

Ghislain Lafont

Storia teologica della Chiesa

Itinerario e forme della teologia



li si può sempre rinviare; ma, per un'altra parte, e più importante, essa rimane non scritta, pur essendo ancora più reale. Ricercare tutti i riferimenti soggiacenti ai miei discorsi sarebbe stato ancora più difficile per il fatto che, purtroppo, non mi sono mai costruito schedari e archivi, basandomi sulle bibliografie esistenti. Mi sono dunque limitato a dare un certo numero di indicazioni bibliografiche, in genere recenti: quelle delle principali opere che ho avuto sotto mano quando stavo scrivendo questo libro. Il lettore le troverà alla fine di ogni capitolo. Mi si perdonerà di non aver dato tutte quelle di cui disponevo: avrebbero appesantito troppo il libro, né, a fortiori, quelle che erano solamente nella mia memoria. Aggiungerei infine che, come regola generale, mi sono soffermato lungamente su un autore significativo per questa storia, solo quando ho potuto attingere dalla sua opera conoscendola di prima mano: così, se ho letto relativamente pochi libri su sant'Agostino, ho letto molti libri di sant'Agostino. Sia chiaro, dunque, che le indicazioni offerte non rappresentano che una minima parte del mio debito, e che esso, nei confronti dei miei creditori, è invece considerevole.

INTRODUZIONE

LA «VIA» CRISTIANA E LA TEOLOGIA PRIMITIVA

La via

Il cristianesimo si è presentato fin dall'inizio essenzialmente come una *via* o, più esattamente, come *la via* della salvezza. Questa via ha la propria origine nella testimonianza ispirata che la comunità apostolica ha reso a Gesù di Nazaret, morto e risorto, proclamato Figlio di Dio e unico mediatore degli uomini, ed è espressa, negativamente, attraverso la remissione dei peccati; positivamente, attraverso l'apertura di un cammino che conduce alla comunione con Dio. Questa testimonianza viene accolta da una fede che è essa stessa riconosciuta come dono di Dio che suscita libertà; essa si esprime in un culto specifico, spirituale e rituale insieme, attraverso il quale i cristiani entrano nella mediazione del Cristo; essa è illuminata dalle Sacre Scritture, la cui interpretazione sempre accresciuta annuncia ciò che è celebrato nel sacramento; nella vita quotidiana, questa fede si manifesta attraverso l'amore fraterno, che pone il suo marchio sopra ogni sapienza e ogni etica; infine, essa è attesa del ritorno del Cristo e del compimento dell'unione con il Dio unico, oggetto ultimo del desiderio dell'uomo. Parlare del cristianesimo come *la via* significa dunque affermare il primato, da un lato, della testimonianza e della fede e, dall'altro, del liturgico, del pratico e del mistico. *Memoria* di Gesù Cristo, *conoscenza* spirituale, *attesa* apocalittica, *etica* evangelica: così è *la via* al suo inizio e così rimane sempre, tanto che questi quattro termini definiscono il quadro necessario di ogni teologia autentica basata sul fondamento della *testimonianza* apostolica.

Ci si potrebbe chiedere allora perché e in che misura si è formata una «teologia», cioè un discorso sul mistero di Cristo, nei primissimi tempi della via; e tuttavia le ragioni di un simile discorso sono quelle che non verranno mai meno: c'è un motivo interno alla vita stessa della comunità, e cioè rinnovare senza posa l'attualità della testimonianza attraverso parole appropriate in contesti diversi; ci sono dei motivi esterni: situare

il mistero cristiano nei confronti della tradizione ebraica come della sapienza greca (e, più tardi, di altre saggiere) e cercare il modo di comunicare con esse. In questo primo stadio il metodo della «teologia» si appoggia interamente sulla Scrittura ed è definito dal principio: «Il termine della Legge è Cristo» (Rm 10,4), o ancora: «Di me sta scritto nel rotolo del Libro» (Eb 10,7). Si può dire il Cristo commentando, a seconda dei bisogni, le Scritture: *legge, profeti e scritti*, che parlano di lui: è ciò che voleva fare il Cristo a Cafarnao con i suoi compatrioti (Lc 4,17) ed è ciò che ha fatto dopo la risurrezione intrattenendosi con i discepoli di Emmaus e in seguito con gli apostoli (Lc 24,27 e 44-45). Ed è pure ciò che ha realizzato san Luca, se è vero, secondo una interpretazione affascinante, che quei «molti, che hanno posto mano a stendere un racconto degli avvenimenti successi tra di noi», di cui parla all'inizio del suo vangelo, altri non sono che gli autori dei sacri testi della Bibbia¹, anticipatori di ciò che in seguito avrebbero riferito i testimoni oculari e i ministri della parola, sulle cui orme si sarebbe posto l'evangelista. Vorrei chiamare questo metodo «analogia messianica»²: la parola «analogia» esprime la somiglianza-dissomiglianza tra ciò che evocano i testi della Bibbia (profezie messe per iscritto, figure evocate, avvenimenti raccontati) e il doppio e unico Mistero di Gesù e della Chiesa; la parola «messianico» definisce l'economia specifica del tempo, della durata soggiacente a questa analogia e qualificata dalla libertà di Dio e da quella degli uomini.

La teologia (biblica) primitiva

Per quanto riguarda le «profezie messe per iscritto», l'atto teologico consiste nel mostrarne il compimento. Per comprendere l'audacia di tale atto, basta pensare a Pietro che evoca Gl 3,1-5 per spiegare alla folla stupita i prodigi della Pentecoste. Ciò che annunciava il profeta si realizza qui e ora, in modo definitivo: non ci sono altri avvenimenti da attendere; l'effusione messianica dello Spirito? eccola! L'esperienza vissuta dà corpo e volto all'annuncio antico. Quello era solo parola e promessa, mentre questa parola e promessa identifica e autentifica reciprocamente ciò che avviene. C'è «analogia» nella misura in cui ciò che era abbozzato nella profezia appare ora nella sua dimensione reale; l'analogia è «messianica», perché questa similitudine ha senso soltanto nella dinamica della storia della salvezza. Si prospettano le caratteristiche proprie dell'analogia cristiana: il «modello» appare alla

¹ Ipotesi elaborata da Leonard Maluf, in uno studio ancora inedito, e proposta nel suo recente commentario al *Benedictus*.

² Questo per collegarla e distinguerla da altre forme di analogia di cui parlerò più avanti: l'analogia *formale* e l'analogia *ontologica* (o *metafisica*).

fine e corona il tempo; non è posto in un inizio mitico e neppure sta al di sopra del tempo.

Per «figure evocate» si intendono qui la Sapienza, la Parola, il Figlio dell'uomo..., forme dall'identità nello stesso tempo trascendente e sfumata, abbozzate poco alla volta nella letteratura postesilica, sulla base dell'esperienza storica del popolo e, insieme, della saggezza degli antichi. Così la Sapienza, sia che la si veda «trastullarsi gioiosamente alla presenza del Signore» (Pro 8,30), che si abbia paura di non sapere dove trovarla (Gb 28) o che la si riconosca nel libro della legge (Bar 4,1), è lei che si fa carne in Gesù Cristo (Gv 1,14) ed è giustificata dalla sua opera (Mt 11,19). La figura concreta di Gesù di Nazaret, nella sua vita terrena e nella sua manifestazione trasfigurata, svela la sua forma reale intuita nelle descrizioni della Bibbia e segna il punto finale alla riflessione dei saggi che, poco a poco, l'avevano intravista. La relazione di Gesù con Dio e la sua missione presso gli uomini si manifestano come il contenuto autentico della Sapienza, ma, reciprocamente, tutto ciò che è detto di lei nei libri sacri illumina la figura di Gesù.

A partire dall'Antico Testamento, gli «avvenimenti raccontati», quando si fanno linguaggio attraverso il racconto e acquistano una struttura attraverso la scrittura, si trasformano in «simboli di ciò che deve venire»: il passaggio del Mar Rosso non è raccontato solo e neppure principalmente per ricordare il passato, ma soprattutto perché disegna in anticipo le meraviglie che ci si aspetta da Dio: è *abbozzo* dell'azione *futura*, dono di Dio, creatore e salvatore d'Israele: analogia messianica. Per la comunità primitiva, la venuta di Gesù, il suo mistero pasquale e la costituzione della Chiesa nel battesimo e nell'eucaristia sono il dono finale atteso: è giunta la fine dei tempi, la conclusione della storia, poiché è apparso Colui che doveva venire. In tal modo, ogni avvenimento che appartiene al passato d'Israele mette in luce un aspetto del mistero del Cristo, e questo mistero illumina a sua volta il senso dell'evento passato.

A partire da questo principio dell'analogia messianica, ogni testo della Scrittura non solo può, ma deve essere invocato per esprimere la via cristiana, nel suo autore e nei suoi fedeli, e per fornire le regole del dialogo o del dibattito con le altre vie, quella ebraica e quella greca.

Il ritardo della parusia e i problemi posti dalla durata

Il Signore che si sperava tornasse in un futuro prossimo non era ritornato e l'attesa si prolunga. Più in là si vedrà come ciò non ha provocato che dopo molto tempo una riflessione approfondita sul tempo, sia perché la parusia restava malgrado tutto all'orizzonte, anche se lontano, della pratica e del pensiero cristiani, sia perché l'orientamento della teo-

logia era un po' cambiato, orientando verso un'interpretazione analogica la lettura dell'analogia messianica.

Rimane comunque il fatto che il ritardo della parusia del Cristo ha provocato un cambiamento importante nell'economia delle Scritture: al Libro ricevuto dalla tradizione di Israele e commentato nello Spirito alla luce del mistero di Cristo è stato aggiunto un insieme di scritti, prodotti nel I secolo cristiano, per esporre e difendere la nuova fede nelle comunità: lettere di apostoli, vangeli e atti, scritti apocalittici. Questo «canone» di Scritture cristiane, scelte da un insieme più vasto, ma pure più ambiguo e incerto, è stato aggiunto a quello delle Scritture ebraiche. La posizione dell'interprete ne è risultata un po' diversa, nel duplice senso che ormai si trova a dover commentare sia queste Scritture cristiane (e dunque definire il metodo di questo nuovo commento) e che, per il commento delle Scritture ebraiche, dispone delle spiegazioni canoniche fornite dalle Scritture cristiane. Torneremo su questi punti, ma bisognava fin d'ora indicare questa modifica delle Scritture, se è vero che queste rimangono la sorgente primitiva della teologia cristiana.

Oltre ad aver provocato una nuova costituzione delle Scritture, il ritardo della parusia ha avuto l'effetto di allargare lo spazio della missione, dal momento che c'era il tempo per questo. Ora l'annuncio di Gesù Cristo non poteva fare a meno di affrontare, con molta più serietà e profondità, un incontro con culture diverse che avevano, dal canto loro, il tempo e i mezzi per resistere a questa testimonianza. Si possono scorgere fin da questo momento alcune tendenze fondamentali che dureranno con tutta probabilità quanto durerà la Chiesa.

Nell'esercizio della missione e nell'incontro tra culture, sono molti gli atteggiamenti possibili: se si privilegia l'urgenza di ciò che bisogna credere e fare in vista della salvezza, l'accento è posto sulla custodia della Tradizione: *depositum custodi*; ma se si vuole essere sensibili all'inserimento umano di questa salvezza, se ne cercano anche l'intelligenza e/o l'interpretazione³, *omnia autem probate*. Tale inserimento, in effetti, qualifica la maniera di dire e di realizzare la salvezza sul piano umano; d'altro canto la salvezza, così compresa e interpretata, produce un'evoluzione nella cultura in cui si inserisce.

³ Bisognerebbe riflettere sulla differenza tra queste due parole: *intellectus fidei* colloca la *fides* nell'ambito di un intelligibile che va oltre quello dell'uomo naturale, ma che è possibile conoscere in *verità*. *Interpretazione* si riferisce più a un percorso di cui si cerca di dire il *senso*. Il soggetto teologico è implicato in modo diverso; in un caso, cerca di capire per vedere e conserva una certa esteriorità rispetto alla verità che si sforza di raggiungere e di dire; nell'altro caso, cerca di capire per impegnarsi e perché è già impegnato (questo non coincide totalmente con la distinzione tra lo speculativo e il pratico).

«*Depositum custodi*»

Il tema della «custodia del deposito» provoca un atteggiamento assolutamente necessario, ma che non dovrebbe essere esclusivo: la *ripetizione* (dei testi, delle leggi, dei riti) come pratica favorevole alla recezione di una salvezza la cui natura e i cui elementi, quanto alla loro essenza venuti dall'Alto, sono già definiti. La ripetizione presenta in effetti un aspetto trascendente, sia per quanto riguarda l'atto, sia per quanto riguarda il contenuto: Dio è presente nella sua Parola, nei suoi sacramenti, nell'autorità che viene esercitata in suo nome. Positivamente, la fede in questa presenza anima una fedeltà che comprende il messaggio e che pratica il rituale; essa provoca un impegno determinato e un'audacia missionaria; il missionario ha fede nella potenza della Parola, nel dinamismo della Verità, nell'assistenza dello Spirito e annuncia coraggiosamente il vangelo. Tuttavia, nei confronti delle altre religioni e delle diverse saggezze che si incontrano e che non si convertono necessariamente né all'istante, l'atteggiamento si fa difensivo, se i cristiani si sentono attaccati da altri, diversi, nelle loro convinzioni e nelle loro pratiche. Quando i cristiani vogliono convincere gli altri dell'inutilità di culti o di saggezze che non li liberano, l'atteggiamento diventa polemico. In questo caso, l'annuncio del vangelo tende a ignorare o a distruggere le culture incontrate, poiché queste sono estranee o opposte al messaggio, ed eventualmente tende a sostituire immediatamente a esse una cultura considerata frutto del cristianesimo.

«*Omnia autem probate*»

Il tema dell'inserimento culturale, che potrebbe corrispondere alla frase di Paolo: «Esminate ogni cosa: ritenete ciò che è buono» (1Ts 5,21), può essere vissuto diversamente e questa diversità ha senza dubbio un significato riguardo al modo di concepire la missione universale del cristianesimo.

a) *Preparazione evangelica*. Quando questa concezione si presenta con un certo carattere esclusivo, come senza dubbio è avvenuto al tempo dei padri, si può essere portati a considerare le culture e a operare in esse nella prospettiva del loro orientamento verso il cristianesimo: i temi patristici della «preparazione evangelica», della «anteriorità di Mosè rispetto a Platone», o ancora di una «proprietà cristiana di principio» dei dati culturali, considerati come le «spoglie degli egiziani»... dipendono da questa mentalità. Questa autorizza certamente fecondi approfondimenti — l'opera dei padri ne dà testimonianza — ma senza sot-

tomettere il cristianesimo all'anteriorità o all'alterità rispetto a qualsiasi altra cultura⁴.

b) *Confronto*. Se si rinuncia al presupposto un po' fantasioso dell'anteriorità del cristianesimo, ci si può allora dedicare a un'indagine più libera del dato culturale, accettato nella sua eterogeneità nei confronti del cristianesimo, e affrontare poi un confronto. Questo è sempre delicato, se non pericoloso, poiché un dato eterogeneo manifesta prima di tutto la sua portata critica: i concetti filosofici, il rigore delle scienze esatte, la penetrazione delle scienze umane non lasciano l'espressione della Tradizione cristiana nello stato in cui si trova, tanto a livello della fede, come dei riti o dell'etica. Misurati in effetti con il metro del già conosciuto ed espresso, questi «prodotti» si rivelano non accettabili così come sono, e tuttavia ineluttabili. Tre schemi di comportamento sono allora possibili: il primo, di rifiuto puro e semplice, è in realtà ingannevole; l'impresa stessa di prendere le distanze, infatti, fa entrare nel bagaglio cristiano immagini, parole, addirittura pratiche (opposte) che non gli erano familiari, e l'uso negativo che viene fatto di questo bagaglio rischia di indurire e quindi di far appassire l'immagine del cristianesimo che si voleva conservare nella sua integrità. Allo schema illusorio di rifiuto totale si oppone quello dell'accettazione senza riserve; l'originalità costruttiva del cristianesimo è allora come soffocata nell'umanesimo nuovo che si propone, il quale, prima o poi, mostra i propri limiti, e, a lungo andare, l'umano e il cristiano vi risultano ugualmente perdenti. La terza possibilità è quella di un discernimento: per questo occorre del tempo e una certa perseveranza, fondati sulla convinzione che l'incontro fra la fede e la cultura provoca un doppio completamento: anche se sotto certi aspetti sono deviate, le altre vie di salvezza e le ricerche di saggezza, in ogni momento della storia, possono essere state più avanti della riflessione cristiana in un qualsiasi ambito della scienza, dell'antropologia, della filosofia; queste acquisizioni devono essere integrate nel patrimonio cristiano, poiché contribuiranno progressivamente a dare a esso tutta la sua ampiezza ricapitolatrice. Allo stesso modo, il cristianesimo sa di essere in grado di dare alle ricerche umane una luce sulla loro verità ultima; evangelizzandole le trasfigura. Ci sarebbe dunque, almeno in linea di massima, un «ammirevole scambio» tra le religioni e le saggezze da una parte e il cristianesimo dall'altra, quest'ultimo ricevendo forma da ciò che altri hanno difficilmente e dolorosamente scoperto, le prime ricevendo purificazione e senso dall'annuncio evangelico. Questa terza possibilità, la sola ragionevole quando vi si rifletta,

⁴ Si veda, ad esempio, il modo in cui sant'Ambrogio, nel *De sacramentis - De mysteriis* proclama e stabilisce non soltanto la superiorità, ma l'anteriorità dei riti cristiani rispetto a quelli ebraici.

non si è però incontrata molte volte nella storia del pensiero cristiano, tanto è vero che si assiste troppo spesso a opposizioni spietate, fino al punto in cui, poco a poco, e senza prendere le misure, si è lasciato entrare ciò che, in ogni caso, doveva entrare.

c) *Dialogo*. Nel vivere la missione in rapporto alla cultura è possibile infine un altro atteggiamento, l'ultimo dal punto di vista cronologico, quello del dialogo; ricordandolo qui, scavalco i secoli, poiché non lo si trova affatto prima del XV secolo e, anche in questo periodo, in maniera del tutto episodica fino a un'epoca assai recente. D'altra parte, questo atteggiamento non è possibile che dopo gli altri due e a condizione che questi si mantengano. Come la parola stessa indica, il dialogo dipende prima di tutto dallo scambio orale e dunque dall'incontro di persone e di comunità; prima delle dottrine e delle pratiche, sono gli uomini che si incontrano e questo fatto crea di colpo una specie di rispetto davanti a itinerari e lealtà che non possono che essere accolti, mentre modulano in maniera diversa il linguaggio ed, eventualmente, lo scritto. Considerato ciò, il dialogo non risulta molto facile da definire. Esso consiste senza dubbio nell'ascoltare una cultura, una spiritualità, una consuetudine che si mostra nella sua essenza e nelle sue aspirazioni, presentando se stessi, ciò che si è, ciò in cui si crede, ciò che si cerca. Un tale scambio di parola-ascolto ha come finalità esplicita prima di tutto la scomparsa dell'ignoranza reciproca e dunque dei giudizi negativi che ne erano nati; implica anche un certo riconoscimento, pure reciproco, nella misura in cui esso rivela l'identità o la convergenza di alcuni orientamenti o di alcuni aspetti circa il modo di intendere l'uomo, il mondo e Dio che, d'altro canto, rimangono originali e incompatibili. A partire da questa convergenza, come pure dall'alterità irriducibile, ciascuna delle parti in dialogo può istruirsi e costruirsi. Ma non si cerca più lontano, in direzione di ciò che si potrebbe impropriamente chiamare l'assunzione di una cultura nell'altra (e viceversa). Si accetta il parallelismo di strade che non si incontreranno mai, se non all'infinito, ma che ricevono qualcosa di positivo nel loro cammino per il solo fatto di aver scorto gli altri e di essersi fatti vedere.

