

FACOLTÀ BIBLICA • PUBBLICAZIONI

## Ricerche Bibliche

N. 31 - Primo trimestre 2018

---

Direttore Gianni Montefameglio. La responsabilità degli studi pubblicati nella rivista si intende del singolo autore e non necessariamente dell'intera redazione. Per l'invio di materiale redazionale, materiale per la recensione, corrispondenza e segnalazioni: [direzione.biblistica@gmail.com](mailto:direzione.biblistica@gmail.com). Il materiale sarà accolto o meno a giudizio della redazione. L'autore che invia suo materiale per la pubblicazione è consapevole che se il suo materiale sarà pubblicato comparirà il suo nome quale autore. Tutto ciò che viene pubblicato è coperto da copyright (©) e può essere pubblicato altrove solo con il consenso scritto dell'autore.

Saremo lieti di pubblicare, se ritenuto interessante, materiale inviatoci dai nostri lettori. Questi scritti non devono essere necessariamente di tema strettamente biblico. Possono includere riflessioni e considerazioni spirituali. Non rappresentando la rivista alcuna confessione religiosa, non saranno soggetti a censura dottrinale. Ciascun autore parla per sé e ciascun lettore è in grado di formarsi la propria opinione, liberamente.

---

Copyright © Tutti i diritti sono riservati

## Indice

### LIBRI

Fausto Salvoni <i>Da Pietro al papato</i> , cap. XVI – Qualche parola di conclusione Appendice	pag. 2 pag. 3
--	------------------

### STUDI

Noiman L'interpretazione ebraica delle Sacre Scritture – Settima parte	pag. 5
Gianni Montefameglio <i>La diànoia</i> (διάνοια)	pag. 8
Gianni Montefameglio Il metodo investigativo di Sherlock Holmes applicato all'indagine biblica	pag. 13
Giuseppe Lorizio La "quaestio de Deo" fra teologia e filosofia nel contesto contemporaneo	pag. 20
Antonio Tommaso Iorio Considerazioni sulla preghiera	pag. 49

# Da Pietro al Papato

## di Fausto Salvoni

---

### CAPITOLO QUINDICESIMO QUALCHE PAROLA DI CONCLUSIONE

Dopo un lungo volo nel corso dei secoli abbiamo visto il papato stagliarsi gradatamente al di sopra delle altre chiese e dei governi civili. Da una parte il vescovo di Roma è divenuto, specialmente nel medio Evo, un sovrano di questa terra, mentre il Cristo di cui si proclama vicario, asseriva che il suo regno non era di questo mondo. Dall'altro canto il genio organizzativo di Roma riapparve nella chiesa dopo la distruzione dell'impero romano, creando un'organizzazione sempre più capillare nella quale il papa andò riservandosi un'autorità che inizialmente apparteneva ai vescovi delle singole chiese. Prima la chiesa di Roma e poi direttamente il Papa è andato attribuendosi la funzione di vicario di Pietro, di vicario di Cristo, di capo della chiesa, per la quale missione si è poi richiesta, come sostegno inderogabile, l'infalibilità personale. Riflettendo sui privilegi raggiunti nel corso dei secoli dal papato, i teologi romani sono ritornati ai passi biblici d'indole esclusivamente metaforica, intendendoli secondo la mentalità occidentale, del tutto aliena all'orientale, in modo strettamente giuridico. Ciò che riguardava il solo Pietro nella sua funzione di iniziatore della Chiesa di Cristo, si è arbitrariamente riferito alla serie dei suoi successori identificati con i vescovi romani. Il primato papale prima onorifico si è poi trasformato in un primato giuridico, che tramite la curia romana ha soffocato l'originaria indipendenza delle chiese locali. La reazione moderna all'autocrazia vaticana è pur sempre limitata, in quanto ammette come dato dimostrato la superiorità del papa come capo della Chiesa. Anziché tornare all'Evangelo per ridimensionare la concezione della chiesa, come un insieme di chiese locali indipendenti ricollegate assieme dalla stessa fede nel Cristo e dallo stesso amore che il Cristo ha recato sulla terra, ha attuato solamente riforme esteriori.

Tuttavia dopo un bimillenario sviluppo gerarchico del cattolicesimo, nel quale l'autorità papale si è andata imponendo sempre più, ora alcuni propongono il ritorno alla primitiva semplicità del Vangelo, come l'unica via per attuare il vero cristianesimo. Gli uomini nel corso dei secoli hanno cercato di provvedere alla Chiesa un'organizzazione sempre più centralizzata, pensando di offrire qualcosa di più solido ed efficace della semplicità evangelica. Ma ancora una volta si è rivelato che la «sapienza» degli uomini è follia dinanzi a Dio, mentre la «stoltezza» di Dio è più saggia di ogni saggezza umana. Se la «Chiesa di Cristo» proclama un ritorno alle origini non lo fa per un amore archeologico verso il passato, ma perché sa che «questo passato», voluto da Dio, è quello che si adegua al tempo presente

e ai secoli futuri più di tutte le «innovazioni» umane. Chi ama la Parola di Dio segua solo quella, senza le «tradizioni» umane che nel papato, come in tanti altri campi, hanno tradito il comando di Dio.

## APPENDICE

### ELENCO DEI PAPI SECONDO LA CHIESA CATTOLICA

(i nomi in rosso sono gli antipapa)

1. Pietro di Betsaida (m. 64 o 67 d.C.)	92. Stefano II (romano) 752-757	● <b>Innocenzo III (Sezze) 1179-1180</b>
2. Lino ( della Tuscia) 67-76 (?)	93. Paolo I (romano) 757-767	171. Lucio III (lucchese) 1181-1185
3. Anacleto o Cleto (romano) 76-88 (?)	● <b>Costantino Nepi 767-768</b>	172. Urbano III (milanese) 1185-1187
4. Clemente (romano) 88-97 (?)	● <b>Filippo (?) 768</b>	173. Gregorio VIII 1187
5. Evaristo (greco) 97-105 (?)	94. Stefano III (siciliano) 768-772	174. Clemente III (romano) 1187-1191
6. Alessandro I (romano) 105-115 (?)	95. Adriano I (romano) 772-795	175. Celestino III (romano) 1191-1198
7. Sisto I (romano) 115-125 (?)	96. Leone III (romano) 795-816	176. Innocenzo III (Gavignano) 1198-1216
8. Telesforo (greco) 125-136 (?)	97. Stefano IV (romano) 816-817	177. Onorio III (romano) 1216-1227
9. Igino (greco) 136-140 (?)	98. Pasquale I (romano) 817-824	178. Gregorio IX (Anagni) 1227-1241
10. Pio I (Aquileia) 140-155 (?)	99. Eugenio II (romano) 824-827	179. Celestino IV (milanese) 1241
11. Aniceto (siro) 155-166	100. Valentino (romano) 827	180. Innocenzo IV (genovese) 1243-1254
12. Sotero (Campania) 166-175	101. Gregorio IV (romano) 827-844	181. Alessandro IV (Anagni) 1254-1261
13. Eleutero (Nicopoli Epiro) 175-189	● <b>Giovanni (?) 844</b>	182. Urbano IV (Troyas) 1261-1264
14. Vittore I (africano) 189-199	102. Sergio II (romano) 844-847	183. Clemente IV (francese) 1265-1268
15. Zefirino (romano) 199-217	103. Leone IV (romano) 847-855	184. Gregorio X (Piacenza) 1271-1272
16. Callisto I (romano) 217-222	104. Benedetto III (romano) 855-858	185. Innocenzo V (Savoia) 1276
● <b>Ippolito (romano) 217-235</b>	● <b>Anastasio (?) 855</b>	186. Adriano V (genovese) 1276
17. Urbano I (romano) 222-230	105. Niccolò I, il Grande (romano) 858-867	187. Giovanni XXI (portoghese) 1276-1277
18. Ponziano (romano) 230-235	106. Adriano II (romano) 867-872	188. Niccolò III (romano) 1277-1280
19. Antero (greco) 235-236	107. Giovanni VIII (romano) 872-882	189. Martino IV (francese) 1281-1285
20. Fabiano (romano) 236-250	108. Marino I (gallese) 882-884	190. Onorio IV (romano) 1285-1287
21. Cornelio (romano) 251-253	109. Adriano III 884-885	191. Niccolò IV (Ascoli) 1288-1292
● <b>Novaziano (romano) 251</b>	110. Stefano V (romano) 855-891	192. Celestino V (Isernia) 1294
22. Lucio I (romano) 253-254	111. Formoso (Porto) 891-896	193. Bonifacio VIII 1294-1303
23. Stefano I (romano) 254-257	112. Bonifacio VI (romano) 896	194. Benedetto XII (Treviso) 1303-1304
24. Sisto II (greco) 257-258	113. Stefano VI (romano) 896-897	195. Clemente V (francese) 1305-1314
25. Dionisio 259-268	114. Romano (gallese) 897	196. Giovanni XXII (Cahors) 1316-1334
26. Felice I (romano) 269-274	115. Teodoro II (romano) 897	● <b>Niccolò V (Rieti) 1328-1330</b>
27. Eutichiano (Luni) 275-283	116. Giovanni IX (Tivoli) 898-900	197. Benedetto XII (francese) 1334-1342
28. Caio (dalmata) 283-296	117. Benedetto IV (romano) 900-903	198. Clemente VI (francese) 1342-1352
29. Marcellino (romano) 296-304	118. Leone V (Ardes) 903	199. Innocenzo VI (francese) 1352-1362
30. Marcello I (romano) 308-309	● <b>Cristoforo rom. 903-904</b>	200. Urbano V (francese) 1362-1370
31. Eusebio (greco) 309	119. Sergio III (romano) 904-911	201. Gregorio XI (francese) 1371-1378
32. Milziade o Milchiade (africano) 311-314	120. Anastasio III (romano) 911-913	202. Urbano VI (Napoli) 1378-1389
33. Silvestro I (romano) 314-335	121. Landone (Sabina) 913-914	203. Bonifacio IX (Bapoli) 1389-1404
34. Marco (romano) 336	122. Giovanni X (Tossignano) 914-928	204. Innocenzo VII (Sulmona) 1404-1406
35. Giulio I (romano) 337-352	123. Leone VI (romano) 928	205. Gregorio XII (veneziano) 1406-1415
36. Liberio (romano) 352-366	124. Stefano VII (romano) 928-931	● <b>Clemente VII (Genevois) 1378-1394</b>
● <b>Felice II (romano) 355-365</b>	125. Giovanni XI (romano) 931-935	● <b>Benedetto XIII (aragonese) 1394-1423</b>
37. Damaso I (spagnolo) 366-384	126. Leone VII (romano) 936-939	● <b>Alessandro V (Creta) 1400-1410</b>
● <b>Ursino 366-367</b>	127. Stefano VIII (romano) 939-942	● <b>Giovanni XIII (Napoli) 1410-1415</b>
38. Siricio (romano) 384-389	128. Marino II (romano) 942-946	206. Martino V (romano) 1417-1431 (?)
39. Anastasio I (romano) 399-401	129. Agapito II (romano) 946-955	207. Eugenio IV (veneziano) 1431-1447
40. Innocenzo I (albano) 401-417	130. Giovanni XII (Tuscolo) 955-963	● <b>Felice V (Savoia) 1439-1449</b>
41. Zosimo (greco) 417-418	131. Leone VIII (romano) 963-965	208. Niccolò V (Sarzana) 1447-1455
● <b>Eulalio 416-419</b>	132. Benedetto V (romano) 965-966	209. Callisto III (Valencia) 1455-1458
43. Celestino I (campano) 422-432	133. Giovanni XIII (romano) 966-972	210. Pio II (Siena) 1458-1464
44. Sisto III (romano) 432-440	134. Benedetto VI (romano) 973-974	211. Paolo II (veneziano) 1464-1471
45. Leone I il Grande Magno (Tuscia) 440-461	● <b>(Bonifacio VII (francese) 974 e 984</b>	212. Sisto IV (Savona) 1471-1484
46. Ilario (sardo) 461-468	135. Benedetto VII (romano) 974-983	213. Innocenzo VIII (genovese) 1484-1492
47. Simplicio (Tivoli) 468-483	136. Giovanni XIV (Pavia) 983-984	214. Alessandro VI (Valencia) 1492-1503
48. Felice III (II) (romano) 483-492	137. Bonifacio VIII 984-985	215. Pio III (Siena) 1503
49. Gelasio I (africano) 492-496	138. Giovanni XV (romano) 985-996	216. Giulio II (Savona) 1503-1513
50. Anastasio II (romano) 496-409	139. Gregorio V (sassone) 996-999	217. Leone X (fiorentino) 1513-1521
51. Simmaco (sardo) 498-514	● <b>Giovanni XVI, Rossano 997-998</b>	218. Adriano (Utrecht) 1522-1523
● <b>Lorenzo 498-501/505</b>	140. Silvestro II (Alvernia) 999-1003	219. Clemente VII (fiorentino) 1523-1534
52. Ormisda (Frosinone) 514-523	141. Giovanni XVII (romano) 1003	220. Paolo III (romano) 1534-1549
53. Giovanni I (Tuscia) 523-526	142. Giovanni XVIII (romano) 1004-1009	221. Giulio III (romano) 1550-1555
		222. Marcello II (Montepilciano) 1555

54. Felice IV (III) (Sannio) 526-530	143. Sergio IV (romano) 1009-1012	223. Paolo IV (Napoli) 1555-1559
55. Bonifacio II (romano) 530-532	144. Benedetto VIII (Tuscolo) 1012-1024	224. Pio IV (milanese) 1559-1565
• <b>Dioscuro (Alessandria) 530</b>	• <b>Gregorio (?) 1012</b>	225. Pio V (Alessandria) 1566-1572
56. Giovanni II (Romano) 533-535	145. Benedetto IX (Tuscolo) 1032-1044	226. Gregorio XIII (bolognese) 1572-1585
57. Agapito I (romano) 535-536	146. Silvestro III (romano) 1045	227. Sisto V (Grottammare) 1585-1590
58. Silverio (Campania) 536-537	• <b>Benedetto IX (seconda volta) 1045</b>	228. Urbano VII (romano) 1590
59. Vigilio (romano) 537-555	147. Gregorio VI (romano) 1045-1046	229. Gregorio XIV (Cremona) 1590-1591
60. Pelagio I (romano) 556	148. Clemente II (sassone) 1046-1047	230. Innocenzo IX (bolognese) 1591
61. Giovanni III (romano) 561-574	149. Benedetto IX (terza volta) 1047-1048	231. Clemente VIII (fiorentino) 1592-1605
62. Benedetto I (romano) 575-579	150. Damaso II (Baviera) 1048	232. Leone XI (fiorentino) 1605
63. Pelagio II (romano) 579-590	151. Leone IX (alsaziano) 1059-1054	233. Paolo V (romano) 1605-1621
64. Gregorio I, il Grande (Magno) (romano) 590-604	152. Vittore II (tedesco) 1055-1057	234. Gregorio XV (bolognese) 1621-1623
65. Sabiniano (Tuscia) 604-606	153. Stefano IX lorenese) 1057-1058	235. Urbano VIII (fiorentino) 1623-1644
66. Bonifacio III (romano) 607	154. Benedetto X (romano) 1058-1059	236. Innocenzo X (romano) 1644-1655
67. Bonifacio VI (Marsi) 608-615	155. Niccolò II (Borgogna) 1059-1061	237. Alessandro VII (Siena) 1655- 1667
68. Adeodato I (romano) 615-618	156. Alessandro II (Milano) 1061-1073	238. Clemente IX (Pistoia) 1667-1669
69. Bonifacio V (Napoli) 619-625	• <b>Onorio II (veronese) 1061-1072</b>	239. Clemente X (romano) 1670-1676
70. Onorio I (Campania) 625-638	157. Gregorio VII (Tuscia) 1073-1085	240. Innocenzo XI (Como) 1676-1689
71. Severino (romano) 640	• <b>Clemente III (Parma) 1084</b>	241. Alessandro VIII (veneziano) 1689-1691
72. Giovanni IV (dalmata) 640-642	158. Vittore III (benevento) 1086-1087	242. Innocenzo XII (Venosa) 1691-1700
73. Teodoro I (greco) 642-649	159. Urbano II (francese) 1088-1099	243. Clemente XI (Urbino) 1700-1721
74. Martino I (Todi) 649-655	160. Pasquale II (Bieda) 1099-1118	244. Innocenzo XIII (romano) 1721-1724
75. Eugenio I (romano) 654-657	• <b>Teodorico (Rufina) 1110</b>	245. Benedetto XIII (Bari) 1724-1730
76. Vitaliano (Segni) 657-672	• <b>Alberto (Sabina) 1102</b>	246. Clemente XII (fiorentino) 1730-1740
77. Adeodato II (romano) 672-676	• <b>Silvestro IV (romano) 1105-1111</b>	247. Benedetto XIV (bolognese) 1740-1758
78. Dono (romano) 676-678	161. Gelasio II (Gaeta) 1118-1119	248. Clemente XIII (veneziano) 1758-1769
79. Agatone (siciliano) 678-681	• <b>Gregorio VIII (francese) 1118-1121</b>	249. Clemente XIV (Rimini) 1769-1774
80. Leone II (siciliano) 682-683	162. Callisto II (Borgogna) 1119-1124	250. Pio VI (Cesena) 1775-1799
81. Benedetto II (romano) 684-685	163. Onorio II (Imola) 1124-1130	251. Pio VII (Cesena) 1800-1823
82. Giovanni V (siro) 685-686	• <b>Celestino II (romano) 1124</b>	252. Leone XII (Fabriano) 1823-1829
83. Conone (?) 686-687	164. Innocenzo II (romano) 1130-1143	253. Pio VIII (Cingoli) 1829-1830
• <b>Teodoro , ...687</b>	• <b>Anacleto II (romano) 1130-1138</b>	254. Gregorio XVI (Belluno) 1831-1846
• <b>Pasquale , ...687</b>	• <b>Vittore IV 1138</b>	255. Pio IX (Sinigallia) 1846-1878
84. Sergio I (siro) 687-701	165. Celestino II (Città di Castello) 1143-1144	256. Leone XIII (Carpineto) 1878-1903
85. Giovanni VI (greco) 701-705	166. Lucio II (bolognese) 1144-1145	257. Pio X (Riese) 1903-1914
86. Giovanni VII (greco) 705-707	167. Eugenio II (Pisa) 1145-1153	258. Benedetto XV (genovese) 1914-1922
87. Sisinnio (siro) 708	168. Anastasio IV (romano) 1153-1154	259. Pio XI (Desio) 1922-1939
88. Costantino I (siro) 708-715	169. Adriano IV (inglese) 1154-1159	260. Pio XII (romano) 1939-1958
89. Gregorio II (romano) 715-731	170. Alessandro III (siena) 1159-1181	261. Giovanni XXIII (bergamasco) 1958-1963
90. Gregorio III (siro) 731-741	• <b>Vittore IV (Monte Celio) 1164</b>	262. Paolo VI (Concesio) 1963-1978
91. Zaccaria (greco) 741-752	• <b>Pasquale III (Crema) 1164-1168</b>	263. Giovanni Paolo I 1978
	• <b>Callisto III (Strumi) 1168-1178</b>	264. Giovanni Paolo II (polacco) 1978...

[Nota della redazione: la lista dei papi va aggiornata - ad oggi - così:

264. Giovanni Paolo II (polacco) 1978-2005  
 265. Benedetto XVI (tedesco) 2005-2013 (rinuncia)  
 266. Francesco (argentino) 2013-regnante].

