikpe*, che significa giudizio, caso, decisione o verdetto; *kwu* dal verbo *ikwu*, che, come abbiamo visto, significa stare in piedi o restare; e *oto*, che significa anche dritto, eretto, ecc. Pertanto, *ikpenkwumoto* può essere letteralmente tradotto come un giudizio retto o un giudizio dritto. Un concetto chiaro che emerge dalle due parole è la nozione di rettilineità. Secondo Oraegbunam, «Questa idea di rettitudine in relazione alla giustizia può riferirsi a un'azione o a una persona. Nel primo senso, significa che la propria vita è semplice, retta, onesta, prevedibile e imparziale. In quest'ultima accezione, un'azione giusta è quella che non è storta, viene eseguita come dovrebbe essere, viene eseguita in modo disinteressato o ha seguito un debito processo»⁴. Oraegbunam fa risalire l'origine di queste due parole al contesto dell'agricoltura tra il tradizionale popolo Igbo. Tradizionalmente l'occupazione principale del popolo Igbo era l'agricoltu-

³ Cf. O. OKO ELECHI, «Igbo Indigenous Justice Systems», in *Colonial Systems of Control: Criminal Justice in Nigeria*, a cura di V. SALEH-HANNA, University of Ottawa Press, Ottawa 2008, 396.

⁴ I.K.E. ORAEBGUNAM, «The Principles and Practice of Justice in Traditional Igbo Jurisprudence», in *Ogirisi: A New Journal of African Studies* 6 (2010), 57.

ra, cioè coltivare la terra. Poiché la terra era tradizionalmente di proprietà della famiglia allargata o anche della comunità più ampia e non del privato, era solo attraverso una divisione temporanea che ogni nucleo familiare o individuo otteneva uno specifico pezzo di terra da coltivare. Quando si doveva dare un pezzo di terra a qualche individuo o famiglia, o dividerlo tra diversi individui o famiglie, poiché allora non esistevano teodolite o geometri ufficiali per questo scopo, giovani di buona reputazione, di cui la comunità si fida, e che sono conosciuti per la loro precedente esperienza nel tenere le mani tese durante la divisione dei terreni agricoli, venivano solitamente scelti per questo scopo. Andavano con gli anziani attraverso la boscaglia durante il processo di divisione della terra per assicurarsi che fosse mantenuta una linea retta. Mentre lo facevano, si sentivano spesso gli anziani consigliarli a intermittenza con queste parole, «Nwa m kwuba aka gi oto» (Figlio mio, tieni la mano dritta), o «Emegbuna onye obuna» (Non imbrogliare nessuno). Fu da questo senso di rettitudine nel dividere i terreni agricoli che *akankwumoto* finì per denotare l'idea di giustizia nella mentalità Igbo. È per estrapolazione che la seconda parola per giustizia, *ikpenkwumoto*, è diventata una spiegazione per un giudizio giusto emanato da un uomo giusto e schietto⁵.

La stessa idea di rettilineità è ciò che emerge da un'ennesima esegesi molto illuminante della derivazione etimologica di alcune altre parole Igbo usate per esprimere la nozione di giustizia offerta dal celebre filosofo africano della tradizione ermeneutica, anch'egli di estrazione Igbo, Theophilus Okere. Premesso il fatto che le etimologie non sempre rivelano, anzi spesso offuscano, la storia e il significato dell'uso delle parole, dal momento che si possono leggere tutti i tipi di significato nelle radici delle parole o ignorare la forza dell'uso idiomatrico, Okere è comunque convinto che nel caso della lingua Igbo, spesso non sono le parole stesse a costituire le unità atomiche del linguaggio, ma gli enclitici e le parti delle parole di cui esiste un gran numero. Questi in varie combinazioni migliorano, aggiungono o modificano in altro modo il significato della radice, aprendolo a una grande varietà e ricchezza di significati. Di conseguenza, nel caso della lingua Igbo, l'etimologia è di grande aiuto e l'analisi di un termine complesso è spesso il modo migliore per vedere come il pensiero delle persone si è evoluto dalla nuda connotazione originaria di una radice. Analizzando quindi la deriva-

⁵ Cf. I.K.E. ORAEBUNAM, «The Principles and Practice», 57.

zione etimologica della parola Igbo per giustizia, Okere afferma che nella lingua Igbo, una cosa giusta è *ihe ziri ezi* — qualcosa che è dritto o retto. *Idi ziriziri* significa essere dritto come una linea retta. Davvero istruttivo è il nesso intrinseco che Okere traccia tra giustizia e verità nella comprensione Igbo: *Ezi okwu*, che è la parola Igbo per verità, significa letteralmente parola dritta. *Mmezi* significa fare bene qualcosa, farlo rettamente, sinceramente. Significa anche fare del bene o un favore, farlo giustamente a qualcuno. Quindi, qui il giusto è la cosa diritta, non i rapporti tortuosi e accidentati. La cosa giusta è la cosa corretta, la cosa onesta da fare. La cosa giusta è ciò che è veritiero. La cosa giusta è *ihe ahaziri ahazi*, letteralmente qualcosa che è disposto nel giusto ordine, come qualcosa disposto in linee rette. Pertanto, il giusto è il luogo in cui si incontrano il vero, il bello e il buono. Soprattutto, *ihazi okwu*, letteralmente, “sistemare le parole”, significa risolvere il litigio mediante ampie discussioni, compromessi, riconciliazione e accordo reciproco e ristabilire così la pace. Ancora più illuminante è la coincidenza che Okere stabilisce tra giustizia e pace nella concezione Igbo. Infatti, da un’analisi esegetica della parola Igbo per pace, arriva alla conclusione che la giustizia è pace e la pace è giustizia⁶.

La pace si traduce in Igbo come *udo* o *ndokwa*. Questo a sua volta deriva dalla radice *doo*, posizionare o mettere, che generalmente è incompleta di per sé e richiede un qualificatore di suffisso per specificarne il significato. *Ndokwa* lo completa aggiungendo il suffisso *kwa* per implicare la nozione di insieme o di pluralità di cose da mettere insieme. Come insieme? Ciò risulta più chiaro nell’alternativa che esprime *dokwaa* che è *dozie*. Ciò significa mettere a posto, collocare adeguatamente, sistemare, armonizzare. L’idea fondamentale di *dokwaa* e *dozie* ha a che fare con la misurazione e l’allineamento e quindi deriva dalla geometria. Ma il suo percorso completo va dalla geometria all’estetica e alla psicologia fino al concetto etico di pace. Al primo livello di significato abbiamo *dozie*, mettere dritto o disporre, che a sua volta presuppone una pluralità. Non si dispone un’unità ma un complesso o una pluralità, ciascuno al suo posto. *Dozie* significa anche corretto allineamento, che suggerisce e presuppone l’idea di un doveroso e corretto posizionamento di più cose l’una rispetto all’altra. *Dozie* significa mettere in relazione una cosa con l’altra, mettere l’una “giusta” o

⁶ Cf. T. OKERE, «*Egbe bere Ugo Bere: An African Concept of Justice and Peace*», *International Journal of Philosophy and Public Affairs* 6 (2018), 11-12.

“dritta” rispetto all’altra. Il secondo livello di significato è il livello estetico, dove *dozie* e *dokwaa* significano disporre o posizionare correttamente, suggerendo che esiste qualcosa come un corretto e improprio allineamento, posizionamento o relazione. In *dozie*, *zie* significa raddrizzato o diretto o corretto, non storto o disallineato. È questo corretto allineamento, relazione o sintonia con l’ambiente che crea il senso di piacere, di armonia e di bellezza. Questa bellezza di allineamento, sintonia, proporzione e ordine viene spesso trapiantata al livello del comportamento umano e, in primo luogo, del comportamento personale. Quando ci si sintonizza, si organizza o si ordina, si coordinano le proprie emozioni tra loro, il cuore e la mente, il linguaggio e il pensiero, si adattano le proprie ambizioni ai propri mezzi, c’è qui una bellezza e una tranquillità rasserenanti che chiamiamo pace interiore. Anche qui c’è un salto qualitativo dallo psicologico all’etico, dal bello al buono, il livello etico della pace all’interno della persona stessa che consiste nel comporre gli elementi contrastanti e spesso eterogenei all’interno della stessa anima⁷. Da questa analisi dell’etimologia di giustizia e pace si può quindi vedere come pace e giustizia arrivino a essere la stessa cosa nella concezione Igbo. *Ihe ziri ezi*, la cosa retta, corretta e giusta è anche *ihe ahaziri ahazi*, la cosa ben ordinata e pacifica. Questa non è una semplice coincidenza. Ciò dimostra piuttosto che i due concetti sono fondamentalmente gli stessi. Non solo la pace si basa sulla giustizia, ma la pace è giustizia e la giustizia è pace⁸. È emblematico come alcuni di questi concetti trovino convergenze con la tradizione occidentale. Mi pare, per esempio, che il concetto Igbo di giustizia come dritto o retto, *ihe ziri ezi*, si ritrovi perfettamente nelle lingue europee, laddove la giustizia è fondata sul “diritto” — inglese *right*, tedesco *Recht*, francese *droit*, spagnolo *derecho*, portoghese *dereito*. La coincidenza che si trova tra giustizia e pace nella concezione Igbo richiama il concetto biblico «opus iustitiae pax» (*Is* 32,17). E la concezione di pace come mettere a posto, sistemare o armonizzare, *dokwaa* o *dozie*, richiama il concetto agostiniano: «pax est tranquillitas ordinis»⁹. Tutto questo mi sembra evidenziare l’universalità di concetti quali il diritto, la giustizia e la pace, anche se espressi in diversi modi da diversi popoli.

⁷ Cf. T. OKERE, «*Egbe bere Ugo Bere: An African Concept of Justice and Peace*», 9.

⁸ T. OKERE, «*Egbe bere Ugo Bere: An African Concept of Justice and Peace*», 9.

⁹ AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De Civit. Dei*, 19, 13.

***Egbe bere Ugo bere* quale espressione della nozione di giustizia Igbo**

I proverbi tra gli Igbo, come in molti altri popoli africani, costituiscono un deposito della saggezza collettiva del popolo sotto forma di affermazioni di verità universale, condotta corretta, ecc. In essi sono custoditi gran parte del patrimonio culturale del popolo, le sue tradizioni, storia, saggezza ed etica. Usando i proverbi, le comunicazioni tra gli Igbo sono rese più fluide e deliziose. Come scrisse il famoso romanziere Igbo, Chinua Achebe, tra gli Igbo, «l'arte della conversazione è considerata molto elevata, e i proverbi sono l'olio di palma con cui si mangiano le parole»¹⁰. Proprio come l'olio di palma serve come salsa naturale per mangiare l'igname, così i proverbi vengono usati per rendere il discorso più delizioso tra gli Igbo. Di norma, i proverbi sono gelosamente custoditi dagli anziani perché sono considerati gioielli di saggezza e, di conseguenza, alcuni di essi non sono facili da disambiguare¹¹. Tuttavia, nel contesto Igbo ordinario, un proverbio non verrebbe spiegato perché, quando ci si aspetta la spiegazione di un proverbio, significa che la dote versata sulla testa della propria madre è stata pagata invano. Tuttavia, per scopi accademici e per fornire una visione più approfondita del significato del proverbio Igbo, che è oggetto del nostro interesse e di come incarna la nozione Igbo di giustizia, tenteremo la sua analisi e spiegazione da una prospettiva ermeneutica.