Per il cristianesimo delle origini, la sfida è stata prima di tutto quella di situarsi nella differenza, ma anche nella continuità, nei confronti della via da cui esso era sorto: il giudaismo. In seguito, e quasi simultaneamente, ha dovuto affrontare la cultura ellenistica. La discussione con il giudaismo ha avuto subito una brusca sterzata; quella con la cultura greca, al contrario, è durata.

Francamente non si può parlare circa la via ebraica come se questa fosse stata monolitica e uguale ovunque; ancora prima della divisione

dal cristianesimo, il giudaismo conosceva degli orientamenti diversi, sia che si trattasse della sua vita interna o dell'incontro con gli ambienti circostanti. Non si può amalgamare il giudaismo palestinese anteriore alla caduta di Gerusalemme con quello successivo; quello del Medioriente, con quello dell'impero romano d'Alessandria e quello presente a Roma. In ogni caso, durante le prime generazioni, le posizioni cristiane sono state diverse anch'esse per quanto riguarda l'atteggiamento nei confronti della legge ebraica, considerata in termini di circoncisione, riti, calendari, feste e culto. D'altra parte, fondandosi sulle stesse Scritture degli ebrei e vivendo nello stesso mondo ellenistico, i cristiani si sono trovati talvolta molto vicini nelle loro reazioni; non c'è grande distanza tra il metodo esegetico di Filone e il metodo di questo o quel padre della Chiesa. Allo stesso modo, la gnosi, di cui dovremo riparlare, non è un fenomeno propriamente ellenistico: ci sono delle varianti giudaiche come delle varianti cristiane.

Tutto ciò meriterebbe di essere preso in considerazione, se intendessimo compiere uno studio dettagliato del problema. Tuttavia, nella prospettiva che ci riguarda, bisogna riconoscere che, per quanto concerne il rapporto Israele-Chiesa, tutto sembra essersi semplificato e irrigidito nella grande epoca patristica così che, al contrario di ciò che era avvenuto con la cultura ellenistica, nulla di veramente fecondo sembra essersi prodotto a partire dal confronto ebraismo-cristianesimo, almeno fino al Basso Medioevo e all'epoca moderna. In altri termini, se l'ebreo e il pagano sono stati fin dagli inizi gli interlocutori del cristiano, lo scambio con i due interlocutori non è proseguito in termini uguali. L'ebreo è scomparso dalla scena abbastanza rapidamente e questo fatto, dal punto di vista dell'equilibrio della teologia cristiana, è stato molto dannoso. Va considerato almeno che la Chiesa cristiana ha sempre accettato nella loro totalità le Scritture ebraiche e che ha conservato, trasformandoli, alcuni riti, giustificando la lettura delle prime e la pratica degli altri con una interpretazione allegorica, fondata in ultimo sulla convinzione che il Cristo, specialmente nel suo mistero pasquale, li portava a compimento. D'altra parte, le nuove Scritture necessarie per rendere conto del messaggio cristiano, come pure i riti specifici del cristianesimo non sono stati prodotti ed elaborati senza lo stesso riferimento al passato di Israele. Per ritrovare, ma in contesti considerevolmente mutati, dei contatti tra ebraismo e cristianesimo, bisognerà aspettare alcuni momenti del Medioevo, del Rinascimento o del mondo contemporaneo.

Se l'ebreo è passato troppo presto in secondo piano, almeno in ciò che lo differenziava dal cristiano, l'interlocutore pagano è durato più a lungo, perché è lui che è diventato cristiano e ha dunque portato con sé, anche suo malgrado, la mentalità e le pratiche nelle quali era stato educato e che rimanevano quelle della cultura circostante. La cultura

religiosa popolare, anzitutto, che si occupava di dèi e di demoni, di pratiche culturali destinate a placare le divinità e a conquistare i loro favori in vista di una felicità immediata; poi la cultura dotta, alla ricerca di una felicità meno evidente e meno concreta, i cui percorsi varavano. Limitandoci alla filosofia, al tempo di Marco Aurelio, sono riconosciute e legittimamente insegnate quattro correnti filosofiche: platonismo, aristotelismo, epicureismo e stoicismo. Si potrebbero prospettare alcune descrizioni sintetiche di queste culture popolari o dotte, per comprendere la reazione cristiana nei loro confronti. Mi sembra più suggestivo accennare a una preoccupazione, riemersa periodicamente nel corso di tutta la storia del pensiero occidentale (e non solo cristiano), quella cioè di raggiungere l'accordo tra Platone e Aristotele. Si manifesta in questo modo la speranza di riconciliare due tendenze centrifughe dello spirito umano:

a) L'orientamento che tende a cercare il senso della realtà in una ricerca dell'unità («Platone»), sia che questa appaia al di là di tutto come l'irraggiungibile che tuttavia ci si sforza sempre di raggiungere (si potrebbe chiamare un tale atteggiamento «gnostico» o «mistico»), sia che si tenti di contemplare questa unità, se non è possibile realizzarla, in un sistema che include tutto il reale, in cui nulla ha senso se non nella sua relazione col tutto (questo atteggiamento può essere definito «enciclopedico»).

b) L'orientamento che, pur cercando una intelligibilità globale, tende a considerare favorevolmente e ad analizzare «scientificamente» la caratteristica limitata di ogni essere o gruppo di esseri («Aristotele»), sia perché essa ha valore in sé, sia perché solo la considerazione di questo valore permette una giusta articolazione nell'insieme del reale (e questo atteggiamento potrebbe essere chiamato «logico»). Nella ricerca di un tale accordo tra Platone e Aristotele, nomi propri che simboleggiano le grandi nozioni di *unità* e di *essere*, ci si trova sempre di fronte alla questione del *male*, che sembra opporsi sia alla ricerca dell'*unità*, sia all'apprezzamento armonioso del reale, mentre all'orizzonte rimane un enigma in cui il cristianesimo ha scoperto poco a poco una luce: il *tempo*. Mi sembra che questi parametri assai comprensivi della ricerca filosofica (certamente di quella mediterranea, ma forse anche semplicemente umana) siano continuamente presenti nella teologia cristiana. E forse essa offre il segreto di questa riconciliazione, quando conserva per il pensiero i quattro avverbi con i quali il concilio di Calcedonia ha voluto qualificare l'unione del divino e dell'umano nel Cristo: «Senza confusione né alterazione, senza divisione né separazione»⁵.

⁵ Nel *Libro secondo* di quest'opera, riprenderò più ampiamente questi «parametri», alla luce dell'uso che ne è stato fatto nel corso della storia del pensiero cristiano.

TENTATIVO DI PERIODIZZAZIONE

Si vorrebbero indicare ora, almeno provvisoriamente, le tappe principali degli itinerari intellettuali della Chiesa, alla cui analisi sono dedicati i capitoli seguenti. Durante i primi due secoli, come si è visto, la riflessione intellettuale si colloca, per così dire, all'interno di una concezione del cristianesimo come via. Segue poi nei secoli patristici la collocazione della via cristiana in prospettiva «gnostica». Essa ha favorito l'accentuazione del vero, dell'ortodosso, come tappa necessaria del progresso spirituale e ha reso sempre più urgente la definizione «logica» della verità ed eventualmente la sua organizzazione «encyclopedica». Seguono le tappe della modernità. Anch'esse sono dominate dall'esigenza intellettuale, come si può vedere dalle sue diverse fasi epistemologiche. In un primo tempo, la conoscenza della verità nasce dalla razionalità, sotto la luce decisiva della fede piuttosto che dell'illuminazione; in seguito, la razionalità di tipo ontologico e oggettivo cede il posto alla razionalità di tipo matematico e soggettivo, tanto più inglobante per il fatto che, per definizione, non le si può opporre alcuna ragione capace di provare che qualcosa sfugga al suo controllo. È normale allora che nasca un certo sospetto e ci si erga di fronte a questa modernità conquistatrice, la quale, come l'esperienza dimostra, non ha dato tutti i frutti di liberazione umana che ci si aspettava. La Chiesa cattolica sembra essersi spesso tenuta in disparte rispetto al movimento della modernità e il sospetto che essa ha nutrito nei suoi confronti risale ai suoi stessi inizi. Al di là di questo atteggiamento, su cui ritorneremo, la Chiesa ha tuttavia conosciuto e difeso la propria razionalità, sia sul piano della struttura istituzionale, sia su quello di un certo corpo dottrinale. Forse non è un caso se, nel momento in cui nel mondo della cultura nascono forme diverse di sospetto nei confronti della modernità, inizi anche nella Chiesa un movimento teologico multiforme che è, a modo suo, un sospetto riguardo al regime allora in vigore dell'intelletualità cristiana. Oggi siamo forse giunti a un punto che potrebbe essere di convergenza tra il sospetto secolare e il sospetto cristiano, ed è questo incontro che bisognerebbe sforzarsi di definire per poter coglierne i frutti. È qui forse che si gioca il problema del linguaggio teologico.

Un cristianesimo in attesa escatologica

In un primo tempo, che copre grosso modo i primi due secoli del cristianesimo, i cristiani erano in attesa del ritorno del Cristo e vivevano, in qualche maniera, con la categoria dell'*imminenza* a poco a poco trasformata in quella del *ritardo*, così che il loro primo modo di pensare

ruotava attorno all'idea di tempo. Tale idea traeva origine dalla meditazione delle Scritture antiche per spiegare il mistero del Cristo, e si esprimeva nella celebrazione del memoriale lasciato dal Signore e nella preoccupazione di una vita nello Spirito, contrassegnata dall'obbedienza ai comandamenti del Signore. In verità, la lettura dei testi del Nuovo Testamento ci rivela che i cristiani erano posti di fronte a dei dati culturali, quelli che erano forse già stati stabiliti dall'incontro fra le diverse correnti giudaiche e le speculazioni ellenistiche o altre. Ma si può pensare che questo primo confronto rimanesse in qualche modo in secondo piano, nella misura in cui l'imminenza del ritorno del Cristo non lasciava davvero né desiderio né tempo per una inculturazione ulteriore. In ogni caso, in questo primo periodo che conserva per tutti gli altri un valore paradigmatico, il cristianesimo si definisce (nel senso dinamico della parola) sulla base della dimensione escatologica, attraverso l'elemento narrativo e la sua interpretazione, quello liturgico e la sua celebrazione, quello etico e la sua fedeltà.

Il cristianesimo e la cultura dell'Uno: gnosi e ontologia

Con i grandi intellettuali del periodo preniceno, Clemente e Origene, il cristianesimo è entrato nel quadro della cultura ellenistica e, in special modo, nel campo dei medio e poi dei neoplatonismi e delle gnosie, campi in cui prevaleva la simbolica dell'Uno. C'è dunque stato un confronto tra il tema biblico, e più precisamente giovanneo, dell'Unità («che siano uno come noi siamo Uno») e le filosofie legate all'Uno.

Il pensiero cristiano ha fatto suo l'orientamento nello stesso tempo apofatico e intellettualistico di questa cultura. Apofatico nel senso che si mirava in ultima analisi all'unione mistica con l'Uno al di sopra di tutto, identificato col Dio Padre della Scrittura biblica. Intellettualistico nella misura in cui le mediazioni che conducevano progressivamente verso questa unione dipendevano fondamentalmente dalla conoscenza. Il cammino dell'ascesa verso Dio passa attraverso un certo numero di purificazioni e di illuminazioni di natura intelligibile. Così, è di primaria importanza la preoccupazione di rimanere nella verità intelligente a ogni tappa del percorso. Non ci si può unire a Colui che è al di là di ogni verità, se non rimanendo nella verità e progredendo in essa. In altri termini, l'*eros* dell'Uno passa attraverso la preoccupazione per il vero. La carità, l'atteggiamento cristiano per eccellenza, si pone come la verità dell'agire, particolarmente nei confronti degli uomini, e trova così il suo posto sulla strada della perfezione. Ma si potrebbe dire che, considerata nel suo insieme, la via cristiana è interpretata come un cammino di «gnosi» ed è posta sotto il segno del *logos*. Un distico di Evaristo Pontico riassume bene questa prospettiva:

La fede è il principio dell'Amore.
Ma il termine ultimo dell'Amore è la conoscenza di Dio (*Ad Mon. 3*).

La Scrittura e i sacramenti sono interpretati in questa linea di illuminazione e di unione. Come regola generale, la prospettiva è anagogica e intellettuale.

Un simile orientamento spiega forse la preoccupazione, pregnante fin dalle origini della teologia, di dire la verità con giustezza (ortodosia), opponendosi a proposte che indurrebbero all'errore e intralcerebbero così il cammino dell'unione. In effetti, c'è un legame senza dubbio molto forte tra la conoscenza e il progresso spirituale: una nozione falsa, erronea, eretica, sbarra il cammino ascendente dell'anima e la fa ricadere a livelli inferiori, immediatamente aperti su disordini morali. In effetti, nella prospettiva dell'unione con l'Uno, più ci si purifica intellettualmente, più si sfugge all'influenza della materia e dunque del male; mentre se ci si discosta dal vero, per ciò stesso si lascia spazio al mondo delle passioni. C'è una grande vicinanza tra la purificazione intellettuale e il liberarsi dal mondo delle passioni. In ogni caso, l'orientamento intellettuale proprio del periodo patristico (con tutte le sfumature che questo periodo potrà assumere) rende conto delle acquisizioni realizzate e sempre offerte alla riflessione della Chiesa: la valorizzazione della creazione divina e della libertà umana in quanto definiscono il campo autentico del ritorno al Dio-Uno (contro i temi dell'emanazione e del destino); l'esclusività della mediazione cristiana e, in seguito, l'elaborazione di una cristologia che ha il suo sbocco nella teologia trinitaria; una nuova valutazione delle altre mediazioni, riconosciute, ma trasformate e in qualche modo collocate ai margini: angeli e santi; l'esclusività della via cristiana: sacramenti e scritture, con il rifiuto determinato di altri culti e altri testi; la ridefinizione dell'etica: peccato, grazia e libertà, e l'invenzione di un cammino monastico, che appare come l'icona del primo cristianesimo.

Nel loro ordine, tali apporti sono considerevoli, poiché rivelano la verità della fede cristiana espressa nel quadro di una cultura dell'Uno, e rimangono inevitabili per tutte le forme presenti e future di una simile cultura. Bisogna però notare anche il loro limite. Come si è detto, hanno forse contribuito a sottolineare troppo fortemente il versante dottrinale e intellettuale del cristianesimo, a scapito di un equilibrio fatto certamente di intelligenza e di conoscenza, ma anche basato sulla testimonianza e inserito nel quadro del memoriale e della carità. E questa esaltazione dell'aspetto intellettuale come uno dei massimi valori dell'esistenza rimarrà nel corso dei secoli, mantenendosi anche laddove la fede sarà regredita o scomparsa, a meno che essa non si capovolga

pericolosamente nel rifiuto dell'intelligenza e della ragione. Il bilancio quindi non potrà essere ingenuamente positivo, e sarà necessario un discernimento teologico.

Figure del cristianesimo occidentale

Simbolica dell'Uno e figura dell'uomo

Quando si tenta di offrire un panorama generale del cristianesimo occidentale, dalla sua origine con l'impero carolingio fino ai nostri giorni, si può dire che si è sviluppato in una prospettiva dominata globalmente dalla simbolica dell'Uno, che si è espressa però in maniera originale. In effetti, nelle epoche in cui la riflessione si è sviluppata, essa si è concentrata soprattutto attorno al problema dell'uomo in se stesso, nella società e nel mondo. Questo interesse ha provocato la distinzione, nelle mediazioni del destino dell'uomo, di due campi, nello stesso tempo paralleli e in costante correlazione: il campo istituzionale (mediazione politica e/o sacerdotale), e il campo intellettuale (mediazione del pensiero e del simbolo). Intenzionalmente menziono l'aspetto istituzionale prima di quello intellettuale, poiché è stato proprio questo, originato dalla volontà dei primi carolingi, a dare forma al mondo occidentale, mentre gli aspetti più intellettuali si sono inseriti nel quadro istituzionalmente tracciato. Entrambi i campi si sono sviluppati in modo contrastato, in conformità alla logica d'opposizione che attraversa la ricerca dell'Uno.