Termina con questo numero la pubblicazione del libro di Fausto Salvoni *Da Pietro al papato*. Il noto biblista, di fama internazionale, era nato a Rudiano (Brescia) nel 1907; entrato in seminario a 21 anni, fu ordinato sacerdote nel 1939. A Milano ottenne la laurea in Teologia, poi il dottorato; tre anni dopo conseguì la Licenza in Sacra Scrittura presso il Pontificio Istituto Biblico di Roma. Collaborò attivamente alla stesura dell'*Enciclopedia Cattolica* edita dal Vaticano, oltre che a diverse riviste (tra cui *Medicina e morale* e *La Scuola Cattolica*); fu autore nel 1950 di un commentario ai libri biblici dei *Re*, edito da Marietti, e nel 1953 del *Dizionario Biblico*. Nel 1951 abbandonò la Chiesa Cattolica Romana, spogliandosi della veste sacerdotale, e fu battezzato nella Chiesa di Cristo. Nel 1954 si sposò con Enrica Piergiorgi, da cui ebbe due figli, Marco e Daniela. Tenne molte conferenze nelle principali capitali europee e negli Stati Uniti d'America, dove divenne *Associate Professor of Bible*. Dal 1959 insegnò presso la Scuola Biblica di Firenze e dal 1966 diresse la Facoltà di Scienze Bibliche di



Milano. Nel 1968 fu chiamato insieme ad altri biblisti a preparare la *Bibbia Concordata*, edita poi da Mondadori, di cui tradusse alcuni libri e di cui curò tutte le note, oltre a tutte le introduzioni generali e particolari. Tradusse anche, insieme al professor Italo Minestrone, il Nuovo Testamento in italiano corrente. Il professor Salvoni conosceva perfettamente le lingue bibliche e parlava correntemente numerose lingue moderne. Si spense nel 1982. – Foto: Il professor Fausto Salvoni alla Scuola Biblica di Firenze.



Tra le sue principali pubblicazioni ricordiamo:

- *Indissolubilità e scioglimento del matrimonio nei testi patristici;*
- *La pedagogia del Vangelo;*
- *Il controllo delle nascite nel pensiero odierno e nella Bibbia;*
- *Fede e battesimo alla luce dell'insegnamento biblico;*
- *Verginità di Maria: leggenda e verità: dal Vangelo al catechismo olandese;*
- *La profezia di Isaia sulla Vergine partoriente;*
- *La cena del Signore;*
- *Da Pietro al papato;*
- *Dal cristianesimo al cattolicesimo.*

TORNA ALL'INDICE

---

## L'interpretazione ebraica delle Sacre Scritture (Settima parte) di Noiman

Abbiamo già parlato di ripetizioni. La Torah è un testo che racconta storie accadute nell'arco di qualche millennio se includiamo il libro di Bereshit, tuttavia non è un libro di storia; parla anche di scienza nel senso che noi gli attribuiamo, ma non è un libro di scienza. Contiene regole e leggi che D-o impartisce agli uomini, ma non è un libro di legge.

La lettura è impegnativa anche nelle traduzioni più addomesticate; ci sono interi capitoli che nella lettura appaiono veramente difficili da comprendere, e questo a causa delle incomprensibili ripetizioni di avvenimenti e descrizioni che ci sembrano superflue e inutili secondo il nostro modo di pensare e scrivere che è ridotto all'essenziale. Queste ripetizioni nei testi ci sembrano ciondoli inutili che ci

distraggono e distolgono da racconto. Queste parti in genere sono bypassate, anche lo studioso lettore smaliziato raramente ci si sofferma.

Eppure le ripetizioni nella Bibbia hanno il loro significato che non può essere dovuto alla sola meticolosità. Sappiamo che in quel tempo scrivere era una impresa titanica, pochissimi erano in grado di ricopiare testi e ancora meno quelli in grado di ricopiarli comprendendone i significati. La carta o pergamena era difficile da fabbricare, rara e costosa; alla luce di questo, perché sprecare tanta pergamena per ripetere parti che erano già state scritte?

Di ciò se ne sono già occupati i maestri e sono nate due scuole di pensiero. Rav. Aqiva sosteneva che ogni parola della Torah ha un sua importanza e se questa viene ripetuta il suo significato si arricchisce e va indagato suppletivamente. Rabbi Isma'el invece sosteneva che le ripetizioni sono stili di scrittura e la Torah parla la lingua degli uomini. Le ripetizioni hanno da sempre confuso i traduttori e nello scorrere del tempo essi hanno perso le capacità di interpretare le parole originali, questo perché l'ebraico sembra una lingua povera ma in realtà ha la caratteristica di essere una lingua che attraverso le radici è in grado di sviluppare una grande quantità di sinonimi, significati aggiunti e spesso intraducibili. In seguito vi porterò qualche esempio di traduzioni difficili.

Ora considero interessante occuparci di ripetizioni. Nel libro di Bereshit e Shmot sono tante, ma la più interessante è quella che troviamo nel libro Bemidbar-Nasò (7/1- 89), noto come Numeri. Moshè ha terminato la costruzione del Santuario, dopo averlo consacrato accetta l'offerta di tutti i capi delle tribù di Israele. È impressionante leggere per ciascuna tribù l'elenco delle offerte portate al Santuario. Per ciascuno dei 12 captribù, viene menzionato il suo nome, la sua discendenza e l'elenco delle offerte che per 12 volte è quasi identica: "Un vassoio di argento del peso di centotrenta sicli, una bacinella d'argento che pesava settanta cicli, peso in uso nel Santuario, pieni di fior di farina per l'offerta farinacea. Una ciotola del peso di dieci sicli d'oro, piena di profumo. Un giovane toro, un montone, un agnello nato nell'anno per olocausto, un capro quale sacrificio come chattati. Per sacrificio di shelamim due tori, cinque montoni, cinque caproni, cinque agnelli nati entro l'anno". Questa descrizione è quasi identica per ogni capo tribù ed è ripetuta 12 volte e si conclude con le parole: "*Questa è l'inaugurazione dell'altare nel giorno in cui venne unto*", ma il testo continua con un riassunto che rinumerava ogni cosa consegnata. Tutto questo impegna 72 versi, ogni capo tribù con la sua offerta occupa 6 versi. Il riepilogo impegna altri 16 versi per un totale di 88 versi che corrispondono a 176 versi, la metà esatta della parashà di Nasò che è la più lunga della Torah. Noi sappiamo che l'ordine dei versetti e le relative numerazioni è di molto posteriore, come anche la marcatura degli spazi tra quelli che oggi definiamo capitoli. Questo può sfuggire al lettore che legge le traduzioni in una lingua differente dall'ebraico: chi si mette mai a contare! Ma era conosciuto da chi leggeva il testo originale senza spazio regolamentato. Non contavano, ma sapevano.

L'insegnamento è che ciascuna tribù in base al suo rappresentante attraverso la ripetizione affermava l'unicità della sua offerta, oggi la ripetizione di un testo è limitato a un copia e incolla, al massimo a lamentarsi sarebbe il "toner".

Noi tutti siamo abituati a leggere le Scritture quando vogliamo e quanto vogliamo. Oggi ovunque sono disponibili copie della Bibbia, presenti in tutti i formati e nelle lingue che vogliamo, le trovi anche sui comodini nelle camere degli alberghi, anche a Gerusalemme, Vangeli compresi. Ma nei tempi biblici, nell'era di Noach, le Bibbie non erano disponibili perché non esistevano. Coloro che vissero prima di Moshè disponevano solo delle leggi noachiche di cui non è conosciuta una versione scritta; tutto quello che sappiamo è affidato alla tradizione orale. Queste leggi furono date a tutti gli uomini con lo scopo di controllare la violenza sociale e l'estrema conflittualità dell'umanità che viveva secondo il principio della predazione. Queste leggi non contemplavano l'adorazione divina, né contenevano insegnamenti morali. Ma se crediamo che la Torah è preesistente al nostro mondo perché non fu data agli uomini prima? Per lo stesso motivo che mancarono dieci giusti a salvare il mondo dal diluvio. Li trovo Avrahàm?

La mistica ebraica tira in campo il צדיק נסתר, "il giusto nascosto", anzi i "zadichim nistarim", i sorveglianti del mondo che salvano il mondo dalla distruzione in virtù della loro saggezza e compaiono quando è necessario salvare l'umanità da disastri imminenti; queste persone sagge sono nel mondo sempre in numero di 36, chiamati i giusti del mondo essi sono celati a tutti, conosciuti solo da D-o e sconosciuti tra di loro. I zaddichim nistarim prefigurano l'idea messianica che comparirà in seno all'ebraismo solo in epoca più tarda. Secondo la tradizione Avrahàm sarebbe uno di questi giusti; forse anche Melkizedeq, figlio di Shem è uno di questi tzaddich e lo possiamo intuire quando leggiamo del suo incontro con Avrahàm. Avrahàm conosceva la Torah? Forse sì e lo possiamo dedurre da quello che è scritto in Bereshit:

עקב אשר שמע אברהם בקלי וישמר משמרת מצותי חקותי ותורת

*"Come premio che Avrahàm mi obbedì, osservò i miei ordini, i miei comandamenti, i miei statuti e le mie leggi"* (bereshit –toledòth 26/5) (Genesi).

Da questo possiamo trarre l'insegnamento che prima di Moshè la Torah scritta e orale fu insegnata ad Avrahàm, ma questi insegnamenti rimasero a livello individuale. Il Sefer ha –Bahir commenta più profondamente questo passo:

"Che cosa significa i miei precetti? Così dice l'attributo della clemenza: Per tutti i giorni in cui Abramo fu al mondo, non dovetti compiere il mio lavoro, giacché Abramo stette colà al mio posto, e osservò i miei precetti. Poiché questo è il mio lavoro: Io giustifico il mondo; anche quando sono colpevoli, io li giustifico. E ancora, faccio sì che si pentano e induco il loro cuore a compiere la volontà del padre loro che è nei cieli. E Abramo fece tutto questo come è scritto. E Abramo piantò

una tamerice a Bersabea e li invocò il Nome del Signore Dio Eterno (Bereshit 21/33). Preparò il suo pane e la sua acqua per chiunque venisse: li giustificava, e parlava al loro cuore: Chi servite? Servite il Signore, Dio del cielo e della terra. Predicava loro, finché non si pentivano. Da dove sappiamo che egli giustificava anche coloro che erano colpevoli? Poiché è detto: «Nasconderò io ad Abramo quello che sto per fare, mentre Abramo sta per diventare una nazione grande e potente e in lui saranno benedette tutte le nazioni della terra?» (Bereshit 18/17-18).

I patriarchi non avevano ancora ricevuto la Torah, eppure essi mettevano in pratica tutte le mizvòt. Nell'episodio narrato in Bereshit (18) Avrahàm presenta le mazzòt agli angeli, compie la mizvà di Pesach prima ancora che gli ebrei fossero schiavi in Egitto; questo lo capiamo quando egli dice a Sarah: "Sbrigati"; questo "sbrigati" non era riferito alla necessità di anticipare il pane agli angeli, ma all'urgenza di impedire all'impasto di farina di diventare "*chaméz*" cioè pane lievitato. Lo possiamo anche dedurre quando Avrahàm corre a prendere un animale che doveva rappresentare il *Korban*, il sacrificio di Pesàch.

I patriarchi non sono comandati, eppure essi eseguono le mizvòt. Tutto questo che vi ho scritto è l'interpretazione delle parole "*non c'è un prima o un dopo nella Torah*".

Solo con la rivelazione sul monte Sinai viene consegnata la Torah a Israele. La tradizione ebraica ritiene che essa sia stata scritta da Moshè sotto dettatura di D-o. I cinque libri che la compongono sono stati tutti scritti sul Sinai nello spazio di quaranta giorni, ma il loro contenuto doveva ancora avverarsi; gli avvenimenti narrati e non ancora avvenuti occupano trentanove anni. Il paradosso è che Moshè apprese della sua morte mentre scriveva sotto dettatura del Santo. Su questo esiste un interessante midrash che magari in seguito vi riporterò.

TORNA ALL'INDICE

---

## *La diànoia (διάνοια)* di Gianni Montefameglio

Si può conoscere la Verità, quella con la v maiuscola? Ai suoi discepoli Yeshùà diede questa garanzia: "Conoscerete la verità e la verità vi farà liberi" (Gv 8:32). Va tuttavia osservato che il significato di "conoscere" è nella Bibbia del tutto diverso da quello che gli viene attribuito oggi dagli occidentali. È facile equivocare, se non si entra nel modo di pensare orientale degli antichi ebrei. Si può sbagliare perfino a tradurre la Bibbia, come fa l'occidentale *TNM* in *IGv* 5:20: "Il Figlio di Dio è venuto e ci

ha dato la capacità intellettuale di acquistare conoscenza del Vero”. Qui la parola originale tradotta erroneamente “capacità intellettuale” è *διάνοια* (*diànoia*). Essendo tale parola greca composta da *διά* (*dià*), “attraverso”, e da *νοῦς* (*nus*), “mente”, viene a significare “attraverso la mente”, per cui sembrerebbe del tutto appropriata la traduzione della statunitense Watchtower. C’è però differenza tra significato e senso. Il significato ci è dato dal vocabolario, e “capacità intellettuale” è conforme al vocabolario. Per i greci, maestri del pensiero e della filosofia, la *diànoia* era proprio questo. Gli ebrei erano però avulsi dalla speculazione intellettuale tipica del pensiero greco. Ecco allora che occorre capire il *sensu* con cui gli scrittori biblici usavano quel vocabolo. E il senso ci è dato dall’uso che ne facevano.

- *Mt 22:37*. La prima volta che *diànoia* compare nella Bibbia è in *Mt 22:37*, così tradotto da *TNM*: “Devi amare Geova [“Signore”, nel testo biblico; in greco la parola senza senso “Geova” neppure esisteva] tuo Dio con tutto il tuo cuore e con tutta la tua anima e con tutta la tua mente [*διανοίᾳ* (*dianòia*)]”. Ora, questo passo ci è di grande aiuto perché qui Yeshù sta citando da *Dt 6:5*, il che ci permette di capire quale parola ebraica c’è dietro a *diànoia*. Scopriamo così che si tratta di *מֵדָה* (*medòd*), che significa “forza”, che poco e niente c’entra col pensiero, rintracciabile invece nel cuore, sede per gli ebrei di quella che per noi occidentali è la mente. – Cfr. i passi paralleli di *Mr 12:30* e di *Lc 10:27*.

- *Lc 1:51*. La seconda volta che il vocabolo *diànoia* compare nella Scrittura è in *Lc 1:51* in cui si parla di “quelli che sono superbi nell’intenzione [*διανοίᾳ* (*dianòia*)] del loro cuore” (*TNM*), nel linguaggio occidentale corrisponde al “sentimento della mente”.

- In *Ef 2:3* ritroviamo il nostro vocabolo: “Noi tutti ci comportammo un tempo in armonia con i desideri della nostra carne, facendo le cose che volevano la carne e i pensieri [*διανοιῶν* (*dianoion*)]” (*TNM*); questo passo è interessante perché qui si fanno dipendere le brame della carne e le *diànoiai* dal *θέλημα* (*thèlema*), che significa “scelta, inclinazione, desiderio”; la *diànoia* è qui l’attitudine interiore.

- *Ef 4:18*. Nuova occorrenza. “Sono mentalmente nelle tenebre [testo greco originale: “ottenebrati nella *διανοίᾳ*”, *dianòia*], ed esclusi dalla vita che appartiene a Dio, a causa dell’ignoranza che è in loro, a causa dell’insensibilità del loro cuore” (*TNM*). Si noti che al precedente v. 17 Paolo parla della “futilità della loro *mente* [*νοῦς* (*noòs*)]”, per cui suona come ripetizione ridondante dire “nella futilità della loro mente, mentre sono mentalmente nelle tenebre” e per evitarlo *TNM* inserisce un “mentre” assente nel testo biblico. In verità, Paolo sta dicendo che i pagani camminano nella vanità della loro mente essendo “ottenebrati nella *διανοίᾳ* [*dianòia*] ... a causa dell’indurimento del loro cuore”. Si noti la corrispondenza biblica mente-cuore; altrove Paolo dice che “il loro cuore senza intelligenza [testo greco originale: “vuoti nei loro ragionamenti”] si è ottenebrato” (*Rm 1:21*, *TNM*). Essendo qui contrapposte le tenebre alla presupposta luce, la *dianòia* assume il senso di intendimento spirituale,

che tuttavia non è dovuto ad una propria capacità di capire, perché i pagani – dice Paolo – sono “estraniati dalla vita di Dio” (v. 18, testo greco). È solo Dio che concede questo tipo di *diànoia*.

- *Col* 1:21: “Una volta eravate esclusi e nemici perché la vostra mente [*διανοία* (*dianòia*)] era [rivolta] alle opere malvage” (*TNM*; l’errato “malvage” anziché il più corretto “malvagie” è nel testo). Qui la *diànoia* è il modo di pensare. In questo caso legato ad un comportamento peccaminoso. I versetti seguenti presuppongono un cambio di *diànoia* dovuto all’azione di Dio.

- *Eb* 8:10 (cfr. *Eb* 10:16): “Metterò le mie leggi nella loro mente [*διανοίαν* (*dianoian*)] e le scriverò nel loro cuore” (*TNM*). Altro passo importante perché qui è citato *Ger* 31:33, il che ci permette di scoprire l’espressione ebraica tradotta in greco con *diànoia*; il testo ebraico del passo geremiano dice letteralmente: “Porrò la mia *Toràh* in mezzo a loro e la scriverò sul loro cuore”, che tradotto nel pensiero occidentale vuol dire nella mente. Chi può farlo è solo Dio. Qui *diànoia* corrisponde ad “in mezzo a loro”, indicando la trasformazione che Dio opera nel suo popolo. In *Ez* 11:19 si legge letteralmente nel testo ebraico: “Darò a loro un altro cuore e porrò dentro di voi uno spirito nuovo, e toglierò [il] cuore di pietra”. Tradotto nel pensiero occidentale, Dio promette di dare una mente (il cuore biblico) nuova. E si noti che questa azione la può compiere solo Dio. Qui la *diànoia* è un nuovo modo di pensare, una nuova mentalità che Dio infonde. E ciò è indipendente dalla propria intelligenza. Il dotto scrittore di *Eb* aggiunge al v. 11 queste parole di Dio: “Mi conosceranno tutti, dal più piccolo fino al più grande di loro” (*TNM*), il che include grandi e piccoli in tutti i sensi. Anche i bambini, quindi, conosceranno di Dio, e non certo studiando sui libri. La conoscenza in senso biblico non è quella intellettuale, ma quella fatta per esperienza personale. Studiando a fondo la biografia di un personaggio, l’occidentale direbbe che lo conosce, ma secondo il pensiero mediorientale della Bibbia sarebbero la moglie e i figli a conoscerlo, e non per averlo studiato ma per la loro **relazione** con lui. Su ciò ritorneremo nella conclusione di questo articolo.

- *IPt* 1:13: “Cingete dunque la vostra mente [*διανοίας* (*dianòias*)] per l’attività, siate completamente assennati; riponete la vostra speranza nell’immeritata benignità che vi sarà recata alla rivelazione di Gesù Cristo” (*TNM*). Letteralmente Pietro esorta a “cingere i lombi della *diànoia*” ovvero ad avvolgerla. Come? Essendo completamente assennati mentre si ripone fede nella grazia. Qui si tratta della *diànoia* come risposta all’opera di Dio. C’è il concorso umano, che però a nulla varrebbe in assenza dell’azione divina.

- *2Pt* 3:1: “Desto le vostre chiare facoltà di pensare alla maniera di un rammemoratore” (*TNM*). Nel vero testo biblico, quello originale, Pietro dice: “Risveglio nel ricordo la vostra schietta *diànoian* [*διάνοιαν*]”, che è qui l’intendimento spirituale.

- *IGv* 5:20. È il passo con cui abbiamo iniziato la nostra disamina: “Sappiamo che il Figlio di Dio è venuto e ci ha dato la capacità intellettuale [*διάνοιαν* (*dianoian*)] di acquistare conoscenza del Vero.