Sia l'aquila che il nibbio sono uccelli rapaci appartenenti alla famiglia degli accipitridae. Ma mentre, rispetto all'aquila, il nibbio è più piccolo, con un peso più leggero, testa e becco più piccoli, viso parzialmente nudo, ali lunghe e strette e coda, l'aquila è di corporatura molto robusta, piumaggio abbondante, di dimensioni maggiori con testa più pesante e becco più lungo. L'aquila è nota per il suo aspetto aggraziato, l'alta velocità, la rapidità, l'abilità nel volo ad alta quota e l'ottima visione che le conferiscono un'abilità eccezionale nella caccia agli animali più grandi. Forse è per queste eccezionali caratteristiche dell'aquila che essa è quasi adorata dagli Igbo, poiché la considerano un'icona o un esempio di bellezza ed eccellenza. In effetti, per gli Igbo, l'aquila coincide con il primato, con l'eccellenza. Quindi chi assume una prima posizione si dice che sia *turu ugo*, cioè, abbia adornato se stesso con l'aquila. Gli Igbo hanno diversi

¹⁰ C. ACHEBE, *Things Fall Apart*, Anchor Books, New York 1994, 7.

¹¹ Cf. R. PACHOCINSKI, *Proverbs of Africa: Human Nature in the Nigerian Oral Tradition*, Professors World Peace Academy, St. Paul, MN 1996, 1.

detti che esprimono la loro adulazione per l'Aquila: «Ugo bere n'elu oji, Ugo ihe nkiri, oji ihe nkiri, Onye na-ekiri ugo ihe nkiri, ha ncha aburi ihe nkiri, ihe nkiri» (Quando l'Aquila si posa su un albero di Iroko, l'aquila è spettacolare, rende spettacolare l'albero di Iroko, rende spettacolare anche chi guarda; così diventano tutti spettacolari). Poiché l'aquila si vede raramente, gli Igbo direbbero: «Anya huru ugo jaa ya mma, maka na anaghi ahu ugo gbadaa» (L'occhio che vede l'aquila deve lodarla perché non sempre si vede l'aquila). Ci sono anche diversi nomi Igbo che esprimono l'alta stima che gli Igbo hanno per l'aquila. Shakespeare nel suo *Romeo e Giulietta* chiedeva: cosa c'è in un nome? Ciò che noi chiamiamo rosa, con qualsiasi altro nome avrebbe lo stesso profumo¹². Questo non è vero per il popolo Igbo. Per loro, c'è tutto in un nome: il nome rivela la personalità, il carattere e le diverse caratteristiche di chi lo porta. Come dicono gli Igbo, «Onye mutara nwa guzie ya aha; aha oma na-ehi dika uba» (Chi ha un figlio dovrebbe dargli un buon nome, perché risplende). Pertanto, a un bambino di eccezionale bellezza viene dato il nome *Ugonwa* (letteralmente un bambino bello come un'aquila), o *Ugochukwu* (bellezza data da Dio), o *Ugomsinachi* (la mia eccellenza/primato viene da Dio); *Ugonna* (la bellezza del padre); *Ugonne* (la bellezza della madre); *Ezeugo* (Re della bellezza), ecc. Le cose apprezzate tra le altre della stessa categoria hanno anche il prefisso o il suffisso *Ugo* per mostrare la loro unicità. Ad esempio, la specie più rara e bella di palma da olio si chiama *Akwu Ugo* (palma di olio dell'Aquila); la noce di cola più nobile è *Ojiugo* (noce di cola degna di aquila); la maschera meglio decorata si chiama *Ugomuo* (la maschera bella come l'aquila)¹³. D'altra parte, *Egbe* (il nibbio) è visto in modo molto peggiorativo tra gli Igbo: non ha valore e quindi è visto come un animale brutto e ignobile, forse ricordato solo per la sua rapacità. Questo spiega perché i nomi che portano *Egbe* sono rari tra gli Igbo. *Egbe*, infatti, è solo qualcuno che è rapace o che mostra abilità molto rare nello strappare o rubare le proprietà altrui, cioè «uno che ha padroneggiato l'arte del furto a un livello tale da eseguire l'arte facilmente senza essere scoperto»¹⁴. Per gli Igbo, quindi, *Ugo*

¹² Cf. W. SHAKESPEARE, *Romeo e Giulietta*, BUR, Milano 2001¹⁹, 109.

¹³ Cf. J-P. CHUKWUEMEKA NZOMIWU, *The Concept of Justice Among the Traditional Igbo: An Ethical Enquiry*, Fides Publications, Awka 1999, 52.

¹⁴ C. UMEZINWA, «A Hermeneutic Appreciation of Okere's Discourse on "Egeb Bere Ugo Bere as African concept of Justice and Peace"», 28, in https://www.researchgate.net/publication/371110923_A_Hermeneutic_Appreciation_of_Okere's_Discourse_on_Egbe_Bere_Ugo_Bere_as_African_Concept_of_Justice_and_Peace.

ed *Egbe*, pur appartenendo alla stessa famiglia di uccelli, hanno immagini completamente opposte.

È proprio in questa loro opposizione diametricale, e nel fatto che entrambi possono appollaiarsi sullo stesso albero, che sta il senso profondo del proverbio, *Egbe bere Ugo bere*. L'idea è che a tutti e ad ogni cosa creata, preziosa e senza valore, debole e forte, bella e brutta, nobile e ignobile, dovrebbe essere concesso il giusto spazio nel mondo; nessuno deve negare all'altro il diritto di essere e di svolgere liberamente le attività proprie della sua natura. L'albero su cui si appollaiano sia l'*Ugo* che l'*Egbe* non appartiene a nessuno di loro, e quindi nessuno dei due dovrebbe rivendicarne il diritto esclusivo impedendo così all'altro di appollaiarsi; c'è abbastanza spazio sull'albero per accogliere sia l'*Ugo* che l'*Egbe*, indipendentemente dalle loro abissali differenze nella percezione degli Igbo. L'opposizione tra *Ugo* ed *Egbe*, nella percezione Igbo, rappresenta la credenza africana nelle antinomie come definizione e inclusione della creazione. Ogni cosa ha il suo contrario: *elulala* (sopra/sotto); *nwoke/nwanyi* (maschio/femina); *oji/ocha* (nero/bianco), ecc., ma nonostante l'opposizione intrinseca, coesistono armoniosamente e si completano a vicenda in un universo comune in cui tutti sono nativi e nessuno è estraneo. *Egbe bere Ugo bere* «rappresenta opportunità verso la piena sintesi degli opposti per il bene e il benessere generale dell'umanità. In questo modo, cerca di proporre principi che trascendono gli interessi particolari e si concentrano sull'interesse generale. Dimostra che gli Igbo pensano ed enfatizzano "il tutto" in cui si realizza il pieno significato delle parti»¹⁵. In altre parole, gli Igbo sono consapevoli che ogni società umana è costituita da una pluralità di persone, di gruppi, di interessi. Spesso questi interessi possono essere opposti o disallineati tra loro, richiedendo così armonizzazione e riconciliazione. Il corretto allineamento, riconciliazione e armonizzazione di questi interessi è compreso nella giustizia, ed è ciò che garantisce la pace. Consiste nel costruire dal caos esistente degli interessi un mosaico significativo, la migliore sistemazione possibile per il bene comune. Quando gli interessi vitali di una persona o di un gruppo si riconciliano con quelli di un altro e questi con quelli di altri ancora, ciascuno al suo posto, c'è giustizia, e il risultato è la pace: la giustizia e la pace dell'ordine e dell'armonia. Ciò che in realtà si intende per

¹⁵ S.C. EKEOPARA, «*Egbe bere Ugo bere* as illustrative of Igbo Concept of Co-existence and Unity in Nigeria», *OWIJOPPA* 5 (2021), 22.

giustizia che rende possibile la pace è il mettere le cose; ciascuna al suo posto. Sono proprio i sentimenti costitutivi di questo collocare le cose al loro posto, a ciascuno secondo il suo dovuto, che sono espressi nel proverbio Igbo, *Egbe bere Ugo bere*. Questo aforismo, invocato spesso nella risoluzione delle questioni interpersonali tra gli Igbo, sposa una filosofia di totale equità, “a ciascuno il suo dovuto”, “vivi e lascia vivere”, “fai agli altri quello che vuoi che sia fatto a te”. L’equilibrio retorico di queste espressioni, con i loro frequenti cenni all’allitterazione e alla ripetizione, riflette la volontà di usare equilibrio, equità e giusta misura per valutare e ordinare le relazioni umane, per renderle riconciliate, equilibrate e giuste; in altre parole, fondarle sulla giustizia¹⁶. Ci sono alcuni altri aforismi Igbo che esprimono la stessa idea: «Onye anwula ma ibe ya efula» (che nessuno muoia e che il proprio vicino non manchi); «Ya bara onye bara onye» (che sia vantaggioso per l’uno e che sia vantaggioso per l’altro); «emee nwata ka e mere ibe ya, obi adi ya mma» (se un bambino viene trattato come un suo compagno, allora sarà felice). Ciò che accade quando un bambino viene trattato come il suo compagno è paradigmatico della peculiare coincidenza tra giustizia e pace. Il proverbio *Egbe bere Ugo bere* riflette quindi una visione del mondo tradizionale che valorizza l’equilibrio, l’equità e l’idea che ognuno ha un ruolo da svolgere nel mantenimento dell’armonia sociale. In questo contesto, la giustizia è vista come una responsabilità collettiva. In *Egbe bere Ugo bere* si esprime così una sorta di giustizia distributiva: a ciascuno secondo il suo dovuto; nessuno è escluso dalla condivisione dei beni comunitari, perché «o bu mmiri, mmiri no n’ite afu» (è la stessa acqua che sta bollendo nella pentola), esprime la solidarietà nella relazione, quindi, «onye aghala nwanne ya» (che nessuno lasci indietro suo fratello). *Egbe bere Ugo bere* esprime la comprensione degli Igbo secondo cui tutti hanno un posto nel mondo, «vale a dire, il popolo Igbo, come ogni altro popolo, comprende la diversità delle nazioni, della cultura e della religione come parte della realtà dell’esistenza umana sulla terra. È diritto degli esseri umani vivere in pace ovunque sulla terra»¹⁷. Da qui un altro proverbio messo in canzone dal famoso artista Igbo, Oliver de Coque: «i biri ka m biri, onye azona uwa azo, uwa ga-abata onye obuna» (vivi e lasciarmi vivere, nessuno dovrebbe

¹⁶ Cf. T. OKERE, «*Egbe bere Ugo Bere: An African Concept of Justice and Peace*», 10.