Strutture istituzionali e antistrutture

Sul piano istituzionale, ci si trova di fronte a delle «strutture di cristianesimo» nelle quali il religioso e il politico sono strettamente connessi, alle quali si oppongono delle «antistrutture» che vorrebbero separarli totalmente. La prima figura strutturale sarebbe quella dell'impero carolingio (Carlo Magno, † 814), sostituito prima dalla cristianità gregoriana (Gregorio VII, † 1085), poi, via via che la cristianità va in frantumi sotto la pressione delle diverse nazionalità, dalla Chiesa cattolica romana, col suo accento universale e la sua centralizzazione sempre più marcata. A tale riguardo, si può riconoscere un'affinità di ispirazione nelle strutture d'unità che tentano di affermarsi a partire dall'incoronazione di Carlo Magno fino alla proclamazione solenne del primato di giurisdizione del papa al concilio Vaticano I: è significativo, dal punto di vista simbolico, il fatto che il luogo sia lo stesso, San Pietro a Roma, e che nei due casi si tratti della funzione personale, unificatrice della struttura, l'imperatore per il mondo cristiano, il papa e il suo primato

per la Chiesa⁶. Lo strumento intellettuale di tali strutture è il diritto, dai primi monumenti del diritto carolingio fino al *Codice di diritto canonico* del 1917, ma il diritto si appoggia qui su un tema di filosofia politica di derivazione neoplatonica (Costantino, Giuliano l'Apostata), che, rielaborato e organizzato sul piano del diritto cristiano, costituisce un'interpretazione teorica e pratica del primato di Pietro e dell'esistenza di un sacerdozio cristiano. Dal 1074 ai nostri giorni, questa figura è stata sempre più rafforzata e, a partire dal concilio Vaticano II, ci interroga sulla sua possibile modifica.

Alcune «antistrutture» si oppongono però con più o meno decisione e successo a queste forme unificate, il cui funzionamento lascia d'altronde a desiderare e provoca, lungo i secoli medievali e moderni, movimenti volti a promuovere la sempre necessaria riforma della Chiesa. Da una parte si sostiene una decentralizzazione e si tenta di costituire delle forme ecclesiali che tengano conto delle particolarità, per così dire, nazionali, sia che si tratti di Stati o di Chiese; d'altro canto, talvolta con riferimenti millenaristi o escatologici, si esprime con radicalità la tensione sempre necessaria verso «l'al di là di tutto» che caratterizza anche la mentalità dell'Uno: umiliati, poveri di Cristo, spirituali, hussiti, riformati, giansenisti; questa radicalità si esprime sotto la forma di una esaltazione della gerarchia della santità in opposizione alla gerarchia sacerdotale, e di un richiamo alla Scrittura piuttosto che ai sacramenti. Paradossalmente, simili tentativi radicali potranno rovesciarsi completamente e sfociare, nel corso dei tempi, in società completamente secolarizzate.

Sistemi intellettuali e antisistemi

Nel campo intellettuale, gli incontri con la cultura, quando hanno luogo, danno origine a «sistemi di cristianesimo». La prima figura è quella di Giovanni Scoto Eriugena, significativamente collegata tramite gli scritti dello Pseudo-Dionigi alla sistematica rigorosa del tardo neoplatonismo di Proclo; mentre passando per le opere di Alberto Magno, di Niccolò Cusano e di Leibniz, si giunge alla più importante delle figure di questo tipo, quella di Hegel. I sistemi però si sviluppano sullo sfondo di «antisistemi»: nell'Alto Medioevo, ci si occupa soprattutto della sal-

⁶ Resta però qualcosa di «mondiale» (al di là dell'«ecclesiastico» propriamente detto) nella mentalità di unità del cattolicesimo, come si vede ancora, ad esempio, nella costituzione apostolica *Vacantis Apostolicae Sedis* di Pio XII (*Acta Apostolicae Sedis*, 1946, pp. 96-97) in cui vien detto che, nel momento stesso in cui l'eletto del conclave dà il suo consenso all'elezione, «egli acquisisce e può esercitare una piena e suprema giurisdizione sul mondo intero» [*plenam et supremam jurisdictionem supra totum orbem acquirit atque exercere potest*]. Nel passaggio parallelo della costituzione apostolica *Romani Pontificis eligendo* (*Acta Apostolicae Sedis*, 1975, p. 644), Paolo VI riduce un po' l'ampiezza della prospettiva: «La piena e suprema potestà per la Chiesa universale» [*plenam et supremam potestatem in universam Ecclesiam*].

vezza in un mondo di peccato e la teologia monastica continua la vena anagogica dell'antica esegesi. Più tardi arrivano la mistica apofatica di ispirazione dionisiana, da Meister Eckhart a san Giovanni della Croce e alle correnti «astratte» della scuola francese, la confessione della fede, da Lutero a Kierkegaard, la difesa della religione (devozione) popolare con un sottofondo di giansenismo (antimoderno) nel cattolicesimo dei secoli XVII e XIX.

Tre soglie di modernità

Queste due grandi linee, strutture e sistemi con i loro opposti, corroono lungo tutta la storia del cristianesimo occidentale, ma sono interrotte, in alcune epoche precise, da soglie che io chiamo «soglie di modernità», cioè da momenti in cui l'uomo riscopre le sue capacità immanenti per la gestione di questo mondo: nascono così alcuni campi di autonomia che contrastano con le prospettive gerarchiche congenite alla dinamica dell'Uno. Si può suggerire il breve schema seguente: alla fine del Medioevo, l'uomo oltrepassa una soglia antropologica e si scopre soggetto pensante, attivo, responsabile; si scopre ragionevole, razionale — la razionalità stessa — e dà grande valore alla libertà, fatto che causa un arretramento dei temi dell'illuminazione e della gerarchia. Nell'epoca del Rinascimento, l'uomo oltrepassa una soglia epistemologica, abbandonando progressivamente la cosmologia «speculativa» ricevuta dall'epoca ellenistica. A un mondo disposto dall'alto verso il basso, che procede per emanazioni e in cui il basso cerca di risalire verso l'alto, attraverso alcune mediazioni, succede poco a poco un cosmo infinito, la cui immagine è scoperta a partire da inferenze matematiche. All'astrologia, legata da un lato alla configurazione dei movimenti astrali e dall'altro (e soprattutto) al tema della «divinità» o almeno dello stato «animato» delle sfere celesti, subentra un «disincanto» del mondo e dunque un'autonomia della cosmologia, slegata dalle sue componenti «divine» o «angeliche», e situata in modo diverso rispetto a Dio. Con le rivoluzioni americana e francese infine, l'uomo si scopre soggetto politico e con difficoltà compie l'apprendistato delle forme di governo nelle quali il potere assume come riferimento primo la comunità dei governati.

Il rifiuto delle istituzioni

a) *Sul piano delle strutture*. Si potrebbe pensare che questi traguardi successivi di modernità abbiano condotto a una relativa scomparsa della simbolica dell'Uno, verticale, gerarchica e tendente verso l'apofatismo, a vantaggio di un'altra, più capace di dar conto dell'immanenza che si rende manifesta: essere o tempo, ad esempio. Sembra in realtà

che le cose siano state abbastanza diversificate e complesse a questo proposito.

Nella Chiesa, la lotta del papato è rimasta fedele agli orientamenti istituzionali sorti dalla simbolica dell'Uno, che sembra particolarmente armonizzata con l'affermazione del primato di Pietro sia sul piano del governo che dell'insegnamento. Il papato ha accettato con difficoltà l'autonomia degli Stati e, in seguito, l'indebolimento in essi delle forme monarchiche e si è opposto alla costituzione o all'affermazione di Chiese nazionali. Al contrario, il papato ha sempre rafforzato il suo diritto interno in senso centralistico. Ai movimenti religiosi che in un primo momento potevano presentarsi in qualche modo come «antistrutture», la cui contraddizione avrebbe forse potuto essere feconda, la Chiesa ha dato un'organizzazione universale, in maniera tale che gli ordini religiosi si sono visti rapidamente promossi alla dignità di sostegni della Santa Sede e della sua missione (Cluny, Ordine francescano, Compagnia di Gesù...). Dal canto loro, gli Stati hanno conosciuto nei loro rapporti soprattutto rivalità, divisioni e guerre, in modo che una molteplicità frammentata ha sostituito l'impero cristiano, mentre la simbolica dell'Uno si manteneva soltanto nella ricerca di egemonia che, in ultima analisi, stava alla base delle guerre europee e, più tardi, delle rivalità socio-economiche.

b) Sul piano dei sistemi. Nell'ambito culturale, le soglie di modernità hanno provocato importanti trasformazioni che hanno sempre avuto l'obiettivo di fissare meglio l'autorità immanente della ragione. Di fronte a esse, la Chiesa, che poco aveva apprezzato le trasformazioni politiche, ha reagito con reticenza anche alle emancipazioni culturali e agli sviluppi intellettuali. Essi infatti, favorendo il riconoscimento dell'uomo come soggetto autonomo, avrebbero richiesto, a breve o a lungo termine, un nuovo giudizio sull'uomo e sulla sua salvezza e quindi una specie di riorganizzazione della Chiesa, mediatrice della salvezza di questo uomo. Se la Chiesa ha comunque sempre saputo come raccogliere, dopo un certo tempo, i frutti dei rinnovamenti culturali, accettati in un primo momento di malavoglia, ci si può chiedere se alcuni ritardi dovuti alla sua reticenza non si siano rivelati abbastanza funesti per quanto riguarda la responsabilità evangelica della Chiesa nei confronti del mondo.

La proposta di san Tommaso, nel quadro della prima modernità, si fondava sulle risorse della simbolica dell'essere. Essa tendeva a organizzare, all'interno dell'analogia, i diversi livelli della realtà, contemporaneamente distinti e congiunti, mediante una delicata articolazione della ragione e della fede, della libertà, del comandamento e della grazia, della creazione e dell'incarnazione. Tale proposta, che non risolveva certo tutte le domande, ma offriva i principi di un atteggiamento allo stesso tempo fedele e aperto, è stata purtroppo rifiutata, poiché non si è riu-

sciti a distinguere il suo razionalismo moderato dai razionalismi che minacciavano la fede e la disciplina della Chiesa. Si liberava così il campo per una ripresa della tematica dell'Uno; questa poteva assumere l'aspetto di «antisistemi», che ignoravano il nascente razionalismo, così ad esempio la mistica speculativa; oppure decisamente opposti alle sue forme, come la teologia della croce, con la sfumatura spirituale di un Bonaventura e, in seguito, la sfumatura radicale di Lutero. Ma la simbolica dell'Uno poteva al contrario operare sul piano encyclopedico e provocare la trasformazione dell'anagogia in eisagogia⁷, con la collocazione dell'Uno in avanti piuttosto che in alto. In questa ultima prospettiva, via via che si sviluppava una razionalità di tipo classificatorio (nominalismo) o matematico (cosmologia), il luogo di un Dio trascendente si allontanava come all'infinito, mentre scompariva il bisogno simbolico e il principio della ragione autosufficiente estendeva universalmente le proprie applicazioni. In tal modo, il tema di una Rivelazione storica venuta dal Figlio di Dio nella storia non trovava più spazio. Maturavano così i tempi per una valutazione di Gesù sul piano strettamente umano come modello di libertà e di sapienza. La terza soglia di modernità, con l'accesso irreversibile alla libertà politica, poteva a sua volta provocare una riscrittura razionale del cristianesimo come momento decisivo di una storia dell'accesso allo Spirito.

I rifiuti successivi della modernità potevano allo stesso modo dare luogo, come fu il caso nella Chiesa cattolica, a una sorta di ripiegamento su un catechismo elementare dagli accenti negativi, in cui dominano il dogma del peccato originale e l'angoscia della salvezza. L'autorità del sacerdozio, dispensatore dei sacramenti, è sempre più oltremodo enfatizzata e, al tempo stesso, con la proibizione finanche del solo conoscerne gli scritti della cultura nuova (Inquisizione, *Indice*), l'autorità dottrinale esclusiva del magistero rimane per lo più poco illuminata e, in ogni caso, non ascoltata da coloro che da tempo hanno accettato l'autorità della ragione umana. Se queste brevi descrizioni sono esatte, si può dire che, verso la fine del XVIII secolo, ci si trova davanti una coppia opposta di mentalità chiuse, quella dei «lumi» e quella del cattolicesimo.

LA MODERNITÀ SOSPETTA

Descrizione

A partire dal 1830 la modernità, che continua e sviluppa il suo cammino, è oggetto di un sospetto sempre più esteso, un sospetto provocato

⁷ Sui due termini *anagogia* ed *eisagogia*, cfr. *infra*, *Libro secondo*, cap. I, nota 1.

to dai fallimenti incontrati nei settori dell'autonomia soggettiva, epistemologica, politica, che la stessa modernità aveva aperto. L'esito della modernità non è stata una valutazione corretta della sessualità, in particolare in riferimento alla specificità della donna; non si è raggiunto un dominio equilibrato del cosmo e neppure un equilibrio sociale, politico e internazionale stabile. Al tempo stesso, nuove discipline, nate dalla modernità o dalla sua contestazione e che si possono designare con il nome globale di scienze umane, confermano il sospetto mettendo in rilievo dimensioni storiche o strutturali dell'uomo, la cui ignoranza o non conoscenza hanno determinato i fallimenti rilevati. Tale sospetto riveste talvolta un'ampiezza considerevole. Lo si può inserire in un periodo assai più ampio della modernità, di cui si dichiara la fine: «Chiusura della civiltà occidentale». Una simile diagnosi può provocare a sua volta degli esiti completamente diversi. Può essere il desiderio di un mondo nuovo, di ricostruire a poco a poco un'etica basata sulla non violenza, la giustizia, la pace, la liberazione dei poveri e della donna e di definire alcune azioni in questa prospettiva (a livello politico o non governativo), con l'obiettivo di una riorganizzazione politica più giusta delle comunità umane. Un altro esito può anche essere la constatazione disperata che si vive nell'«era del vuoto», il ritorno a positivismi spersonalizzati, non più a livello della scienza, ma a quello della «comunicazione» (strutturalismi esasperati), con un individualistico «si salvi chi può». O ancora, si può valorizzare la «ricerca spirituale», che è sempre (sotto forme diverse) collegata alla ricerca angosciosa dell'Uno: l'attesa heideggeriana, le mistiche orientali e, nel cristianesimo, il ritorno di Eckhart e della mistica apofatica. In ogni caso, si sarebbe in un regime di *pensiero debole* e l'era delle grandi sintesi come dei grandi progetti sembrerebbe per il momento chiusa.

Tuttavia, il sospetto non è in grado di segnare la fine della modernità. Questa ha in effetti rivelato all'uomo alcune sue dimensioni immanenti e ha aperto dei campi alla sua creatività, così che si è giunti talvolta a un punto di non ritorno. La critica della ragione sufficiente e liberale non potrebbe rovesciarsi nel rifiuto di ogni ragione o nel rigetto dei settori in cui questa ragione ha colto il vero e operato il possibile: ad esempio nella scienza e nella tecnica e, più generalmente, laddove la matematica manifesta la sua efficacia. Si tratta piuttosto di sapere come esercitare il sospetto in modo tale che possano essere superati i fallimenti, senza che la modernità in se stessa venga considerata come un fallimento.

Il ritorno della teologia cattolica

È forse qui che la teologia cattolica potrebbe portare un certo contributo. Nelle diverse direzioni in cui si è impegnata da un secolo a questa

parte, anch'essa ha in qualche modo assunto un atteggiamento di sospetto nei confronti della forma, rigida e a suo modo razionale, data per qualche secolo all'espressione del messaggio cristiano⁸. A dire il vero, un simile sospetto non è che il rovescio di una investigazione positiva. È stato cercando un'espressione culturalmente giusta della fede cristiana che la teologia ha scosso almeno un po' un edificio istituzionale e dottrinale che dominava la Chiesa da secoli: un universo teologico trieste, in verità, centrato sull'individuo, segnato dal peso del peccato originale e dall'angoscia della salvezza, definito da un insieme di verità che dovevano essere credute così come erano presentate e da doveri da praticare così come erano comandati; un universo teologico che ignorava la mistica e privo delle Scritture, dominato da un mondo sacerdotale la cui autorità derivava dal fatto che esso soltanto era in grado di perdonare i peccati e di garantire così la salvezza, come pure era il solo a dire il vero con autorità. In questo quadro, l'unico respiro era alla fine il Cuore di Cristo, manifestato nella tenerezza dei santi viventi e nell'intercessione di quelli che erano morti.

Ma, come si è detto, un tale sospetto non è che il rovescio di una ricerca, ed è questa che è importante riassumere. Indico ora alcune intenzioni fondamentali che mi sembrano svilupparsi in parallelo e anche in stretta interazione con quelle provocate dal sospetto secolare sulla modernità. Prima di tutto, riaprire la teologia cristiana all'elemento simbolico della fede, strettamente connesso con la dimensione simbolica dell'uomo. Questa potrebbe essere caratterizzata come lo spazio non concettuale che sta a fondamento del conoscere, come il campo di non dominio che sta a fondamento di ogni appropriazione... I simboli nascono da una percezione intensa della nascita e della morte, come dimensioni incontrollabili, insormontabili e di cui si desidera tuttavia la violazione. Si tratta anche di una percezione forte della vita come valore fondamentale e della relazione umana, creatrice o distruttrice di comunità, fatta dall'amore o dalla violenza, e di cui il sesso è un luogo simbolico privilegiato. Il negativo è la struttura stessa del simbolo, non perché neghi qualcosa di particolare, ma proprio perché tenta di esprimere attraverso parole, gesti e cose ciò che è al di là del detto, del fare

⁸ Lo abbiamo visto, la teologia cattolica alimentava da secoli un sospetto di principio sulla modernità. La tentazione, quando questo sospetto trova conferma in ambienti diversi da quello cattolico, è allora quella di assumere la posizione di quelli che avevano avuto ragione, che «lo avevano detto», di seppellire di conseguenza la modernità senza mai aver voluto incontrarla formalmente e di pretendere, se non di prendere la direzione, perlomeno di esercitare un ruolo motore in una «postmodernità» radicalmente opposta alla modernità defunta. Questo atteggiamento immaginario si fonderebbe su una dimenticanza fondamentale, quella del sospetto che, nel momento stesso in cui diversi pensatori totalmente secolari si interrogavano sulla modernità, la teologia cattolica, con la sua stessa rinascita, avanzava circa la sua espressione classica deficiente, così come sto cercando di richiamare in questo contesto.

e persino del reale, almeno al livello limitato su cui noi possiamo coglierlo. Il simbolo valorizza la dimensione invocatrice del linguaggio, che si rivolge a qualcuno prima di dire qualcosa e pronuncia i nomi propri prima dei nomi comuni. Ciò che dice appartiene più al campo dell'evocazione che della definizione. I gesti fatti sono incantesimo e non produzione, mentre, nell'uso simbolico che se ne può fare, le cose indicano la Cosa che nessuno può produrre, ma che forse si dona.