E noi siamo uniti al Vero, per mezzo del Figlio suo Gesù Cristo. Questi è il vero Dio e la vita eterna” (TNM). Che cos’è “il vero”? Giovanni dice che occorre una certa *diànoian* per conoscere “il vero” e che tale *diànoia* è stata data da Yeshù: “Il figlio di Dio è venuto e ha dato a noi *diànoian* affinché conosciamo il vero”. Poi Giovanni aggiunge: “E siamo nel vero”. I credenti, quindi, conoscono “il vero” e sono “nel vero”. Giovanni dice anche che essi sono “nel vero” attraverso Yeshù: “Siamo nel vero *nel* figlio di lui Yeshù unto”; qui la preposizione *év* (*en*) ha valore strumentale, perché è Yeshù che ha dato la *diànoian* di conoscere “il vero”. Possiamo quindi dedurre che:

- “Il vero” è *qualcosa* e non una qualità, perché è sostantivato;
- “Il vero” non è Yeshù perché questi è quello che dato modo di conoscere non se stesso ma, appunto, “il vero”;
- Giovanni conferma che i credenti hanno conosciuto “il vero” attraverso Yeshù e che ora sono “nel vero”.

Giovanni conclude spiegando infine cos’è “il vero”. Se manteniamo anche in questo terzo caso il valore sostantivato di “vero” (“il vero”), come nei due casi precedenti, tutto fila via liscio e si completa perfettamente: “Questo è il vero: Dio e vita eterna”. Qui abbiamo inserito i due punti, che sono indispensabili. Se non li inserissimo, avremmo una frase senza senso (ovvero: ‘Questo è il vero Dio e vita eterna’) che non sapremmo a chi o cosa riferire. Sarebbe talmente senza senso che le traduzioni che l’adottano devono correggere il testo biblico per riferirlo ... a chi? Secondo la dottrina professata, a Yeshù oppure a Dio.

Se manteniamo “il vero” per quello che è (*un sostantivo* e non un aggettivo) tutto è chiaro: “Sappiamo che il Figlio di Dio è venuto e ci ha dato intendimento per conoscere il vero, e noi siamo nel vero, attraverso suo Figlio. Questo è il vero: Dio e vita eterna”. - *IGv* 5:20.

Ciò che scrive Giovanni è in perfetta armonia con quanto detto - da un altro punto di vista - da Yeshù, pure riportato da Giovanni: “Questo [*αὔτη (àute)*] significa vita eterna, che acquistino conoscenza di te, il solo vero Dio, e di colui che tu hai mandato, Gesù Cristo” (*Gv* 17:3, *TNM*). Si noti anche qui l’uso del pronome *οὗτος (ùtos)*, qui ovviamente al femminile. È la stessa costruzione di *IGv* 5:20. Ed esprime lo stesso concetto, sebbene da altra angolatura: la vita eterna è conoscere Dio e anche conoscere Yeshù, che ci ha dato modo di conoscere la verità o “il vero: Dio e vita eterna”. Si noti anche che Giovanni parla di un “solo vero Dio” e poi di colui che Dio ha mandato, Yeshù, che non è Dio.

Anche in quest’ultimo passo biblico in cui compare la parola *diànoia*, notiamo che si tratta di un intendimento spirituale concesso da Dio.

Dopo aver esaminato tutti i luoghi biblici in cui è presente il vocabolo *diànoia*, possiamo tirare le somme. Come abbiamo visto, il vocabolo indica via via la forza, il sentimento, l’attitudine interiore e il modo di pensare. La *diànoia* può essere quella personale della persona lontana da Dio, come nel caso dei pagani; ma può essere anche quella suscitata da Dio: l’intendimento spirituale (indotto da Dio), il modo di pensare conformemente alla via di Dio, la trasformazione interiore operata da Dio, la risposta personale all’azione di Dio. In quest’ultimo caso la propria intelligenza e il proprio sapere non hanno

un ruolo importante. Scrive Paolo: “È per grazia che siete stati salvati, mediante la fede; e ciò non viene da voi; è il dono di Dio”. - *Ef* 2:8.

L'occidentale Watchtower, non comprendendo che la conoscenza è nella Bibbia l'esperienza che si fa con un rapporto di relazione, la scambia per conoscenza intellettuale acquisita con l'apprendimento sui libri. Nella sua opera di predicazione, infatti, il primo obiettivo è di trovare persone disposte ad iniziare uno studio biblico sui libri (i suoi, ovviamente, che produce a iosa). Se si comprendesse che è Dio a chiamare gli eletti e ad infondere la *diànoia*, crollerebbe tutta l'impalcatura dell'indottrinamento. La Verità si basa su una persona, che è Yeshùa, non su una conoscenza mentale all'occidentale. Conoscere Dio è avere con lui una relazione, facendone intima esperienza; non studiarlo sui libri.

Chiarito ciò, la nostra intelligenza e la nostra conoscenza in senso occidentale, hanno un ruolo? Possono averlo, ma non è indispensabile. Si prenda il caso di due apostoli: Pietro e Giovanni. In *At* 4:13 sono candidamente definiti “popolani senza istruzione”. Chi conosce il greco e legge l'*Apocalisse* giovannea può rendersi conto che il greco di Giovanni è sgrammaticato e fa scempio della sintassi greca, eppure Giovanni era il preferito di Yeshùa. Pietro era un pescatore, lui pure illetterato, eppure da lui impariamo perché aveva la conoscenza dall'alto, che non è quella acquisita studiando. Viceversa, Paolo aveva anche la conoscenza come noi la intendiamo, e così pure l'erudito scrittore di *Eb*, che usa il miglior greco della Bibbia.

Ora, occorre distinguere tra credente chiamato da Dio e studioso. Si può essere eletti ed essere semianalfabeti, come Giovanni e Pietro. Si può essere biblisti e molto istruiti senza essere eletti, come molti religiosi. Si può anche essere eletti e nel contempo colti, come Paolo.

Paolo scrive in *ICor* 1:26-29: “Fratelli, guardate la vostra vocazione [κλήσιν (*klèsis*), “chiamata”]; non ci sono tra di voi molti sapienti secondo la carne ... ma Dio ha scelto le cose pazze del mondo per svergognare i sapienti ... perché nessuno si vanti di fronte a Dio. Ed è grazie a lui che voi siete in Cristo Gesù, che da Dio è stato fatto per noi sapienza, giustizia, santificazione e redenzione; affinché, com'è scritto: «Chi si vanta, si vanti nel Signore»”. “Non ci sono tra di voi molti sapienti”: non molti, e certamente non tutti. Ma alcuni ce n'erano. Se la sapienza fosse un requisito, tutti gli eletti sarebbero σοφοὶ (*sofòì*), “colti/dotti”. Ma così non è. In *At* 4:13 è detto che i maggioretti, vedendo “la franchezza di Pietro e di Giovanni, si meravigliavano, avendo capito che erano popolani senza istruzione”, ma subito dopo è detto che “riconoscevano che erano stati con Gesù”, che fu ritenuto degno di ricevere “la sapienza” di Dio. - *Ap* 5:12.

TORNA ALL'INDICE

---

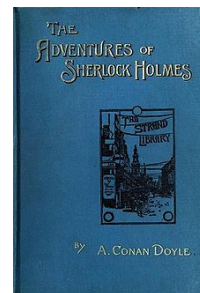
# Il metodo investigativo di Sherlock Holmes applicato all'indagine biblica

Di Gianni Montefameglio

Sherlock Holmes è il noto personaggio letterario ideato dallo scrittore e drammaturgo britannico sir



Arthur Conan Doyle (1859 – 1930; foto). Holmes è un investigatore che si avvale nelle sue indagini del ragionamento logico, combinando intelligentemente deduzione, induzione e abduzione (metodi che più avanti saranno spiegati). Al di là dell'ambito in cui si svolgono le investigazioni nei racconti del Doyle, vogliamo qui esaminare il sistema del celebre investigatore - il metodo in sé - per



vedere se e come sia possibile applicarlo all'indagine biblica. Prima di inoltrarci nell'esame dei vari metodi di ragionamento, è opportuno fare alcune importanti premesse, per cui si raccomanda di leggere prima l'articolo precedente - *La diànoia (διάνοια)* -, a pag. 8.

Iniziamo ora ad esaminare la portata dei vari modi con cui si fa un ragionamento logico.

## Implicazione e inferenza

Prendiamo *Rm* 5:12: “Per mezzo di un solo uomo [= Adamo] il peccato è entrato nel mondo, e per mezzo del peccato la morte, e così la morte è passata su tutti gli uomini”. Qui Paolo afferma che tutti gli uomini sono mortali, il che corrisponde ad una verità evidente di cui l'intera umanità fa esperienza. Ora si noti questo accostamento: tutti gli uomini sono mortali e in *ITm* 2:5 si parla di “Cristo Gesù uomo”. Che cosa **implica** il fatto che Yeshùà era un uomo? Che anche lui era mortale. Adesso si noti questo ragionamento: tutti gli uomini sono mortali (*Rm* 5:12), Yeshùà era un uomo (*ITm* 2:5), **quindi** Yeshùà era mortale. Qual è la differenza? Nel primo caso si ha un'**implicazione**, nel secondo un'**inferenza**.

“Inferenza” deriva dal latino *inferre*, composto da *in* (= in) e *ferre* (= portare), e significa “portare dentro”. Si tratta del processo con cui nella logica si passa da una frase che afferma o nega qualcosa ad un'altra frase che afferma una verità derivata dal contenuto della prima. Inferire significa trarre una conclusione.

## Il sillogismo

Anche nel sillogismo - dal greco συλλογισμός (*syllōgismòs*), formato da σύν (*syn*), “insieme”, e da λογισμός (*loghismòs*), “calcolo”, venendo a significare “ragionamento concatenato” - si trae una conclusione. Vediamo due esempi. Il primo è tratto dalla teologia religiosa: Yeshùà era Dio, Yeshùà era un uomo, quindi Dio si è fatto uomo. La prima premessa (Yeshùà era Dio) è del tutto falsa perché antiscritturale, per cui anche la conclusione (Dio si è fatto uomo) è falsa. Nel sillogismo si ha quindi questa regola: se una singola premessa oppure entrambe le premesse sono false, la conseguente conclusione è necessariamente falsa. L'altro esempio: “Dio non è un uomo” (*Nm 23:19*), Yeshùà era un uomo (*1Tm 2:5*), quindi Yeshùà non era Dio. Qui ambedue le premesse sono vere, per cui la conseguente conclusione è necessariamente vera.

Però, attenzione. Entrambe le premesse possono essere vere ma la conclusione può essere falsa. Si veda il seguente paradosso logico. Epimenide, poeta cretese del 6° secolo prima di Yeshùà diceva che “i cretesi sono sempre bugiardi”; Paolo, citando questo detto, afferma: “Questa testimonianza è vera” (*Tito 1:12,13*). Ora, Paolo aveva “lasciato a Creta” Tito con alcune istruzioni, tra cui: “Perché tu ... costituisca degli anziani in ogni città” (*Tito 1:5*). Conclusione logica paradossale: quegli anziani cretesi erano bugiardi. La prima premessa è sì vera, ma in generale; la seconda premessa è vera; la conclusione è però assurda.

«Quando qualcuno vi propone di credere a una proposizione voi dovete prima esaminare se essa è accettabile, perché la nostra ragione è stata creata da Dio, e ciò che piace alla nostra ragione non può non piacere alla ragione divina, sulla quale peraltro sappiamo solo quello che, per analogia e spesso per negazione, ne inferiamo dai procedimenti della nostra ragione». – Pronunciato da Guglielmo da Baskerville ne *Il nome della rosa*, di Umberto Eco, pag. 139.

Tornando all'inferenza, il suo processo logico può essere deduttivo o induttivo.

## La deduzione

“Dedurre” deriva dal latino *deducere*, composto da *de* (= da) e da *ducere* (= condurre), venendo a significare “condurre da”. Dedurre vuol dire partire da delle premesse e “condurre da” quelle premesse ad una conclusione. È il metodo deduttivo, la deduzione. Tale metodo di basa su rigorose concatenazioni logiche.

Per il filosofo greco Aristotele (384 - 322 a. E. V.), a cui si deve il concetto di deduzione (così come gli altri che stiamo esaminando), si trattava in pratica del sillogismo. Il procedimento di deduzione consente di partire da una legge universale per giungere a conclusioni particolari. In *Eb 3:4* si afferma: “Ogni casa è costruita da qualcuno”. Le case non vengono su da sole, per cui in questo passo si prende atto di una legge universale. La casa di Giuseppe il falegname (*Mt 1:24*) era dunque pure stata costruita da qualcuno: questa è una logica conclusione particolare. Anche qui, attenzione ai paradossi: “Chi ha costruito tutte le cose è Dio” (*Eb 3:4*); le sedie sono delle cose, quindi chi le ha costruite è

Dio, è una conclusione assurda. In questo caso va controllata la premessa: che cosa intendeva lo scrittore biblico dicendo che Dio “ha costruito tutte le cose”? Paolo afferma in *Ef* 3:9 che Dio è “il Creatore di tutte le cose” e in *Gn* 2:3 è detto che nel settimo giorno “Dio si riposò da tutta l'opera che aveva creata e fatta”. La creazione sarà quindi conclusa. L'esame del testo biblico mostra altresì che “ha costruito” è una traduzione imprecisa: il verbo usato è κατασκευάσας (*kataskeuàsas*), participio aoristo preceduto dall'articolo “il” (ὁ, *o*), che significa “l'avente costruito” (in passato). Tutta la creazione era terminata nel settimo giorno creativo. Le sedie costruite dopo (da persone!) ne sono ovviamente escluse.

Abbiamo detto che il procedimento di deduzione consente di partire da una legge universale per giungere a conclusioni particolari. Il procedimento inverso – partire cioè dal particolare per ricavarne l'universale - è chiamato induzione.

## L'induzione

“Induzione” deriva dal latino *inductio*, derivato a sua volta dal verbo latino *inducere*, formato da *in* (= in, dentro) e da *ducere* (= condurre), “portar dentro”. È il procedimento che partendo da singoli casi particolari cerca di stabilire una legge universale. È il metodo induttivo, l'induzione.

In *Rm* 16:1 Paolo, scrivendo ai credenti di Roma, dice: “Vi raccomando Febe, nostra sorella, che è diaconessa [δίακονον (*diàkonon*)] della chiesa di Cencrea”. Dal fatto che in quella congregazione ci fosse una donna diacono, usando il metodo induttivo possiamo affermare che le donne possono svolgere il diaconato in tutte le comunità del mondo. Da un particolare ricaviamo una norma generale.

## Deduzione e induzione a confronto

Abbiamo già visto che per Aristotele la deduzione consisteva in pratica nel sillogismo. Per l'induzione è la stessa cosa. Esiste un sillogismo deduttivo ed un sillogismo induttivo.

In *Ec* 3:19, parlando dell'uomo e della bestia è detto che “come muore l'uno, così muore l'altra; e tutti hanno un solo spirito” (*TNM*). Ciò che qui mette in connessione animali ed umani è *rùakh*, termine ebraico per “spirito”. Siccome sia bestie che umani hanno lo stesso *rùakh* e muoiono, possiamo dedurre che il *rùakh* non rende immortali. Questo è un sillogismo deduttivo.

Febe era diacono in una chiesa del primo secolo, Febe era una donna, dunque anche le donne potevano essere diaconi. Questo è un sillogismo induttivo.

Secondo molti biblisti, quello induttivo è il miglior metodo per trarre qualcosa di nuovo dalla parola scritta di Dio. In verità, nella ricerca biblica possono essere usati entrambi i metodi (induttivo e deduttivo), ma va anche detto che il metodo deduttivo ha delle debolezze. *Il metodo deduttivo va*

*usato solo nei casi sicuri*, perché presenta dei rischi. I seri studiosi sono immuni dal rischio di tratte deduzioni errate dai dati biblici, ma i semplici (specialmente gli affiliati a qualche religione) possono cadere nella trappola di deduzioni campate in aria e non si rendono conto di quanto il loro presunto metodo influenzi il loro studio e le loro conclusioni. La base irrinunciabile per una conclusione che sia vera sta nel fatto che l'idea generale stessa sia vera. Nelle conclusioni fasulle, invece, si parte da un'idea generale che non è vera e si applica l'errata deduzione ad una specifica situazione che *assomiglia* soltanto alla situazione originaria. Detto in parole più esplicite, *l'idea generale* controlla e influenza fortemente il modo con cui si guarda alla situazione particolare.

Nella deduzione, tutto sommato, si usa la conoscenza già acquisita. Nell'induzione, invece, *si apprende*. Riconoscendo che non si conoscono ancora le risposte, si esaminiamo attentamente i fatti per cercare di capire cosa essi significhino. Nel metodo induttivo l'enfasi è posta sui dettagli e sui fatti specifici della situazione biblica che si esamina.

Il metodo induttivo è superiore a quello deduttivo perché riconosce alla Bibbia l'autorità, piuttosto che alla propria comprensione. Il ricercatore biblico deve sempre tenere presente questo principio: l'autorità va riconosciuta alla Sacra Scrittura, perché essa è *parola di Dio*. – 2Tm 3:16.

## L'abduzione

Le tipologie delle inferenze utilizzate nei ragionamenti sono essenzialmente tre: la deduzione, l'induzione e l'abduzione. Delle prime due abbiamo già trattato, ora vediamo la terza.

Etimologicamente, abduzione deriva dal latino tardo *abductio*, derivato dal verbo latino *abducere*, "allontanare". Nella logica è il sillogismo in cui si ha una premessa maggiore certa e una minore probabile, per cui la conclusione è solo probabile. Esempio: questi giudei sono palestinesi, tutti i giudei sono palestinesi, questi ebrei sono palestinesi. La premessa maggiore (questi giudei sono palestinesi) è sicura, la premessa minore (tutti i giudei sono palestinesi) è dubbia, perché possono esserci giudei con altre nazionalità); la conclusione esprime quindi una probabilità ma non una certezza. Siccome nell'abduzione si ha una retro-duzione (con logica a ritroso, laterale), la conclusione che ne deriva è solo un'ipotesi. Nella deduzione si perviene invece ad una tesi.

L'abduzione è pertanto un azzardo perché si basa sulle premesse del ragionamento, e se una premessa è dubbia la conclusione potrebbe risultare falsa. Il rischio è dovuto al fatto che non si fonda su un ragionamento davvero logico ma sull'interpretazione di un dato preso come principio generale. È anzi qui che il ricercatore biblico si rivela fasullo, perché assume come dato certo per la sua argomentazione un dato che appartiene ad un campo diverso e distante. Facciamo un esempio, tratto da Mt 24:45: "Chi è realmente lo schiavo fedele e discreto che il suo signore ha costituito sopra i propri domestici per dar loro il cibo a suo tempo?" (TNM). Qui Yeshùà sta facendo un'illustrazione.



Il piccolo gruppetto dei dirigenti della statunitense Watchtower applica a se stessi questa che è solo una parabola. Ora, la premessa è certa: nella sua parabola Yeshùà parla di uno “schiavo fedele e discreto”. La premessa minore, però, non è solo dubbia ma è del tutto assurda; infatti, uscendo dall’ambito della parabola, questa viene presa come profezia. La conclusione (che cioè lo schiavo dell’illustrazione sia il corpo dirigente dei Testimoni di Geova) è perciò del tutto fantasiosa. Ciò è dovuto al fatto che è stato fatto un indebito salto dal campo della parabola a quello della profezia. In tale salto, si passa perfino dal singolo personaggio della parabola ad un gruppo. Questo procedimento è quello peggiore perché rientra nel terzo tipo dei tre tipi di abduzione classificati dai semiologi M. A. Bonfantini e G. Proni, in cui la premessa minore è inventata di sana pianta. – Cfr. S. Zingale, *Il ciclo inferenziale*, pag. 11.

## I tre metodi logico-investigativi

I tre sistemi logici che abbiamo esaminato, già individuati anticamente da Aristotele, sono utilizzati ogni giorno dalle persone di tutto il mondo per comprendere la realtà che le circonda. Possiamo applicarli anche nello studio della Sacra Scrittura.