¹⁷ S.C. EKEOPARA, «*Egbe bere Ugo bere as illustrative of Igbo Concept of Co-existence and Unity in Nigeria*», 22.

lottare per il mondo, il mondo ha abbastanza spazio per tutti). Il popolo Igbo, come abbiamo visto, ha una lunga tradizione di democrazia e governance comunitaria, con decisioni spesso prese attraverso la costruzione del consenso e la discussione. *Egbe bere Ugo bere* riflette questa tradizione, sottolineando l'importanza della cooperazione e del rispetto reciproco nel mantenimento dell'ordine sociale. Culturalmente, il popolo Igbo attribuisce un grande valore all'equità e al benessere della comunità, e il proverbio funge da bussola morale, guidando gli individui e le comunità verso risultati giusti ed equi.

Ma esiste anche una sorta di giustizia retributiva espressa nella formulazione completa del proverbio. La formulazione completa è questa: «*Egbe bere Ugo bere, nke si ibe ya ebena, knu kwaa ya*» (lascia che il nibbio si appoggi e che l'aquila si appoggi. Chiunque non lascia appoggiare l'altro, che le sue ali si spezzino). Una cosa qui è che non è colui a cui viene negato di appollaiarsi che provoca la rottura delle ali dell'altro; il proverbio invece augura che le ali si rompano naturalmente come conseguenza dell'ingiustizia dell'altro, esprimendo così una sorta di maledizione o di condanna. Vale a dire che gli Igbo hanno anche un tipo di sistema di credenze karmiche, cioè la convinzione che le cattive azioni abbiano conseguenze negative per chi le compie¹⁸. Implica una sorta di *lex talionis*, cioè la legge del taglione, basata sull'idea che la giustizia debba essere applicata in eguale misura all'offesa, spesso comportando una punizione o una conseguenza negativa. Questa seconda parte del proverbio serve a ricordare che nessuno è al di sopra della legge o esente dalle conseguenze delle proprie azioni. Chiunque rifiuti all'altro il posto che gli spetta dovrebbe essere pronto ad affrontarne le brutali conseguenze. Tuttavia, sebbene la *lex talionis* possa fungere da deterrente contro comportamenti dannosi, presenta anche degli inconvenienti, inclusa la possibilità di intensificare cicli di violenza e ritorsioni. Può anche essere problematico se applicato in situazioni in cui il danno causato non è quantificabile o facilmente misurabile, come nel caso di danni emotivi o psicologici. È forse in considerazione di queste conseguenze negative, e influenzato anche dalla cultura cristiana con il suo Vangelo dell'amore e della non ritorsione e dell'amore anche verso i propri nemici, che negli ultimi tempi la seconda parte del proverbio è stata così

¹⁸ Cf. A.C. AJAH, «An Interpretative Dialogue with Okere on “*Egbe bere Ugo bere: An African Concept of Justice and Peace*”», *International Journal of Philosophy and Public Affairs* 6 (2018), 27.

reformulata, «nke si ibe ya ebena, ya gosi ya ebe o ga ebe» (chiunque non permette all'altro di appollaiarsi, dovrebbe mostrargli dove appollaiarsi). In altre parole, l'onere di trovare un posto per la persona a cui è stata negata giustizia viene scaricato sull'autore dell'ingiustizia per trovare un posto all'altro. Sebbene ciò non risolva il problema, almeno allevia la radicalità e la natura drastica della *lex talionis*. La riformulazione della seconda parte rivela anche un aspetto interessante della tradizione e della cultura Igbo, il modo in cui può evolversi e adattarsi alle mutevoli circostanze. Questo processo di adattamento ed evoluzione è una testimonianza della resilienza e del dinamismo della tradizione Igbo e ci ricorda che la tradizione non è statica o immutabile, ma piuttosto un'entità vivente e respirante che continua ad evolversi in risposta a nuove sfide e opportunità.

Rilevanza contemporanea di *Egbe bere Ugo bere*

Uno degli aspetti affascinanti dei proverbi africani, e forse dei proverbi in generale, è la loro capacità di trascendere il tempo e la cultura, offrendo preziosi spunti su questioni contemporanee e attingendo anche alla saggezza antica. Nel caso di *Egbe bere Ugo bere*, questo proverbio Igbo ha un messaggio davvero importante e può essere applicato a diversi aspetti della vita quotidiana. Ad esempio, è un modo per incoraggiare la tolleranza verso opinioni diverse e promuovere il rispetto per le differenze di opinione. Può anche incoraggiare la tolleranza e l'uguaglianza tra persone di diverse sfere culturali e sociali. Attingendo alla saggezza di questo proverbio, possiamo sviluppare società più giuste ed eque che danno priorità al benessere di tutti i membri della comunità. L'enfasi del proverbio sulla giustizia imparziale e sull'importanza della responsabilità collettiva per il mantenimento dell'equità e dell'armonia può offrire spunti preziosi per affrontare molte delle sfide sociali e politiche che affrontiamo oggi. Può servire da potente promemoria della necessità di sistemi sociali giusti ed equi nelle società africane e nel mondo in generale. L'attenzione del proverbio sul ripristino dell'equilibrio e dell'armonia può ispirare lo sviluppo di sistemi di giustizia riparativa che privilegiano la guarigione e la riconciliazione rispetto alla punizione. La sua enfasi sull'imparzialità e sulla responsabilità collettiva può ispirare i leader ad agire con integrità e a dare priorità al benessere delle loro comunità rispetto al proprio interesse personale. Il messaggio di interconnessione e responsabilità condivisa del proverbio può ispirare

una maggiore cooperazione e sostegno reciproco tra diversi paesi e culture nell'affrontare sfide globali come il cambiamento climatico, la povertà e l'ingiustizia sociale.

Oggi il nostro mondo è devastato da guerre, conflitti e violenza in innumerevoli ambiti. Come giustamente osservato da Okere, gli uomini si relazionano tra loro individualmente o in gruppo in equità e giustizia, *Egbe bere Ugo bere* governa questo rapporto se ciascuno dà all'altro ciò che gli è dovuto. Questo è il modo normale e corretto in cui le persone vivono insieme; lasciare che l'altro sia chi è e abbia ciò che ha, senza oltrepassare i confini, senza pestarsi i piedi, lasciando che le cose siano al loro giusto posto, disposte, allineate, belle. Quando ciò avviene, c'è pace, *udo, ndokwa*, tutto è al suo posto e in ordine. Tensione, disordine, conflitto e infine guerra, *aghara*, confusione e caos, sorgono se c'è una violazione reale o percepita dei dovuti diritti. Quando si verifica tale violazione e ne conseguono disordine e confusione, uno dei modi in cui gli uomini cercano di risolvere il problema è *ihazi okwu*, letteralmente, "organizzare la parola", cioè dialogo o discussione in vista di una soluzione concordata di comune accordo. Un altro modo è prendere le armi e andare in guerra o intimidire l'altra parte con la forza delle armi o con qualche minaccia di violenza. Ma qualunque altra cosa sia, la guerra è essenzialmente violenza e distruzione e, come tale, non è in grado di risolvere i problemi umani nel modo umano, cioè a livello di accordo e di incontro delle menti che è l'unico livello in cui può verificarsi la pace¹⁹. Infatti, nell'etica Igbo, la guerra non è realmente un'opzione razionale, ma vi si ricorre solo quando ogni altro legittimo sforzo per arrivare alla pace fallisce²⁰. Il proverbio Igbo *Egbe bere Ugo bere* non è quindi solo un bellissimo esempio di saggezza ma anche un potente strumento per comprendere e affrontare questioni sociali complesse come la guerra e il conflitto. L'enfasi del proverbio sull'imparzialità e sulla responsabilità collettiva può ispirare gli sforzi per promuovere la pace e la giustizia nelle zone di conflitto. Ciò può comportare la mediazione tra le parti in guerra, l'attribuzione delle responsabilità agli autori di violazioni dei diritti umani e la promozione della risoluzione pacifica dei conflitti. Il messaggio di equità e uguaglianza di *Egbe bere Ugo bere* può

¹⁹ Cf. T. OKERE, «*Egbe bere Ugo Bere: An African Concept of Justice and Peace*», 12.

²⁰ Cf. T. OKERE, «*Egbe bere Ugo Bere: An African Concept of Justice and Peace*», 16.

ispirare gli sforzi per proteggere le popolazioni vulnerabili, come bambini, donne e rifugiati, che sono spesso colpiti in modo sproporzionato da guerre e conflitti. L'attenzione del proverbio sul ripristino dell'equilibrio e dell'armonia può ispirare sforzi per promuovere la guarigione e la riconciliazione nelle situazioni post-conflitto, riconoscendo che ripristinare la giustizia e la pace non significa solo punire i colpevoli, ma anche ricostruire le comunità e promuovere il perdono. Il messaggio di interconnessione del proverbio può ispirare sforzi per promuovere l'empatia e la comprensione tra i diversi gruppi in conflitto, riconoscendo che tutte le parti hanno sofferto e che comprendere le reciproche esperienze è fondamentale per costruire una pace duratura. La sua enfasi sulla costruzione del consenso e sul dialogo può ispirare sforzi per promuovere il dialogo e la mediazione come mezzo per risolvere i conflitti, piuttosto che fare affidamento esclusivamente su mezzi militari.

Il proverbio Igbo *Egbe bere Ugo bere* può offrire preziosi spunti per affrontare la complessa questione contemporanea dell'immigrazione. Senza sostenere l'apertura indiscriminata di tutti i confini geografici come soluzione all'immigrazione, Michael Onyebuchi Eze proponeva l'etica di *Ubuntu* per sostenere un nuovo paradigma di cittadinanza umana che sia allo stesso tempo universale e locale²¹. *Ubuntu* è un'altra categoria africana assai significativa che ha molto in comune con il proverbio Igbo *Egbe bere Ugo bere*²². Significa umanità, e deriva dall'adagio Xhosa/Zulu «motho ke motho kabatho babang; umuntu ngumuntu ngabantu» (una persona è una persona attraverso altre persone). *Ubuntu* è una visione che attinge alla differenza come fonte della nostra umanità condivisa e allo stesso tempo colloca l'individuo come soggetto mobile inserito tra il suo mondo socio-culturale e la comunità globale. In linea con lo spirito di *Ubuntu*, *Egbe bere Ugo bere* con la sua enfasi sulla giustizia imparziale può ispirare sforzi per garantire che le politiche di immigrazione siano giuste ed eque e che tutti gli immigrati siano trattati con dignità e rispetto, indipendentemente dal loro paese di origine o dal loro sfondo culturale. Il suo messaggio di responsabilità condivisa può ispirare una maggiore cooperazione tra i paesi

²¹ Cf. M.O. EZE, «I am because you are: Cosmopolitanism in the Age of Xenophobia», *Philosophical Papers* 46 (2017), 95.