La liturgia è il campo della relazione simbolica con Dio, si potrebbe dire della relazione *tout court*, poiché, se si tratta di Dio, l'espressione e, in generale, la «religione» possono forse essere altro che simboliche? C'è anzitutto una rinnovata presa di coscienza del vero soggetto della liturgia: una comunità (strutturata certamente)⁹ in stato di invocazione, cioè in uno slancio simbolico verso Dio, dal quale essa riceve (o in vista del quale essa esercita) uno slancio simbolico tra i suoi membri. All'interno di questa comunità simbolica fondamentale rappresentata dalla Chiesa, parole e gesti, che hanno prima di tutto una valenza invocatrice di Dio e degli uomini, hanno anche una valenza evocatrice, cioè suggeriscono, riproducono, la grande simbolica di Dio per gli uomini realizzata in Gesù Cristo, il quale non è stato prima di tutto oggetto di conoscenza dottrinale ma di racconto, di testimonianza e di fede; parole e gesti hanno infine valenza di incitamento etico nella misura in cui essi celebrano la morte e la risurrezione del Cristo a beneficio di tutti gli uomini.

In secondo luogo, riaprire la teologia cristiana alla dimensione storica della fede, al duplice livello della realtà e della conoscenza del tempo: in altri termini, accompagnare la riscoperta del simbolo con quella della storia. Questo vale in primo luogo per la Sacra Scrittura. Si tratta di rendere giustizia a diverse storicità: quella dei progressi umani nel corso dei quali e mediante i quali si è manifestato e realizzato il disegno salvifico di Dio; quella della vita veramente umana di Gesù di Nazareth, nella sua relazione con Dio suo Padre, con se stesso e con gli uomini che veniva a evangelizzare; quella della Chiesa, essenzialmente articolata con la storia umana; distinta da questa, ma non separata, e alla quale senza dubbio è dato tempo perché predichi il vangelo ovunque ci siano degli uomini e insieme rivelì l'uomo e la comunità nella loro verità immanente e davanti a Dio ponendosi al loro servizio (un ritorno, anche qui, della preoccupazione etica).

Questi tre compiti dipendono da una stessa problematica filosofica, quella della conoscenza storica, considerata in se stessa e nel suo rap-

⁹ Faccio riferimento all'intenzione pastorale che ha guidato il movimento liturgico; all'inizio, si pensava di «associare i fedeli alla preghiera liturgica del sacerdote», poi, a poco a poco, ci si è resi conto che il popolo di Dio - corpo di Cristo nella sua interezza era soggetto della liturgia.

porto con altri registri del conoscere: la situazione spazio-temporale del soggetto conoscente, l'orientamento spirituale e storico del suo desiderio, la portata ermeneutica della sua fede, l'investigazione delle fonti (testi, monumenti, racconti) e probabilità delle sintesi ottenute. Si può osservare che la conoscenza storica si innesta bene sulla conoscenza liturgica, poiché sia l'una che l'altra si fondano su ciò che trascende le dimensioni puramente umane del sapere e dell'agire. La dimensione storica si innesta bene su quella simbolica — che suggerisce e realizza le relazioni più profonde tra Dio e gli uomini — dal momento in cui racconta l'evento dell'incarnazione del Figlio di Dio e dell'unica vita umana di Gesù Cristo; imprevedibile e irriducibile a qualsiasi tipo di razionalità inglobante (ma accessibile a una certa intelligenza della fede).

In terzo luogo, si manifesta l'intenzione di introdurre nel pensiero e nella pratica le forme istituzionali che corrispondono al riconoscimento dell'uomo come soggetto libero, nel quadro più vasto determinato dal simbolo e dalla storia. Sul piano civile ciò determina il riconoscimento da parte della Chiesa delle forme democratiche e degli sforzi in vista di una comunità delle nazioni, ai livelli politico, culturale, economico e sociale. Sul piano interno ciò determina alcune riletture della storia passata e lo sforzo di superarne i blocchi (ecumenismo), ma ciò dovrebbe provocare ancor più una revisione critica della figura istituzionale assunta dalla Chiesa a partire da Gregorio VII. Tale forma deriva in effetti da un'ispirazione di tipo neoplatonico, imperniata su un pessimismo circa la salvezza e non corrisponde più alla figura dell'uomo che vive nella modernità, anche se essa è sospettata. Il concilio Vaticano II ha posto i principi teologici di una tale revisione, ma questa è ancora soltanto abbozzata sul piano canonico, ciò che potrebbe a lungo o a medio termine mettere in pericolo il resto delle acquisizioni che provengono dal «sospetto» e dalla «ricerca» iniziati alla fine del XIX secolo e promulgati in qualche modo nel Vaticano II.

Infine, come quarto aspetto, si manifesta l'intenzione di fare entrare nelle mentalità una giusta percezione dei rapporti tra la ragione e la fede, rispettando la competenza della prima e la trascendenza della seconda e, a tal fine, di ristabilire una ontologia capace di distinguere i livelli incomprimibili dell'essere e della storia e in grado di stimolare all'uso analogico della parola¹⁰. Una simile metodologia è valida non solamen-

¹⁰ Vorrei tornare qui su un punto indicato forse in maniera troppo affrettata in precedenza: i pensieri dell'Uno, orientati su una «gnosi dell'inconoscibile», non hanno tanto bisogno di questa distinzione fondamentale tra ragione e fede e non si riferiscono tanto alla distinzione insuperabile dei livelli dell'essere. Il cammino di conoscenza è uno, e le distinzioni che si possono fare sono provvisorie e legate all'imperfezione degli uomini... Ciò comporta, paradossalmente, una certa intolleranza da parte di chi è arrivato a un certo grado di perfezione spirituale e intellettuale o, ancora, da parte di coloro che sono incaricati *ex officio* di dire la fede: «Se si tratta della vera fede e della ragione autentica, non ci sono due verità», e l'affermazione è senza possibilità di scappatoie.

te per l'espressione dogmatica della fede cristiana, ma anche per una nuova collocazione dell'istituzione della Chiesa (la «riforma» mai conclusa). Tale metodologia può anche apportare, a livelli puramente umani, quali la questione politica, il problema sociale, i contributi filosofici... degli elementi di discernimento capaci di contrastare il totalitarismo della ragione autosufficiente, senza cadere in un pericoloso rifiuto dell'intelligenza.

Se l'abbozzo appena presentato è globalmente corretto, esso sembra favorire una sorta di rovesciamento nel modo di procedere dell'intelligenza teologica e di ciò che si potrebbe chiamare un riorientamento eucaristico del linguaggio teologico. La teologia non sarebbe anzitutto un commento intellettuale equilibrato della dogmatica, realizzato con l'aiuto di una ragione filosoficamente equilibrata che lavora alla luce della fede. Il primato del liturgico nella relazione con Dio e tra gli uomini comporterebbe, nel linguaggio della teologia, un corrispondente primato del dossologico, dell'eucaristico, del narrativo, mediante una riflessione filosofica sulla parola; la considerazione del dato storico (escatologico) in questa stessa relazione con Dio, condurrebbe a valorizzare la conoscenza storica con il suo duplice aspetto narrativo ed ermeneutico; allora si giungerebbe a un'etica personale e collettiva, posta sotto il segno della lode e nella prospettiva di una storia da costruire nel cammino verso Dio¹¹. In tal modo, apparirebbe che l'oggettività e la stessa ortodossia della teologia sono legate in effetti alla verità sia dell'atteggiamento liturgico, sia della probabilità storica e della prassi interumana. Facendo questo, non solo non si svaluterebbe affatto l'analisi delle strutture oggettive che sottendono il disegno creatore di Dio e la sua intenzione di alleanza — analisi che continuerebbe a fondarsi sia sull'analogia dell'esistere che sull'analogia della fede — ma tale analisi ritroverebbe il suo significato primitivo, che era quello di precisare con un linguaggio adeguato i limiti entro cui lo sviluppo liturgico, l'impegno storico e la fede morale sono accoglienza e valorizzazione del mistero pasquale che salva.

INDICAZIONI BIBLIOGRAFICHE

Come opere di consultazione di carattere generale si possono citare, per la Scrittura: *La Bible de tous les temps*, 8 voll., Paris 1980s; per il diritto canonico: Le Bras G. - Gaudemet J. (a cura di), *Histoire du droit et des institutions de l'Église d'Occident*, Cujas, Paris 1955s; per la teologia: Pelikan J., *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine*, 5 voll., Chicago 1973-1989; Vilanova E., *Storia della teologia cristiana*, 3 voll., Borla, Roma 1991-1994-1995; per la spiritualità: *Histoire de la spiritualité*, 5 voll., Paris 1960s.

D'altra parte sono stati preziosi i seguenti volumi, che trattano temi e orientamenti che percorrono tutta la storia: Heimsoeth H., *Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters*, Stuttgart 1958⁵ (trad. it.: *I grandi temi della metafisica occidentale*, Mursia, Milano 1973); Beierwaltes W., *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt a. M. 1972 (trad. it.: *Platonismo e idealismo*, Il Mulino, Bologna 1987); Id., *Identität und Differenz*, Frankfurt a. M. 1980 (trad. it.: *Identità e differenza*, Vita e Pensiero, Milano 1989); Id., *Denken des Einen*, Frankfurt a. M. 1985 (trad. it.: *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, Vita e Pensiero, Milano 1991); Prodi P. - Sartori L. (a cura di), *Cristianesimo e potere*, Bologna 1986; Vevey G. (a cura di), *The Philosophy in Christianity*, «Royal Institute of Philosophy», Lecture series, n. 25, 1989.

¹¹ Qui troverebbero la loro collocazione la teologia politica e la teologia della liberazione.

LIBRO PRIMO
ITINERARIO

PRIMA PARTE

**IL CRISTIANESIMO
E IL RISCHIO DELL'ANAGOGIA**

I FONDAMENTI DOTTRINALI DELLA CHIESA ANTICA

IL MONDO PAGANO E LA VIA CRISTIANA

L'universo religioso ellenistico

L'universo religioso ellenistico, come d'altronde la maggior parte degli universi sacri, è sovrappopolato, dai profondi abissi della terra fino alle regioni inaccessibili che stanno al di là dei cieli, di esseri non ben definiti, pericolosi o benevoli, in ogni caso inquietanti, che è importante avere dalla propria parte, non foss'altro che per assicurarsi quaggiù un minimo di felicità. Ho accennato precedentemente a queste mediazioni dell'Uno e al processo che le solidifica e stabilizza in un mondo di dèi, semidèi ed eroi. Ora, di fronte a questa realtà riconosciuta da tutti, si trova una relativa dualità di atteggiamenti, che si potrebbe caratterizzare già in quest'epoca con le espressioni di «religione popolare» e di «religione dotta».

Religione popolare

Degli dèi e delle loro avventure, così come appaiono all'uomo della strada, per quanto riguarda il periodo che ci interessa, si trova una descrizione ironica, senza indulgenza ma non necessariamente senza verità, nell'apologetica cristiana, per esempio nel *Protreccio* di Clemente d'Alessandria. Sant'Agostino, nei primi libri del *De civitate Dei*, è più sfumato e più sistematico e si sforza di redigere un catalogo ragionato delle popolazioni che abitano tra cielo e terra sulla base degli elementi che gli sono forniti da Varrone, Apuleio e altri. Questo mondo di intermediari non è inerte e la comunicazione con esso è molteplice e febbrale. Quale che sia il loro grado di esistenza e di influenza, gli «dèi» manifestano se stessi e la loro volontà sui loro fedeli nei sogni e negli oracoli, che si producono di preferenza nei luoghi di pellegrinaggio stabiliti. Dovunque, essi sono onorati con rituali e sacrifici che mobilitano del personale sacerdotale. La loro «storia», che

fonda il culto e giustifica le prestazioni, è narrata in racconti più o meno meravigliosi o sordidi.

Religione dotta

Teologia. Nei confronti di questo mondo «divino» molto mescolato e dalle forme religiose anch'esse assai varie, alcuni tra i pagani più colti, più filosofi o più profondamente religiosi hanno preso le distanze. Senza rifiutarlo, essi cercano di ricomporne il paesaggio e di riequilibrarne la pratica. Celso, ad esempio, nel *Discorso vero*, che si rivolge contro i cristiani e che Origene confuterà nella generazione successiva, ammette l'esistenza di un Dio unico supremo e provvidente. Ma egli ritiene che i decreti e le disposizioni di questo Dio giungano agli uomini attraverso l'azione di esseri intermediari. Tali esseri hanno dunque normalmente diritto a essere rappresentati con immagini e onorati nei templi attraverso forme cultuali, al fine di ottenere da essi ciò che sono preposti a dare per la salvezza del corpo e il bene dell'universo. Parimenti, l'imperatore, in quanto mediatore sulla terra del Dio unico e degli esseri intermedi, è esso stesso in qualche maniera divinizzato e ha diritto a un'obbedienza religiosa, ovvero a un certo culto da parte del popolo. Ci sarebbe, insomma, una gerarchia armoniosa, sia degli esseri supremi, sia degli onori che a essi sono resi, il tutto governato dalla ricerca della vera felicità nelle sue diverse componenti, corporale, politica e, in definitiva, mistica.

Mistica e culto. Dietro tale mondo armonioso c'è una ricerca etica di verità e di sapienza; tale ricerca tende a un ideale di misura e di dominio, incompatibile con gli eccessi dionisiaci e anche con dei semplici disordini morali, fatti passare per un'imitazione propiziatoria degli dèi; poiché — e qui raggiungiamo la convinzione intima che fonda la ricerca etica — non si tratta di un'imitazione degli dèi, ma più profondamente di una parentela con il Dio unico, una parentela essenziale all'uomo e che deve svilupparsi in una somiglianza sempre più grande.

Questo Dio Uno rimane al di là di ogni comprensione umana, «sconosciuto». Ci si può tuttavia avvicinare a lui mediante il progresso senza fine di una conoscenza vera, sia del mondo sia dell'uomo. L'etica è correlativa a una gnosi ed entrambe si riferiscono a ciò che le supera, nell'attesa che alla fine la morte liberatrice riconduca l'uomo nel suo Principio.

Se si considera lo spazio religioso dei miti e dei riti a partire da questo presupposto, il mondo pagano colto manifesta una doppia tendenza: gli uni, preoccupati di salvaguardare le tradizioni, si sforzano di dare agli oracoli e ai testi un significato ragionevole, mediante una allegoresi

che legge la verità morale o l'istanza mistica in testi che certamente non le manifestano in senso letterale; allo stesso modo, elaborano una teoria del culto come veicolo quasi rivelato della benevolenza del Dio sconosciuto, come dei suoi inviati. Celso appartiene a questa tendenza, come più tardi Giamblico. Gli altri, che si vogliono più esclusivamente spirituali o «gnostici», al contrario, hanno la tendenza a rinunciare a tutto il supporto sensibile accumulato nella religione, a vantaggio di una sempre più grande ascesi del silenzio, che va al di là di ogni racconto e di ogni parola, e di un atteggiamento interiore che va al di là di ogni rito: in questo ambito vengono alla mente i nomi di Plotino e di Porfirio.

L'incontro del cristianesimo con la cultura

Una prima riflessione si impone: nell'epoca di cui stiamo parlando, i cristiani sono originariamente greci o latini, barbari e non ebrei. Sono nati in questo mondo ellenistico, ne hanno la mentalità e ne condividono le aspirazioni migliori, tanto più che esse non mancano di corrispondenze reali con l'insegnamento delle Scritture.

A questo mondo però essi hanno portato la novità della loro fede in Gesù Cristo, Figlio di Dio, Figlio di Maria, morto e risorto, il che immediatamente ha permesso loro di dare un rilievo sconosciuto all'unicità di Dio e al tema conduttore dell'unione con questo Dio unico. La loro fede ha fornito anche un principio specifico per l'esegesi dei testi sacri, che d'altra parte si ispira agli stessi metodi dell'*allegoresi* dei pagani. Essa porta, infine, delle forme cultuali originali e modifica altre pratiche, tenuto conto della contestazione e della riorganizzazione che essa opera nell'ambito delle mediazioni particolari.

Teologia

Con il mondo pagano colto il cristianesimo condivide dunque il riconoscimento di un Dio unico, orizzonte ultimo del desiderio dell'uomo lungo un cammino di purificazione; mentre si distingue essenzialmente per la sua fede in Gesù Cristo, proclamato l'unico mediatore attraverso il quale è possibile realizzare l'unione con Dio.

Il primo effetto di questa fede nell'unicità della mediazione è dunque quello di illuminare in una forma del tutto nuova la stessa unità di Dio: un monoteismo senza mediazioni, se non quella di Gesù Cristo, appare in una esclusività divina mai riscontrata prima in questa forma. D'altra parte, la differenza di Dio non è la stessa quando si profila soltanto all'orizzonte del desiderio o quando si rivela in Gesù Cristo proclamato Figlio di Dio. In tal senso, il cristianesimo manifesta in qualche modo alla cultura quel «Dio sconosciuto» che essa cercava (cfr. Atti 17). Ma

se i cristiani hanno fatto «conoscere Dio» alla loro cultura e ristabilito le condizioni della mistica, essi erano pure consapevoli della parentela spirituale che univa alcune delle loro intuizioni, per esempio quelle che si trovano in san Giovanni, alle concezioni offerte dai più spirituali tra i pagani. In tal modo, essi si sono appropriati, pur trasformandoli, dei punti di vista e dei vocabolari contemporanei che hanno contribuito a far assumere il proprio stile al cristianesimo dell'epoca ellenistica. È così che i temi della parentela con Dio, della similitudine e somiglianza con lui, della conoscenza di Dio e dell'unione con lui sono adottati da loro, quanto più si ricollegano, spesso letteralmente, al cristianesimo in ciò che gli è essenziale. Nei termini da noi adottati si direbbe che nell'incontro culturale tra il cristianesimo nascente e il paganesimo colto la simbolica dell'uno («Platone») e i temi anagogici della risalita spirituale verso Dio hanno costituito il punto di contatto più importante. Ne risulta una conseguenza notevole: nella prospettiva di un' *anagogia* spirituale, l'elemento fondante dell'unione con Dio, se non sopprime la tensione apocalittica, che rimane sempre elemento costitutivo della religione cristiana, certamente la sbiadisce un po'. È vero che in un Ireneo di Lione i temi della pedagogia divina, dell'apprendimento umano della libertà attraverso l'esperienza, delle «economie», del tempo presentano un reale valore teologico. Tuttavia, l'ascesa spirituale della Montagna della conoscenza/non conoscenza tende sempre più a soppiantare il pellegrinaggio verso la fine dei tempi e ad attenuare l'ardore con cui le prime generazioni aspettavano il ritorno del Cristo. L'elemento del tempo, che in precedenza non veniva valorizzato, poiché lo si considerava giunto alla fine, non assume ora una configurazione più definita. Al futuro della fine dei tempi supposto immediato, corrispondono adesso il presente della grazia e della lotta spirituale, così come la prospettiva della Città celeste. A una linea di pensiero realmente *temporale* che eventualmente avrebbe potuto aprirsi, se la cultura fosse stata diversa, si sostituisce una prospettiva verticale, e dunque *spaziale*.