- *Deduzione*. Dal generale si va al particolare. Partendo da una visione generica d’insieme si procede alla definizione della dinamica del racconto o del passo biblico.
- *Induzione*. Dal particolare si va al generale. Acquisendo indizi specifici si arriva al contesto generale.
- *Abduzione*. Dal generale si cerca di trarre il probabile. È il metodo logico più soggetto ad errori, ma è con questo metodo che possiamo formulare delle ipotesi che ci permettono, se confermate, di ampliare la conoscenza biblica. Questo metodo investigativo è particolarmente utile per aprire nuove piste d’indagine quando si finisce in un vicolo cieco.

Il metodo abduttivo è certamente molto stimolante, ma occorre accompagnarlo con il rigore scientifico. Siccome una seria ricerca nel campo della biblistica deve essere scientifica, dai metodi impiegati dalla scienza possiamo trarre ciò che è applicabile alla ricerca biblica, come questo procedimento:



Un esempio molto semplice chiarirà il procedimento. Si ponga questo *problema*: Dio è trino? Ora si formuli l'*ipotesi*: Dio è composto dal Padre, dal Figlio e dallo Spirito Santo. Passando alla *verifica*, incontriamo Gv 20:17 in cui Yeshùà dice: “Io salgo al Padre mio e Padre vostro, al Dio mio e Dio vostro”. Dio è il Dio di Yeshùà esattamente come lo è dei credenti. L'ipotesi cade e la ricerca va abbandonata. Basta anche un solo unico versetto per demolire un'ipotesi. Albert Einstein si esprime così in una sua lettera del 1926: “Nessuna quantità di esperimenti potrà dimostrare che ho ragione; un unico esperimento potrà dimostrare che ho sbagliato”.

Vediamo ora un esempio di una questione molto meno semplice, anzi complessa. *Problema*: l'incarico di “anziano” (presbitero) può essere assunto da una donna? *Ipotesi*: Sì. La teoria ipotizzata intende dimostrare che il fatto che, siccome nella chiesa “non c'è [ora, al presente] né maschio né femmina” (Gal 3:28), non può esserci l'esclusione delle sorelle dal ministero pastorale. Riguardo al diaconato il problema non sussiste, perché la Bibbia già menziona le diaconesse, ma per l'incarico di *episkopos*? Una seria ricerca in tal senso non è ancora stata tentata. Nella *verifica* occorrerà passare in rassegna tutti i punti scritturali che riguardano la questione, ragionando su ciascun punto; sarà utile anche prendere in considerazione e vagliare le ragioni di quelle chiese che ammettono le pastore così come le ragioni di quelle chiese che le escludono. Una ricerca di questo tipo si preannuncia lunga, oltre che difficile, ma certamente stimolante.

## Il metodo investigativo di Sherlock Holmes

Al di là dell'interesse letterario, i romanzi di Arthur Conan Doyle che hanno come protagonista l'investigatore Sherlock Holmes sono stati oggetto di attento studio da parte di logici, epistemologi, psicologi e sociologi.

Nel metodo investigativo di Holmes c'è differenza tra l'osservazione dei particolari e la deduzione. Sono due aspetti distinti, perché l'osservazione porta ad alcune conclusioni preliminari, ma è soltanto con la conoscenza di precisi dettagli durante l'indagine che si possono trarre delle deduzioni più definitive. Per Holmes guardare e osservare sono due fasi ben distinte. A guardare sono capaci tutti, ma la capacità di osservare richiede l'abilità di saper cogliere i particolari e i dettagli (è un'abilità che si può affinare con l'abitudine e l'esercizio). Tutti sono capaci di vedere mentalmente la scena descritta in Gv 19:23: “I soldati poi, quando ebbero crocifisso Gesù, presero le sue vesti e ne fecero quattro parti, una per ciascun soldato, e la tunica. Ora quella tunica era senza cuciture, tessuta tutta d'un pezzo da cima a fondo” (CEI). Ora, quanti osservano il particolare della tunica? Una tunica “senza cuciture,



tessuta tutta d'un pezzo” era un capo molto costoso a quei tempi. Cosa ne deduciamo? Che Yeshùà non vestiva come uno straccione.

«Non c'è alcun ramo delle scienze investigative così poco praticato, eppure tanto importante, qual è l'arte d'interpretare le orme». - Sherlock Holmes in *Uno studio in rosso*, il primo romanzo di Sir Arthur Conan Doyle sulle avventure di Sherlock Holmes, pubblicato nel 1887.

Dal romanzo di C. Doyle *Uno studio in rosso* ricaviamo il sistema investigativo impiegato da Holmes:

- Holmes spiega il suo metodo: da un fatto, riuscire a ricavarne le cause e le circostanze che lo hanno provocato. È il ragionamento analitico, a ritroso.
- Holmes spiega a Watson come ha raccolto gli indizi e quali siano stati i suoi ragionamenti ovvero le sue deduzioni.
  - Prima ha esaminato la scena e ha notato delle tracce;
  - Poi ha esaminato il resto e ha notato altre tracce che lo portano a definire le persone che le hanno lasciate;
  - Esamina quindi attentamente l'oggetto d'indagine vero e proprio e da un particolare ne ricava la vera causa;
  - Sospettando poi un certo movente, inizia ad indagare su una nuova pista.

Avvalendosi del ragionamento logico, Holmes combina intelligentemente osservazione, deduzione, induzione e abduzione per arrivare alla scoperta della verità. Il suo metodo investigativo non può essere definito né deduttivo né induttivo. È piuttosto una continua alternanza dei vari procedimenti. Lo stesso Holmes dice esplicitamente che è un grande errore teorizzare prima di avere dei dati certi; per lui non sono i fatti a doversi piegare alle teorie ma devono essere le teorie a dover seguire ai fatti. Spesso Holmes usa il metodo abduttivo basato su una seconda premessa probabile. Con l'abduzione la conclusione non può essere considerata certa, ma intanto offre una pista da indagare, anche se rimane solo probabile. Se i fatti non la confermeranno, dovrà essere abbandonata. Se la confermeranno, l'intuito vi avrà avuto un ruolo decisivo.

Sherlock Holmes è un osservatore molto scrupoloso. Osserva tutto con molta attenzione e analizza i minimi particolari. Sa trascurare il superfluo e sa individuare i dettagli per coglierne irregolarità e contraddizioni. Non dà nulla per scontato.

Come può lo studioso biblico sviluppare un intuito alla maniera di Sherlock Holmes?

- ✚ Osservare attentamente;
- ✚ Essere consapevoli immedesimandosi nella scena biblica che si sta considerando: essere lì, partecipare a cosa sta accadendo osservando, sentendo suoni e rumori, facendo caso ai toni delle voci, annusando gli odori, toccando, provando sensazioni;
- ✚ Prestare attenzione ai dettagli. È nel prestare attenzione alle minuzie che si sviluppa l'intuizione;

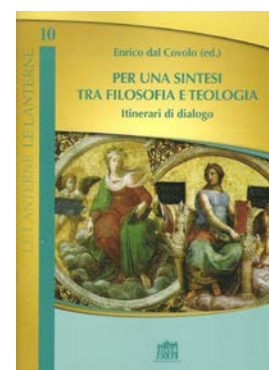
- ✚ Cercare di leggere nella mente e nei sentimenti delle persone che agiscono nella scena;
- ✚ Leggere il linguaggio del loro corpo;
- ✚ Valutare tutto in modo obiettivo, imparziale;
- ✚ Essere positivamente scettici. Anche se sembra un controsenso, ciò è necessario per riconoscere le proprie credenze personali e rendersi conto di come influenzano le proprie reazioni, evitando così di compiere errori di valutazione a causa dei propri preconcetti;
- ✚ Pensare in modo creativo e riflessivo, uscendo dagli schemi preconfezionati;
- ✚ Chiudere gli occhi e rivedere la scena, ricostruendola. È sfuggito qualcosa? Tornare allora alla scena, andare ancora lì e osservare più attentamente;
- ✚ Sviluppare le proprie teorie basandosi su prove evidenti, in modo da trarre conclusioni valide;
- ✚ Prendere nota su un taccuino delle conclusioni preliminari. Fare ipotesi. Infine verificare tutto, passandolo al vaglio dell'intera Sacra Scrittura.

Abbiamo osservato che saper cogliere i particolari e i dettagli è un'abilità che si può affinare con l'abitudine e l'esercizio. Ora aggiungiamo che ciò si può e si deve fare ogni giorno. Un esempio: come portava i capelli la donna che ci è passata accanto poco fa? Lunghi? Corti? Lisci, mossi? Se non riusciamo a ricordarne neppure il colore, abbiamo davvero bisogno di sviluppare l'osservazione. E le persone che ci stanno accanto? Che umore hanno? Cosa pensano? Ci sono particolari che rivelano il loro stato d'animo o i loro pensieri? Sono tutti modi che ci rendono più consapevoli e che ci aiutano a sviluppare la nostra intuizione.

TORNA ALL'INDICE

---

Pubblichiamo di seguito lo studio di Giuseppe Lorizio *La “quaestio de Deo” fra teologia e filosofia nel contesto contemporaneo*, tratto dal volumetto *Per una sintesi tra filosofia e teologia*, edito dalla Pontificia Università Lateranense della Città del Vaticano.



## La “quaestio de Deo” fra teologia e filosofia nel contesto contemporaneo

### Una prospettiva teologico-fondamentale di Giuseppe Lorizio

# La “quaestio de Deo” fra teologia e filosofia nel contesto contemporaneo

## Una prospettiva teologico-fondamentale

*Giuseppe Lorzio*

La teologia parla di Dio in quanto il teologo parla con Dio. E questo suo parlare con Dio nasce dal fatto che Dio ha parlato e parla nel cosmo e nella storia. In queste brevi note sulla *quaestio de Deo* oggi ci lasceremo dunque interpellare dalla Parola di Dio, non senza tuttavia rivolgerci all'uomo contemporaneo e alle sue immagini del divino. La prospettiva sarà ovviamente quella della teologia fondamentale intesa in primo luogo come specifica area disciplinare e in seconda istanza come dimensione trasversale del sapere teologico (comunque non si tratta né di teologia dogmatica, né di teologia sistematica). La nostra è stata, è e sarà una teologia di frontiera, capace di farsi carico dei conflitti (anche del “conflitto delle facoltà”) e una teologia dell'incontro (*con-testo contemporaneo*). Quella che ri-propongo in questa sede è la linea-modello di teologia fondamentale che cerchiamo di percorrere nel corso istituzionale e nella specializzazione relativa a tale disciplina teologica, così come si esprime nella nostra Facoltà di Teologia ed è cristallizzata nel manuale cui facciamo riferimento<sup>1</sup>.

### ***1. Il contesto contemporaneo, ovvero le “metamorfosi di Dio”***

Sul piano antropologico, mi sembra particolarmente istruttivo, stimolante, ma anche necessario di approfondimento, quanto rilevato a

---

<sup>1</sup> Cfr. G. Lorzio (ed.), *Teologia fondamentale*, vol. I: *Epistemologia*, Città Nuova, Roma 2004; Id., *Teologia fondamentale*, vol. II: *Fondamenti*, ibi 2005; Id. *Teologia fondamentale*, vol. III: *Contesti*, ibi 2005; *Teologia fondamentale*, vol. IV: *Antologia di testi*, ibi 2004.



proposito della spiritualità dell'uomo postmoderno e della "metamorfosi di Dio"<sup>2</sup> che in essa si producono, ancora una volta nel tentativo di mostrare la capacità della Rivelazione orientante di intercettare tali istanze e di offrire delle risposte credibili.

«L'uomo religioso moderno – scrive F. Lenoir – è un nomade più che un sedentario. Segue diverse piste, percorre cammini, rimane aperto agli incontri della vita, senza mai poter affermare di essersi stabilito da qualche parte. Non costruisce, più che altro si accampa. [...] Come possiamo capire quest'abbondanza di credenze e di pratiche così diverse che si esprimono sotto i nostri occhi, questa religiosità fluttuante – à la carte – che si sviluppa nel cuore o a margine delle tradizioni religiose?»<sup>3</sup>.

La possibilità per il messaggio cristiano di incrociare l'uomo nomade del nostro tempo, risiede nella capacità di mettersi in cammino e di indicare la stella capace di orientarne il vagare errante, non senza tener conto dei rischi connessi all'adozione acritica dell'immagine di Dio che alberga nella mente e nel cuore di molti nostri contemporanei.

In questo senso si tratta di prendere sul serio le tre metamorfosi descritte da Lenoir. La prima di esse riguarda la parabola da una immagine del Dio persona a quella di un divino impersonale, non ben definibile ed identificabile<sup>4</sup>. Non sempre ci si rende conto, infatti che tale metamorfosi teologica implica piuttosto un regresso che un vero e proprio progresso nella nozione di Dio e del divino, con l'aggravante che la spersonalizzazione di Dio comporta inevitabilmente e drammaticamente la spersonalizzazione dell'uomo e quindi la sua reificazione. La rivelazione di fronte a questa istanza non può che dialetticamente, o meglio profeticamente, denunciarne gli esiti catastrofici e disumanizzanti.

Una seconda metamorfosi viene descritta come passaggio da una modalità estrinsecista di Dio a una percezione del divino capace di abitare nel sé<sup>5</sup>. Si tratta dell'istanza dell'interiorità che una teologia attenta

---

2 Cfr. a tal proposito F. Lenoir, *Le metamorfosi di Dio. La nuova spiritualità occidentale*, Garzanti, Milano 2005. Più in generale e sempre come termine di confronto si può leggere R. Debray, *Vita e morte dell'immagine. Una storia dello sguardo in Occidente*, Il Castoro, Milano 1999.

3 F. Lenoir, *Le metamorfosi di Dio*, cit., p. 7.

4 Cfr. *ibi*, pp. 272-281.

5 Cfr. *ibi*, pp. 282-289.



non può facilmente eludere, ma che non può non cercare di integrarsi con quella alterità, sopra richiamata, a salvaguardia della trascendenza del Dio d'Israele e di Gesù Cristo, che non si lascia immanentizzare, col rischio dell'antropomorfizzarsi. Sul piano più propriamente antropologico, si tratta di non rassegnarsi al solipsismo, che stranamente quella che denominiamo società della comunicazione spesso induce. Tale istanza va integrata e accompagnata con quelle dell'alterità e della gratuità, come vedremo in conclusione.

Una terza ed ultima trasformazione riguarda la configurazione del divino rispetto al mondo, per cui si passerebbe dalla immagine di un Dio estraneo rispetto al cosmo a quella dell'*anima mundi*, con l'ulteriore processo tendente a determinare una sorta di "femminilizzazione del divino"<sup>6</sup>. Di fronte a questa sfida la teologia dovrà continuare a riflettere la tematica della creazione, mostrando al suo interno la consistenza del legame creaturale che rende il senso della presenza di Dio nel mondo e nell'uomo, ma al tempo stesso non rinunciando ancora una volta all'alterità che il codice creazionista impone, a fondamento di quella "autonomia delle realtà terrene", che tra l'altro rende possibile e plausibile la ricerca scientifica e filosofica, incrociando in maniera feconda un'istanza moderna da non lasciar cadere. In quanto questa terza metamorfosi – come Lenoir stesso riconosce – esprime una nostalgia degli dei e una sorta di neopaganesimo, anch'essa non può non essere interpretata nella sua dinamica regressiva, che comporterebbe un configurarsi del post-cristianesimo in senso pre-cristiano e quindi anche pre-moderno, con conseguenze devastanti per la civiltà occidentale e non solo. Resta comunque ancora molto lavoro sia teologico che pastorale da compiere perché l'uomo di oggi riesca a percepire il volto materno di Dio, nella comunità credente e in Maria, alla quale la devozione popolare è sempre costantemente attenta e della quale è giustamente gelosa.

D'altra parte, a livello più propriamente filosofico, le vicende della nozione di Dio nel pensiero del Novecento filosofico sembrano percorrere un triplice esodo o subire una triplice metamorfosi, ma si tratta di istanze che hanno caratterizzato l'intero percorso della metafisica cristiana attraverso i secoli:

---

6 Cfr. *ibi*, pp. 289-306.

- in primo luogo si tratta di liberare il discorso su Dio dalle reti ousiologiche, ossia di pensare Dio al di là dell'essenza (come diceva E. Levinas e sembra suggerire J.L. Marion), superando la metafisica sostanzialistica;
- in secondo luogo la nozione di Dio va liberata anche dall'inclusione ontologica, per cui non risulta sufficiente affermare che Dio è l'essere, spesso entificandolo e cadendo nelle aporie di quella onto-teologia tanto deprecata da M. Heidegger<sup>7</sup>;
- infine si tratta di pensare Dio come amore agapico, inclusivo (e non esclusivo) sia dell'orizzonte ousiologico e relazionale che di quello ontologico.

Sicché, piuttosto che pensare Dio *senza l'essere*, bisogna avere il coraggio di pensarlo *oltre l'essere*, il che consente il superamento di ogni idolatria, anche speculativa, possibile solo nel permanere di un atteggiamento autenticamente nomadico. In questa prospettiva filosofica la "differenza" lascia così il posto alla "distanza" e la sacralità neopagana è chiamata a dissolversi dinanzi alla *kenosi*. Il pensiero rivelativo recupera così una dimensione "iconica"<sup>8</sup>, abbandonando l'"idolo" e le sue pretese egemoniche. Ecco come Marion svolge la propria critica all'idolatria filosofica, chiamando in gioco la rivelazione cristiana ed i suoi eventi fondamentali:

«[...] avanziamo una prima domanda: l'Incarnazione e la Resurrezione del Cristo investono il destino ontologico o restano un avvenimento puramente ontico? E poi quest'altra: un'obiezione all'indipendenza ontologica di Dio è strettamente legata all'anteriorità irrefutabile del "soggiorno divino" che dovrebbe accoglierlo; ma appunto, in che cosa può dipendere Dio dal soggiorno che Gli prepara l'umanità (in questa o quella figura della storia del mondo)? In realtà, un idolo dipende interamente da questo presupposto, in quanto lo riflette, gli dà un nome e vi trova il proprio volto.

---

7 Cfr. M. Heidegger, *Identität und Differenz*, G. Neske, Pfullingen 1957, in particolare il saggio *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, tr. it. in «Teoresi» 21(1966), pp. 5-22 e 213-235 e in «Aut Aut» 187-189(1982), pp. 2-37.

8 Una ripresa di questa prospettiva in chiave cristologica in C. Schönborn, *L'icona di Cristo. Fondamenti teologici*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1988; C. Greco, «Gesù Cristo, icona del Dio invisibile», in Id., *Cristologia e Antropologia. In dialogo con Marcello Bordonni*, AVE, Roma 1994, pp. 156-180.



Ma l'annuncio ebraico e la rivelazione cristiana mettono in gioco, sullo sfondo di una critica all'idolatria di cui il pensiero moderno non ha ancora potuto fare a meno, una venuta del Dio fra i suoi che si attesta persino quando «i suoi non lo ricevettero» (Gv 1,11). L'assenza del «soggiorno divino» più che limitare o impedire la manifestazione, ne diventa invece la condizione – come distruzione di ogni idolo che abbia preceduto l'impensabile – la caratteristica – Dio solo può rivelarsi nel momento e nel luogo in cui nessun altro ente divino può esistere – e persino il rischio più grande – Dio si rivela spogliandosi della gloria divina»<sup>9</sup>.

La rivelazione è allora puro dono e questa sua caratteristica fondamentale ha valenza speculativa, ossia mette in gioco lo stesso pensiero, chiamato a «regredire dalla metafisica», «superando la differenza ontologica»<sup>10</sup>, e preoccupandosi del darsi stesso dell'amore originario ed originante:

«Solo la distanza può dare all'essere che la vanità divenga dono senza ragione, poiché solo lei, che si abbandona in questi doni, sa riconoscere nella *Gelassenheit* un'icona della carità»<sup>11</sup>.