²² Cf. J.I. ONEBUNNE, «*Egbe bere Ugo bere* and *Ubuntu*: Expanding the Philosophical Economics of Belongingness and Xenophobia in Continental Africa», *Nnadiabube Journal of Philosophy* 2 (2018), 36-54.

nell'affrontare le sfide dell'immigrazione, riconoscendo che la migrazione è un fenomeno globale che richiede soluzioni collettive. L'attenzione del proverbio sul ripristino dell'equilibrio e dell'armonia può ispirare sforzi per affrontare le cause profonde della migrazione, come povertà, conflitti e disuguaglianza sociale, piuttosto che concentrarsi solo sulla gestione dei sintomi. Il messaggio di interconnessione del proverbio può ispirare sforzi per promuovere l'integrazione e la coesione sociale nelle società ospitanti, riconoscendo che gli immigrati e i residenti nativi condividono un destino comune e la responsabilità di costruire comunità inclusive e accoglienti. In questo modo, il proverbio Igbo *Egbe bere Ugo bere* può offrire un potente quadro per affrontare le questioni contemporanee dell'immigrazione con equità, compassione e senso di responsabilità condivisa.

Ma le implicazioni di *Egbe bere Ugo bere* e la sua rilevanza contemporanea vanno anche oltre la relazione degli esseri umani tra loro, per comprendere anche la relazione degli esseri umani con gli altri esseri creati che abitano il nostro universo comune o, se possiamo prendere in prestito da Papa Francesco, la cura della nostra casa comune, in altre parole, giustizia ecologica²³. La giustizia ecologica è infatti un'importante questione contemporanea, poiché si collega all'idea che anche gli esseri non umani, come gli animali, devono essere trattati con rispetto e attenzione. Come sostiene chiaramente Papa Francesco, «Insistere nel dire che l'essere umano è immagine di Dio non dovrebbe farci dimenticare che ogni creatura ha una funzione e nessuna è superflua. Tutto l'universo materiale è un linguaggio dell'amore di Dio, del suo affetto smisurato per noi. Suolo, acqua, montagne, tutto è carezza di Dio»²⁴. Il proverbio Igbo *Egbe bere Ugo bere* può essere rilevante nell'affrontare la giustizia ecologica in diversi modi: può aiutare a modificare il nostro approccio alla giustizia ecologica, promuovendo una visuale più olistica e basata sulla comunità per la protezione e gestione ambientale. Il suo messaggio di interconnessione può ispirare gli sforzi volti a proteggere l'ambiente e rispettare i diritti della natura, riconoscendo che gli esseri umani e gli esseri non umani sono interconnessi e dipendenti gli uni dagli altri. L'enfasi del proverbio sulla responsabilità collettiva può ispirare gli sforzi per affrontare questioni come il cambiamento climatico, la perdita di biodiversità e l'esaurimento delle risorse attraverso l'azione

²³ Cf. A. WIENHUES, *Ecological Justice and the Extinction Crisis*, Bristol University Press, Bristol 2020.

²⁴ FRANCESCO, Lettera enciclica *Laudato si'* (24 maggio 2015), n. 84.

collettiva e la gestione comunitaria delle risorse naturali. L'enfasi di *Egbe bere Ugo bere* sulla giustizia e sull'equità può ispirare gli sforzi indirizzati a ritenere governi, aziende e individui responsabili delle loro azioni che danneggiano l'ambiente, incoraggiando la trasparenza e pratiche sostenibili. In questi e altri modi, il proverbio Igbo *Egbe bere Ugo bere* offre un messaggio sempre attuale che può ispirare e guidare i nostri sforzi per costruire società più giuste, eque e sostenibili. Infatti, esplorare la saggezza culturale come il proverbio Igbo *Egbe bere Ugo bere* offre uno sguardo affascinante sulla ricchezza dell'esperienza umana e sui fili comuni che ci uniscono.

Conclusion

In un contributo pubblicato nel vicino 2017, Anke Graness sosteneva che

Mentre nella tradizione filosofica europea il concetto di giustizia è annoverato tra i concetti filosofici fondamentali fin dall'antichità greca, nella tradizione africana i dibattiti sul concetto di giustizia non sono in primo piano. Sebbene attraverso le varie epoche e regioni sia possibile fornire prove dei concetti di giustizia e dei discorsi correlati in Africa, essi non svolgono attualmente un ruolo cruciale nel dibattito filosofico²⁵.

Senza sprecare molte parole in risposta a tale affermazione, la nostra analisi ne ha già messo in luce l'erroneità e implausibilità. Comunque, per concludere, permettetemi di riflettere brevemente su una questione che potrebbe legittimamente porsi. Dato il profondo senso di giustizia del popolo Igbo, e degli africani per estensione, racchiuso nel proverbio *Egbe bere Ugo bere*, che abbiamo fin qui enunciato, a cosa possiamo allora attribuire le tante innegabili forme di ingiustizia oggi onnipresenti nella terra Igbo, in Nigeria e in tutta l'Africa? C'è spesso, tra alcuni pensatori africani, la tendenza ad attribuire arbitrariamente praticamente tutte le attuali sofferenze africane agli effetti crudeli del colonialismo e della tratta transatlantica degli schiavi. Secondo questo modo di pensare, l'Africa prima di queste amare esperienze, era una terra gloriosa dove regnavano sovrani la giustizia, la pace e i valori comunitari. Tale tendenza è espressa al meglio da Chinua Achebe nelle parole che ha abilmente messo in bocca a Obierika

²⁵ A. GRANESS, «Concepts of Justice in Africa: Past and Present», in *Themes, Issues and Problems in African Philosophy*, a cura di I.E. UKPOKOLO, Pangrave Macmillan, Cham 2017, 305.

nel suo *Things Fall Apart* (tradotto in italiano *Il crollo*): «Lui (l'uomo bianco) ha messo un coltello sulle cose che ci tenevano insieme e siamo caduti a pezzi»²⁶. È la stessa tendenza espressa in modo più audace da Okere che non usa mezzi termini nell'affermare:

La violenza, e ancor più importante l'accettazione rassegnata della violenza che sembra essere il distintivo dell'Africa oggi, le è estranea. È il risultato di un'etica aliena, importata e imposta, e l'apparente incapacità dell'Africa di affrontarla deriva principalmente dall'emarginazione e dalla neutralizzazione dei propri meccanismi di difesa e di reazione, dovuta proprio a questa importazione aliena. Un'etica aliena usurpa la terra ed è incapace di risolvere i problemi che ha generato²⁷.

Nella misura in cui non possiamo negare o sottovalutare il danno arrecato alla psiche africana dal colonialismo, non sottoscriverei tali insinuazioni. Lo attribuirei piuttosto a ciò che sant'Agostino, egli stesso un filosofo africano di innegabilmente ineguagliabile merito, chiama la natura umana corrotta, conseguenza del peccato originale, nel linguaggio teologico cristiano. L'adulazione del valore e del senso di giustizia tra il popolo Igbo espressa egregiamente nel proverbio Igbo *Egbe bere Ugo bere* non implica che tutto ciò che riguardava il popolo Igbo tradizionale per quanto riguarda la giustizia fosse d'oro. Anche quando Okere fu abbastanza sincero da ammettere che la filosofia della giustizia e della pace racchiusa nell'apforisma Igbo, *Egbe bere Ugo bere*, non è in realtà realizzata ovunque o in nessun luogo dell'Africa, egli attribuiva comunque la colpa della sua mancata realizzazione a ciò che lui stesso definisce «l'indiscutibile egemonia dell'approccio occidentale e la sua applicazione immutata e acritica alle situazioni africane»²⁸. Preferirei pensare che una situazione così idilliaca non si sia mai realizzata né nella terra Igbo, né in nessun luogo dell'Africa, né nell'intera società umana. Anche nella tradizionale società Igbo, non diluita dagli influssi occidentali, c'erano diverse pratiche che potevano essere giudiziosamente considerate controvalori della giustizia. Nonostante il valore che il popolo Igbo attribuisce alla vita umana e al giusto trattamento degli esseri umani, ad esempio, la pratica del sacrificio umano e della schiavitù domestica non erano estranee alla tradizione Igbo,

²⁶ C. ACHEBE, *Things Fall Apart*, 129.

²⁷ T. OKERE, «*Egbe bere Ugo Bere*: An African Concept of Justice and Peace», 2.

²⁸ T. OKERE, «*Egbe bere Ugo Bere*: An African Concept of Justice and Peace», 7.

ed evidentemente esse vanno contro il valore della giustizia. In *Things Fall Apart* di Chinua Achebe, quando la gente di Mbaino uccide una figlia di Umuofia, un clan vicino, la gente di Umuofia chiede loro un giovane e una vergine come risarcimento per evitare la guerra. Mentre la giovane vergine viene data a Ogbuefi Udo in sostituzione della moglie assassinata, il giovane ragazzo Ikemefuna è mandato a vivere con Okonkwo e la sua famiglia. Coloro che hanno familiarità con il romanzo sanno cosa alla fine accade a Ikemefuna, per volere dell'Oracolo delle Colline, una rinomata divinità del popolo Umuofia: Umuofia decide di ucciderlo. Come era abitudine, Ikemefuna viene portato fuori Umuofia e lì ucciso. E peggio ancora, ucciso dal coltello stesso di Okonkwo che egli chiamava padre, perché Okonkwo aveva paura di essere ritenuto debole. Ci si potrebbe quindi chiedere: dove sta la giustizia qui? *Egbe bere Ugo bere!* Quindi, non tutto è stato sempre positivo. Anche la seconda parte del proverbio *Egbe bere Ugo bere* nella sua formulazione originale, «nke si ibe ya ebena nku kwa ya», mostra che nella mente del saggio Igbo che inventò il proverbio, era già chiaro che qualche *Egbe* o *Ugo* non avrebbero permesso all'altro di appollaiarsi. In altre parole, la realtà dell'ingiustizia in contrapposizione alla giustizia non era per loro nulla di estraneo. Ciò significa quindi che, invece di perdere tempo cercando a chi dare la colpa della nostra situazione, dovremmo spendere il tempo in modo più proficuo nel trovare modi per garantire che ogni nibbio e ogni aquila trovino un posto dove posarsi.

Nota

Stefano Iunca

αω Protrettico alla Filosofia e alla rifondazione della Metafisica. Un dialogo tra padre e figlio (seconda parte)

P: Non posso darti torto sull'inefficacia del metodo di insegnamento della filosofia utilizzato nelle scuole, che in parte deriva dalla forma necessaria della materia trattata e in parte dalla forma contingente che è venuta ad assumere (o, meglio, che abbiamo imposto a) tale materia nel corso degli ultimi secoli. Anch'io dai manuali di filosofia ho spesso ricavato più dubbi che certezze e ho trovato assai più utile servirmi di un buon dizionario di filosofia. Per certi versi tali manuali vanno rivisitati, sono, per così dire, troppo democratici; volendo dare spazio a tutti, finiscono per riportare un riassunto del riassunto del riassunto del loro pensiero, che a volte ne deforma le dottrine oppure le rende sterili e poco comprensibili. Nell'insegnamento ci si sofferma fin troppo a lungo su alcuni filosofi antichi e non si arriva a insegnare quelli più recenti, che poi sono anche i più utili per capire il proprio tempo.