Per quanto riguarda la mediazione, i cristiani non hanno certamente ignorato o contestato l'esistenza di esseri intermedi e non sono restati indifferenti alla domanda che riguardava la sorte e l'eventuale influenza dei defunti. Ma essi si sono sforzati, talvolta non senza difficoltà, di mantenere tutto questo mondo intermedio in una posizione secondaria, nell'orbita della sola mediazione fondamentale del Figlio di Dio incarnato. D'altra parte, i cristiani hanno fatto le distinzioni necessarie tra i numerosi abitanti dei cieli: da una parte i beati, gli angeli e i santi, degni d'onore e in grado di intercedere; dall'altra parte gli esseri malvagi, i demoni e i dannati che sono da rifiutare totalmente e da non temere e, ancor meno, da evocare attraverso pratiche magiche, avendo il Cristo manifestato la sua potenza nei confronti di ciò che essi compiono.

Scritture

La mediazione del Cristo si esercita attraverso le Scritture e i sacramenti, di cui il Signore risorto è la chiave, e attraverso lo Spirito Santo che ne rivela il senso e ne assicura l'efficacia. La spiegazione delle Scritture e la catechesi dei sacramenti sono sempre i luoghi centrali della teologia. Come per il passato, essa fondamentalmente si costituisce a partire dalla celebrazione e dalla predicazione che illustrano la mediazione del Cristo e attestano il suo ritorno.

Tale originalità, tuttavia, sia del testo e dei riti, sia del senso cristologico e misterico evidenziato dalla predicazione e dalla catechesi, non deve impedire di vedere gli elementi comuni alla via cristiana e alla cultura pagana. C'è anzitutto il metodo: che si tratti di favole o poemi della cultura greca o, al contrario, dei racconti e delle profezie delle Scritture cristiane, la teoria del linguaggio e il modo di spiegare i testi sono gli stessi. Ad esempio, la parola o la frase sono ritenuti più importanti degli sviluppi più lunghi, considerati nella loro logica interna, in modo tale che l'allegoria si sviluppa spesso a partire da frammenti molto brevi e operando tagli talvolta piuttosto fastidiosi per il lettore di un'altra epoca. I tropi e il loro uso sono identici e dipendono dalla medesima retorica. Lo stesso si può dire anche per le forme di spiegazione del testo in uso nel mondo colto dell'epoca, ad esempio la tecnica «domanda-risposta». Anche solo dal punto di vista del metodo, l'incontro con la cultura ha contribuito sempre più a fare della «via» cristiana una «sapienza». D'altra parte, come ho detto, sia il ritardo della parusia, sia la mentalità religiosa dell'ambiente conducono la spiritualità ad abbandonare poco a poco l'attesa escatologica a vantaggio del desiderio anagogico dell'unione, in questo mondo e nell'aldilà. Questa nuova sfumatura influisce sull'orientamento dell'esegesi e dà la propria impronta alla celebre dottrina dei quattro sensi della Scrittura: non si tratta più esattamente dell'analogia messianica di cui si è parlato; questa si precisa e forse si riduce piuttosto a un'analogia *allegorica*, in cui l'evento Cristo è considerato soprattutto in un quadro di valore che si potrebbe definire iconico, per l'esistenza, il comportamento e l'attesa cristiana. Il carico simbolico rimane, mentre diminuisce l'inflessione temporale. In termini più «tecnici» si direbbe che l'anagogia cristiana e la sua allegoria si situano in maniera originale nel campo dell'*analogia formale*, cioè della percezione delle corrispondenze tra realtà, simboli e segni.

Allo stesso modo, quando si tratta dell'etica (senso tropologico delle Scritture), si può dire che i frutti dell'allegoresi sono abbastanza simili presso i cristiani che presso i pagani. Senza dubbio i cristiani sottolineano la purezza dell'esempio del Cristo e mettono in evidenza l'amore fraterno, spesso sconosciuto ai pagani. Ma, tenuto conto di questa luce

originale, la morale pratica tratta dalle Scritture ritrova ciò che c'è di più alto nell'etica pagana. Non poteva d'altronde essere altrimenti. Emerge qui una questione teorica sempre aperta, quella dell'articolazione, nel campo dell'azione, tra l'ispirazione evangelica e l'analisi filosofica.

Sacramenti

I sacramenti, di cui i cristiani sottolineano la sobrietà e l'essenziale spiritualità, segnano le tappe di questa risalita verso Dio e la realizzano nel mistero, che, a seconda degli autori, è interpretato ponendo l'accento più sulla sua portata simbolica o sulla sua efficacia. Lo strumento allegorico permette di valorizzare e di trasporre i racconti e le figure bibliche; esso autorizza anche a superare alcuni aspetti «carnali» delle liturgie dell'Antico Testamento per conservarne l'intenzione divina. Da qui il fenomeno, su cui torna così spesso sant'Agostino, di una Chiesa che continua a «leggere», ma cessa di «praticare» alcune forme cultuali, che pure sono descritte e prescritte nelle Scritture. Mediante questo delicato lavoro mistagogico, i fini di purificazione e di unione, che erano sempre all'orizzonte dei riti pagani, si trovano realizzati anche nei misteri cristiani, ma attraverso l'unica mediazione di Cristo. D'altra parte, anche il cristianesimo conosce sogni, oracoli e pellegrinaggi; essi però sono legati esclusivamente alle tombe dei santi, la cui vita evangelica è stata manifestata da miracoli e dei quali si cerca l'amicizia e il suffragio ma non la mediazione in senso proprio. Quanto al culto offerto in questo ambito, esso non è altro che la sola liturgia cristiana, iniziazione e memoriale.

Tra il cristianesimo e la cultura ellenistica esistono dunque nello stesso tempo elementi di opposizione e punti di convergenza e i tentativi di dare forma a tali elementi hanno fatto sorgere i primi teologi cristiani. Il compito d'altra parte non è stato facile e non è stato realizzato sulla base di una constatazione irenica di queste distanze e di queste prossimità. Paradossalmente, le convergenze non sono state riconosciute e ammesse se non dopo aver preso le distanze in modo forte e netto e a causa di questa posizione, poiché solo in tal modo si eliminava ogni ambiguità. Se ne ha l'esempio più chiaro quando si esamina la lotta che ha permesso alla fede cristiana di manifestare con chiarezza le opzioni religiose e umane grazie alle quali soltanto essa poteva esprimersi e vivere. Paradossalmente, questa lotta è stata condotta nel campo in cui in apparenza gli orientamenti di base erano più vicini: la «gnosi», cioè, in definitiva, l'ambito della conoscenza di Dio, del quale era importante dire in modo vero la natura e le proprietà. È quindi opportuno prendere in esame questa lotta, un esame tanto più necessario perché in questo primo scontro sono stati assunti degli orientamenti definitivi che po-

tranno servire in seguito come criteri per la valutazione di ogni congiuntura teologica.

VERSO UNA GNOSI AUTENTICAMENTE CRISTIANA

Cosa avviene esattamente nell'incontro fra cristianesimo e gnosi? In definitiva, quali che siano state le vicende del conflitto, si tratta di giungere a una giusta affermazione della mediazione unica di Gesù Cristo per l'accesso alla vera conoscenza di Dio. O ancora: si tratta di situare l'apporto assolutamente originale della fede cristiana rispetto all'intenzione spirituale di una cultura religiosa preoccupata dell'unione con Dio. E si vedrà che, grazie a questo apporto, si modificano i dati preliminari del problema: le idee di Dio, dell'uomo e del mondo non restano immutate ma giungono gradualmente alla loro autenticità: la verità della mediazione manifesta la verità dei termini e dell'ambiente in cui si realizza.

La figura della gnosi

Non si tracerà ora la storia della gnosi, né delle sue variazioni e neppure ci si interrogherà sulle sue origini. Saranno richiamati piuttosto i temi, fortemente articolati tra di loro, che formano la struttura fondamentale di ogni sistema gnostico, sapendo d'altronde che il modo di presentarli costituisce già un'interpretazione che potrebbe essere oggetto di discussione.

Alla base dell'atteggiamento gnostico c'è l'aporia del bene e del male, vissuta come opposizione irriducibile. Se il male è ciò che noi viviamo, se è la situazione complessa di disordine, sofferenza, colpevolezza che caratterizza quaggiù la persona, la comunità e l'umanità, il bene ne è l'esatto contrario e il suo luogo, di conseguenza, è interamente al di fuori e al di là delle nostre percezioni e delle nostre esperienze. Se il bene così inteso è chiamato «uno» o «Dio», la salvezza consistrà nel percorrere i difficili cammini che, facendoci abbandonare totalmente la miseria radicale della condizione presente, ci condurranno a scoprire il luogo di «Dio» e a identificarci con la sua realtà: la conoscenza ritrovata ci restituirà la nostra parentela perduta con il divino o, meglio, assicurerà il nostro rientro nel divino.

Questo percorso gnostico implica una dottrina sulla genesi del male e insieme sull'itinerario del ritorno. Per quanto riguarda il primo punto, si dirà che, per una specie di emanazione necessaria e insieme fatale, alcuni elementi divini si sono staccati dalla loro sorgente perfetta, si sono automoltiplicati, hanno acquistato consistenza e sempre più si sono allontanati dall'Origine, fino a giungere al grado ultimo della caduta:

la condizione terrestre in cui ci troviamo, segnata dalla materialità e dalle esigenze della carne e, in particolare, della sessualità. Il destino del reale è questa lunga lacerazione, che è al tempo stesso oscuramento (dal punto di vista del conoscere), ontologia (dal punto di vista del reale), male (dal punto di vista dell'agire e della sua moralità), che conferisce alla genesi del mondo, degli intermediari e dell'uomo la forma di una gerarchia pietosa, sempre più piegata verso il basso.

La risalita che porta a uscire da questa situazione non è possibile a tutti: i sistemi gnostici conoscono delle categorie di uomini all'interno delle quali solo alcuni sono destinati a percorrere la strada del ritorno. Gli eletti (qualsiasi nome sia dato alla loro categoria, a seconda dei sistemi) si riconoscono per il fatto che essi sono stati condotti a far parte delle comunità gnostiche nelle quali è trasmessa una tradizione, più o meno segreta o esoterica, di dottrine e di pratiche attraverso le quali essi saranno liberati dalla carne e ricondotti alla loro parentela essenziale con il divino. Un rigorismo assoluto o, al contrario, un'assenza totale di regole significa e opera un radicale allontanamento dalla condizione presente. Per questa via gli eletti sono resi capaci di ritrovare la conoscenza essenziale («gnosi») e l'identità quasi di fusione con «Dio», al di là di tutte le distinzioni di nome, di grado e di essenza che derivano dall'emanazione, primo principio di divisione. La salvezza dunque, propriamente, non è universale.

Se il «Cristo» ha un posto in questi sistemi, è come la manifestazione di qualche entità proveniente da Dio, ma che è sfuggita, non si sa come, alla dinamica maledetta dell'emanazione e che, a questo titolo, è stata in grado di aprire a quelli che lo seguono la strada del ritorno. Ma per il «Cristo» non si può parlare di una incarnazione reale nella materia cattiva e neppure di una effettiva crocifissione. La cristologia gnostica è al tempo stesso subordinazionista (lo stesso Cristo non è Dio, almeno finché dura l'eone della sua uscita) e docetista (egli non è neppure uomo dal momento che non ha potuto essere preso nelle reti della carne). Quanto alle Scritture e ai sacramenti, essi troveranno il loro regime di lettura e di celebrazione così come la loro interpretazione all'interno della prospettiva di questo sistema globale.

Al di là delle distinzioni e delle sfumature che un'esposizione più precisa aggiungerebbe certamente a questa breve «scheda segnaletica», ciò che è stato detto basta per mostrare l'atteggiamento umano che sta a fondamento della gnosi: si tratta di un orientamento pessimistico e negativo sul mondo presente e sugli uomini che lo abitano, così come sulle possibilità di una salvezza, che, in ogni caso, è riservata a un piccolo gruppo. Una teologia interamente apofatica, una cosmologia di spazi e di entità intermedie e ostili, una sociologia da ghetto, un'antropologia della necessità scaturiscono da questa opzione di base, che

occupa essa stessa un posto tra le varianti meno soddisfacenti di un pensiero dell'Uno.

Reazioni cristiane

Tradizione, creazione, libertà

Quella che si è soliti chiamare la «Grande Chiesa» è costituita dall'insieme delle comunità che non si sono riconosciute nei sistemi gnostici e a essi hanno opposto la propria percezione del vangelo. La loro reazione si è sviluppata su due piani coordinati: quello di una visione più positiva della realtà terrestre, e di conseguenza dell'uomo, ma anche di Dio, e quello di una percezione diversa della comunità cristiana: creazione e Chiesa sono i due valori che Ireneo di Lione oppone alla gnosi, dando così alla teologia cristiana due coordinate che in futuro le permetteranno sempre di giudicarsi e correggersi da se stessa.

Cominceremo dall'ecclesiologia, il che corrisponde a quanto abbiamo detto in precedenza circa il primato del culto e della meditazione delle Scritture nel cristianesimo. Le vere comunità cristiane non sono esoteriche; esse si riferiscono a una tradizione aperta che proviene dagli apostoli e di cui la Chiesa di Roma offre il prototipo e il criterio, essendo la Chiesa degli apostoli Pietro e Paolo. Nessuna visione del mondo che si discosti da questa tradizione, dalla sua pratica liturgica e dalle sue Scritture si può considerare autentica. Se è possibile l'esegesi allegorica, non è in virtù di una scelta tra i libri santi, ma in virtù di una economia della rivelazione in cui la realtà della lettera è portatrice di una manifestazione dello Spirito.

Poiché la tradizione è venuta dagli apostoli aperta e manifesta, nessuno per principio è escluso dalla salvezza universale. Il principio «al di fuori della Chiesa non c'è salvezza» non ha un significato restrittivo nella misura in cui indica al contrario il luogo di una salvezza senza limiti: non sono le comunità gnostiche, o in qualche modo esoteriche, che offrono la salvezza di Dio, ma piuttosto la comunità in cui la fede è predicata e i sacramenti amministrati.

Secondo questa tradizione apostolica, la Grande Chiesa si riconosce estranea a ogni pessimismo di principio riguardo a questo mondo. Ecco perché essa insiste su due punti: il Dio unico è il creatore e l'uomo è veramente libero. Queste due affermazioni scongiurano il destino fatale degli gnostici; in quanto creato liberamente da Dio e non staccato da lui, come a sua insaputa e attraverso un processo perverso, il mondo è buono; in quanto libero, l'uomo non è destinato al male a causa della sua nascita nella carne ma, eventualmente, a causa di un atto cattivo e delle conseguenze che da esso possono derivare nel mondo che egli abita.

Il luogo ecclesiale della tradizione e il valore basilare del binomio creazione-libertà: sono queste le costanti instancabilmente affermate in reazione alla proposta gnostica. Si può certamente dire che queste costanti dovranno essere verificate in ogni momento dello sviluppo della teologia cristiana, poiché la tentazione della gnosi rinasce senza tregua sotto forme diverse. Aggiungiamo tuttavia che questi punti di riferimento, nella prima teologia cristiana, non modificano l'asse essenziale dell'anagogia, che è comune alla vera fede e alla cultura circostante. Per l'uomo si tratta sempre di risalire verso Dio, ma da un lato questa risalita non sfocerà in una fusione, come se l'uomo e il creato dovessero alla fine scomparire, dall'altro, se c'è del male che impedisce questa risalita, esso viene dal peccato compiuto liberamente sia dagli esseri intermedi, gli angeli divenuti demoni, sia dall'uomo, che si è sottomesso alle potenze. Concretamente, ci sarà anche nel cristianesimo un vero rigore morale, che tuttavia non avrà lo stesso senso antiumano di quello degli gnostici. A questo punto, si deve sottolineare un primo intervento della simbolica dell'essere («Aristotele») nel processo del pensiero: il tema della creazione non si può esprimere che in termini di essere; significa posizione nell'essere, sottolinea il substrato ontologico del reale e indica, senza d'altronde precisarne i particolari, che Dio ha qualche cosa a che vedere con l'essere. In altri termini, *la simbolica dell'essere viene in aiuto della simbolica dell'uno*, non per sostituirsi a essa, ma per assicurarne la verità¹. Anche questo potrebbe essere una costante della storia della teologia, e ancora di più della verità teologica, in qualsiasi tappa o grado la si consideri. Vedremo presto che questa tesi trova conferma anche quando si tratta di parlare dell'unico mediatore della conoscenza di Dio: Gesù Cristo.

Una problematica teologica

Queste indicazioni, per quanto generali, sono sufficienti per far comprendere l'aspetto complessivo di una problematica teologica cristiana che vuole liberarsi dalla gnosi. Enunciamone gli elementi. Il problema di Dio: se Dio non può essere pensato in opposizione al mondo e all'uomo, come dire una comunione con lui e una partecipazione a lui che non escludano ma, al contrario, valorizzino la sua trascendenza? Il problema connesso della verità: se essa è accessibile in questo mondo, che non è intrinsecamente cattivo, in che modo la si può raggiungere? O, in altri termini, cos'è la conoscenza vera, se non è gnosi? E se si sostiene che la verità può essere raggiunta dall'uomo così come egli è in que-

¹ Se ci si riferisce a quanto ho detto brevemente in precedenza a proposito di sant'Ireneo, la simbolica del tempo si congiunge a quella dell'essere: *creazione e storia vanno sempre insieme*.

sto mondo, l'errore, specialmente nell'ambito religioso, da dove può derivare se non dalla cattiva fede? Il problema del *male*: come è possibile, senza fare appello a una fatalità qualsiasi, rendere ragione del «di più» di male, cioè di quello che non deriva dagli atti cattivi posti qui e ora da una persona libera, ma sembra precedere, accompagnare e seguire ogni colpevolezza puntuale? Il problema dell'*uomo*: se non è un'anima miserabilmente perduta in un ambiente materiale estraneo alla sua vera natura, che cosa è esattamente l'uomo e, in particolare, come gioca la sua libertà nei confronti di Dio, dell'altro e di se stesso? Qual è la sua salvezza e chi è realmente il Cristo, principio e autore di questa salvezza? Si può realmente fare a meno di dividere gli uomini in classi, di cui alcune sarebbero più capaci di altre di redenzione e di verità? Il problema infine della *Scrittura* e dei suoi *sacramenti*: qual è il loro rapporto con la ricerca di Dio, con il movimento anagogico, con la conoscenza? Ci vorrà forse tutta la storia della teologia fino alla fine dei tempi, e in particolare l'articolazione di altre prospettive con quella derivata dall'anagogia, per ottenere una risposta globale e coerente a questo insieme di domande che toccano così da vicino Dio, il mondo e l'uomo.