La prospettiva sopra indicata di un dono che non ammette alcuna forma di scambio risulta qui rovesciata e contraddetta, in quanto si dà una dimensione autentica della restituzione:

«[...] il dire Dio impone di ricevere il dono, e – poiché il dono avviene solo nella distanza – di restituirlo. Restituire il dono, giocare in ridondanza la donazione impensabile è qualcosa che non si dice, ma si fa. Alla fine dei conti, l'amore non si dice, ma si fa. Solo allora può rinascere il discorso, ma come un godimento, un giubilo, una lode»<sup>12</sup>.

L'attesa del dono si coniuga con la metafora dell'"in-crocio". Qui si tratta dell'in-crocio dell'Essere, al quale è dedicata una lunga sezione del libro *Dio senza essere*, e la cui realizzazione viene riconosciuta come appartenente solo a Dio:

---

9 J.L. Marion, *L'idolo e la distanza*, Jaca Book, Milano 1979, p. 218.

10 *Ibi*, p. 236.

11 *Ibi*, p. 249.

12 *Id.*, *Dio senza essere*, Jaca Book, Milano 1987, p. 135.

«In-crocio dell'Essere: sino a questo punto non si intravede chi possa realizzarlo se non Dio. E dunque, dato che solo Dio potrebbe realizzarlo e dato che, nel migliore dei casi, Dio, possiamo intravederlo solo negli spazi di tempo intermittenti lasciati dalle nostre idolatrie, negli intervalli dei nostri giochi di specchi, sui margini dell'abbagliamento solare nel quale culminano i nostri sguardi, è evidente che questo in-crocio possiamo scorderlo solo a momenti. Infatti ciò che in-crocia l'Essere, eventualmente, si chiama *agape*. L'*agape* sorpassa ogni conoscenza, con un'iperbole che la definisce e, indissolubilmente, ne preclude l'accesso. L'in-crocio dell'Essere si gioca al nostro orizzonte, innanzitutto perché solo l'Essere apre lo spazio nel quale appaiono gli enti; in secondo luogo perché l'*agape* non ci appartiene di per sé. Noi dipendiamo – in quanto enti – dal governo dell'Essere. E non accediamo neppure in quanto “peccatori” all'*agape*. L'in-crocio dell'Essere, dunque, ci eccede e ci sfugge [...]»<sup>13</sup>.

## 2. Verso la metafisica della carità

Di fronte a queste istanze contestuali, antropologiche e filosofiche insieme, la teologia, che attinge alla Rivelazione del Dio unitrino in Cristo Gesù, è chiamata a diventare sempre più consapevole della necessità di far emergere dall'evangelo stesso una metafisica e una teo-ontologia, dinamica, che sia in grado di decostruire ogni idolatria concettuale e al tempo stesso di adottare un pensiero dinamico ed esperienziale, vitale e concreto, quale quello contenuto nel volto e nel nome del Dio neotestamentario. Volto iconico (il Cristo è l'icona del Dio vivente) e nome agapico (che si rivela nel Figlio). Siamo così di fronte alla necessità di un pensiero filosofico che non solo precede la riflessione teologica, ma che la accompagna e la segue: precedendola legge le attese del proprio tempo, accompagnandola nutre la dimensione speculativa del sapere teologico, seguendola contribuisce a mostrare la credibilità della Rivelazione cristiana.

Si tratta di prendere in seria considerazione l'indicazione contenuta nel documento della Commissione Teologica Internazionale del 1982, *Teologia, Cristologia, Antropologia*:

«In questi tre aspetti che la cristologia ci offre dell'uomo, il mistero di Dio e dell'uomo si manifesta al mondo come mistero di carità. Alla luce della

---

13 *Ibi*, p. 137.



fede cristiana, è possibile dedurne una nuova visione globale dell'universo. Sebbene tale visione sottometta a esame critico il desiderio dell'uomo d'oggi, tuttavia ne afferma l'importanza, lo purifica e lo supera. Al centro di una tale "metafisica della carità" non si colloca più la sostanza in genere come nella filosofia antica, ma la persona, di cui la carità è l'atto più perfetto e più idoneo a condurla alla perfezione»<sup>14</sup>.

La tesi che qui intendo proporre si può così formulare: la "metafisica della carità" consente da un lato un pieno recupero dell'istanza metafisica anche in teologia e al tempo stesso di offrire una visione non riduttiva, ma pluridimensionale della metafisica. A mo' di esemplificazione paradigmatica, riprendendo e riformulando una preziosa indicazione di G. Reale<sup>15</sup>, possiamo così declinare le dimensioni (aitiologica, aleiteologica, teologica e ontologica) della metafisica in chiave agapica.

### ***3. La causa prima in prospettiva agapica***

Rispetto alla prospettiva *aitiologica* ossia alla metafisica pensata come scienza del principio di causalità (rapporto fra le cause e la causa prima), l'orizzonte agapico consente di pensare la causa prima non in termini deterministici, ma secondo la dimensione della gratuità che fonda e al tempo stesso consente di relativizzare ogni determinismo. In tal senso la creazione va pensata come un atto di amore del Dio Unitrino e così può essere descritta nell'ambito della riflessione sulla dimensione cosmico-antropologica della rivelazione. In quanto rivelazione del Dio Unitrino «la creazione non è opera di un Dio che agisca secondo l'unità indistinta della propria divinità: essa dipende dal Padre che agisce nel proprio Figlio, suppone il mistero trinitario»<sup>16</sup>. Come sostiene giusta-

---

14 EV, VIII, 433.

15 «Dobbiamo pertanto concludere che *il senso più profondo della metafisica aristotelica resta consegnato alla componente teologica* e che l'orizzonte della metafisica aristotelica è dato dall'*unità dinamica e dialettica delle prospettive ontologica, aitiologica e usiologica, incentratisi nella istanza teologica*» (Aristotele, *Metafisica*. Saggio introduttivo, testo greco con traduzione a fronte e commentario, a cura di G. Reale, edizione maggiore rinnovata, Vita e Pensiero, Milano 1993, la citazione in: G. Reale, *Saggio introduttivo*, in *Metafisica I*, 65). È lo stesso san Tommaso ad escludere la prospettiva sostanzialistica in riferimento a Dio.

16 X. Durwell, *Il Padre. Dio nel suo mistero*, Città Nuova, Roma 1995, p. 102.

mente Wolfhart Pannenberg la “ragione ontologica” della distinzione fra Assoluto trascendente e mondo creato va trinitariamente intravista nella “autodistinzione del Figlio eterno dal Padre”; infatti

«se fin dall’eternità, quindi anche alla creazione del mondo, il Padre non è mai senza il Figlio, allora il Figlio eterno non è soltanto la ragione ontologica dell’esistenza di Gesù nella sua autodistinzione dal Padre quale unico Dio, ma anche la ragione della diversità e dell’esistenza autonoma di ogni realtà creaturale»<sup>17</sup>.

La “metafisica agapica” ha storicamente svolto e per il nostro tempo ha ancora da svolgere proprio nell’ambito cosmologico il difficile compito di raccordare le tesi della dogmatica trinitaria con quelle della metafisica cristiana, attraverso l’itinerario accennato da Giovanni Paolo II, allorché nella sua penultima enciclica afferma che:

«Se *l’intellectus fidei* vuole integrare tutta la ricchezza della tradizione teologica, deve ricorrere alla filosofia dell’essere. Questa dovrà essere in grado di riproporre il problema dell’essere secondo le esigenze e gli apporti di tutta la tradizione filosofica, anche quella più recente, evitando di cadere in sterili ripetizioni di schemi antiquati. La filosofia dell’essere, nel quadro della tradizione metafisica cristiana, è una filosofia dinamica che vede la realtà nelle sue strutture ontologiche, causali e comunicative. Essa trova la sua forza e perennità nel fatto di fondarsi sull’atto stesso dell’essere, che permette l’apertura piena e globale verso tutta la realtà, oltrepassando ogni limite fino a raggiungere Colui che a tutto dona compimento. Nella teologia, che riceve i suoi principi dalla rivelazione quale nuova fonte di conoscenza, questa prospettiva trova conferma secondo l’intimo rapporto tra fede e razionalità metafisica»<sup>18</sup>.

Alexandre Ganocky, sulla scia di alcune preziose indicazioni di Wolfhart Pannenberg ed in dialogo con le scienze e la filosofia (in particolare l’ontologia della struttura di Heinrich Rombach) ha elaborato una teologia della creazione in chiave trinitaria, dalla quale possiamo trarre alcuni elementi di riflessione. In primo luogo – riprendendo Rombach – il teologo qui si esprime nei termini di una “ontologia strut-

---

17 W. Pannenberg, *La creazione del mondo*, in Id., *Teologia sistematica*, II, Queriniana, Brescia 1994, p. 34.

18 *Fides et Ratio*, 97.



turale dell’amore”, a partire dalla nozione di “idemità”, intesa nel senso dell’*idem esse*, come ad esempio nell’espressione del IV vangelo «Io e il Padre siamo una cosa sola» (Gv 10,30): si tratta della

«comparsa di uno stretto rapporto fra l’io e una “dimensione illimitata della vita” che autorizza ad esprimere questo giudizio *idem sunt*. Come esempio egli [= Rombach] adduce, accanto alle parole ora citate di Gesù, la confessione del musicista, del poeta e del pensatore, secondo la quale essi e la loro opera sono una “cosa sola”»<sup>19</sup>.

Naturalmente si tratta di una “analogia” (tematica chiave nel lavoro di Ganocky). Sulla base della “idemità” è possibile pensare la tematica della creazione nei termini della “concreatività” trinitaria, intravedendo in essa la partecipazione di ciascuna delle persone divine sia all’atto creativo originario sia a quella che precedentemente abbiamo chiamato la “creazione continua”. A tal proposito sembra interessante rilevare come – secondo questo teologo – nell’espressione “creazione continua” i contenuti dei concetti di *creatio* e *conservatio* «si avvicinano addirittura nella misura più alta possibile, dal momento che i due processi qui intesi avevano per soggetto un unico e medesimo creatore e costituivano un’unica realtà storica»<sup>20</sup>. La “sinergia” divina ha comunque un struttura agapica fondamentale, che da un lato conferisce unità all’agire delle persone in questo caso *ad extra* e dall’altro consente di leggere ed interpretare ogni loro agire come atto d’amore. La filosofia (anche quella qui adottata come infrastruttura concettuale, ossia la teoria della concreatività di Rombach) ha in ogni caso bisogno di un ripensamento e di profonde integrazioni. In tal senso, il teologo così conclude:

«Ho dovuto arricchire intratrinitariamente la teoria della concreatività di Rombach per renderla teologicamente utilizzabile e per rendere pienamente giustizia al Cusano, nostro comune garante<sup>21</sup>. Affinché ciò non dia luogo a fraintendimenti occorre salvaguardare la differenza fra concreatività divina e concreatività umana: quella è eterna, motivata dall’*agápē*, creante di per se stessa e infinitamente libera; questa può essere solo

---

19 A. Ganocky, *Il creatore trinitario. Teologia della Trinità e sinergia*, Queriniana, Brescia 2003, p. 228.

20 *Ibi*, p. 246.

21 Si tratta qui di riscattare il pensiero cusano da ogni possibile venatura panteistica.

temporale, avere solo delle motivazioni miste, creare utilizzando cose già esistenti e procedere in maniera in parte libera e in parte determinata. L'osservanza di questa condizione non diminuisce, bensì aumenta la possibilità di inserire anche sinergie fisiche, biologiche e sociologiche in una analogia multilaterale»<sup>22</sup>.

#### 4. Verità nella carità attraverso la libertà

Quanto alla prospettiva *aleteiologica*, si tratta di pensare la verità in stretta connessione con la carità e la libertà. Verità e Carità risultano inseparabili nella divina sapienza, che ci fa discepoli di Dio stesso. Se il primo termine esprime Dio nella persona del Verbo, la nuova parola *Carità* esprime il medesimo Dio nella persona dello Spirito. I testi giovannei offrono abbondante materia di riflessione a riguardo e Antonio Rosmini vi si appoggia costantemente.

«Sono dunque due le parole in cui si compendia la scuola di Dio, reso maestro degli uomini, VERITÀ e CARITÀ; e queste due parole significano cose diverse, ma ciascuna comprende l'altra: in ciascuna è il tutto; ma nella verità è la carità come un'altra, e nella carità è la verità come un'altra: se ciascuna non avesse seco l'altra non sarebbe più dessa»<sup>23</sup>.

Questo momento della nostra riflessione può incrociare (procedendo a ritroso) un famoso frammento 582 di Pascal:

«Ci facciamo un idolo della stessa verità; perché la verità senza la carità non è Dio, è la sua immagine e un idolo che non bisogna amare né adorare; e meno ancora bisogna amare o adorare il suo contrario che è la menzogna»<sup>24</sup>.

---

22 *Ibi*, p. 296.

23 A. Rosmini, *Introduzione alla filosofia*, a cura di P.P. Ottonello, Città Nuova – CISR, Roma-Stresa 1979, p. 181. Ho proposto una lettura in prospettiva agapica del pensiero rosminiano già nel saggio G. Lorizio, *Ricerca della Verità e «metafisica della Carità» nel pensiero di Antonio Rosmini*, in *Credere pensando. Domande della teologia contemporanea nell'orizzonte del pensiero di Antonio Rosmini*, K.H. Menke – A. Staglianò (eds.), Morcelliana, Brescia 1997, pp. 461-486. Tale prospettiva è stata approfondita ed ampliata nell'importante lavoro di M. Krienke, *Wahrheit und Liebe bei Antonio Rosmini*, Kohlhammer, Stuttgart 2004. Sono tornato sull'argomento in G. Lorizio, *Theologie und Metaphysik der Agape im Denken Antonio Rosminis*, in «Münchener Theologische Zeitschrift» 56(2005), pp. 63-76.

24 B. Pascal, *Pensieri, Opuscoli e Lettere*, a cura di A. Bausola, Rusconi, Milano 1978, p. 661 (fr. 582 Brunschvicg = 597 Chevalier).



Qui si tratta di pensare Dio secondo il suo nome proprio dato nel Nuovo Testamento nella parola che più di ogni altra esprime la sua natura e quindi di uscire da una visione della carità prettamente prassistica e velleitaria o addirittura sentimentale e banalmente affettiva, per attingere alla feconda identificazione dell'essere con l'*agápē*. Un secondo passo, questa volta in avanti, ci può portare all'incontro con l'ultima sezione de *L'Action* di Blondel:

«L'essere è amore; quindi se non si ama, non si conosce niente. E per questo la carità è l'organo della conoscenza perfetta. Essa depone in noi quello che è nell'altro. E rovesciando, per così dire, l'illusione dell'egoismo, ci inizia al segreto di qualsiasi egoismo diretto contro di noi. Nella misura in cui le cose esistono, agiscono e ci fanno patire. Accettare questa passione, recepirla attivamente, significa essere in noi quello che esse sono in loro. Dunque escludersi da sé, mediante l'abnegazione, significa generare in sé la vita universale [...]. Ciò che si impone necessariamente alla conoscenza non è altro che l'apparenza. E ciascuno conserva nel fondo l'intima verità del proprio essere singolare. In me c'è qualcosa che sfugge agli altri, e che mi innalza al di sopra di tutto l'ordine dei fenomeni. E anche negli altri, se sono come me, c'è qualcosa che mi sfugge, e che sussiste solo se mi è inaccessibile. Io non sono per loro come sono per me, ed essi non sono per me come sono per loro. L'egoismo è sconvolto dalla sola idea di tanti egoismi antagonistici. E, nonostante tutta la luce della nostra scienza, rimaniamo avvolti nella solitudine e nell'oscurità. Soltanto la carità, collocandosi nel cuore di tutti, vive al di sopra delle apparenze, si comunica fino all'intimità delle sostanze, e risolve completamente il problema della conoscenza dell'essere»<sup>25</sup>.

---

25 M. Blondel, *L'Azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi*, ed. it. a cura di S. Sorrentino, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993, p. 553. Su questo autore e la possibilità di una lettura e utilizzazione in chiave teologico-fondamentale cf M. Antonelli, *L'Eucaristia nell'"Action" (1893) di Blondel. La chiave di volta di un'apologetica filosofica*, Pubblicazione del Pontificio Seminario Lombardo, Roma 1993; cf anche Id., *L'«apologetica integrale» e la sua anticipazione ne L'Action*, in «La Scuola cattolica» 121(1993), pp. 833-874 [si tratta del numero monografico che la rivista del Seminario Arcivescovile di Milano ha dedicato a Blondel nel centenario della sua opera principale]. Cf inoltre D. Cornati, *L'ontologia implicita ne "L'Action" (1893) di Maurice Blondel*, Glossa, Milano 1998. Interessanti per la nostra tematica alcuni giudizi di P. Henrici, uno dei più grandi specialisti di Blondel, in una intervista a «L'Espresso» il 13 febbraio 2003: «D. Tanti intellettuali cattolici del passato hanno osteggiato Blondel. Si possono cogliere anche oggi segni di opposizione al pensiero blondeliano? R. C'è stata l'omissione del nome di Blondel nell'enciclica *Fides et Ratio* che in molti punti è vicina al suo pensiero. Tra i filosofi esemplari del pensiero cristiano moderno, lui non è stato nominato. Da quanto si può giudicare dal testo, ci sono allusioni a Blondel. Ma il suo nome manca. Ma in

Tornando al Roveretano, l'alterità reciproca di Verità e Carità dice l'alterità delle divine persone e il loro relazionarsi, tuttavia non bisogna dimenticare che la nozione di "persona", rosminianamente intesa, fa comunque riferimento ad un elemento irriducibile ed inalienabile, si tratta infatti di un individuo intelligente e libero, che "contiene un principio attivo, supremo ed incomunicabile". La carità come gratuità assoluta è possibile solo a partire da questa profonda ed insondabile incomunicabilità o solitudine, originaria rispetto ad ogni reciprocità relazionale. È solo nel Dio unitrino e nell'essere uno e trino, che ne è l'immagine (l'essere immagine di Dio e non viceversa) che si compone mirabilmente ogni tensione fra la solitudine originaria della persona e la relazione con l'alterità dell'altro. Le tre forme dell'essere (immagine delle tre persone della trinità), che il Roveretano nella *Teosofia* denomina in un primo momento coi termini: *subiettività - obiettività - santità* e in seconda istanza: *realtà - idealità - moralità*<sup>26</sup>, hanno "ugual dignità

---

una recente intervista il cardinale Camillo Ruini, tra i maestri del pensiero cattolico, consiglia pure la lettura di Blondel. Una apertura? R. Il punto non è Blondel. È decisiva la tensione tra le diverse tendenze filosofiche e teologiche dei nostri tempi. C'è una tendenza neoscolastica che ha predominato, che è stata preferita. Ma è lontana da Blondel. Lui proviene dalla tradizione moderna, senza per questo essere anti-scolastico. *A mio parere Blondel è il filosofo del Vaticano II, in particolare per la sua convinzione che ci sia vera e propria compenetrazione tra realtà terrestre e grazia divina. La modernità non è un avversario da combattere, ma un accesso al cristianesimo*» (corsivo mio). Il timore verso il rischio opposto dell'intrinsecismo, accompagnato da una lettura pregiudiziale, che non tiene in nessun conto l'evoluzione interna del pensiero blondeliano, ha determinato i severi giudizi di E. Gilson, di C. Fabro e di altri rappresentanti della neoscolastica, avversari dichiarati anche della cosiddetta *nouvelle théologie*: polemiche del passato, ma che rischiano di inquinare il sereno contatto con un pensiero che può risultare molto fecondo ed è certamente stimolante, come mostra il giudizio di P. Henrici sopra riportato.