F: Studiamo allora unicamente i filosofi più recenti e a noi contemporanei, che saranno quelli pervenuti a concetti più veri rispetto ai loro predecessori. Infatti, la storia dell'umanità è un progresso verso una cultura sempre maggiore, dimodoché chi viene dopo è più colto di chi lo ha preceduto: la teoria di N. Copernico è superiore a quella di C. Tolomeo, il quale non trova più spazio nei manuali della scienza; e a. Einstein surclassa I. Newton, che, a sua volta, rese obsoleta la fisica di Aristotele.

P: I fatti non stanno esattamente in codesto modo. Se tu osservi la storia dell'umanità nel suo complesso è certamente vero che si è giunti progressivamente a un grado maggiore di cultura; ma, se la guardi nei dettagli, ti accorgerai che questo è avvenuto passando anche attraverso fasi di regresso, ossia di diminuzione della cultura, la cui somma totale è però indubbiamente minore rispetto a quella delle fasi di crescita culturale, sicché il saldo

nel suo complesso è positivo. E neppure è assolutamente vero che ciò che segue è sempre migliore di ciò che lo precede: così la quiete prima della tempesta è preferibile alla tempesta dopo la quiete. L'unica certezza è che in ciò che viene prima risiede la ragione (ossia il principio di spiegazione) di ciò che viene dopo, per cui non si può insegnare soltanto i filosofi recenti, giacché la piena comprensione del loro pensiero dipende altresì dalla conoscenza dei filosofi che li hanno preceduti, sia quando ne proseguono le opere, perfezionandole, sia quando ne rifiutano le teorie, confutandole. In ogni caso, è presente una certa continuità nella Storia della Filosofia, basata sullo sforzo condiviso da tutti i filosofi nella loro comune ricerca della sapienza. Così, per esempio, se tu vuoi comprendere l'*ermeneutica* di H. G. Gadamer devi avere studiato l'*esistenzialismo* di M. Heidegger e, prima ancora, la *fenomenologia* di E. Husserl, alla cui comprensione risulta propedeutico il *criticismo* di I. Kant. Ma la filosofia kantiana non la puoi davvero capire senza conoscere anche il *razionalismo* di R. Cartesio e l'*empirismo* di J. Locke, perché il pensiero di Kant nasce dallo sforzo di trovare una sintesi coerente per compendiare armonicamente questi due indirizzi filosofici, con cui iniziò la Filosofia Moderna. Quest'ultima a sua volta è nata in opposizione alla Filosofia Medioevale, soprattutto quella di S. Tommaso, il cui pensiero ti sarà inaccessibile senza conoscere Sant'Agostino e Aristotele, le cui dottrine si innestano sulla base della filosofia di Platone, con cui Sant'Agostino si pone in forte continuità, mentre Aristotele ne sviluppa alcuni aspetti, rigettandone altri. Compiendo al contrario il processo storico ora descritto (che ammetto semplifica un po' troppo lo sviluppo della Filosofia, ma spero senza deformarne i passaggi chiave), ti sarà chiaro perché A. N. Whitehead finì per sostenere che «tutta la storia della filosofia occidentale non è che una serie di note a margine su Platone», ovvero, a mio parere, è l'insieme delle ricerche che in ogni epoca sono state fatte in nome dell'amore per la sapienza, seguendo la strada tracciata da Platone sull'esempio della vita di Socrate.

F: Anche gli scienziati muovono dal lavoro di chi li ha preceduti, accrescendo in tal modo il campo della scienza; e, per così dire, senza l'invenzione della ruota non disporremmo delle successive scoperte: saremmo ancora dei cavernicoli. La ruota sarebbe quindi per la scienza ciò che Platone è per la filosofia occidentale? E poi scusami, ma perché non redigete i manuali di filosofia nella stessa maniera in cui fanno gli scienziati, riportando soltanto

quelle conoscenze che, essendo vere e certe, rappresentano un indubbio progresso per la cultura; eliminando nel contempo tutte le opinioni fallaci di quei filosofi che sono i vostri “Tolomei”? Oppure, come io credo, ti tocca ammettere che in realtà i filosofi non ne sono in grado, giacché non vi è tra loro il benché minimo accordo su quali conoscenze filosofiche giudicare indubbiamente vere; il che li costringe a conservare qualsiasi sorta di pensiero?

P: Innanzitutto, bisogna imparare a distinguere la Filosofia dalla Storia della Filosofia: come la Scienza riporta le teorie di Copernico e non di Tolomeo, così la Storia della Scienza è costretta a citarle entrambe. La Filosofia concerne propriamente lo studio delle «idee», nel significato fornito da Platone, cioè di nozioni universali, astratte e atemporalì. Invece, la Storia della Filosofia tratta delle «opinioni» formulate via via dai vari filosofi sulle “idee platoniche” o, meglio ancora, è la raccolta dei punti di vista dei diversi filosofi, quindi anche dello stesso Platone, su talune nozioni che si suppone sussistano «in sé e per sé», ossia indipendentemente dal fatto che vengano pensate da qualcuno e, quindi, anche da come di volta in volta vengono concepite. L’idea di qualcosa — per essere tale — non può che contenere la verità su questo qualcosa; mentre l’opinione che qualcuno si forma sull’idea di qualcosa può implicare verità oppure falsità. Pertanto, la Storia della Filosofia raccoglie i pensieri sia veri sia falsi circa le idee; invece la Filosofia è queste stesse idee. A differenza di quanto avviene per il sapere scientifico, è importante mantenere in vita non soltanto la Filosofia ma anche la Storia della Filosofia, per l’utilità che ne possiamo sempre ricavare. In primo luogo, se è vero, come abbiamo detto, che le azioni derivano in ultima analisi da ciò che si pensa, allora la filosofia che è stata sviluppata in un dato periodo storico, per quanto possa risultare piena di falsità, costituisce il principio di spiegazione degli avvenimenti storici accaduti in quel determinato periodo. In secondo luogo, poiché, come si suole dire, nessuno nasce imparato, accade che le persone “nuove” di questo mondo si lascino persuadere da — oppure giungano per proprio conto a — “vecchi” ragionamenti che a prima vista appaiono fondati su solide argomentazioni, sebbene risultino inconsistenti. Laddove vi è già passata, la Storia della Filosofia riporta anche simili sofismi con le relative confutazioni, così da aiutare a liberarsene chi vi è rimasto intrappolato, oppure a non fare perdere tempo ed energie a chi non li ha ancora fatti. In terzo luogo, la Storia della

Filosofia è un serbatoio di pensieri, che certe volte vengono accantonati in un dato periodo storico, ma che successivamente si rivelano essenziali per affrontare le nuove sfide e rispondere agli interrogativi che sorgono dai cambiamenti storico/culturali a cui ciclicamente è sottoposta l'umanità. In quarto luogo, la Storia della Filosofia riporta questioni fondamentali per la vita dello spirito alle quali non siamo riusciti per ora a dare una risposta univoca, perché troviamo in eguale misura ragioni sia a favore che contro per sostenere opinioni contrarie su una data idea, ossia ci imbattiamo in paralogismi, che si confida prima o poi qualcuno saprà sciogliere.

F: Mi vengono in mente due celebri aforismi di G. W. F. Hegel, secondo cui «Lo studio della storia della filosofia coincide con lo studio della filosofia stessa», giacché «La filosofia è il proprio tempo appreso in pensieri». Invece, tu sostieni che la Filosofia non è la Storia della Filosofia, ma si nasconde in questa, facendo sì che le “idee platoniche”, in cui sono racchiuse le verità sussistenti “in sé e per sé”, si disperdano a causa della loro mescolanza con le molteplici opinioni personali. Devo ammettere che mi intriga un simile modo di interpretare la Storia della Filosofia, ma ti rimane adesso da rispondere a una domanda fondamentale per dare consistenza alla tua interpretazione: che cos'è la Filosofia o, se preferisci, quali sono queste fantomatiche “idee platoniche” intorno a cui tutto ruota?

P: Non ti nascondo che Hegel è stato in gioventù uno dei primi filosofi ad affascinarmi, ma con il tempo ho assunto posizioni fortemente critiche e antitetiche rispetto al suo pensiero, che per oltre un secolo ha influenzato negativamente gli amanti della sapienza. Quando ancora oggi senti dire in tono dispregiativo “stai filosofando”, nel senso di “stai speculando”, oppure che la Metafisica è un *no-sense*, lo dobbiamo in gran parte a lui e, ancor di più, alle conseguenze che furono tratte dai suoi seguaci, identificando Filosofia e Storia. Se fosse davvero così, avrebbe ragione l'hegeliano B. Croce nel sostenere che non può esistere una Metafisica, in quanto, posto che la Filosofia è la conoscenza della realtà storica (od “il proprio tempo appreso in pensieri”), ne discende che ogni filosofia risulta storicamente condizionata e, dunque, muta a seconda dei diversi periodi storici. Detto altrimenti, la Filosofia sarebbe un sapere in sé e per sé relativo, senza alcun intrinseco fondamento. Tuttavia, non distinguendo un'idea dall'opinione su un'idea, o “ciò che è” dalla “conoscenza di ciò che è”, vale a dire l'ontologia dalla gnoseologia; quello che gli hegeliani finirono per chiamare

“pensiero filosofico” rappresenta l’esatto contrario delle “idee platoniche” su cui è fondata la Filosofia, la quale, andando oltre il divenire mutevole, ricerca l’essere immutabile. I filosofi ambiscono a pervenire a conoscenze stabili, totalmente identiche a se stesse, che risultano a priori necessarie per tutti, sempre e ovunque, ossia in qualsiasi mondo possibile. Queste conoscenze “generalissime” prendono il nome di “idee platoniche” e sono riconducibili a quattro idee fondamentali (e ai rispettivi opposti): il Bene (e il Male); il Bello (e il Brutto); il Giusto (e l’Ingiusto); il Vero (e il Falso). Accanto a queste idee, anzi prima ancora di esse, giacché sommamente universale, si colloca l’idea di Essere, il cui studio, come abbiamo visto, era stato non per nulla designato da Aristotele con il nome di «Filosofia prima», dato che tutto ciò che è, in quanto è, partecipa dell’Essere (e il “Bene è”; il “Bello è”; il “Giusto è”; il “Vero è”). La scienza empirica si rivolge a oggetti particolari, per cui non è in grado di mostrarci l’essenza di tali idee universali e, tuttavia, deve quantomeno presupporle, dandole come ovvie, perché non s’inizierebbe nemmeno a fare scienza senza credere che essa sia un bene e possa giungere al vero, ammettendo quindi implicitamente che esistono il Bene e il Vero. Ma, soltanto la Filosofia (prima) in quanto scienza puramente razionale si pone lo scopo di cogliere le essenze delle “idee platoniche”.