DAL VERBO CONSUSTANZIALE AL CRISTO TOTALMENTE UOMO

L'anagogia contro gli arianesimi

La ricerca di un equilibrio tra la verità della tendenza anagogica e il rifiuto della perversione gnostica ha condotto rapidamente la Chiesa a formulare più precisamente la sua fede in Gesù Cristo, mediatore autentico dell'incontro fra Dio e l'uomo e, per questa via, a dire anche qualche cosa di Dio in se stesso e dell'uomo nella sua natura e nel suo destino. Questo lungo lavoro è stato compiuto con difficoltà, secondo orientamenti differenti, con accentuazioni diverse. Fin dagli inizi, ad esempio, si vede bene che il desiderio della conoscenza è più decisivo nella ricerca dei primi padri alessandrini, Origene e Clemente, anche se parlano lungamente di tropologia, mentre la questione morale tende a essere più determinante in Tertulliano, anche se, per altro, egli ha fornito rapidamente al pensiero teologico occidentale categorie cristologiche abbastanza precise, in anticipo persino sui risultati delle discussioni condotte in Oriente.

L'ambiguità della lotta contro la gnosi: il primo arianesimo

Ci limiteremo qui all'arianesimo, decisivo dal punto di vista storico: non solo convergono in esso le esitazioni e le ambiguità della prima teo-

logia cristiana, ma la sua condanna da parte del concilio di Nicea riveste un valore originale e paradigmatico, a causa della struttura (concilio ecumenico) e del metodo (formula di fede con connotazione ontologica) che hanno caratterizzato questo concilio.

Si può considerare l'arianesimo, dunque, come un punto di convergenza in cui si intrecciano un certo numero delle questioni teologiche che hanno agitato il primo cristianesimo ellenistico: come pensare Dio in modo tale che la figliolanza divina di Gesù Cristo non lo moltipichi dando così luogo all'idolatria? È la questione trinitaria che è necessario trattare di fronte alla gnosi e anche di fronte ai punti di vista medio e neoplatonici che affermano la processione delle ipostasi superiori, l'Intelligenza, l'Anima... riconosciute come divine e rivolte verso il mondo, ma non allo stesso titolo del Dio al di là di tutto, assoluto e separato. Come si è visto nella sua enunciazione, la questione trinitaria è anche questione cristologica: come dire con esattezza la figliolanza divina del Cristo? In quale senso Gesù è il *Logos* e come dire la sua funzione mediatrice? Più precisamente ancora: verso quale tipo di conoscenza del Dio sconosciuto si può incamminare l'uomo? La questione della redenzione è strettamente collegata a quella della figliolanza: chi è il Cristo e come agisce per liberare dal peccato?

L'arianesimo contro la gnosi. Tra le altre caratteristiche, l'arianesimo paradossalmente sembra derivare dai migliori risultati della controversia antignostica, mentre la reazione polemica contro di esso privilegia, non senza purificarle, le intuizioni della cultura sull'unione a Dio, di cui la gnosi aveva costruito sintesi inaccettabili².

Abbiamo visto che, contro la gnosi, la Grande Chiesa aveva affermato la bontà del Dio creatore e la libertà della creatura spirituale: il male non deriva da alcuna emanazione in cui si mescolerebbero teogonia, cosmogonia e fatalismo; l'opera di Dio è al contrario caratterizzata dal bene e dipende dalla creatura il fatto che la sua reazione alla Bontà creatrice sia, anch'essa, buona. Se ci si pone in questa prospettiva, la reazione allo gnosticismo può orientarsi in due direzioni che, se spinte all'estremo e prese senza sfumature, possono paradossalmente mettere in pericolo la regola della fede. Da un lato, essendo impossibile in un clima

² Nella parte che segue, mi ispiro principalmente ai lavori di Gregg e Groh, dei quali tuttavia non ignoro i limiti (si vedano, ad esempio, le recensioni di C. Stead, *The Journal of Theological Studies*, 33 [1982], pp. 285-289, e di C. Kannengiesser, *Recherches de science religieuse*, 70 [1982], pp. 603-605). Ma, se è vero che l'arianesimo nasce nel punto di congiunzione di diverse tendenze teologiche contemporanee, per un motivo di chiarezza nel lavoro è legittimo scegliere una direzione di interpretazione; questa è allo stesso tempo fondata e suggestiva e non esclude d'altra parte le altre, che mettono in una relazione più positiva l'arianesimo e le correnti filosofiche presenti in Alessandria.

gnostico concepire un'emanaione il cui frutto non sia in qualche modo inferiore al Principio, e dunque già segnato da qualche malizia, per quanto tenue, si dirà che il Verbo, annunciato nella Scrittura come distinto da Dio e salvatore degli uomini, è di conseguenza creatura di Dio. Altrimenti il Verbo non sarebbe buono e, senza averlo voluto, ci si troverebbe a percorrere un cammino gnostico e non la via cristiana della salvezza. In altri termini, il solo mezzo per dire la bontà completamente positiva del Verbo distinto da Dio è di dichiararlo prima e sublime creatura di Dio, che deriva dalla sua volontà libera e buona, non da un'emanaione necessaria e già colpevole. D'altra parte, poiché il male non deriva affatto da una fatalità, è il peccato come atto libero delle creature spirituali che ha messo l'umanità e il suo mondo in opposizione con Dio e in una condizione di deformità rispetto alla creazione prima e buona. Anche la salvezza, dunque, non può venire che da un contro-peccato, cioè da una risposta perfettamente libera della creatura a Dio. Ora, questa risposta veramente creata è precisamente quella che ha dato il Verbo-Cristo, lasciando agli uomini un modello perché essi lo seguano e ritrovino così la comunione perduta. In altri termini, c'è qualche cosa di logico nella prospettiva definita dalla lotta antignostica quando considera il Cristo come «Primogenito di ogni creatura», nel senso che lui stesso sarebbe stato creato buono all'inizio, al fine di potere, nella pienezza dei tempi, rendere a Dio in tutta libertà l'omaggio di una risposta creata giusta e degna di lui. A fondamento dell'arianesimo, ci sarebbe dunque, tra l'altro, l'ortodossia antignostica: come potrebbe essere salvato l'uomo se il suo salvatore si situasse da qualche parte tra il cielo e la terra, generato da Dio secondo un'emanaione più o meno segnata dal male, se non dalla colpa, e uomo soltanto in apparenza? Constatiamo così una specie di coerenza tra la convinzione circa il binomio creazione-libertà, cuore della fede cristiana così come era stata espressa in reazione a un mondo dell'emanaione, e l'affermazione della piena realtà creata dal Verbo-Cristo, anche se questa ha un carattere unico e se è vero che il Verbo è stato creato fin dall'inizio per manifestarsi nella pienezza dei tempi. Questo tema del Verbo-Cristo, creato all'origine, nel contesto del pensiero ellenistico, ha anche il vantaggio di rispettare l'immutabilità assoluta di Dio che difficilmente resisterebbe alla generazione di un secondo Dio.

La Grande Chiesa a favore dell'anagogia. La reazione della Grande Chiesa all'arianesimo sta tutta nell'affermazione, ricevuta dalla rivelazione, della relazione unica e originale di Cristo con Dio, relazione che il termine «creazione», malgrado la sua apparente fedeltà alla logica antignostica e alla convinzione dell'immutabilità di Dio, non rispetta. Paradossalmente, la Chiesa di Alessandria, in reazione a quanto affermava il

suo prete Ario, e, in seguito, il primo concilio di Nicea sottolineano ciò che nella cultura dell'anagogia, e persino della gnosi, può essere corrispondente al modo cristiano di pensare la salvezza. In effetti, nella sua realtà ultima la salvezza è davvero conoscenza di Dio, unione misteriosa con lui o, per utilizzare una parola che circolerà solo più avanti, divinizzazione. Giustamente questa divinizzazione non potrebbe avvenire attraverso la comunione anche con la più sublime delle creature di Dio; se essa esiste, è comunione con Dio, conoscenza di Dio e dunque solo Dio può condurre l'uomo a essa³. Bisogna dunque che il Cristo, attraverso il quale ci giunge la salvezza e nel quale essa si compie, sia pienamente Verbo di Dio «consostanziale al Padre» e non solamente un essere divino o un «secondo Dio» e, ancor meno, solamente un uomo, anche se il primo è creato prima dell'inizio di questo mondo. Ecco il senso dell'assioma così spesso ripetuto: «Se non è Dio, noi non siamo divinizzati».

L'affermazione della divinità del Verbo ha tuttavia un'altra conseguenza per l'economia della salvezza: se la salvezza giunge all'uomo attraverso il Verbo-Cristo, non si può dire che la libertà umana, in ogni caso necessaria all'opera della salvezza, sia lasciata a se stessa nella sua risposta a Dio; bisogna in effetti tener conto in primo luogo dell'azione del Verbo-Cristo. Si dirà allora che la salvezza concreta ha origine da una collaborazione (sinergia) tra il Verbo (e/o lo Spirito) e l'uomo; una grazia gratuita e una libertà attiva cooperano inseparabilmente. La grazia interviene come terzo termine tra la creazione e la libertà ed è riconoscibile solo attraverso l'affermazione della divinità del Verbo.

Conoscenza o non conoscenza, il secondo arianesimo

L'arianesimo a favore della ragione. Con l'arianesimo della seconda generazione si insiste su un altro aspetto del quadro teologico, quello della competenza della ragione in generale, e, più in particolare, nell'ambito della conoscenza. Se si afferma, come facevano alcune correnti della filosofia ellenistica, che la parola definisce l'essenza e che la ragione è dunque capace di circoscrivere la realtà degli esseri (qualunque sia l'origine di questa capacità), il neoariano, prendendo atto del fatto che la parola «ingenerato» è adatta a designare Dio, compie un ulteriore passo in avanti e, consapevole delle possibilità della ragione, afferma che la parola *definisce* adeguatamente Dio, così che colui che non si può dire «ingenerato» (il Verbo) non potrebbe in alcun modo essere dichiarato Dio o essere tale. Essendo generato, il Verbo non è Dio; non essendo neppure una

³ Non riconoscendo la piena divinità del Verbo-Cristo, Ario non pensava che egli potesse avviare alla conoscenza di Colui che rimane eternamente l'Inconoscibile.

qualunque realtà intermedia proveniente da Dio per emanazione, rimane soltanto la possibilità che egli sia stato creato. Si ritorna, anche se attraverso un altro percorso, alle posizioni ariane.

In quest'epoca, certamente non ci si trova più nel contesto della lotta antignostica, ma nel neoarianesimo c'è forse qualcosa che assomiglia a una difesa nei confronti della mentalità gnostica. Lo gnostico non lascia alla ragione umana uno spazio proprio, sia quando le nega qualsiasi ruolo, sia quando la giudica interamente tesa verso un'unione intellettuale con Dio al di là di ogni nome e di ogni concetto. L'antignostico, convinto della bontà della creatura umana, sarebbe spontaneamente inclinato a riconoscere le possibilità della ragione creata e il valore dei suoi concetti.

La Grande Chiesa a favore della non conoscenza. La reazione della Grande Chiesa, in questo caso dei padri cappadoci, consistrà nel sottolineare l'incomprensibilità di Dio, la cui realtà supera di gran lunga le parole che pronunciamo e i concetti che formiamo. Nel caso in questione, ciò significa da una parte che la parola «ingenerato», anche se è pertinente per designare Dio, non può esprimere né adeguatamente né esclusivamente e, d'altra parte, che il binomio «ingenerato-generato» è suscettibile di applicazione al Dio incomprensibile, poiché in lui significa una distanza che misteriosamente non rompe né la sua unità né la sua unità.

Certamente i padri, attraverso un uso eclettico e al tempo stesso raffinato del dato filosofico disponibile all'epoca, forniranno delle distinzioni destinate a illustrare in qualche misura il dogma niceno e a sostituirlo alla contraddizione palese (per esempio, la distinzione tra sostanza e ipostasi, tra proprietà essenziali e modi di sussistenza...). L'essenza del loro sforzo, tuttavia, sta nella riaffermazione anagogica. Colui che è al di là di tutto, paradossalmente si dà a conoscere solo mediante un cammino di non conoscenza rinnovata, quel cammino di cui Mosè che sale il monte Sinai rimane il modello incontrastato.

Più che dire realmente Dio, la parola teologica traccia l'itinerario mistico. Al razionalismo conquistatore della seconda generazione ariana, i padri cappadoci oppongono l'inaccessibilità della nube divina. Si noterà che la teologia trinitaria ha qui un impatto immediato sull'antropologia: il fine beato dell'uomo non si dice in termini di visione immediata, ma in termini di ricerca mai conclusa, che si sazia nella sua stessa infinità.

Se si riflette bene, c'è qualcosa di paradossale in queste controversie sull'arianesimo: l'eresia è la posizione di coloro che volevano opporre alla gnosi il terreno sicuro della creazione e della libertà, alla fusione gnostica il terreno sicuro della ragione; l'ortodossia è la posizione di coloro che hanno voluto sottolineare prima di tutto la vocazione divina dell'uomo alla «conoscenza» di Dio e salvaguardare di conseguenza un'au-

tentica «gnosi» cristiana; ma per fare ciò hanno dovuto usare una nozione dalla connotazione ontologica, quella di «consustanziale». Ma per il fatto stesso di essere impiegato, tale termine implicava la scelta di una soluzione nell'aporia del problema dell'Uno e dell'Essere che era rimasto in sospeso a partire dal *Parmenide* di Platone. Per poter dire in verità le processioni del Verbo e dello Spirito bisogna presupporre che *in Dio l'Uno è Essere* e viceversa. Per la verità, questa implicazione non è sempre stata riconosciuta «esplicitamente», tutt'altro; sembra però la condizione imprescindibile di possibilità della conoscenza cristiana.

È interessante rilevare d'altronde che l'argomento utilizzato dagli ortodossi per affermare e poi difendere la consustanzialità del Verbo non è stringente: in effetti, anche se la vocazione umana è l'unione con Dio, quest'ultima non sarà mai fusione, trasformazione totale in Dio, ci sarà sempre una distanza; e se c'è distanza nel compimento stesso del fine dell'uomo, perché il mediatore non dovrebbe conoscere una distanza «sostanziale» con Dio? L'argomento addotto per giustificare il «consustanziale» non sembra dunque decisivo; si fonda piuttosto su ciò che una teologia posteriore chiamerà la «convenienza», il che significa una intelligibilità troppo forte per essere percepita in modo apodittico. È in questo modo, ma sembra soltanto in questo modo, che l'«al di là della conoscenza» è presente nella stessa conoscenza cristiana.

Si noterà infine un ultimo paradosso, cioè il fatto che l'affermazione della divinità del Verbo comporta il riconoscimento di una grazia che viene in soccorso alla libertà, quando, in una prospettiva antigostica, quest'ultima è il segno stesso dell'umanità dell'uomo e il luogo dell'immagine di Dio. Si ha così una delle prime manifestazioni dell'aporia grazia-libertà che promette grandi sviluppi nei secoli che seguiranno.

Lotte a favore dell'umanità di Gesù

Una volta ammesso che il Cristo è Verbo consustanziale al Padre, bisogna ancora dire che egli è pienamente uomo, della stessa nostra natura. Ciò è necessario se non si vuole ricadere impercettibilmente nella gnosì e fare di lui un intermedio, posto da qualche parte tra il cielo e la terra e senza capacità effettiva di mediazione tra il vero Dio e l'uomo reale.

L'esperienza mostra che alla Chiesa è stato necessario molto più tempo per affermare la piena umanità di Cristo che per affermare la sua divinità consustanziale. Al di là delle obiezioni sollevate contro questa pienezza umana, la difficoltà veniva più profondamente dai principi stessi che avevano in precedenza provocato la gnosì: se il Verbo è veramente Dio, è indegno per lui mescolarsi all'umanità, certamente perché essa è peccatrice, ma più semplicemente e più profondamente perché è una

nità. Riappare qui la mentalità ellenistica sempre disposta a esprimere una valutazione negativa sulla realtà umana, specialmente sulla sua materialità e il mondo alla quale essa appartiene. A questa difficoltà di fondo se ne aggiunge un'altra che proviene direttamente dal cristianesimo: si tratta della questione menzionata in precedenza del «di più» di male: è chiaro che i mali da cui il mondo è afflitto, e tra questi la morte, non sono da addebitare soltanto alla generazione contemporanea, attualmente peccatrice. Questi mali sono già in un certo modo inscritti in questo mondo e nella realtà di ogni uomo. Ora, per rendere ragione di questo «di più» di male che precede e accompagna l'uomo, senza peraltro ricadere nel fatalismo gnostico, alcuni padri hanno creduto di poter cercare nella direzione dell'idea di una «doppia creazione»: la prima, all'inizio del mondo, sarebbe stata interamente spirituale, e la sua condizione si ritroverebbe alla fine; la seconda, con la sua materialità e le sue passioni, sarebbe relativa al peccato. Grandi sono le varianti di questa teoria tra gli autori che l'hanno proposta; d'altra parte questa non è stata completamente accettata nella Chiesa. Qui la si ricorda piuttosto come testimonianza di una difficoltà profonda a discernere nella sensibilità dell'uomo e nel suo corpo ciò che è natura e ciò che è passione. In questo modo si può spiegare anche l'esitazione ad attribuire al Cristo tutti e ciascuno degli elementi di una umanità così come la si può incontrare in questo mondo.