- 26 A. Rosmini, *Teosofia*, Soc. ed. libri di filosofia, Torino 1859-1874, I, pp. 154-155 (190). Per quanto riguarda questa fondamentale opera rosminiana, la situazione dei manoscritti non consente l'elaborazione di uno schema chiaro e definitivo di questo immenso materiale, anche perché l'Autore elabora e rivede lo schema in corso d'opera. Comunque la prima edizione della *Teosofia* del 1859-1874, organizza così i materiali: vol. I (a cura di F. Paoli, Società editrice libri di Filosofia, Torino 1859): Prefazione - Libro unico: *Il problema dell'Ontologia* - Libro I: *Le Categorie* - Libro II: *L'Essere Uno*; vol. II (a cura di P. Perez, tip. S. Franco e figli, Torino 1863): Libro III: *L'Essere Trino*; vol. III (a cura di P. Perez, tip. S. Franco e figli, Torino 1864): Libro III: *L'Essere Trino* (continuazione); vol. IV (a cura di P. Perez, tip. Bertolotti, Intra 1869): Parte seconda: *Teologia razionale, comprendente: Del divino nella natura - L'Idea*; vol. V (a cura di P. Perez, tip. Bertolotti, Intra 1874): Parte terza: *Il Reale*. Qui seguiamo questa edizione: la catena ontologica si trova nel vol. III, 316-319. Il curatore dell'edizione nazionale C. Gray [EN, 7-14] esclude il libro *Del divino nella natura*, fa seguire al libro IV: *L'Idea*, il libro V: *La Dialettica* e il libro VI: *Il Reale*. Per le diverse edizioni e le diverse scelte antologiche pubblicate cfr. CBR, vol.



e pienezza". Il senso delle cose, della natura e della storia, può essere indagato solo a partire dalla domanda sull'uomo e sul suo destino. È nella persona umana, infatti, che le tre forme dell'essere convivono e celebrano il loro incontro. Qui non sempre tale convivenza è pacifica ed armonica: la realtà storica comporta la legge dell'antagonismo, che trova interessanti riscontri anche a livello cosmologico. Il fondamento di ogni realtà, che Rosmini chiama "misterioso", è il dogma trinitario con tutta la sua pregnanza teologica e filosofica. Dopo aver chiarito il rapporto analogico (quindi non d'identità) caratterizzante le tre forme dell'essere in relazione al mistero trinitario, il Roveretano non si fa scrupolo di affermare che tale mistero non solo può, ma deve essere "ricevuto", ossia riconosciuto ed accolto dalla filosofia. La rivelazione dell'essenza di Dio come uno e trino ha dunque una ricaduta filosofica di enorme portata. Rosmini ad esempio accenna alla mirabile soluzione del problema dell'uno e del molteplice, che il Cristianesimo propone:

«Escluso dunque il sistema degli unitari, come impossibile, rimane che ci sia qualche molteplicità coeterna all'essere. Ma questa non deve togliere la perfetta unità e semplicità dell'essere; e quindi la difficoltà di quell'antinomia, che ha fatto delirare, se mi si permette di così esprimermi, la filosofia di tutti i secoli, a cui Cristo ha soddisfatto, ma rivelando il mistero. Dal qual mistero però venne un rinforzo di luce alla stessa intelligenza umana, che si mise all'opera di rispondere in qualche modo a quel problema più istruita e cautelata contro gli errori»<sup>27</sup>.

Nella metafisica che si genera dalla Rivelazione, l'istanza veritativa non può mai disgiungersi da quella etica, sicché fra l'adesione della verità e l'esercizio della volontà libera si dà un nesso profondo ed imprescindibile. Il pensatore russo Pavel Florenskij<sup>28</sup> è molto chiaro e determinato a questo riguardo, nella lettera VI, sull'antinomia, scrive:

---

I, 212-218 (1175-1188) e CBR, vol. III, 46 (1771-1773). Abbiamo ora l'edizione critica anche della *Teosofia*: si tratta dei volumi 12-17, Città Nuova – CISR, Roma-Stresa 1998-2000.

27 *Ibi*, I, p. 131 (166).

28 Tra le opere di P.A. Florenskij tradotte in italiano ricordiamo: *La colonna e il fondamento della Verità*, tr. it. di P. Modesto, Rusconi, Milano 1974; Id., *Le porte regali. Saggio sull'icona*, a cura di E. Zolla, Adelphi, Milano 1977; Id. *Attualità della parola. La lingua tra scienza e mito*, tr. it. di E. Treu, Guerini e Associati, Milano 1989; Id., *La prospettiva rovesciata e altri scritti*, a cura di N. Misler, tr. it. di C. Muschio e N. Misler, Gangemi Editore, Roma 1990; Id., *Il sale della terra. Vita dello starec Isidoro*, a cura di N. Kauchtschischwili, tr. it. di E. Treu, Qiqajon,

«Del resto non deve nemmeno essere diversa, perché si può affermare in anticipo che la conoscenza della verità esige una vita spirituale e quindi è un atto eroico, e l'atto eroico del raziocinio è la fede, cioè l'autonegazione. L'atto di autonegazione del raziocinio precisamente è un'espressione dell'antinomia. Infatti si può *credere* solo all'antinomia, perché ogni giudizio non antinomico viene semplicemente accettato o respinto dal raziocinio, visto che non trascende i confini del suo isolamento egoistico. Se la verità fosse non antinomica, il raziocinio, muovendosi in cerchio nel proprio campo, non avrebbe un punto d'appoggio, non vedrebbe l'oggetto extrarazionale, e quindi non avrebbe lo stimolo ad abbracciare l'eroismo della fede. Questo punto d'appoggio è il dogma. Proprio con il dogma incomincia la nostra salvezza, perché il dogma, essendo antinomico non costringe la nostra libertà e dischiude tutta l'estensione della fede volontaria o della maligna incredulità. Infatti non si può obbligare nessuno a credere o a non credere, *nemo credit nisi volens*, dice sant'Agostino»<sup>29</sup>.

Interessante notare come il *velle credendi* venga interpretato come fondamento della meta-storicità dell'atto di fede, dove naturalmente non si tratta di una fede velleitaria e cieca, in quanto non esclude la ragione, bensì la accompagna con l'esercizio della volontà libera.

Interessanti le annotazioni secondo cui il tema della libertà, in Florenskij, viene trattato in connessione con quello del peccato, in particolare nella lettera VII della *Stolp*<sup>30</sup>. Lo statuto ontologico-veritativo della libertà, pensato in rapporto all'uomo fa sì che la volontà libera venga percepita e teorizzata nel quadro della stessa struttura metafisi-

---

Magnano 1992; Id., *Lo spazio e il tempo nell'arte*, a cura e tr. it. di N. Mislser, Adelphi, Milano 1995; Id., *Il significato dell'idealismo*, a cura di N. Valentini, tr. it. di R. Zupan, Rusconi, Milano 1999; Id., *Il cuore cherubico*. Scritti teologici e mistici, a cura di N. Valentini e L. Žák, tr. it. di R. Zupan, Piemme, Casale Monferrato 1999; Id., «Non dimenticatemi». *Dal gulag staliniano le lettere alla moglie e ai figli del grande matematico, filosofo e sacerdote russo*, a cura di N. Valentini e L. Žák, tr. it. di G. Guaita e L. Charitonov, Arnoldo Mondadori, Milano 2000; Id., *La struttura della parola, La natura magica della parola*, tr. it. di E. Treu, in D. Ferrari-Bravo, *Slovo. Geometrie della parola nel pensiero russo tra '800 e '900*, ETS, Pisa 2000, pp. 129-211; Id., *La venerazione del nome come presupposto filosofico, Il valore magico della parola, Sul nome di Dio*, tr. di G. Lingua, in P.A. Florenskij, *Il valore magico della parola*, Medusa, Milano 2001. Tra le opere dedicate alla figura e al pensiero di Florenskij segnaliamo: N. Valentini, *Pavel Florenskij: la sapienza dell'amore. Teologia della bellezza e linguaggio della verità*, EDB, Bologna s.d.; L. Žák, *Verità come ethos. La teodicea trinitaria di P. A. Florenskij*, Città Nuova, Roma 1998.

29 P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, cit., p. 195. Vedi anche la nota corrispondente, *ibi*, pp. 716-718.

30 Cfr *ibi*, pp. 215-255.



ca dell'essere umano e strettamente connessa all'immagine di Dio che l'uomo porta in sé come "nucleo santo" del suo esistere. L'uomo, quindi, non è in grado di esercitare la libertà rispetto a questo suo nucleo costitutivo originario, mentre può esercitarla e di fatto la esercita nella possibilità di accogliere o rifiutare la realizzazione della somiglianza divina<sup>31</sup>. La teodicea incrocia così l'antropodicea:

«Dio è attorno a noi, presso di noi, ci circonda: "in Lui infatti viviamo, ci muoviamo ed esistiamo", immersi in un inesplorabile abisso delle azioni Divine, grazie alle quali e attraverso le quali possiamo esistere. Queste energie Divine, che sono la Divinità stessa, ci guidano e operano su di noi, anche se noi spesso non lo sappiamo. Ma al di là di tutto ciò, c'è la sfera della nostra *libertà* che con le sue radici, attinge dalle stesse energie Divine fondandosi del tutto su di esse, ma che, allo stesso tempo, alle sue vette possiede il dono dell'autodefinizione, il dono di compiacersi o no della vita con Dio, possiede il potere di venire da Lui o di allontanarsi da Lui. Questo è il potere della nostra *soggettività*, di quel qualcosa di ontologico che è del soggetto e che, contrariamente al soggettivismo privo di forza ed energia, è di carattere cosmico. È in nostro potere *spalancare* i nostri cuori alla Sorgente dell'essere ricevendo da Esso i flussi di vita, oppure, al contrario, di chiuderci nella soggettività, rifugiarci sotto terra, fuggire dall'essere. Ma in quel caso iniziano a seccarsi i nostri legami con il mondo e tutto il nostro essere sta per morire»<sup>32</sup>.

La divinizzazione dell'uomo dunque esige il suo assenso libero e si espone allo scacco del peccato con la conseguenza della *geenna*<sup>33</sup>, intesa non tanto come castigo ulteriore, ma come orizzonte metafisico del negativo e della morte, e ciò sempre nel quadro del carattere antitetico-paradossale della realtà che la fede esprime:

«Se la libertà dell'uomo è una vera libertà di decisione, il perdono della cattiva volontà è impossibile, essendo essa il prodotto creativo della libertà. Non ritenere cattiva la cattiva volontà significherebbe non riconoscere la realtà della libertà; se la libertà non è reale, nemmeno l'amore di Dio per la creatura è reale; se non c'è una reale libertà della creatura, non c'è

31 Cfr. a questo proposito L. Žák, *Verità come ethos*, cit., pp. 377-378.

32 Testo citato in *ibi*, pp. 378-379.

33 Al tema della *geenna* è dedicata la lettera VIII della *Stolp*, cfr. P. A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, cit., pp. 258-315.



nemmeno una delimitazione reale da parte della Divinità sulla creazione, non c'è *kénosis* e quindi non c'è amore. E se non c'è amore non c'è nemmeno perdono. Al contrario, se esiste il perdono di Dio, esiste anche l'amore di Dio e quindi anche una vera libertà della creatura. Se c'è una vera libertà è inevitabile anche la conseguenza: la possibilità della cattiva volontà e quindi l'impossibilità del perdono. Chi nega l'antitesi nega la tesi, chi afferma l'antitesi afferma anche la tesi, e viceversa. Tesi e antitesi sono inseparabili come l'oggetto e la sua ombra. L'antinomicità del dogma del destino ultimo è *logicamente* indubbia e *psicologicamente* evidente»<sup>34</sup>.

In questo senso la lezione di Florenskij può essere assunta come paradigmatica rispetto ad un nucleo teoretico decisivo caratterizzante la teologia fondamentale. Da un altro punto di vista l'attenzione di questo geniale e versatile pensatore verso le scienze della natura, risulta ben in linea con l'affermazione tipica della teologia fondamentale ortodossa, secondo cui «la creazione è rivelazione»<sup>35</sup>.

La teologia del Novecento ha evitato accuratamente gli esiti radicali in chiave escatologica del pensiero florenskijano, così come sono espressi nella VIII lettera, e tuttavia a livello fondamentale non ha mancato di marcare con forza il nesso tra verità e libertà, ritenendolo di fatto costitutivo dell'atto di fede testimoniale<sup>36</sup>, e del sapere che dalla fede si genera<sup>37</sup>, oppure sviluppando una fenomenologia dell'atto di fede congrua con la dinamica dell'azione umana, elaborata da M. Blondel e con la sottolineatura della possibilità della negazione e dell'atteggiamento recalcitrante della libertà<sup>38</sup>. Solo un pensiero rivelativo, che mantenga

---

34 *Ibi*, p. 263.

35 Mi limito a citare a questo proposito D. Staniloaë, *Il genio dell'ortodossia*, Jaca Book, Milano 1985, p. 29: «La Chiesa ortodossa non separa la rivelazione naturale da quella soprannaturale. La rivelazione naturale è pienamente conosciuta e compresa alla luce della rivelazione soprannaturale; la rivelazione naturale è data e permane attraverso l'azione soprannaturale di Dio».

36 Cfr. a questo riguardo P. Sequeri, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1996, in particolare pp. 429-554, dove si parla della fede come affidamento e si tenta appunto una ontologia dell'affidamento.

37 Cfr. a questo riguardo il testo programmatico della scuola milanese: G. Colombo (ed.), *Levidenza e la fede*, Glossa, Milano 1988, con particolare riferimento al saggio di A. Bertuletti, *Sapere e libertà*, *ibi*, pp. 444-465.

38 In questa direzione muove H. Verweyen, *La parola definitiva di Dio. Compendio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2001: cfr. a questo proposito il cap. VIII: *Un senso definitivamente valido, malgrado una libertà recalcitrante?*, *ibi*, pp. 234-247. A proposito della posizione di Verweyen circa questo argomento, cf quanto scrive un interprete: «La riflessione

il nesso strutturale fra verità e libertà, può costituire un vero e proprio baluardo nei confronti del fondamentalismo e della violenza che in esso si impone.

### 5. Il paradosso della conoscenza di Dio

Rispetto alla prospettiva *teologica*, Dio viene pensato come essere che ama (non solo “oggetto di amore”), nel quale l’amore trova la sua pienezza e la sua perfezione. Il che consente di declinare la prospettiva *ousiologica* da un lato in riferimento alla natura divina e dall’altro in riferimento alle tre *ipostasi*. Abbiamo così la possibilità di elaborare una *teo-ontologia*, piuttosto che un’onto-teologia, dove il termine Theos con l’articolo sta ad indicare il Dio del Nuovo Testamento, ossia il Padre e la prospettiva trinitaria che qui è dato intravedere<sup>39</sup>. Tale prospettiva chiama in causa il pensiero metafisico, nel suo configurarsi come “teologia filosofica” in rapporto al “paradosso”<sup>40</sup> della nostra conoscenza di Dio.

A questo livello è interessante notare come nel capitolo II dell’Enciclica *Fides et ratio*, intitolato “Credo ut intellegam”, Giovanni Paolo II accenni giustamente alla fatica del credere, motivata dallo scontro tra la

---

trascendentale sulla fenomenologia del *Sollen* (ove Verweylen introduce la terminologia della manifestazione) mostra che il principio incondizionato – il fondamento ultimo – può essere adeguatamente pensato solo come condizione di possibilità della mia libertà (in questo senso ha carattere di *promessa*), la cui evidenza non è anticipabile alla sua istituzione a posteriori» (M. Epis, *Ratio fidei. I modelli della giustificazione della fede nella produzione manualistica cattolica della teologia fondamentale tedesca post-conciliare*, Glossa, Milano 1995, p. 265; cfr. tutto il paragrafo dedicato al teologo tedesco *L’evidenza dell’assoluto nell’evidenza della libertà: la rifondazione pratica del trascendentale*, *ibi*, pp. 264- 267).

39 Cfr. il famoso saggio di K. Rahner, *Theos im Neuen Testament*, in Id., *Schriften zur Theologie*, I, Benziger, Einsiedeln 1954, pp. 9-47; tr. it. in Id., *Saggi teologici*, Paoline, Roma 1965, pp. 467-585.

40 Pur cogliendone il nucleo veritativo la nostra concezione del paradosso risulta notevolmente differente da quella luterana e barthiana: cfr. M. Luthers, *Disputatio Heidelbergae habita. 1518*, in *Kritische Gesamtausgabe*, in *Werke*, Hermann Böhlau Nachfolger, Akademische Druck, Graz 1966, pp. 353-355; per una esposizione più completa G. Lorizio, *La logica del paradosso in teologia fondamentale*, PUL, Roma 2001. È comunque grazie alla lezione di Italo Mancini, che il tema dell’“ossimoro teologico” può essere appreso e ripreso nell’attuale configurazione del discorso su Dio: cfr. a questo riguardo I. Mancini, *Doppi pensieri*, in Id., *Frammento su Dio*, Morcelliana, Brescia 2000, pp. 279-348. Sul tema cfr. anche A. Fabris, *I paradossi dell’amore fra grecità, ebraismo e cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 2000 e Id., *Paradossi del senso. Questioni di filosofia*, Morcelliana, Brescia 2002.



fede e i limiti della ragione, e precisi in termini molto appropriati: «Tuttavia, malgrado la fatica, il credente non si arrende», poiché «Dio lo ha creato come un “esploratore” (Qo 1,13), la cui missione è di non lasciare nulla di intentato nonostante il continuo ricatto del dubbio»<sup>41</sup>. Ed è in questo contesto tematico che l'enciclica richiama in successione<sup>42</sup> due importanti testi paolini, in cui l'Apostolo sembra contraddirsi, poiché in uno afferma non solo la capacità metafisica dell'uomo di conoscere Dio ma anche il reale dato di fatto della sua conoscenza (cfr. *Rom* 1,19-21), mentre nell'altro sembra invece negare questa capacità col dire che l'uomo di fatto non ha mai conosciuto Dio (cfr. *1Cor* 1,21). I due passi epistolari di S. Paolo danno corpo a una delle questioni più appassionanti, in cui si misura lo specifico rapporto tra la ragione e la fede e l'apporto di ciascuna di esse. L'esegesi coglie in questi testi una particolare dialettica tra due poli, che in un certo senso si attraggono eppure in un altro senso si respingono (nella linea dell'alterità-reciprocità tra fede e ragione che sopra abbiamo richiamato). Peraltro lo stesso Paolo in un altro passo epistolare (cfr. *Gal* 4,8-9) sintetizza il suo pensiero, proponendo una prospettiva diversa dalle precedenti<sup>43</sup>.

Il primo testo, quello della lettera ai Romani, gode particolare favore nell'ambito della riflessioni più volte ripetute dal Magistero della Chiesa cattolica, a partire dalla *Dei Filius*, nel tentativo di escludere ogni deriva fideistica nell'impostazione del rapporto fede ragione e nella riflessione teologica relativa alle dimensioni cosmico-antropologica e storico-escatologica della Rivelazione. Ma il ricorso a questo testo nell'apologetica cattolica non è così recente, se si pensa che lo stesso Descartes, nella famosa lettera ai decani e dottori di teologia della Sorbona, lo cita per sostenere il proprio lavoro speculativo, cui conferisce una chiara intenzionalità appunto apologetica. La lettera, spesso omessa dai filosofi e poco conosciuta anche dai teologi, a prescindere dalle vere intenzioni dell'Autore, affida al pensiero filosofico un ruolo fondamentale di *preaeeparatio Evangelii*, ritenendo la dottrina classica dei *praeambula fidei*, individuati nell'esistenza di Dio e nell'affermazione

---

41 *Fides et Ratio*, 21.

42 *Ibi*, 22-23.

43 Per queste considerazioni utilizziamo R. Penna, *La dialettica paolina tra possibilità e impossibilità di conoscere Dio*, in «Rassegna di Teologia» 43(2002), pp. 659-671.

dell'immortalità dell'anima, e perseguiti attraverso la conoscenza filosofico-razionale. Ma accanto a questa finalità, non manca una sorta di connotazione missionaria della filosofia, dove un'affermazione ci sembra particolarmente interessante:

«[...] benché sia assolutamente vero che bisogna credere in Dio perché così è prescritto nelle Scritture e, d'altra parte, che bisogna credere nelle Sacre Scritture perché provengono da Dio (e questo perché essendo la Fede un dono di Dio, quello stesso che dà la grazia per far credere le altre cose, la può anche dare per farci credere che esiste), non si potrebbe tuttavia nemmeno proporre ciò agli infedeli perché potrebbero sospettare che si commetta qui l'errore chiamato dai logici circolo vizioso»<sup>44</sup>.