F: Tu parli con disinvoltura di idee eterne e immutabili, quando invece l’esperienza ci insegna che ogni teoria, prima o poi, viene superata. Perfino le leggi della fisica sono state riformulate, avendo la scienza dimostrato che concetti basilari, considerati ovvi per secoli, erano completamente sbagliati.

P: Devo dissentire. Il tuo è un cliché tipicamente contemporaneo. È un fatto che alcune teorie sono state del tutto sorpassate, in quanto si sono rivelate un grosso abbaglio, un pregiudizio radicato nella società e sostenuto da una lunga tradizione. Ma non è affatto vero che ogni teoria viene prima o poi superata, né che le nuove teorie soppiantano in tutto e per tutto quelle di cui prendono il posto: la maggior parte delle volte si limitano a modificarne taluni aspetti oppure a integrarle per ampliarne gli orizzonti di significato. Non cadere in una dialettica dell’*aut-aut*. La Fisica Quantistica di Einstein non si pone in contraddizione con la Fisica Meccanicistica di Newton, ma ne modifica alcuni concetti, conservandone altri, affinché la Fisica possa indagare anche le realtà macroscopiche (l’infinitamen-

te grande) e quelle microscopiche (l'infinitamente piccolo), che risultano inaccessibili al meccanicismo di Newton, il quale rimane però valido per spiegare la realtà o natura del mondo (pianeta) che abitiamo e con cui direttamente interagiamo: l'infinitamente medio. Un discorso simile riguarda le Geometrie Non-Euclidee, che non sono qualcosa di totalmente diverso dalle Geometrie Euclidee, ma mettono in discussione unicamente il quinto postulato degli *Elementi* di Euclide, sicché almeno dei primi quattro, che accomunano entrambe le forme di Geometria, si tratta di idee eterne e immutabili, che nessuna nuova teoria potrà mai confutare. Sarebbe come credere che un giorno verrà superato anche il teorema di Pitagora. L'esperienza insegna che disponiamo pure di teorie che non saranno mai sostituite, perché hanno colto l'essenza necessaria e universale di ciò che teorizzano. Il caso esemplare è fornito dalla sillogistica aristotelica. La sua intrinseca perfezione non è mai stata contestata, bensì il nostro averla erroneamente giudicata fino al XIX secolo l'intera Logica, quando invece ne istituisce solo una parte.

F: Eppure numerose persone rifiutano di ammettere l'esistenza di simili "idee platoniche", sostenendo piuttosto che "non esistono verità, né tanto meno verità assolute", in quanto "nulla è certo" e "tutto è opinabile", dal momento che "tutto è relativo" e "tutto scorre". Tu cosa risponderesti loro?

P: Io gli farei semplicemente osservare che tutte le proposizioni di questa forma risultano auto-contraddittorie, ossia false a priori, applicando la regola logica della *consequentia mirabilis*, secondo cui "se A implica non-A, allora non-A" (o, per dirla con gli Stoici, "se il primo allora non il primo, dunque non il primo"). Dire che "non esistono verità" è una sentenza che si confuta da sé perché sarebbe essa stessa una verità; così come affermare che "non esistono verità assolute" porta alla medesima conclusione. A chi sostiene che "nulla è certo" chiederei: tranne questa stessa frase? A chi invece dichiara che "tutto è opinabile", "tutto è relativo" o "tutto scorre" gli domanderei: tranne queste stesse frasi? Tali persone sarebbero così costrette ad ammettere che, partendo dalle loro premesse, si conclude necessariamente il contrario, ossia che: "qualche verità esiste" e "qualche verità è assoluta"; "qualcosa è certo e inopinabile"; "qualcosa è non-relativo e permanente". Tengo a sottolineare che le sentenze "tutto è relativo" e "tutto scorre", attribuite, rispettivamente, ad Einstein e Eraclito, riportano solo parzialmente le proposizioni originali di tali autori, facendone travisare il

sensu e rovesciandone il loro significato. Secondo Einstein «tutto è relativo *al sistema di riferimento*», dove il “sistema di riferimento” è, a mio avviso, per la *Fisica* questo mondo contingente, mentre per la *Metafisica* è ogni mondo possibile. Invece, Eraclito insegnava che «tutto scorre *sotto lo stesso ponte*», dove il “ponte” simboleggia il *Logos*, cioè la fonte delle “idee platoniche”, che è il “sistema di riferimento” comune tanto alla *Fisica* di questo nostro mondo contingente, quanto alla *Metafisica* di ogni mondo possibile.

F: Concordo con te che, perlomeno da un punto di vista gnoseologico, chi ritiene che “tutto è relativo” assume una posizione insostenibile, come se tutte le opinioni potessero essere ugualmente valide. Quando pongo una domanda, ad esempio, a quale specie appartiene Platone, ossia l’individuo che è stato l’allievo di Socrate e il maestro di Aristotele, la risposta giusta risulterà soltanto una, cioè “uomo”, mentre le risposte sbagliate saranno in numero infinito, tipo: cavallo, cane, gatto, canzone, colore, eccetera; ragion per cui, a riguardo di una stessa medesima cosa, la verità non può che essere sempre unica di contro a molteplici possibili falsità. D’altro canto, se invece ti chiedessi di indicarmi un individuo della specie “umana” le risposte giuste parrebbero a prima vista molteplici per la forma singolare, in quanto andrebbe bene dire Socrate o Platone o Aristotele; tuttavia, analizzandole più in profondità, si noterebbe che sarebbero tutte giuste poiché unica è la forma universale che rende quei tre individui partecipi di un’identica specie. Di conseguenza, anche in tale caso, la verità si mostra in generale una sola e qualsiasi risposta giusta è del medesimo tipo, di contro a infinite possibili falsità.

P: Ottimo! Stai iniziando a capire che cos’è l’idea del Vero in sé. L’espressione “relativismo assoluto” è logicamente una contraddizione, tipo “cerchio quadrato”, e linguisticamente un ossimoro come “fuoco freddo”. Lasciamo simili giochi di parole a poeti e romanzieri. Io non nego che vi sia uno spazio *anche* per il relativismo, che, se ben inteso, è la condizione a priori della possibilità del prospettivismo, cioè dell’esistenza di diversi punti di vista. Ma, affinché siano compostibili e, quindi, esista realmente tale molteplicità, le varie differenze devono compendiarsi in una totalità armonica, scevra da contraddizione. La realtà è che qualcosa è relativo, mentre qualcos’altro è assoluto: non si tratta qui né di contrari né di contraddittori, ma di posizioni sub-contrarie. Dimmi, tu come la metteresti con chi sostiene che la verità è allora duplice, essendo vero affermare sia

che “una persona è più *bassa* di un'altra” sia che “una persona è più *alta* di un'altra”, sebbene ciò che è basso non è alto, e viceversa?

F: Gli risponderei che si contraddice, per il motivo che non attribuisce a una singola parola un significato univoco, riferendola allo stesso oggetto, oppure che non la usa nel medesimo senso, riferendola sì a un identico oggetto, ma non nello stesso modo o tempo, cioè muta il punto di vista da cui lo osserva. Infatti, sostituendo in quelle frasi “x” ad “una persona” e “y” ad “un'altra”, otteniamo che “x è più basso di y” e, contemporaneamente, “x è più alto di y”, il che è assurdo. Pertanto avremo due casi: nel primo, o quando dice “una persona” si riferisce a persone diverse, o ciò accade quando dice “un'altra”; oppure, nel secondo, considera le stesse persone in modi o tempi diversi. Nel primo caso, se “una persona” si riferisce a una stessa persona “x” allora “un'altra” indica persone differenti “y” e “z”, per cui è vero dire sia che “x è più alto di y” sia che “x è più basso di z”, nonché dedurre che “z è più alto di y”: non si tratta di una duplice verità, ma di due verità, ognuna delle quali è vera in sé. Questo ragionamento si applica anche alla situazione opposta, in cui “una persona” deve riferirsi a molteplici persone qualora “un'altra” ne indichi una sola. Invece, nel secondo caso, in cui le parole possiedono un significato univoco, cioè “una persona” significa “x” ed “un'altra” indica “y”, per non incorrere in una contraddizione occorre ipotizzare che la loro relazione non sia valutata nello stesso tempo e, quindi, che l'oggetto designato non venga considerato nel medesimo senso. Così è coerente affermare che prima “x è più basso di y” e poi “x è più alto di y”, ossia che “x” da bambino era più basso di “y” e, crescendo, da adulto si è fatto più alto di “y”. Ma, valutandolo in tempi diversi, sebbene “una persona” indichi lo stesso “x”, non risultano propriamente un'identica cosa “x da bambino” ed “x da adulto”, dimodoché è sempre vero dire sia che, nello stesso tempo, un bambino non è un adulto, e viceversa; sia che un bambino può diventare un adulto e quest'ultimo deve essere stato un bambino.

P: Hai mostrato qui di sapere applicare molto bene il *principio di non contraddizione*. Ti sei accorto però che, nel mezzo del tuo ragionamento, sei passato da un suo utilizzo logico (formale) a uno metafisico, in un modo assai simile a quanto faceva Aristotele? Egli sosteneva che, da un punto di vista *logico* (formale): «Il più certo di tutti i principi di base è che

le proposizioni contraddittorie non sono vere simultaneamente»¹ «E la contraddizione dovrà considerarsi [...] l'affermazione e la negazione contrapposte»²; così come risulta altrettanto indubbio che *metafisicamente* (ovvero «ontologicamente»): «È impossibile che la stessa cosa, a un tempo, appartenga e non appartenga a una medesima cosa, secondo lo stesso rispetto»³. E, dato che per Aristotele ciò che è contraddittorio è altresì impossibile, e viceversa; un unico *Logos*, retto da questo principio «universalissimo», che chiamiamo di non-contraddizione, regola sia le proposizioni sia le cose, costituendo il fondamento comune della verità e della realtà, delle essenze e delle esistenze: in sintesi, di tutto l'Essere e di ogni ente. Per non fare confusione tra il *Logos* e la Logica (formale) odierna tieni presente che quest'ultimo termine, come quello di «Metafisica», è stato coniato intorno al I secolo a.C. e solo successivamente attribuito a quella parte della dottrina di Aristotele a cui lui si riferiva con il nome di *Analitica*, volendo indicare con questo termine il processo di scomposizione del ragionamento esclusivamente deduttivo-sillogistico nei suoi elementi costitutivi, l'unico che per Aristotele è dotato di vera necessità. Tuttavia, mentre quella aristotelica è una «Logica dei predicati», che rappresenta uno «strumento» (od *Organon*, termine utilizzato per riferirsi all'intero *corpus* delle opere logiche di Aristotele, ma anch'esso coniato intorno al I secolo a.C.) al servizio della Metafisica; la Logica Formale moderna priva l'Analitica di qualsiasi pretesa metafisica, integrandola, tra l'altro, con la «Logica delle proposizioni» e la «teoria del sillogismo ipotetico» di matrice stoica. Per questo motivo la Logica odierna si configura come un ampliamento dell'Analitica, senza però giungere all'assoluta universalità del *Logos*. A tale fine, serve disporre altresì di una «Logica dei soggetti» o, il che è lo stesso, ripristinare la Metafisica, in modo da realizzare quella «Logica comune a ogni genere di enti» costituita dal *Logos*, in cui convergono «aristotelicamente» le leggi del pensiero e quelle dell'essere, cioè, per l'appunto, Logica e Metafisica.