Al di là dei motivi di tale difficoltà, la piena umanità del Cristo si è tuttavia affermata a poco a poco. Si è via via affermato che il Cristo aveva una vera anima umana, pienamente distinta dal Verbo consustanziale (contro Apollinare di Laodicea, 377); una natura umana completa, «consustanziale» alla nostra e in nulla diminuita per il suo legame particolare col Verbo di Dio (contro Eutiche, concilio di Calcedonia, 451); un'azione umana, portatrice certamente dell'operazione salvifica divina, ma non inglobata in questa, così come una volontà umana integra, per mezzo della quale soltanto il Verbo è soggetto personale dell'azione teantropica (nel quadro delle sottili discussioni della cristologia del VI secolo). Benché nel corso di queste discussioni abbiano potuto avere un ruolo le esagerazioni della polemica o l'influenza dei fattori politici, rimane il fatto che tutto ciò che avrebbe potuto passare per una scappatoia rispetto all'affermazione della piena e intera umanità di Gesù, non separata ma distinta, fatta nei termini dell'antropologia dell'epoca, è stato in fasi successive e con fermezza rifiutato.

Si può ritenere che la forza, spesso ma non sempre esplicita, di questo sviluppo sia stato l'assioma: «Ciò che non è assunto non può essere redento». È bene ricostituire una storia dell'interpretazione di questo assioma. All'inizio, come si è visto a proposito degli ambienti antigostici, esso può assumere un senso piuttosto attivo: affinché il Cristo possa

porre l'atto umano di obbedienza a Dio è necessario, in particolare, che sia dotato della libertà necessaria. L'assioma assume quindi un senso più ontologico in una prospettiva parallela a quella del «consustanziale» nieno: ciò che è assunto è redento per il fatto stesso dell'assunzione. In effetti, il più piccolo elemento dell'umanità del Cristo, dal momento in cui è unito al Verbo-Dio, sfugge definitivamente per se stesso e per noi a qualunque male. Infine, quando l'attenzione è di nuovo posta sulla volontà e sull'operazione umane del Cristo, l'assioma può ritrovare il suo senso attivo, senza perdere peraltro la sua connotazione ontologica.

La percezione della piena umanità del Cristo non è rimasta senza ripercussioni sull'intelligenza della creazione né sulla comprensione del male e della sua redenzione a essa correlata. In effetti, nella misura in cui si giunge a riconoscere esplicitamente la bontà dell'umanità del Cristo in tutte le sue dimensioni, si è portati a cogliere con più forza la potenza e la saggezza dell'atto creatore, e la bontà di tutti i suoi effetti creati fin nella loro materialità. L'intuizione di sant'Ireneo relativamente al tema della creazione buona assume allora tutto il suo rilievo. Allo stesso modo, nella misura in cui si comprende l'ampiezza della mediazione pienamente umana del Cristo, sussistente nel Verbo di Dio, si è portati a dare maggiormente tutto il suo valore alla libertà creata dell'uomo: da qui attingono tutta la loro forza l'intuizione e la pratica dei padri del deserto che vivevano nella spiritualità della Chiesa greca. Secondo questi padri, se la libertà umana è certamente minacciata dalle passioni, dai «pensieri», dai demoni, essa è in realtà onnipotente dal momento in cui si attacca saldamente al Cristo. La sinergia tra il Cristo e l'uomo può dunque avere ragione in ogni momento anche del «di più» di male; l'ascesi cristiana si rivela così in tutta la sua efficacia.

Al termine di questo breve percorso attraverso la prima tappa della teologia cristiana in Oriente, può essere utile ricordare l'ipotesi di lettura che l'ha guidata: le grandi controversie trinitarie e cristologiche sono il risultato di un lungo sforzo compiuto per scongiurare i due pericoli contrari derivanti dalla visione gnostica del mondo, senza peraltro sacrificare né l'intuizione del Dio amico, né il primato dell'anagogia che orienta verso di lui.

Al tema della genesi del mondo, come emanazione fatale di entità sempre più lontane da Dio, si oppone l'affermazione della creazione volontaria, opera libera di un Dio personale, e della libertà nonché della ragione dell'uomo, vero responsabile, con gli angeli cattivi, del male che è nel mondo. Al tema della salvezza come risalita verso l'unità perduta, mediante un insegnamento e pratiche esoteriche, si oppone un'unione intelligibile con Dio, che supera certamente tutto ciò che si può immaginare, ma che non è abolizione per fusione di tutte le differenze; questa unione si realizza attraverso l'unica mediazione del Cristo, insegnata

con chiarezza nelle Scritture e comunicata attraverso i sacramenti della Chiesa. Così la fede cattolica nella «visione» divinizzatrice di Dio comporta la confessione della divinità del Cristo, attraverso il quale l'uomo può raggiungere il Dio unico. La vera anagogia si realizza soltanto attraverso il Verbo consustanziale. D'altra parte, il senso della bontà originaria della creazione, e dunque della libertà e della ragione dell'uomo, porta a insistere sulla piena umanità e libertà del Salvatore quando egli deve porre l'atto della nostra salvezza.

Sembra che questa presentazione delle cose contribuisca a fare comprendere le differenze di «scuola» all'interno della fede ortodossa. La tendenza della «scuola d'Alessandria» è più sensibile all'urgenza dell'anagogia, alla pressione spirituale del desiderio dell'unione intelligibile. Essa è portata a insistere sulla divinità del Cristo e sull'importanza della grazia che viene da lui. La tendenza della «scuola d'Antiochia» vuole rendere giustizia all'uomo, alla sua responsabilità nello sforzo etico, al suo ruolo nel processo anagogico. Essa metterà in risalto la piena umanità del Cristo. Ora, ciò che vale per la comprensione teologica di Dio e di Cristo lo è anche per il modo di leggere le Scritture e per il senso attribuito ai sacramenti, alla loro simbolica, alla loro efficacia. Siamo di fronte a due orientamenti fondamentali: non sono in realtà contradditori, tant'è che non si è mai smesso di cercare tra essi sintesi e compromessi; non si potrà mai tuttavia fare trionfare definitivamente uno di questi, né condurli a qualche possibile «unità superiore». Al di sopra di tutto, è facile mostrare che, con nomi diversi e in contesti culturali differenti, essi si ritrovano in ogni epoca dell'itinerario teologico della Chiesa. Ecco perché era importante menzionarli qui e precisare lo sfondo polemico che, più o meno coscientemente, portano sempre in sé: lo scontro con la gnosi, anch'essa tentazione permanente dello spirito umano di fronte al mistero dell'uomo, del suo male e della sua salvezza.

PROSPETTIVE OCCIDENTALI

Siamo rimasti finora nello spazio teologico dell'Oriente cristiano e della sua reazione progressiva alla gnosi, che l'ha condotto a sviluppi trinitari e cristologici. Sembra che, fin dall'inizio e nel contesto di una stessa ricerca anagogica, l'Occidente si sia orientato in una direzione diversa.

Fin dal III secolo, Tertulliano aveva elaborato in modo abbastanza soddisfacente nozioni e parole capaci di esprimere Dio nel suo mistero e il Cristo nella sua incarnazione. Soltanto quando è stato messo al corrente delle controversie orientali o le ha incontrate direttamente a causa delle invasioni, l'Occidente ha preso parte, in modo più o meno felice, alla lotta dogmatica. Lo ha fatto sia con reazioni o interventi del

vescovo di Roma, preoccupato di mettere il suo marchio definitivo sull'espressione della fede, sia con testi episcopali che si collocano entro il quadro di una urgenza pastorale.

Nella prima categoria di interventi si deve annoverare prima di tutto il *Tomo a Flaviano* attraverso il quale san Leone Magno prende una posizione decisiva nella controversia cristologica e sostiene così quello che sarà l'orientamento di Calcedonia (451). Nella seconda categoria, l'opera esemplare è quella di sant'Ilario: nel momento in cui alcuni barbari ariani invadono l'Occidente, il vescovo di Poitiers, preoccupato di difendere la vera fede, si informa sulle controversie orientali ed elabora una confutazione dell'arianesimo in funzione delle forme che quest'ultimo aveva preso in Occidente. Senza dubbio si potrebbe dire la stessa cosa di sant'Ambrogio. Alcuni aspetti più profondamente costruttivi in materia di teologia trinitaria si possono riconoscere in Mario Vittorino e soprattutto in sant'Agostino, ma con questi autori usciamo dalla problematica propriamente orientale per entrare in una ricerca spirituale che si fonda su preoccupazioni diverse e che si esprime con categorie inedite; a tali aspetti accenneremo più avanti trattando di ciò che sembra essere più specifico della teologia occidentale. Le sottili discussioni greche non sembrano corrispondere molto al genio dell'Occidente, così che quest'ultimo ha rivolto la propria attenzione definitivamente altrove.

Suggerirei temi attorno ai quali si potrebbe organizzare l'apporto proprio degli occidentali all'intelligenza della fede e il loro contributo all'itinerario teologico della Chiesa nel mondo dell'anagogia: in primo luogo la questione del peccato, della grazia e della giustizia, con alcuni corollari che riguardano l'autorità nella Chiesa e nella città secolare; poi la questione della conoscenza con un'insistenza sull'illuminazione.

Peccato, grazia e giustizia

È falso affermare che l'Occidente è stato maggiormente segnato dall'esperienza del peccato rispetto all'Oriente? La questione ha assunto tutto il suo rilievo quando si è posto il problema di come trattare coloro che erano caduti ed avevano tradito durante le persecuzioni. Ci sono stati *lapsi* anche in Oriente, ma è soprattutto in Occidente che assistiamo al problema della loro riconciliazione. In questo momento viene alla luce il conflitto tra la tendenza rigorista e quella misericordiosa, da cui affiorano antropologie diverse. Si pone in questo momento il problema dell'autorità competente per accordare il perdono, dunque la questione delle strutture della Chiesa. Peccato e strutture si incontreranno inoltre quando si tratterà di giudicare la validità dei sacramenti amministrati da scismatici e di definire l'autorità che può dirimere la controversia in caso di valutazioni divergenti. Ci si colloca, così, su questo terreno

nel contesto ecclesiologico e giuridico, che costituirà il campo privilegiato dell'evoluzione della Chiesa d'Occidente⁴.

La libertà in Oriente

L'importanza concreta della questione del peccato e del suo perdono si manifesta nell'ampiezza delle discussioni sui temi relativi alla giustizia, alla libertà e alla grazia, specialmente con sant'Agostino e poi dopo di lui. Abbiamo visto che in Oriente l'accento era stato posto in ogni modo sulla libertà dell'uomo, in cui si vedeva il luogo proprio dell'immagine di Dio; questo al fine di contraddirsi ogni concezione fatalista del destino e ogni idea gnostica di necessità, ma anche per riconoscere e valorizzare il ruolo salvifico dell'umanità del Cristo nell'opera della salvezza. Su un piano più immediatamente pratico, il movimento monastico, che fu assai determinante per la vita concreta della Chiesa in quest'epoca, aveva sviluppato una pratica dell'ascesi come lotta attiva, fondata sulla potenza di Cristo, contro i pensieri e i demoni; in questo modo il monachesimo aveva assunto e trasceso la preoccupazione del dominio di sé e delle proprie passioni, caratteristica della ricerca morale dell'epoca, dall'epicureismo allo stoicismo. Tutte queste spinte convergenti avevano condotto a una visione, biblicamente fondata, della collaborazione (sinergia) tra Dio e l'uomo nella salvezza. È in questa prospettiva che si risolvevano alcuni problemi delicati posti dalla Scrittura, in particolare quello della resistenza del faraone. Si può dire che in Occidente il monaco Pelagio (e dopo lui altri ambienti monastici) fecero eco a questa tradizione insieme morale, ascetica e dogmatica.

Agostino

Peccato, grazia e libertà. Questo orientamento, tuttavia, non sarà ripreso tale e quale in Occidente. La ricerca di Agostino è decisiva in questo campo. Si potrebbero riconoscere in tale ricerca quattro direzioni principali: quella, più personale, di una riflessione, insieme dolorosa e liberata, sul pesante dominio del male e sulla gratuità quasi imprevista della salvezza; quella, più ecclesiale, di una meditazione assidua dei testi del

⁴ Non è da escludere che l'esperienza della decadenza di Roma abbia anch'essa avuto il suo ruolo. Gli occidentali appartengono a quella parte dell'impero che fu gloriosa; il nome e la realtà di Roma sono in qualche modo al centro della loro mitologia politica, riattivata per i cristiani dalla presenza e dal martirio degli apostoli Pietro e Paolo. Ora, essi vivono, sotto questo profilo, insieme ai loro contemporanei, l'esperienza di una umiliazione che può far pensare a quella degli israeliti in una Gerusalemme minacciata e poi distrutta al momento dell'esilio. La questione del peccato dell'uomo e del disegno divino si colloca allora in un contesto politico che le dà certamente ancora più forza. Anche qui vediamo un punto di inserimento della realtà politica nella riflessione teologica.

la Scrittura relativi alla giustificazione, in particolare la lettera ai Romani; quella polemica della lotta contro il manicheismo; quella «politica» della difesa della Chiesa contro gli attacchi della vecchia guardia idolatrata, dopo la presa di Roma da parte di Alarico (*De civitate Dei*, 1, 7; anno 410). La lotta contro il manicheismo avrebbe potuto assumere una direzione «pelagiana»; se non c'è un «dio cattivo», il male è da attribuire solo alla creatura e, in particolare, alla volontà dell'uomo; d'altro canto la volontà, assistita da Dio, è l'elemento necessario e sufficiente per una vita buona. Sant'Agostino traccia un cammino più fine e sfumato: l'uomo è effettivamente all'origine la causa del male e l'iniziatore di una condizione di lontananza da Dio e di corruzione del mondo, di cui la sua stessa concupiscenza è il segno permanente; ma di questo male che ha scatenato, l'uomo ormai non può più venire a capo. Nato nel peccato in Adamo, non può rinascere da se stesso e la proposta esteriore della salvezza non basta da sola a mettere in moto il processo; ci vuole anche un moto interiore che, solo, può provocare la fede senza imporla. C'è in qualche modo un processo parallelo tra due iniziative divine interamente gratuite; da un lato, l'invio del Figlio di Dio nella carne e il suo umile comportamento nel doppio abbassamento della condizione umana e della morte sulla croce; dall'altro lato, il dono della fede fatto a ciascun uomo, attraverso cui la grazia avvolge e suscita una libertà che prima di tutto porta al battesimo e in seguito vive l'offerta di sé nel sacrificio spirituale di cui parla san Paolo. Così la libertà si sviluppa all'interno della grazia ricevuta e del dono accolto.

Giustizia. Le stesse prospettive si delineano anche a partire dal tema della giustizia: questa è la virtù generale attraverso la quale l'uomo sotopone a Dio tanto la sua esistenza come quella della società e dell'universo. Essa è l'esatta dimensione morale del cammino verso la beatitudine; in un certo modo, la fede e la carità sono opere di giustizia e determinano a questo titolo l'esistenza e lo sviluppo della «Città di Dio». Il peccato ha rotto questo rapporto di giustizia e all'interno dell'uomo si è stabilito un disordine che si può chiamare «concupiscenza», un termine che designa la rottura nell'uomo tra gli elementi diversi dai quali è costituito e che la disposizione della giustizia univa dinamicamente; la sessualità è per eccellenza il luogo in cui si manifesta l'ingiustizia. Ma questo disordine personale rompe anche l'equilibrio sociale a tutti i livelli, ivi compreso quello della città secolare che, non essendo più legata al vero Dio, affonda in una idolatria impotente e perde persino la sua consistenza politica. L'unica strada per ritrovare il cammino personale e collettivo della giustizia è la confessione credente dell'umiltà di Gesù Cristo venuto nella carne, la cui mediazione soltanto ormai permette di aspirare alla città celeste. L'uomo che accoglie la grazia della

fede è rimesso sul cammino della giustizia che egli compie attraverso l'osservanza dei due comandamenti del vangelo, in una specie di tensione, bene espressa nella liturgia eucaristica, tra il sacrificio spirituale dell'esistenza presente e il desiderio della Città futura.

Per una breve valutazione. Queste ammirabili prospettive hanno dalla loro il fatto di interiorizzare profondamente il concetto di salvezza: «omnis homo Adam, omnis homo Christus»; grazie a esse è accentuato il carattere mistico della Chiesa, il che equilibra senz'altro l'accento che altrove è posto più sugli aspetti strutturali della società cristiana. Si coglie qui in qualche modo la spiritualità occidentale alla sua sorgente, con l'umile e amorosa contemplazione del Cristo crocifisso salvatore, con una tendenza a una passività nello Spirito che non è rinuncia, ma trasfigurazione della libertà. C'è tuttavia un rovescio: nella misura in cui si riconduce giustamente a Dio tutta l'iniziativa della salvezza, si corre il rischio di trasformare questa iniziativa in qualcosa di arbitrario e di provocare la disperazione invece dell'attesa. Lo scoglio non sempre è stato evitato, soprattutto nell'ardore delle controversie, e anche lo stesso Agostino nella sua vecchiaia ha assunto posizioni problematiche a proposito delle difficili questioni della predestinazione e della prescienza divina. Ugualmente, sul piano antropologico, un certo modo di considerare il peccato originale, in particolare riguardo alla salvezza dei bambini, non è forse una sottile ripresa del fatalismo antico, implacabile per la *massa damnata*?

Questioni di autorità. In ogni caso, si può dire che le questioni dell'antropologia cristiana vengono a trovarsi in primo piano nella riflessione teologica in Occidente. Come ho già osservato, tali questioni sono organicamente legate a quelle dell'autorità: da una parte l'autorità che nella Chiesa dispensa la salvezza mediante il battesimo e la penitenza seconda; dall'altra, l'autorità dello Stato, che non può esistere come tale se non nella misura in cui confessa la vera fede; per il fatto di non consentire questa confessione e di restare lontana dalla grazia, la repubblica romana rimaneva nel peccato e non aveva neppure una vera consistenza politica. Al contrario, spetta al principe cristiano assicurare la giustizia che deriva dalla fede, ricostituire attraverso di essa il tessuto politico e aprire così al popolo la strada della salvezza.

L'illuminazione

Questo insieme di antropologia, di ecclesiologia e di politica si inscrive tuttavia nella prospettiva anagogica comune a tutto il periodo patristico. Per gli occidentali così come per gli orientali si tratta sempre di

risalire verso Dio, in definitiva, per «conoscerlo». Agostino come qualsiasi altro è proteso verso l'unione con Dio e ripete senza stancarsi il versetto 28 del salmo 72, «Mihi adhaerere Deo bonum est»; a questa formula egli dà un senso al tempo stesso intellettuale, affettivo e mistico, che allarga senza rinnegarla l'aspirazione dell'*eros* neoplatonico. C'è tuttavia una differenza di orientamento abbastanza profonda, dovuta a una diversa esperienza spirituale. Nella loro reazione al razionalismo di Eunomio i padri cappadoci insistono su temi come la non conoscenza e le tenebre. Il loro lontano discepolo, Dionigi l'Areopagita, sviluppa ancora di più tale orientamento; se egli parla di «illuminazione» come i suoi predecessori, questa è tanto ontologica quanto intellettuale e, in rapporto all'unione, non è che una tappa provvisoria che sarà superata nell'unione realizzata nella tenebra mistica.