E proprio per suffragare questa impostazione apologetica, il filosofo francese, ricorrendo ai testi di *Sap* 13,1 e a *Rm* 1,20-21, trova nella Scrittura il fondamento della propria teoria<sup>45</sup>.

A fronte delle pie intenzioni del filosofo gentiluomo, ispirate al primo dei testi paolini sulla conoscenza di Dio, rinveniamo nella modernità nascente le considerazioni di Blaise Pascal, che invece assumono più che volentieri il dettato del secondo luogo paolino che ci interessa, quello di *1Cor* 1,21, per affermare che senza la mediazione di Cristo non si dà alcuna autentica conoscenza di Dio. Il frammento è noto, lo riportiamo perché si colga il riferimento neotestamentario:

«*Dio per mezzo di Gesù Cristo*. Noi non conosciamo Dio che per mezzo di Gesù Cristo. Senza questo Mediatore è interdetta ogni comunicazione con Dio; per mezzo di Gesù Cristo, noi conosciamo Dio. Tutti coloro che hanno preteso di conoscere Dio e di provarlo senza Gesù Cristo avevano solo prove inefficaci. Ma per provare Gesù Cristo, abbiamo le profezie, che sono prove solide e tangibili. Ed essendosi queste profezie avverate, ed essendo state provate come veritiere dal verificarsi dell'evento, fondano la certezza di queste verità e, pertanto, la prova della divinità di Gesù Cristo. In Lui e per mezzo di Lui conosciamo dunque Dio. Al di fuori di ciò e senza la Scrittura, senza il peccato originale, senza il Mediatore necessario promesso e venuto, non si può provare assolutamente Dio, né insegnare buona dottrina né buona morale. Ma per mezzo di Gesù Cristo ed in Gesù

---

<sup>44</sup> R. Descartes, *Ai Signori Decani e Dottori della Sacra Facoltà di Teologia di Parigi*, in Id., *Opere filosofiche*, a cura di B. Widmar, UTET, Torino 1969, p. 189.

<sup>45</sup> Cfr. *ibi*, p. 190.



Cristo si prova Dio, e si insegnano la morale e la dottrina. Gesù Cristo è dunque il vero Dio degli uomini. Ma noi conosciamo ad un tempo la nostra miseria, perché questo Dio non è altro che il Riparatore della nostra miseria. Così non possiamo conoscere bene Dio se non conoscendo le nostre iniquità. Così coloro che hanno conosciuto Dio senza conoscere la loro miseria non l'hanno glorificato, ma se ne sono glorificati. *Quia non cognovit per sapientiam, placuit Deo per stultitiam praedicationis salvos facere*<sup>46</sup>.

La “dialettica” paolina fra possibilità/impossibilità di una conoscenza “razionale” di Dio costituisce in un certo senso il punto di riferimento per le due anime della modernità, che qui si fronteggiano e si scontrano: quella cartesiana, particolarmente attenta alla dimensione cosmico-antropologica della Rivelazione, col rischio della deriva razionalistica del credere, e quella pascaliana, fortemente impregnata ed interessata alla dimensione storico-escatologica della Rivelazione, col rischio opposto di una deriva fideistica del credere. Interessante – ci sembra – la soluzione esegetica e teologica proposta a partire dal terzo luogo paolino evocato: *Gal 4,8-9*, interpretato come momento sintetico delle precedenti contrapposizioni dialettiche. Qui, come si può notare, viene richiamato un prima e un poi, dunque viene posta all'opera la ragione storica, chiamata a decifrare questo enigma: «Ma un tempo, non conoscendo Dio, servivate quelli che per natura non sono dèi; ora invece conoscendo Dio, anzi essendo conosciuti da Dio, come potete rivolgervi di nuovo agli elementi deboli e poveri?». Il che porta a concludere:

«La dialettica paolina tra possibilità e impossibilità di conoscere Dio da parte dell'uomo si risolve solo tenendo conto del duplice oggetto della conoscenza. I giudizi rispettivamente positivo e negativo dati dall'Apostolo in questa materia non sono emessi sotto lo stesso aspetto formale. In questo caso si tratterebbe di una contraddizione, mentre egli intende soltanto evidenziare un contrasto. L'esistenza stessa di una dialettica in questo campo è indice di una complessità del discorso su Dio, tipica della fede cristiana. Per il pagano, o anche solo per il giudeo, tutto è più semplice. Ciò che per così dire complica le cose è la croce di Cristo, dove traspare un Dio non riconducibile agli schemi della precomprensione razionale. Possiamo così distinguere due momenti diversi nel cammino dell'uomo verso Dio»<sup>47</sup>.

---

46 B. Pascal, *Pensieri, Opuscoli, Lettere*, cit., pp. 709-710 (fr 547 Brunschwig = 730 Chevalier).

47 R. Penna, *La dialettica paolina tra possibilità e impossibilità di conoscere Dio*, cit., p. 670.

L'ingresso della storia e del totalmente Altro in essa viene così a caratterizzare anche la metafisica come teologia filosofica e non può non influire con il suo costituirsi ed il suo esprimersi.

A questo proposito non sarà fuori luogo notare che la paradossalità costitutiva, inerente la conoscenza di Dio e le sue modalità, risulta presente anche nel pensiero di Tommaso d'Aquino. Come teologo, san Tommaso, si interroga su Dio e soltanto su Dio<sup>48</sup>. È a partire da Lui, infatti, che nella *Summa Theologiae* vengono considerati il cosmo e l'uomo. Tuttavia secondo san Tommaso vi è anche una teologia che fa parte della filosofia (*illa theologia quae pars philosophiae ponitur*)<sup>49</sup>. Questa *teologia filosofica* si distingue dalla teologia propriamente detta (*quae ad sacram doctrinam pertinet*) sulla base della diversa prospettiva (*lumine naturalis rationis*) adottata sullo stesso "oggetto": Dio. Dunque avremo qui una speculazione su Dio alla luce della ragione naturale. Se la teologia propriamente detta ha come punto di partenza la Rivelazione divina, nella cui luce può considerare tutte le cose, la Parola stessa di Dio essendo fonte della sua conoscenza e del suo discorso, la teologia filosofica conosce con la luce della ragione, la quale – non coincidendo immediatamente con l'essere – è limitata e non attinge direttamente Dio. La distanza tra Dio e l'umana ragione va attribuita: a) al limite stesso dell'uomo e b) alla situazione di peccato che caratterizza la condizione umana. A questo proposito va ricordato come la redenzione operata da Cristo non potrà non incidere sull'esercizio stesso della ragione umana e come la Rivelazione stessa non mancherà di offrire preziosi suggerimenti alla filosofia soprattutto in merito al nostro tema.

Un interessante sviluppo delle importanti distinzioni tommasiane circa il carattere positivo e negativo insieme della nostra conoscenza di Dio, da cui consegue la valenza veritativa delle ragioni della fede cristiana, lo troviamo nel pensiero rosminiano, in particolare nella tesi secondo cui la nostra conoscenza razionale filosofica del mistero di Dio

---

48 Cfr. in particolare il bel saggio di M.D. Chenu, *San Tommaso d'Aquino e la teologia*, Gribaudi, Torino 1977.

49 Siamo al primo articolo della prima questione della *Summa*, dove san Tommaso si interroga circa la necessità della Sacra dottrina oltre le discipline filosofiche, e dove dà per scontata la *teologia filosofica*, citando Aristotele: «Sed de omnibus entibus tractatur in philosophicis disciplinis, et etiam de Deo: unde quaedam pars philosophiae dicitur *theologia*, sive scientia divina, ut patet per Philosophum in VI *Metaphys*» (esposizione della seconda obiezione).



è di tipo ideale-negativo, mentre quella teologica, derivante dalla fede teologale, è di tipo reale-positivo. E che non si tratti di un facile apofatismo, lo si può mostrare dalle considerazioni che il Rosmini svolge nel *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, dove afferma che

«la nostra cognizione negativa di Dio è dunque tale, che noi sappiamo per essa a chi rivolgerci senza alcun errore prendere in ciò, e possiamo senza esitazione adorare la nostra *causa*, conoscere praticamente il *fonte della bontà*, e terminare l'appetito del sapere nella *luce delle menti*: sicché al tutto è scemo e vano lo sforzo di que' savi del secolo, che da questa sorgente inesaurita di tutti i beni vorrebbero pur rivolgere e arretrare il genere umano, abusando della parola, che egli è un *essere incomprendibile*»<sup>50</sup>.

## 6. Dio oltre l'essere

Siamo così al livello *ontologico*, ossia alla concezione dinamica dell'essere propria della prospettiva agapica: la metafisica della carità include una "ontologia della dedizione" e una "ontologia trinitaria". Nel primo orizzonte si tratta di pensare l'essere nella prospettiva del dono e del dono originario, tema fondamentale in alcune pagine particolarmente significative di Pierangelo Sequeri, dedicate all'eidetica dell'evento fondatore:

«Dio è dedizione. Chi nega la verità della dedizione nega Dio. Anche se ciò fosse fatto in nome della vera religione e della imperscrutabile giustizia di Dio. La corrispondenza della rivelazione e della storia, qui, è perfetta. [...] Il dono incondizionato di sé, l'accoglienza dell'altro nella sua stessa differenza, la solidarietà con il suo illimitato desiderio di vita, la fedeltà della libera obbedienza alle esigenze della giustizia, il riscatto dell'altro nel perdono e nella riconciliazione: sono tutte figure di una simbolica della verità del mondo che è, nella sua radice, rigorosamente teologica. Esse esprimono la verità di quella relazione originaria che coincide precisamente con la posizione stessa dell'ente finito [...]. In tale prospettiva si può

---

<sup>50</sup> A. Rosmini, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, tip. Bertolotti, Intra 1876<sup>6</sup>, p. 479 (§ 1241). Su questo tema resta fondamentale il volume di F. Percivale, *L'ascesa naturale a Dio nella filosofia di Rosmini*, Città Nuova, Roma 2000<sup>2</sup> e il più recente Id., *Da Tommaso a Rosmini. Indagine sull'innatismo con l'ausilio dell'esplorazione elettronica dei testi*, Marsilio, Venezia 2003.



dire che la differenza ontologica è la verità intrascendibile della dedizione di Dio: sicché è escluso ogni risolutivo assorbimento del finito nell'originario di un assoluto indifferenziato ed estraneo alla vita storica. E che la dedizione di Dio è il senso indefettibile della differenza, sicché è esclusa ogni dualistica interpretazione della libertà assoluta che dà luogo e tempo alla vita storica del mondo [...] la questione del senso, insomma, è immediatamente connessa alla questione della «gratuità» dell'ente e rinvia inevitabilmente all'orizzonte della libertà»<sup>51</sup>.

L'"ontologia trinitaria" ha una lunga storia e può vantare il riferimento a figure di notevole rilievo dal punto di vista speculativo, anche in ambito mistico<sup>52</sup>. La costituzione trinitaria propria dell'Assoluto trascendente cristianamente creduto e pensato, invoca di essere percepita e riflessa non solo in rapporto appunto al mistero dell'Unitrità o Triunità (P.A. Florenskij) di Dio, l'Essere eterno, bensì a livello della struttura stessa dell'essere finito = uomo e cosmo (E. Stein). Eppure nonostante le non indifferenti fatiche speculative in atto, il compito di un'ontologia trinitaria relazionata al sapere della fede, nel nostro tempo resta ancora da svolgere. Siamo nani che poggiano sulle spalle di giganti, ma non possiamo semplicemente ripetere la loro lezione. L'impresa che Rosmini ha egregiamente, anche se incautamente, portato a termine per l'Ottocento e la Stein e Florenskij per il Novecento, resta una promessa per il terzo millennio. Sviluppando queste preziose indicazioni si possono percorrere sentieri davvero interessanti e pregnanti per una ricerca teoretica che comprenda la ripresa del tema dei *praeambula fidei* e delle sue motivazioni profondamente teologiche:

«Se l'ontologia dell'essere creato è già un'ontologia trinitaria *in senso aurorale*, in quanto è un'ontologia dell'essere che viene per amore da Dio (*exitus*), l'ontologia dell'essere ricreato per Cristo nello Spirito è

---

51 P. Sequeri, *Il Dio affidabile*, cit., pp. 229-238. Un interessante sviluppo, parallelo, di questa ontologia della dedizione ha messo in campo una ulteriore suggestione speculativa nella forma della "metafisica del perdono", di cui abbiamo una consistente elaborazione nel voluminoso saggio di Alain Gouhier, dedicato a questa tematica: Cfr. A. Gouhier, *Pour une métaphysique du pardon*, Ed. de l'Epi, Paris 1969.

52 Molto opportunamente, ma in termini prettamente programmatici, Klaus Hemmerle ha indicato l'ontologia trinitaria come un compito imprescindibile per la teologia contemporanea, Cfr. K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria*, Città Nuova, Roma 1996<sup>2</sup>.

un'ontologia trinitaria, *in senso prolettico*, cioè per anticipazione reale: è *già* un'ontologia dell'essere creato inserito per Cristo nello Spirito del dinamismo della vita trinitaria dell'Amore (fatta salva la distinzione di creato e Increato); ma *non è ancora* un'ontologia trinitaria *in senso* definitivamente compiuto, o *escatologico*, perché l'essere creato e ricreato si compirà in quanto perfetta immagine dell'Azione trinitaria, nella Trinità, solo nell'*eschaton*»<sup>53</sup>.

Viene così ampiamente ed esaurientemente recuperato il carattere previo dell'istanza metafisica rispetto alla fede e al sapere che essa esprime e al tempo stesso si mostra con chiarezza quell'istanza veritativa propria della ragione creata in rapporto alla dimensione cosmico-anthropologica della rivelazione ebraico-cristiana, dove l'istanza dell'essere trinitariamente articolato non esclude, ma include ed invero mirabilmente quella dell'Uno e delle sue esigenze.

## 7. *Le vie*

Una fondamentale articolazione di una ontologia trinitaria, a nostro avviso capace di mostrare la credibilità della rivelazione cristiana, penso possa esprimersi a partire da una rigorizzazione teoretica di un approccio fenomenologico-esistenziale alle figure dell'*interiorità*, della *alterità* e della *gratuità*<sup>54</sup>, secondo un percorso che, mentre utilizza i dati della fenomenologia francese più recente e raccoglie l'eredità levi-

---

53 P. Coda, *Evento pasquale. Trinità e storia. Genesi, significato e interpretazione di una prospettiva emergente nella teologia contemporanea. Verso un progetto di ontologia trinitaria*, Città Nuova, Roma 1984, p. 176.

54 Rimandiamo a G. Lorizio, *Fede e ragione*, cit., pp. 119-142. Che questo percorso (già disegnato, senza riferimento alle dottrine rosminiane in un lavoro del 1997: *Attese di salvezza in alcune figure del pensiero post-moderno*, in *L'Unico e i molti. La salvezza in Gesù Cristo e la sfida del pluralismo*, P. Coda (ed.), PUL Mursia, Roma 1997, pp. 9-34) nei suoi riferimenti fenomenologici contemporanei abbia a che fare con la teologia e con la metafisica lo si può rilevare dal saggio di V. Perego, *La fenomenologia francese tra metafisica e teologia*, Vita e Pensiero, Milano 2004. Sulla prospettiva agapica in chiave fenomenologica cfr. il bel libro di G. De Simone, *L'amore fa vedere. Rivelazione e conoscenza nella filosofia della religione di Max Scheler*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005. Di grande interesse per la via della *gratuità* la lettura del dibattito fra J. Derrida e J.L. Marion nel volume J.D. Caputo – M.J. Scanlon (eds.), *Dio, il dono e il postmoderno. Fenomenologia e religione*, Mimesis, Milano 2012.



nasiana, individua nel *legame agapico* l'autentica possibilità di incontro fra l'immanenza o solitudine radicale della soggettività e le istanze dell'alterità con le sue irruzioni e le sue pretese. In questo percorso, la compagnia di Rosmini può consentire quel faticoso e ancora lungo cammino *dal fenomeno al fondamento*<sup>55</sup>, individuato nella possibilità di pensare trinitariamente l'essere e quindi di rifletterne le forme (ideale – reale – morale, se si vuole della soggettività – dell'oggettività – della santità) sull'uomo e sul suo rapporto col mondo e gli altri nelle tre direzioni sopra indicate. In tal senso tuttavia sono ben consapevole che molto lavoro rimane ancora da fare, per esempio per continuare a pensare le tre dimensioni della carità (temporale – intellettuale – spirituale) nella loro fondazione ontologico-metafisica, prima ancora che nel loro attuarsi etico. Non si tratta ovviamente di una prospettiva del tutto inedita, ma che affonda le sue radici oltre che nella Rivelazione, nella dottrina trinitaria e nella sua ripresa teologica e filosofica. La valenza speculativa dell'evento Cristo, che raggiunge nella "metafisica della carità" il suo culmine speculativo, esige sviluppi ulteriori. Non possiamo riposare sulle spalle dei grandi maestri del pensiero credente: in loro l'evento cristologico mostra tutta la sua fecondità speculativa, in noi deve continuare a pungolare l'intelletto e la ragione e non solo il cuore e la volontà perché si possa esprimere in tutto il suo vigore la credibilità della rivelazione che in Cristo, ultima e definitiva parola di Dio, ha raggiunto il suo compimento.

La metafisica agapica, mentre risulta radicata nel Vangelo, si innesta sulle metamorfosi del divino proprie del nostro tempo, le include e le inverte in una ontologia dell'essenza amativa trinitariamente vissuta ed espressa nel Dio di Gesù Cristo e nell'uomo postmoderno.

---

55 «Ovunque l'uomo scopre la presenza di un richiamo all'assoluto e al trascendente, lì gli si apre uno spiraglio verso la dimensione metafisica del reale: nella verità, nella bellezza, nei valori morali, nella persona altrui, nell'essere stesso, in Dio. Una grande sfida che ci aspetta al termine di questo millennio è quella di saper compiere il passaggio, tanto necessario quanto urgente, dal *fenomeno* al *fondamento*. Non è possibile fermarsi alla sola esperienza; anche quando questa esprime e rende manifesta l'interiorità dell'uomo e la sua spiritualità, è necessario che la riflessione speculativa raggiunga la sostanza spirituale e il fondamento che la sorregge. Un pensiero filosofico che rifiutasse ogni apertura metafisica, pertanto, sarebbe radicalmente inadeguato a svolgere una funzione mediatrice nella comprensione della Rivelazione» (*Fides et Ratio*, 83).