F: Devo ammettere che inizio a intravedere una qualche relazione tra la Logica classica e quella che tu chiami Metafisica, sebbene io nutra ancora tantissime perplessità sull'argomento; anche perché trovo sconcertante questo vostro modo, assolutamente deleterio, di utilizzare termini diversi per indicare la stessa cosa e, peggio ancora, di coniare nuove parole attri-

¹ ARISTOTELE, *Metafisica*, IV 6, 1011 b 13-14 (Rusconi, Milano, 1997, 177).

² ARISTOTELE, *De interpretazione*, in *Opere*, vol. I, Laterza, Bari 1991, 56.

³ ARISTOTELE, *Metafisica*, IV 3, 1005 b 19-20 (Rusconi, Milano, 1997, 143-145).

buendole retroattivamente agli autori del passato, soprattutto laddove questi si servivano già di termini ben precisi per esprimere il proprio pensiero. Infatti, se considero le differenze che mi hai illustrato tra *Logos*, Logica (moderna) e analitica, mi sembra che di fatto queste nuove parole non possiedono lo stesso significato di quelle che vengono a “sovrascrivere”, deformando così l’intento e il pensiero originale dei loro autori. Si fa allora arduo, anzi del tutto impossibile, non soltanto scorgere la verità di ciò che i filosofi dicono, ma persino riuscire a comprenderne le singole parole in mezzo a simili casi di omonimia e polisemia.

P: Purtroppo non possiamo sottrarci totalmente all’ambiguità del linguaggio. Nessuno pensa e parla come un dizionario. Persone diverse, così come la stessa persona in tempi o contesti differenti, possono pensare ai significati dei simboli (o significanti) con delle sfumature anche solo leggermente dissimili, ma sufficienti a compromettere la comunicazione reciproca. La Semantica è spesso la causa di fraintendimenti, perché l’aspetto invisibile delle parole (o segni), che ne costituisce il significato, è per propria natura sfuggente, non essendo inciso *ab origine* nei significanti. Bisogna quindi cercare di essere “caritatevoli” negli atti linguistici, non attaccandosi alle singole parole, bensì guardando alla coerenza del loro utilizzo all’interno del discorso nel suo complesso. Quando ciò non basta, tu chiedi espressamente all’interlocutore con quale significato intende una o più parole, ossia di fornirtene la definizione e, se non basta, la definizione dei termini che rientrano nella definizione, finché non ti sia chiaro il suo modo di servirsi di quei segni. E laddove ciò non risulta possibile, dato che non si può definire tutto, chiedigli di farti degli esempi oppure, se reperibile, di mostrarti l’oggetto a cui intende riferirsi con una data parola. Questo è il massimo che la natura semantica del linguaggio ci consente.

F: Anch’io mi sono accorto che, quando parlo con le altre persone, a volte finiamo a discutere perché ci serviamo delle stesse parole in modo diverso, oppure di parole differenti dicendo in realtà la medesima cosa. Vuoi forse dirmi che, se i filosofi si intendessero perfettamente nel significare e, quindi, nell’utilizzare le parole, allora verrebbero meno tutte le loro dispute e ci accorgeremmo che in fondo c’è un’unità d’intenti nella Filosofia? E che in un mondo ideale, dove la semantica smettesse di fuorviarci, poiché i significati sarebbero legati ai significanti in una maniera tale da riferirsi sempre adeguatamente a un’identica cosa nello stesso modo, allora tutti si

capirebbero immediatamente l'un l'altro? Eppure, tornando coi piedi per terra, qualcosa ancora mi sfugge. Se i filosofi sanno quello che mi hai ora spiegato, perché perdurano nel loro vizio di inventarsi termini astrusi e inutili tecnicismi?

P: In un mondo ideale/perfetto sarebbe esattamente così e, sebbene sia per noi irraggiungibile, nondimeno dobbiamo incessantemente tendere ad esso. Anche senza scomodare il cielo e rimanendo a terra, se tu guarderai con occhi "caritatevoli" alla Storia della Filosofia ti accorgerai che dietro alla varietà, apparentemente contraddittoria, dei suoi molteplici significati e significanti si cela una certa continuità di pensiero; e che, laddove non si riscontra ancora una vera unità di intenti, assistiamo al massimo a una dualità di posizioni, non a infinite interpretazioni, come nell'antichità tra platonismo e aristotelismo, nell'età moderna tra razionalismo ed empirismo, oppure in quella contemporanea tra analitici e continentali (esistenzialisti). Il resto delle opinioni lascia il tempo che trova. Un compito dei filosofi consiste nel riportare tali dualità alla loro comune unità. Per quanto concerne invece l'uso dei termini tecnici e l'invenzione di nuove parole bisogna fare un discorso più articolato e distinguere casi diversi. Leibniz scriveva che «bisogna rifuggire dai termini tecnici come dai cani rabbiosi» e sforzarsi di utilizzare le parole già disponibili nella propria lingua, riducendo al minimo i tecnicismi, che rendono spesso oscuro il discorso, oppure limitano le conoscenze acquisite a cerchie ristrette di specialisti; mentre la Sapienza deve essere accessibile e comunicabile al maggior numero di persone possibili. D'altro canto, i termini tecnici sono utili per fare economia dei pensieri, compendiando in un'unica parola una molteplicità di concetti; il che ci permette di abbreviare il processo comunicativo, con chi ne conosce il significato, nonché di alleggerire lo sforzo richiesto dalla riflessione concettuale e di compiere ragionamenti sempre più complessi. Occorre quindi trovare un giusto equilibrio tra la chiarezza e l'economia linguistica, spiegando il significato di ogni termine tecnico utilizzato tramite l'enumerazione e la definizione del significato dei termini che esso compendia, oppure ricorrendo a una perifrasi. Tieni poi presente che, molte volte, le parole considerate come tecniche nell'epoca in cui vengono coniate entrano a fare parte del linguaggio quotidiano in un'epoca successiva. Pensa, ad esempio, ai termini filosofici di cui Platone e Aristotele facevano ai loro tempi un uso specialistico, quali: idea, essenza, sostanza, accidente,

atto, potenza, inerenza (eccetera); che ancora oggi qualsiasi persona utilizza tutti i giorni, sebbene, in vari casi, con un significato a tratti diverso rispetto a quello originario. Difatti, la storia plurimillenaria dell'Europa occidentale è suddivisibile in tre età/epoche fondamentali, caratterizzate dall'affermarsi di differenti contesti linguistico/culturali: il greco dell'Età Antica, o Classica; il latino dell'Età Medioevale; il volgare/romanzo (soprattutto Francese, Tedesco e inglese) dell'Età Moderna e Contemporanea. Ogni nuova cultura ha dovuto tradurre nella propria lingua i termini ereditati da quella a cui si sostituiva, ma, in taluni casi, oltre a mutarne i significanti, cioè gli aspetti fonetici/morfologici, ne trasformò altresì i significati, aggiungendovi o sottraendovi proprietà, fino addirittura a rovesciarli nel loro contrario; dimodoché si è giunti a considerare sinonimi dei termini, tipo *Logos* e Logica, che in realtà non riguardano lo stesso identico oggetto. Qualcosa di vitale per la nostra cultura si è distorto, se non disperso, nel corso delle traduzioni storiche che si sono susseguite; in primo luogo la trascendenza Metafisica. Secondo te cosa s'intende oggi con Metafisica?

PAOLO BODINI, *Democrazia e conoscenza. Il dibattito contemporaneo*, Carocci, Roma 2024, 127 pp.

Desde el mundo griego se han ofrecido diversas reflexiones sobre el papel que tiene el conocimiento en lo que se refiere a la política. Esas reflexiones ocupan un lugar único en los Diálogos de Platón, y conservan una actualidad sorprendente en nuestros días, sobre todo cuando se analizan las relaciones que pueden establecerse entre la democracia y el saber humano.

Paolo Bodini, desde sus investigaciones sobre filosofía del derecho, analiza algunas posiciones del debate actual en torno a este tema, sobre todo con la mirada puesta en dos grandes propuestas: una que da más relieve al conocimiento (y que puede ser encuadrada bajo el término *epistocracia*), y otra que defiende la validez de los procesos participativos de una democracia plena. Ambas propuestas incluyen diversas variantes, lo que da mayor riqueza al debate contemporáneo sobre las relaciones entre ciencia y democracia.

El texto inicia con una premisa vivencial: una discusión entre amigos sobre

política, en la que fue expuesto lo que sería el «pecado original de las democracias de nuestros días», que consiste en «la ignorancia de las personas» (p. 11). Bodini señala cómo de un modo coloquial se hacían presentes las discusiones sobre la epistocracia, es decir, sobre el papel que habría que dar a los que saben a la hora de elegir a quienes van a gobernar (p. 12).

El material se organiza en una introducción, cuatro capítulos (cada uno con su propia conclusión), y una conclusión general. La introducción sirve para hacer presentes los núcleos temáticos y prácticos que surgen cuando se busca comprender qué relaciones habría que establecer entre democracia y conocimiento (normalmente expresado con la palabra griega *episteme*). Para el Autor, la democracia necesita una serie de premisas epistémicas (conocimientos), lo cual se comprendería adecuadamente desde la defensa de un procedimiento iluminado (p. 20).

El capítulo primero sirve para enmarcar todo el estudio, pues presenta el tipo de *episteme* (saber, conocimiento) que entra en juego en la política y, en concreto, en los sistemas democráticos; además, com-

para la noción de *episteme* con otras dos: la opinión (*doxa*) y la moral (o ética). A continuación, considera el lugar que tiene la ignorancia en los sistemas democráticos actuales; luego, presenta los tres ámbitos en los que el conocimiento tiene un papel importante: respecto de las reglas en vigor sobre el sistema de gobierno (incluyendo el sistema electoral), respecto de los argumentos en debate (vistos como encrucijadas), y respecto de las personas (políticos, candidatos) que intervienen en el proceso (especialmente aquellos que pueden ser votados). Bodini hace notar cómo la *episteme* del pueblo (*demos*) es bastante modesta, y está lejos de lo que puedan conocer los especialistas, que tampoco poseen un saber absoluto cuando abordan temas complejos como los que se discuten en los parlamentos y en los gobiernos (pp. 32-36). El Autor da una gran importancia a la distinción entre *episteme* y moral, pues es fácil constatar cómo una persona puede tener un buen conocimiento de los tres ámbitos centrales de la política y adoptar, al mismo tiempo, posiciones inmorales (por ejemplo, racistas, pp. 37-38). Ello muestra la existencia de una separación entre conocimiento y moral, que seguramente merece ulteriores precisiones pues tal separación no puede defenderse de un modo radical (las posiciones morales de cada uno tienen una no pequeña relación con sus conocimientos y sus opiniones).

El capítulo segundo analiza diversas propuestas a favor de la epistocracia, que se construyen desde una perspectiva de tipo instrumentalista: si el objetivo de la política consiste en alcanzar resultados benéficos, garantizar que los gobernantes tengan un buen nivel de conoci-

miento resulta algo fundamental. Esta perspectiva lleva a diferentes propuestas, que van desde una fuerte limitación de la participación del pueblo a la hora de elegir a sus representantes, hasta la defensa de mecanismos de control que impedirían llegar a decisiones equivocadas, a pesar de que contasen con el apoyo de un *demos* (considerado poco informado). Bodini reconoce cómo los defensores de la epistocracia señalan algunos límites de los sistemas democráticos cuando el pueblo tiene un nivel de *episteme* insuficiente. Existirían dos modalidades de la epistocracia: una *de iure* (que permitiría votar solo a quienes mostrasen un mínimo de conocimientos), y otra *de facto* (que establece mecanismos para que tomen las decisiones realmente importantes aquellas personas que posean conocimientos adecuados, p. 54). Las propuestas epistocráticas no niegan la existencia del pluralismo y del debate, como recalca Bodini; buscan simplemente subrayar que poseer un mayor conocimiento abre espacios a la consecución de mejores resultados (p. 56). El capítulo concluye con interesantes observaciones críticas del Autor, que considera que los epistócratas incurren en un monismo epistemológico que no permite una adecuada comprensión de la política (pp. 60-64).

Con el capítulo tercero el Autor analiza algunas propuestas que defienden la democracia como método, englobadas bajo el nombre de «proceduralismo» (término que expresa la visión política que pone al centro el procedimiento democrático como fuente de convivencia). Estas propuestas defienden abiertamente la validez de la democracia, en la que tienen un papel central tres valores: «libertad,

igualdad, aceptación del desacuerdo social» (p. 67). Bodini se centra de manera especial en las maneras como estas propuestas analizan la relación entre democracia y *episteme*, e identifica diversas opciones, englobadas bajo dos expresiones: «proceduralismo no-epistémico» y «proceduralismo epistémico». Como una variante de la segunda posibilidad, el volumen da un especial valor, y defiende desde diversos puntos de vista, lo que es llamado como «proceduralismo iluminado». A lo largo del capítulo se subrayan las diferencias entre el instrumentalismo (es decir, la epistocracia) y el proceduralismo, al mismo tiempo que se busca un marco teórico que permita encontrar el lugar adecuado al conocimiento en un sistema democrático que no renuncia a buscar buenos resultados, pero que reconoce la importancia del debate y de la participación del pueblo (*demos*) en la toma de decisiones, siempre abiertas a nuevas decisiones mejor iluminadas por conocimientos que se adquieren a lo largo del tiempo (gracias a la experiencia).

Desde la opción a favor del proceduralismo iluminado expuesto en el capítulo tercero, el capítulo cuarto profundiza en algunas propuestas semejantes, con precisiones sobre los diversos autores analizados que permiten comprender mejor el modelo defendido por Bodini.

El volumen tiene una fuerte unidad interna, algo que se agradece en un estudio como este, pues el Autor vuelve una y otra vez sobre los aspectos de mayor relieve en el debate. Al mismo tiempo, sabe discutir, en un clima de respeto, las diferentes posiciones con la mirada puesta en la propuesta que considera más interesante: la del proceduralismo

iluminado. Al final se ofrece la amplia y pertinente bibliografía usada a lo largo de la obra.

Fernando Pascual, L.C.

ENZO DI NATALI, *Dante teologo mistico e la divinizzazione dell'uomo*, BastogiLibri, Roma 2023, 122 pp.

Di Natali offre una riflessione sul tema della divinizzazione, una realtà propria del cattolicesimo ma poco trattata nella divulgazione e nell'omiletica cristiana in Occidente.

L'autore affronta questo tema partendo dalla *Commedia* del nostro Dante Alighieri.

La lettura si rivela un'occasione di approfondimento personale, utile sia per conoscere aspetti della fede cristiana raramente messi in luce, sia per comprendere più a fondo l'esperienza religiosa di Dante, manifestata nel suo sommo carme.

Negli ultimi anni si assiste a una crescente riscoperta della dimensione religiosa di Dante. Offrirne una visione come teologo, uomo di fede profonda, uomo di preghiera e persino di incontro mistico con il Signore, rappresenta un contributo prezioso. Prezioso non solo per una comprensione più integrale del *Sacro Poema*, ma anche per rendere giustizia alla persona stessa di Dante.

Nel racconto della *Commedia*, infatti, Dante intende comunicare un'esperienza religiosa profonda: l'incontro personale con il Soggetto della nostra fede. Un'esperienza che conserva ancora oggi una forte carica spirituale per quanti si accostano all'opera, come ha ricordato

Papa Francesco nei suoi interventi dedicati all'Alighieri.

La proposta di Di Natali si sviluppa su più livelli. Prima di addentrarsi nel tema centrale, l'autore propone riflessioni su testi del Nuovo Testamento, sui Padri della Chiesa e sulla teologia mistica medievale, che introducono e preparano la comprensione del messaggio dantesco.

Tali sezioni non pretendono di essere esaurienti, bensì offrono un'ampia panoramica, utile a riconoscere come Dante abbia saputo raccogliere la ricchezza della tradizione, interiorizzarla nel suo vissuto e restituirla nella sua opera poetica.

Di particolare profitto è il capitolo dedicato alla teologia medievale, in cui viene spiegato con chiarezza il significato della mistica e l'importanza che tale dimensione teologica ha rivestito nel contesto storico-culturale del tempo. Questo risulta fondamentale per comprendere meglio il mondo di Dante, la sua opera e la sua stessa figura, spesso trascurata negli aspetti più esistenziali durante gli studi scolastici.

Il volume si rivela dunque uno strumento utile per chi si avvicina agli studi danteschi, offrendo diverse suggestioni e spunti che possono essere ulteriormente approfonditi. Il libro propone, in particolare, una chiave di lettura coerente della dinamica interna della *Commedia*, presentata come un viaggio a senso unico verso una meta ben definita: la visione beatifica e la partecipazione alla natura divina (cf. *2Pt* 1,4): «A quella luce cotal si diventa» (*Par.* XXXIII, 100).

Giovanni Malgaroli, L.C.

ERIC VOEGELIN, *Ordine e storia*. Volume 3: *Platone e Aristotele*, a cura di NICOLETTA SCOTTI MUTH, Vita e Pensiero, Milano 2023, 409 pp.

El presente libro traduce al italiano el volumen III de una trilogía sobre temas de historia y filosofía elaborada por Eric Voegelin (1901-1981) y publicada en 1958. Inicia con una amplia introducción de Nicoletta Scotti Muth que ayuda a comprender el camino intelectual de Voegelin, y ofrece algunas claves para introducirse en las ideas ofrecidas en esta obra.

El texto se divide en dos partes. La primera está dedicada a Platón, y contiene seis capítulos. En el primero se estudia inicialmente la relación entre Sócrates y Platón. El Autor hace un breve resumen de la *Carta VII* (considerada como auténtica) para evidenciar algunos aspectos del sueño político de Platón, para posteriormente adentrarse en una descripción de la figura de Sócrates, y pasar luego a la experiencia política en Siracusa (ciudad a la que Platón viajó en tres ocasiones). Las últimas páginas del capítulo se dedican a los hechos acaecidos en Atarneo y Aso, donde brilló de modo particular un círculo platónico en torno a Hermias, Erasto y Coristo.

El capítulo segundo está dedicado al *Gorgias*, diálogo analizado en sus diversos momentos argumentativos y con una buena atención a los protagonistas y a sus diferentes estrategias a lo largo de la discusión. Sigue luego (capítulo tercero) una presentación de la *República*, con un sugestivo esquema inicial sobre las secciones de esta obra (pp. 49-50), y con amplios análisis sobre un texto clave para la teoría política del mundo antiguo.

Los restantes capítulos que analizan el tema en Platón se ocupan del *Fedro* (muy brevemente) y del *Político* (capítulo cuarto), del *Timeo* y del *Critias* (capítulo quinto), y de las *Leyes* (capítulo sexto). Sobre este último diálogo, Voegelin sostiene que suele ser criticado cuando no se comprende su estructura interna, la cual, una vez conocida, hace sumamente interesante su lectura (pp. 213-214). Igualmente, responde a varios malentendidos sobre las *Leyes*, especialmente sobre sus relaciones con la *República* (pp. 215-219). La segunda parte está dedicada a Aristóteles (y, al final, aborda brevemente otros autores, como diremos en seguida). Inicialmente (capítulo séptimo) se exponen las relaciones y las diferencias entre Platón y su principal discípulo. El Autor muestra, con observaciones de gran valor especulativo, los puntos de continuidad y de ruptura entre los dos pensadores, sin ahorrar críticas a lo que Aristóteles habría perdido respecto de su maestro, sobre todo en temas de tanta importancia como la transcendencia del ser o la inmortalidad del alma vista como un todo (pp. 271-272). Ese mismo capítulo incluye una sección para describir la estructura de la *Política* de Aristóteles.

A continuación, el capítulo octavo trata sobre las relaciones entre ciencia (y su peso en política) y contemplación, para luego centrarse en lo específico del saber respecto de la *polis* (capítulo noveno). El Autor analiza con atención numerosos pasajes de la *Política*, que le permiten, en la conclusión al capítulo noveno, subrayar la importancia del estudio de la naturaleza humana para, desde ella, evaluar qué ciudades permiten su mejor realización, lo cual le sitúa en un planteamiento semejante al de Platón (p. 351).

El capítulo décimo (y último) expone diversos temas, relativos a la tipología de personas según Aristóteles (y luego según Teofrasto), a algunas aportaciones de la *Retórica*, para después señalar algunas aporías o problemas no resueltos, y los «resultados» y desarrollos durante lo que quedaba del siglo IV e inicios del siglo III a.C., desarrollos que incluyen la sorprendente aparición del «escepticismo» de Pirrón. El volumen no ofrece conclusiones, y las reflexiones de Voegelin sobre el inmanentismo filosófico y sobre su fracaso dominan las páginas del último capítulo con una extraña simpatía hacia la posición pirroniana.

Al final se incluyen dos índices de nombres (uno para autores antiguos y otro para autores modernos), un índice de pasajes de los textos de filósofos antiguos citados en el volumen, un índice de términos griegos, y la bibliografía. Como comentario conclusivo, se puede destacar la continua atención a los textos analizados y la confrontación con intérpretes contemporáneos (o anteriores) a Voegelin, desde intuiciones sugestivas que dan mayor vida a las reflexiones de Platón y de Aristóteles sobre el complejo mundo de la vida política.

Fernando Pascual, L.C.