## **Bibliografia**

- Antonelli M., *L'Eucaristia nell' "Action" (1893) di Blondel. La chiave di volta di un'apologetica filosofica*, Pubblicazione del Pontificio Seminario Lombardo, Roma 1993.
- *L'«apologetica integrale» e la sua anticipazione ne L'Action*, in «La Scuola cattolica» 121(1993), pp. 833-874.
- Aristotele, *Metafisica*. Saggio introduttivo, testo greco con traduzione a fronte e commentario, a cura di G. Reale, edizione maggiore rinnovata, Vita e Pensiero, Milano 1993.
- Bertuletti A., *Sapere e libertà*, in *L'evidenza e la fede*, G. Colombo (ed.), Glossa, Milano 1988, pp. 444-465.
- Blondel M., *L'azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi*, ed. it. a cura di S. Sorrentino, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993.
- Caputo J. D. – Scanlon M. J. (eds.), *Dio, il dono e il postmoderno. Fenomenologia e religione*, Mimesis, Milano 2012.
- Chenu M.D., *San Tommaso d'Aquino e la teologia*, Gribaudi, Torino 1977.
- Codà P., *Evento pasquale. Trinità e storia. Genesi, significato e interpretazione di una prospettiva emergente nella teologia contemporanea. Verso un progetto di ontologia trinitaria*, Città Nuova, Roma 1984.
- Colombo G. (ed.), *L'evidenza e la fede*, Glossa, Milano 1988.
- Cornati D., *L'ontologia implicita ne "L'Action" (1893) di Maurice Blondel*, Glossa, Milano 1998.
- Debray R., *Vita e morte dell'immagine. Una storia dello sguardo in Occidente*, Il Castoro, Milano 1999.
- Descartes R., *Ai Signori Decani e Dottori della Sacra Facoltà di Teologia di Parigi*, in Id., *Opere filosofiche*, a cura di B. Widmar, UTET, Torino 1969.
- De Simone G., *L'amore fa vedere. Rivelazione e conoscenza nella filosofia della religione di Max Scheler*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005.
- Durwell X., *Il Padre. Dio nel suo mistero*, Città Nuova, Roma 1995.
- Epis M., *Ratio fidei. I modelli della giustificazione della fede nella produzione manualistica cattolica della teologia fondamentale tedesca post-conciliare*, Glossa, Milano 1995.
- Fabris A., *I paradossi dell'amore fra grecità, ebraismo e cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 2000.
- *Paradossi del senso. Questioni di filosofia*, Morcelliana, Brescia 2002.



- Florenskij P.A., *La colonna e il fondamento della Verità*, tr. it. di P. Modesto, Rusconi, Milano 1974.
- *Le porte regali. Saggio sull'icona*, a cura di E. Zolla, Adelphi, Milano 1977.
- *Attualità della parola. La lingua tra scienza e mito*, tr. it. di E. Treu, Guerini e Associati, Milano 1989.
- *La prospettiva rovesciata e altri scritti*, a cura di N. Misler, tr. it. di C. Muschio e N. Misler, Gangemi Editore, Roma 1990.
- *Il sale della terra. Vita dello starec Isidoro*, a cura di N. Kauchtschischwili, tr. it. di E. Treu, Qiqajon, Magnano 1992.
- *Lo spazio e il tempo nell'arte*, a cura e tr. it. di N. Misler, Adelphi, Milano 1995.
- *Il significato dell'idealismo*, a cura di N. Valentini, tr. it. di R. Zupan, Rusconi, Milano 1999.
- *Il «Non dimenticatemi». Dal gulag staliniano le lettere alla moglie e ai figli del grande matematico, filosofo e sacerdote russo*, a cura di N. Valentini e L. Žák, tr. it. di G. Guaita e L. Charitonov, Arnoldo Mondadori, Milano 2000.
- *La struttura della parola, La natura magica della parola*, tr. it. di E. Treu, in D. Ferrari-Bravo, *Slovo. Geometrie della parola nel pensiero russo tra '800 e '900*, ETS, Pisa 2000.
- *La venerazione del nome come presupposto filosofico, Il valore magico della parola, Sul nome di Dio*, tr. di G. Lingua, in P.A. Florenskij, *Il valore magico della parola*, Medusa, Milano 2001.
- Ganocky A., *Il creatore trinitario. Teologia della Trinità e sinergia*, Queriniana, Brescia 2003.
- Giovanni Paolo II, *Fides et Ratio*.
- Gouhier A., *Pour une métaphysique du pardon*, Ed. de l'Epi, Paris 1969.
- Greco C., «Gesù Cristo, icona del Dio invisibile», in Id., *Cristologia e Antropologia. In dialogo con Marcello Bordoni*, AVE, Roma 1994, pp. 156-180.
- Heidegger M., *Identität und Differenz*, G. Neske, Pfullingen 1957, in particolare il saggio *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, tr. it. in «Teoresi» 21(1966), pp. 5-22 e 213-235 e in «Aut Aut» 187-189(1982), pp. 2-37.
- Hemmerle K., *Tesi di ontologia trinitaria*, Città Nuova, Roma 1996<sup>2</sup>.
- Krienke M., *Wahrheit und Liebe bei Antonio Rosmini*, Kohlhammer, Stuttgart 2004.
- Lenoir F., *Le metamorfosi di Dio. La nuova spiritualità occidentale*, Garzanti, Milano 2005.
- Lorizio G., *Ricerca della Verità e «metafisica della Carità» nel pensiero di Antonio Rosmini*, in *Credere pensando. Domande della teologia contempo-*



- ranea nell'orizzonte del pensiero di Antonio Rosmini*, K.H. Menke – A. Staglianò (eds.), Morcelliana, Brescia 1997, pp. 461-486.
- *Attese di salvezza in alcune figure del pensiero post-moderno*, in *L'Unico e i molti. La salvezza in Gesù Cristo e la sfida del pluralismo*, P. Coda (ed.), PUL - Mursia, Roma 1997, pp. 9-34.
  - *La logica del paradosso in teologia fondamentale*, PUL, Roma 2001.
  - (ed.), *Teologia fondamentale*, vol. I: *Epistemologia*, Città Nuova, Roma 2004.
  - *Teologia fondamentale*, vol. IV: *Antologia di testi*, ibi 2004.
  - *Teologia fondamentale*, vol. II: *Fondamenti*, ibi 2005.
  - *Teologia fondamentale*, vol. III: *Contesti*, ibi 2005.
  - *Theologie und Metaphysik der Agape im Denken Antonio Rosminis*, in «Münchener Theologische Zeitschrift» 56(2005), pp. 63-76.
- Luthers M., *Disputatio Heidelbergae habita. 1518*, in *Kritische Gesamtausgabe*, in *Werke*, Hermann Böhlhaus Nachfolger, Akademische Druck, Graz 1966, pp. 353-355.
- Mancini I., *Doppi pensieri*, in Id., *Frammento su Dio*, Morcelliana, Brescia 2000, pp. 279-348.
- Marion J.L., *Lidolo e la distanza*, Jaca Book, Milano 1979.
- *Dio senza essere*, Jaca Book, Milano 1987.
- Pannenberg W., *La creazione del mondo*, in Id., *Teologia sistematica*, II, Queriniana, Brescia 1994.
- Pascal B., *Pensieri, Opuscoli e Lettere*, a cura di A. Bausola, Rusconi, Milano 1978.
- Penna R., *La dialettica paolina tra possibilità e impossibilità di conoscere Dio*, in «Rassegna di Teologia» 43(2002), pp. 659-671.
- Percivale F., *L'ascesa naturale a Dio nella filosofia di Rosmini*, Città Nuova, Roma 2000<sup>2</sup>.
- *Da Tommaso a Rosmini. Indagine sull'innatismo con l'ausilio dell'esplorazione elettronica dei testi*, Marsilio, Venezia 2003.
- Perego V., *La fenomenologia francese tra metafisica e teologia*, Vita e Pensiero, Milano 2004.
- Rahner K., *Theos im Neuen Testament*, in Id., *Schriften zur Theologie*, I, Benziger, Einsiedeln 1954, pp. 9-47; tr. it. in Id., *Saggi teologici*, Paoline, Roma 1965, pp. 467-585.
- Rosmini A., *Teosofia*, Soc. ed. libri di filosofia, Torino 1859-1874.
- *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, tip. Bertolotti, Intra 1876<sup>6</sup>.
  - *Introduzione alla filosofia*, a cura di P.P. Ottonello, Città Nuova – CISR, Roma-Stresa 1979.

- Sequeri P., *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1996.
- Schönborn C., *L'icona di Cristo. Fondamenti teologici*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1988.
- Staniloaë D., *Il genio dell'ortodossia*, Jaca Book, Milano 1985.
- Valentini N., *Pavel Florenskij: la sapienza dell'amore. Teologia della bellezza e linguaggio della verità*, EDB, Bologna s.d..
- Verweyen H., *La parola definitiva di Dio. Compendio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2001.
- Žák L., *Verità come ethos. La teodicea trinitaria di P. A. Florenskij*, Città Nuova, Roma 1998.

TORNA ALL'INDICE

---

## Considerazioni sulla preghiera di Antonio Tommaso Iorio

### **Quali indicazioni ci dà la Bibbia sulla frequenza con cui dovremmo pregare?**

“Non cessate mai di pregare” (1Ts 5:17). La nostra deve essere una predisposizione costante alla preghiera, alla compagnia di Dio, senza basarci letteralmente sul numero delle volte indicato nel testo sacro - come per tenerne il conteggio - per le pratiche quotidiane con le quali si sceglie di appartarsi per tentare di trovare il Padre. Daniele vi dedicava tre momenti della sua giornata. Nei Salmi sono menzionate 3 volte ma anche 7, perché la preghiera deve essere perfetta per entrare in comunione con la Perfezione. Invero, il nostro “cuore” dovrebbe essere sempre speso per la preghiera, sempre il nostro pensiero dovrebbe essere dedicato e affidato a Dio. Un bambino per istinto si affida alla cura e all'amore della madre, cerca immediatamente il seno perché sa che sarà nutrito e protetto; questa sensazione bellissima è quella da ritrovare, è quella che deve caratterizzare l'atto del pregare. Come disse Giovanni Paolo I, “Dio è Papà, più ancora Madre”. Incessantemente dobbiamo pregare, poiché è lo stato d'animo che ci permette di accedere al Trascendente. Mt 26:41: “Vegliate e *pregate*, per non cadere in tentazione; poiché lo spirito è pronto, ma la carne è debole».

## **Che cosa impedisce, circa la fiducia che dobbiamo avere in Dio, l'esaudimento delle nostre preghiere?**

Proprio la realtà di questa fiducia penso di saperla. Il mio travaglio adolescenziale è stato arricchito dalla presenza di un fratello disabile; la mia esperienza umana è stata arricchita da questa presenza, quella spirituale ne è stata forgiata. Io so cosa vuol dire fiducia cieca, nell'Onnipotenza di Dio, poiché non ho mai avuto la "certezza" che pregando Dio con tutta la mia forza per mio fratello, l'intervento sarebbe stato certo, per questo conosco il valore della preghiera, perché quella fiducia so che è difficilissimo averla.

## **Per quali motivi non dobbiamo pretendere l'esaudimento immediato delle nostre preghiere?**

Perché il nostro tempo non è il Tempo di Dio, perché nella pazienza c'è la misura del vero valore della nostra preghiera. "Mettendoci da parte vostra ogni impegno, aggiungete alla vostra fede la virtù; alla virtù la conoscenza; alla conoscenza l'autocontrollo; all'autocontrollo la pazienza" (2Pt 1:5,6). La pazienza è addirittura di due gradini spirituali superiori alla conoscenza. Dobbiamo ricordare sempre Adamo che, perso l'autocontrollo, lasciandosi trascinare dall'impazienza nel peccato, abbandona la conoscenza che fino ad allora era a sua disposizione, abbracciando il male. Ecco non si ha accesso a Dio con l'impazienza, non dobbiamo mai dimenticare la frase conclusiva della preghiera che Yeshù ci ha insegnato e testimoniato: "Sia fatta la Tua Volontà". "Accostiamoci dunque con piena fiducia al trono della grazia, per ottenere misericordia e trovare grazia ed essere soccorsi al momento opportuno" (Eb 4:16). Ecco, non dobbiamo dimenticare che, comunque giungerà il momento opportuno, il Disegno dell'Eterno è a noi sconosciuto.

## **Perché possiamo aver fiducia nell'aiuto di Dio quando lo preghiamo?**

Perché il Padre ascolta sempre i lamenti dei figli. Mt 6:6: "Ma tu, quando preghi, entra nella tua cameretta, chiudi la tua porta e prega il *Padre* tuo nel segreto; e il *Padre* tuo, che vede nel segreto, ti ricompenserà pubblicamente". Un Padre non abbandona mai i figli. "E chi è tra voi quel *padre* che, se il figlio gli chiede del pane, gli dà una pietra? O se gli chiede un pesce gli dà al posto del pesce una serpe?" (Lc 11:11). Spesso la via scritta dal genitore non è compresa dal figlio, per questo non comprendiamo che Dio, spesso, ha già risposto alle nostre preghiere, ma solo perché non è la risposta che noi attendiamo.

## **La preghiera dovrebbe includere sempre il ringraziamento. Perché? E quali benefici affetti ha su di noi ringraziare Dio?**



Appena sposato andando a fare la spesa, quando alla cassa incontravo una famiglia con dei bambini, spesso mi dispiacevo alla visione dei lamenti dei piccoli che chiedevano insistentemente qualcosa ai genitori. Quando sono diventato padre ho scoperto che non bastava un assegno in bianco che permettesse di soddisfare le richieste dei figli. Ecco, l'uomo è l'eterno bambino, che non si stanca mai di chiedere al Padre; è insoddisfatto e inappagabile. Per questo è necessario ringraziare, se non altro per prendere fiato e smettere di chiedere. A parte la battuta, il ringraziamento è il momento in cui noi ci riconosciamo insufficienti e limitati, e riconoscenti. Il ringraziamento ci rende in quell'istante "santi", separati dalla nostra miserabile esistenza materiale. Come ci ricorda Paolo, *solo nel momento del ringraziamento si completa la preghiera*, solo allora Dio dà il suo consenso alle nostre richieste, e deve essere un ringraziamento davvero sentito altrimenti è inutile. "Tuttavia, se tu lodi Dio con lo spirito, colui che occupa il posto del profano, come dirà "amen" al tuo *ringraziamento*, poiché egli non comprende ciò che tu dici?" (1Cor 14:16).

### **Quale consapevolezza su noi stessi ci permette di abbondarci a Dio in preghiera?**

La consapevolezza che siamo creature deboli, insufficienti e dipendenti dalla Potenza di Dio. In quest'epoca di estremo materialismo e di secolarizzazione, pensare che l'essere umano è vincolato alla sua insufficienza è una bestemmia. Dove la velocità è una necessaria predisposizione alla realizzazione dei progetti ed è un dogma, la domanda che sgorga è: siamo davvero consapevoli di questa nostra insufficienza? Dice Pr 3:6: "Riconosco in tutte le tue vie ed egli appianerà i tuoi sentieri". Anche se siamo davvero capaci di riconoscere nelle nostre azioni la mano di Dio, solo nella consapevolezza della nostra dipendenza c'è la glorificazione dell'Eterno.

### **La Bibbia ci incoraggia a "pregare sempre e non stancarsi" (Lc 18:1). Come è mai possibile pregare sempre?**

La domanda dovremmo porla al contrario, come si può stancarsi di qualcosa che si ama? Ecco, se la preghiera la si vive come un dolce bacio alla propria amata, come si ci può stancare di sentire la presenza di chi si ama? La preghiera è la telefonata interminabile che gli innamorati non vogliono chiudere mai. Se non si prova questo, che certamente non stanca, non si sta pregando, si sta facendo qualcos'altro, forse in buona fede un atto falsamente mistico.

### **Che cos'è la preghiera incentrata nella supplicazione?**

Cos'è la supplica? Essa nasce da una sofferenza fisica o psichica. Ecco, la preghiera supplicante non può prescindere dalla richiesta di una remissione fisica e psichica operata dall'Entità alla quale ci

rivolgiamo con sottomissione e umiltà. “Porgi orecchio, o Signore, al grido delle mie suppliche” (Sl 140:6).

### **Che cos'è la preghiera incentrata nell'implorazione?**

Può esistere una preghiera implorante senza supplica? È un presupposto necessario riconoscersi sottomessi ed umili, quindi solo allora possiamo essere imploranti, ed *esprimere tutto il nostro dolore*, cioè implorare. “Dammi ascolto, e rispondimi; mi lamento senza posa e gemo” (Sl 55:2).

### **Che cos'è la preghiera incentrata nella richiesta?**

È la preghiera nella quale si nota l'eterno bambino che è nell'uomo, quel bambino che chiede qualsiasi cosa ad un Dio che soddisfi le sue esigenze. Ci sono richieste banali fatte in forma di appello a Dio, ma Paolo anche qui è preciso, non separa le richieste dalla supplica, quindi anche nella richiesta è necessario riconoscersi sempre insufficienti ed umili. “In ogni cosa fate conoscere le vostre richieste a Dio in preghiere e suppliche, accompagnate da ringraziamenti” (Flp 4:6).

### **Che cos'è la preghiera fatta di sospiri?**

Giobbe 3:24: “Invece che prender cibo io *sospiro*, e i miei gemiti sgorgano come acqua”. Nel momento peggiore della sua esistenza, Giobbe non trova la forza di prendere cibo (cibo, per l'uomo, è anche la Scrittura), ma cerca Dio attraverso la preghiera fatta di sospiri. Quando l'uomo non riesce neanche a ritrovare se stesso, per malattia o per prostrazione, il suo sospiro si alza alto come vera preghiera.

Che senso ha Rm 8:26,27?

“Lo Spirito viene in aiuto alla nostra debolezza, perché non sappiamo pregare come si conviene; ma lo Spirito intercede egli stesso per noi con sospiri ineffabili; e colui che esamina i cuori sa quale sia il desiderio dello Spirito, perché egli intercede per i santi secondo il volere di Dio”. In senso di ciò che Paolo dice si spiega proprio nelle parole e nell'esperienza di Giobbe, citato prima. Nel suo lamento egli non vede la Luce: “Non ho tranquillità, non ho quiete, non ho riposo, ma mi assale l'agitazione” (Giobbe 4:26). In quel momento solo lo Spirito può sopperire alla nostra debilitazione materiale e spirituale. Il frutto dell'Amore del Padre con il Figlio - direbbe la teologia cattolica - partorisce lo Spirito che è il legame che unisce i credenti con Dio.

### **In quali circostanze la preghiera può diventare un grido rivolto a Dio?**

Questo tipo di preghiera molto presente in Genesi e in Esodo; nasce nell'esperienza mosaica e si protrae in tutta la Scrittura. Il grido evidenzia la disperazione e l'angoscia dell'uomo e del popolo eletto per cercare l'aiuto dell'Eterno. Potremmo azzardare che è la preghiera ultima al quale il Padre non sa dire di no. "Noi stiamo per distruggere questo luogo, perché il *grido* dei suoi abitanti è grande davanti all'Eterno e l'Eterno ci ha mandati a distruggerlo" (Gen 19:13).

"Ed ora, ecco il *grido* dei figli d'Israele è giunto fino a me, ed ho pure visto l'oppressione con cui gli Egiziani li opprimono" (Eso 3:9). E, continuando a citare Giobbe: "Io *grido* a te, e tu non mi rispondi; ti sto davanti, ma tu mi stai ad osservare" (Giob 30:20).

### **In che senso la lotta interiore è una forma di preghiera?**

"Fratelli, vi esorto, per il Signore nostro Gesù Cristo e per l'amore dello Spirito, a combattere con me nelle preghiere che rivolgete a Dio" (Rm 15:30). Se la preghiera è cercare il riconoscimento di Dio, che noi siamo cosa che gli appartiene, è logico e scontato lottare contro il male che è presente in noi per ristabilire quell'equilibrio rotto con la scelta adamitica di conoscere anche il male. Questa lotta interiore è preghiera (cfr. Lc 4:1).

### **Perché dimenticarci di ringraziare Dio è un peccato che ci sottopone al giudizio divino?**

Siamo come bambini capricciosi che dimenticano ciò che hanno e pretendono ciò che manca. Per questo ci dimentichiamo di ringraziare. Vediamo il cibo sul tavolo e pensiamo sia opera nostra e non di Dio. "Di fatto, l'ira di Dio si manifesta dal cielo contro tutti gli uomini, perché lo hanno rifiutato e hanno commesso ogni specie di ingiustizia soffocando la verità. Eppure ciò che si può conoscere di Dio è visibile a tutti: Dio stesso l'ha rivelato agli uomini. Infatti, fin da quando Dio ha creato il mondo, gli uomini con la loro intelligenza possono vedere nelle cose che egli ha fatto le sue qualità invisibili, ossia la sua eterna potenza e la sua natura divina. Perciò gli uomini non hanno nessuna scusa: hanno conosciuto Dio, poi *si sono rifiutati di adorarlo e di ringraziarlo come Dio*". – Rm 1:18-21, TILC.

TORNA ALL'INDICE

---