Il punto di partenza di Agostino è diverso, benché si collochi anch'esso nell'atmosfera mistica della cultura circostante. Così come è narrata nel libro VII delle *Confessioni*, la conversione di Agostino è legata a un'esperienza, fuggitiva ma profonda e incontestabile, della luce. In seguito, è nella prospettiva di una mistica della luce e di una speranza della visione faccia a faccia che sant'Agostino pensa la sua fede come la sua intelligenza. L'anagogia anticipa una rivelazione piena, uno svelarsi «totale» della realtà divina. Nell'intervallo che ci separa da questa beatitudine celeste, nulla è più importante di cercare di conoscere Colui la cui manifestazione è ancora parziale. Questa urgenza del desiderio della visione è la chiave dell'instancabile ricerca agostiniana tesa a pensare e a dire Dio. Essa spiega il suo attaccamento all'umile Cristo mediatore, il solo attraverso cui ci può giungere la beatitudine e del quale seguiamo le tracce vivendo nella carità fraterna. Questa prospettiva, infine, permette di cogliere nuovi aspetti nell'ambito della teologia e dell'antropologia cristiane. Da una parte, se l'uomo è veramente immagine di Dio, non è forse legittimo progredire nel pensare Dio ricorrendo alla nostra esperienza dell'anima e sviluppando le «immagini» e le «analogie» che ci permettono di presentire qualcosa della vita trinitaria? D'altra parte, l'illuminazione è concepita come il modello di ogni conoscenza: se Dio è conosciuto, lo è nella misura in cui attraverso le illuminazioni si dà a conoscere, come pure (e reciprocamente) un certo concorso di Dio è necessario per ogni conoscenza. Si potrebbe dire, in questo senso, che l'uomo non ha autonomia epistemologica; egli può disporsi alla conoscenza, sul piano del senso e dell'immagine come su quello del desiderio e della purificazione, ma il conoscere stesso, attraverso cui si realizza nell'uomo l'immagine di Dio, viene da Dio. Questa specie di immediata dipendenza da Dio in materia di conoscenza, la cui teorizzazione sarà senza posa ripresa e affinata in seguito, è legata (si tratta di una causa o di un effetto?) a una certa concezione dell'anima umana. Agostino ha

sempre avuto qualche difficoltà a concepire l'uomo nella sua unità essenziale e tale esitazione ha profondamente segnato la riflessione occidentale successiva. I luoghi di tale incertezza sono, ad esempio, la questione dell'origine dell'anima, dell'unione dell'anima e del corpo, o ancora di una eventuale pluralità delle anime, affermata in nome della dignità dell'anima spirituale che, in quanto riflesso di Dio, non potrebbe essere immediatamente il soggetto delle funzioni della sensibilità, mentre inversamente, considerate al loro livello di immaterialità, l'anima e le sue facoltà sono davvero in grado di condurre alla conoscenza di Dio nel suo mistero trinitario.

Se il tema del peccato e della grazia conduce a sottolineare l'impotenza dell'uomo riguardo alla salvezza e la sua totale dipendenza dalla grazia di Dio, quello dell'illuminazione dice anche la dipendenza dell'intelligenza nei confronti di Colui che illumina; ma questa dipendenza ha qualcosa di più immediatamente positivo: mette in risalto la possibilità di «vedere Dio» e, di conseguenza, sottolinea le risorse dell'intelligenza quando questa cerca di pensare e di dire Dio, per quanto essa rimanga infinitamente allontanata dal suo Oggetto. Si può dire in generale che ottimismo intellettuale e pessimismo morale saranno orientamenti abbastanza costanti nel pensiero teologico che ora si delinea. Ritroveremo questi orientamenti lungo tutto il nostro itinerario, mescolati ad appunti più specificatamente greci e quindi più segnati dal ruolo della libertà nell'azione e dai limiti dell'intelligenza nel conoscere.

TENTATIVO DI VALUTAZIONE

Non ci si sbaglia se si afferma che la teologia antica ha interpretato il mistero della fede essenzialmente in chiave di *conoscenza* (*gnósis*). Tuttavia, anche se tale *conoscenza* si colloca nell'ordine dell'intelligenza, essa supera questo ordine o, in termini più corretti, essa ha come fine il suo superamento, poiché tende verso Dio in se stesso, l'Uno al di là di tutto. Sia la chiarezza dell'illuminazione che la nube della non conoscenza tendono verso un al di là dell'intelligibile: anagogia. Una simile chiave della *conoscenza* non è extrabiblica, tutt'altro: per convincersene basta vedere l'uso che i padri fanno dei libri sapienziali, dei testi paolini in cui si parla della «gnosi» e del vangelo di san Giovanni sia nelle loro opere pastorali che negli scritti dedicati alla controversia. Questo uso assegna in effetti all'anagogia il suo spazio e il suo limite. Una anagogia cristiana di questo genere, tuttavia, è fortemente segnata dalla cultura ellenistica e, più precisamente, dalle diverse correnti mistiche che la attraversano per condurla fino all'Uno al di là di tutto. In epoca patristica ci si trova dunque di fronte a forme teologiche veramente inculturate.

Può essere utile allora tentarne una valutazione, a partire dalla quale potremo proseguire il nostro itinerario.

Mi interrogherò in primo luogo sul senso dell'utilizzazione di categorie che si fondano sull'ontologia, al fine di delimitare il cammino della *conoscenza*. In altri termini, cercherò di capire perché in una prospettiva di risalita anagogica verso Dio alcuni elementi della simbolica dell'Essere sono arrivati a incrociare quelli della simbolica dell'Uno o, ancora, perché la *gnosis* vera deve assumere anche degli elementi che si potrebbero dire di *episteme*, in modo da valutare le conseguenze di un simile incontro. Ampliando un po' il dibattito, cercherò in seguito di verificare criticamente il primato della *conoscenza* in quanto tale e di indicare alcuni limiti a una teologia orientata dalla simbolica dell'Uno, che è un modo per introdurre l'esame dei periodi successivi.

Anagogia e ontologia

Per esprimere la verità di fede che concerne il Cristo, il concilio di Nicea ha dichiarato che il Verbo era «consustanziale» al Padre; in questo modo ha introdotto nella confessione di fede il vocabolario della *substanza*.

L'ingresso dell'essere nella dogmatica

Per apprezzare correttamente questo fatto bisogna capire bene che non si trattava prima di tutto di una precisazione di ordine puramente intellettuale, dettata da una necessità logica, ma piuttosto della preoccupazione di esprimere secondo verità la mediazione di Gesù Cristo, al fine di assicurare la rettitudine della vita cristiana. Il «consustanziale» funge da chiave di lettura necessaria per l'esegesi della Scrittura, la pratica liturgica, il giusto apprezzamento delle norme morali e l'autenticità dell'orientamento anagogico. Ci si è accorti che non era possibile percorrere il cammino cristiano di conversione e di unione senza tracciare l'itinerario mediante una precisazione ontologica, in mancanza della quale ci sarebbe stato un errore su Dio, sul Cristo e, alla fine, sull'uomo, la sua ragione e la sua fede, la sua libertà e la sua grazia. Ciò che era in gioco qui era l'autenticità concreta della vocazione cristiana in un mondo culturale dominato dalla questione lancinante della conoscenza/non conoscenza di Dio. Per questo, come ho suggerito in precedenza, l'identità dell'uno e dell'essere in Dio ma anche, in proporzione, a tutti i livelli della creazione, è la posizione filosofica più pertinente per il linguaggio della fede.

Per la verità, non ci si è limitati alla sola parola «consustanziale»: nel registro della teologia propriamente detta molte altre parole si sono ag-

giunte, individualmente o in coppia, parole come essenza-ipostasi, proprietà essenziali-modi di sussistenza, unità-trinità, relazione ecc. Tali ricerche hanno contribuito a un «dire Dio» che fosse autentico, in se stesso e in una cultura dell'anagogia, e che potesse così sostenere una vita di fede e di conoscenza. Questo stesso processo si è verificato in seguito per ciò che riguarda la cristologia e, più precisamente, le affermazioni relative all'integrità dell'umanità del Cristo. L'uso dei concetti di persona, natura, anima-corpo, anima-potenze, operazione-volontà... così come le formule composte con queste parole (verbi e avverbi), non avevano senso se non come mezzi in grado di permettere un'affermazione esatta della mediazione di Cristo e, di conseguenza, un autentico ricorso sacramentale e spirituale a essa. Questa mediazione richiede in effetti la perfetta identità di Cristo con noi, con l'unica eccezione del peccato, ma non della materia e del tempo.

Essere e spirito

L'uso di un registro ontologico nel pensiero teologico introduce o almeno sottolinea una distinzione decisa tra l'essere e lo spirito. In una prospettiva gnostica o, più in generale, in una visione della realtà dominata dal tema dell'Uno, ciò che fuoriesce dalla Fonte primordiale è inseparabilmente pensiero ed essere; dovunque, la prima ipostasi che procede ha il nome di «Intelligenza». Essa è allo stesso tempo pensiero che si pensa e *causa sui*, sgorgare autonomo di ciò che per primo può chiamarsi essere (poiché l'Uno è al di là di questo nome). Nella teologia cristiana, al contrario, la doppia processione interiore del *Logos* e dello Spirito, così come la loro distinzione, possono darsi in termini che si fondono sul registro dello spirito, senza che questo si ripercuota immediatamente sul livello unico e trascendente dell'Essere divino per il fatto che sono consustanziali. Il passaggio dall'increato al creato invece, dal momento che si realizza per libera creazione e non per emanazione, non si dice in primo luogo con parole appartenenti al registro dello spirito, ma con quelle che derivano dal registro dell'essere. Si tratta in effetti di un atto di creazione che pone tutto ciò che esiste, non solo le intelligenze, gli angeli e gli uomini, ma anche il cielo, la terra e il mare... L'intelligenza creata, come pensiero di sé e degli altri e in quanto dotata di desiderio, non può più identificarsi col suo essere, ma deve essere distinta da esso. È certo molto difficile definire esattamente tale distinzione, a maggior ragione inserendosi sempre più in un processo spirituale anagogico centrato al tempo stesso su Dio e sulla profondità dell'anima. Nell'ardore del movimento spirituale l'interesse di una tale distinzione speculativa tra essere e spirito può sembrare di scarsa portata concreta. Tutta la storia del cristianesimo primitivo (ma anche dei pe-

riodi successivi) ci dice però il contrario, cioè che la verità della mistica cristiana suppone il rispetto adorante della Trinità immanente a se stessa e il riconoscimento dell'insuperabile finitudine della creatura; due cose che non possono essere espresse che in termini di essere, e non di spirito.

L'aporia permanente della teologia trinitaria

Un linguaggio ortodosso circa la realtà di Dio, Unico nel suo Essere e distintamente Padre, Figlio e Spirito Santo, è stato stabilito contro le deviazioni dell'arianesimo. Lo stesso si dica per ciò che riguarda l'espressione corretta dell'incarnazione del Verbo di Dio. Ma la giustezza delle formule evidentemente non penetra il mistero, sicché sarà sempre difficile mantenerle nel loro equilibrio. Così, nella misura in cui ogni persona divina è pienamente consustanziale alle altre, come è possibile attribuirle — come fa la Scrittura — dei nomi distinti che tuttavia si applicano *anche* a tutta la Divinità? Se la distinzione tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo si realizza nell'intimo stesso di Dio e solamente lì, come interpretare i ruoli specifici che la Scrittura sembra assegnare a questa o quella persona presa separatamente? E, dal versante umano, come dire e vivere in verità relazioni distinte con Persone che sono tali solo perché sono un solo Dio? E, infine, il più grande degli interrogativi: se le relazioni divine sono interne alla Trinità, come è pensabile e possibile l'incarnazione di una sola tra le Persone? Dall'epoca dei padri fino a oggi queste domande non hanno smesso di sollecitare l'intelligenza cristiana e la sfida è considerevole: se si insiste troppo sulla distinzione tra il Creatore e il creato si rischia, secondo le parole di Karl Rahner, di sfociare in un «monoteismo debolmente cristianizzato»; se, al contrario, si vuol rendere giustizia alla ricchezza del linguaggio biblico, si rischia di dare luogo surrettiziamente a sottili forme di rinnovato arianesimo. In realtà, non c'è una soluzione unica e definitiva e il teologo è chiamato a una valutazione critica degli sforzi del passato che lo apra alla vigilanza per il presente.

Una inculturazione autentica

Compiendo il loro immenso lavoro di intelligenza teologica, i padri non si sono affatto lasciati dominare in modo puro e semplice da categorie «greche», estranee al genio originale della rivelazione. I concetti e le parole utilizzati per designare le realtà altamente misteriose della Trinità di Dio e dell'incarnazione del Cristo sono stati in realtà modificati e affinati; alcuni hanno visto spostarsi e precisarsi il loro significato, altri sono stati inventati.

Tutto questo lavoro è stato regolato dall'intelligenza della fede e si

potrebbe dire che qui l'anagogia ha fatto appello per la prima volta all'analogia metafisica. Peraltro, questi prestiti presi dalla cultura circostante, ma profondamente trasformati dal loro uso teologico, hanno fatto ritorno a questa stessa cultura, arricchiti sul piano semplicemente filosofico e scientifico di una giustezza e di una precisione fino ad allora sconosciute. Si pensi, ad esempio, all'uso multiforme nella storia del pensiero umano del concetto di relazione e dei suoi derivati, di cui è necessario riconoscere tutto ciò che gli è derivato dalla teologia trinitaria. Lungi dall'essere stato colonizzato dall'ellenismo, il pensiero cristiano ha arricchito il tesoro filosofico della cultura greca, strappandolo ai suoi limiti e dandogli gli strumenti per un'espressione più esistenziale.

Si potrebbe riassumere tutto ciò dicendo che i teologi dei primi secoli sono stati condotti dal corso stesso delle cose a capire che non poteva esserci anagogia autentica senza il soccorso, per così dire «tecnico», di una ontologia, non ricevuta peraltro come un blocco erratico, ma affinata e messa a punto da un orientamento contemplativo rivolto verso la conoscenza di Dio. Al contrario, una ontologia e/o una logica sviluppate in qualche modo per se stesse perdono la loro ragion d'essere e il loro frutto: non resta più allora che la sola «tecnica», ed è ciò che Gregorio di Nissa rimproverava a Eunomio.

Fede, conoscenza, teologia

La via cristiana è fondata sulla buona novella del mistero del Cristo considerato in se stesso, nei suoi significati, nelle sue conseguenze etica, mistica ed escatologica. A un simile messaggio la Chiesa rende testimonianza in quanto esso proviene da Dio e non a motivo di una coerenza intellettuale immediatamente percepibile; si tratta di una testimonianza alla quale i cristiani aderiscono per la fede, che celebrano nei sacramenti e che cercano di vivere conformandovisi. Questo messaggio, tuttavia, cercano anche di formularlo e approfondirlo con l'intelligenza, poiché conoscerlo fa parte della vita. Ciò spiega in particolare la presenza già nelle Scritture, e in misura ancora maggiore in seguito, di simboli di fede redatti in vista della confessione battesimale. Si comprende anche la ragione per cui un'opera multiforme di difesa e illustrazione di questo messaggio battesimale sia sempre esistita nella Chiesa. I vescovi di allora, al tempo stesso pastori, dottori e teologi, si sono prodigati sia per rendere ragione del contenuto della fede e della pratica cristiana di fronte ai pagani, sia per reagire quando all'interno della Chiesa si manifestavano errori che mettevano in pericolo, su una questione teorica o pratica, l'autenticità della via cristiana. Un simile sforzo teologico, nato dalla responsabilità pastorale, ha dato alla Chiesa non solo una regolazione autentica per la vita cristiana, sacramentale e morale, ma anche

un'intelligenza della Rivelazione che si sapeva e si voleva ordinata alla contemplazione di Dio in se stesso e nella sapienza del suo disegno salvifico.

Un itinerario verso la conoscenza, percorso con l'aiuto dell'interpretazione della Scrittura, della catechesi dei sacramenti e dell'approfondimento dottrinale, ecco dunque l'immagine della teologia nell'epoca dei padri. L'anagogia fondamentale del desiderio dell'Uno vi è temperata dall'analogia dell'affermazione ontologica, che sola può lasciare spazio al dato effettivo della mediazione di Gesù Cristo e alla realtà, insuperabile nel suo ordine, della creatura, sia angelica che umana. Per quanto esemplare sia, questa immagine è però fragile ed è difficile mantenerne l'equilibrio. Può dunque essere utile a questo punto mettere in luce le fragilità, perché queste hanno caratterizzato anche l'epoca dei padri e si ritrovano in ogni epoca della storia della teologia cristiana. Nell'economia della teologia cristiana tutto ruota, probabilmente, attorno alla questione della *conoscenza*. Ci si può chiedere in effetti fino a che punto le convinzioni della cultura ellenistica, che era anche quella dei padri, circa il primato della *conoscenza* e il valore quasi salvifico del *logos* non abbiano in un certo modo condotto la Chiesa di allora a valorizzare troppo, nell'apprezzamento della via cristiana, questo elemento rappresentato dalla conoscenza. La preoccupazione comune ai pagani e ai cristiani di un «discorso vero» non avrà forse almeno talvolta squilibrato, riguardo all'essenziale questione della verità, il delicato rapporto tra la «testimonianza» (ricevuta nella fede e resa a Dio) e la «conoscenza» (opera dell'intelligenza umana, anche se sorretta dalla grazia)? È legittimo pensarlo. Vorrei mostrare il fondamento di questo sospetto accostandolo da tre diversi punti: fede e gnosi, formule di fede e autorità, conoscenza e tempo, per terminare evidenziando all'interno della stessa teologia del tempo gli elementi di resistenza all'ontologia.

Dalla fede alla gnosi

Quando si affronta la difficile questione della relazione tra la fede e la conoscenza, bisogna prima di tutto tenere presenti alcuni aspetti di ogni vita cristiana che sembrano andare nella direzione di una specie di «compimento» della fede attraverso un'attività della ragione che culmina nell'esperienza della gnosi. È certo che l'adesione di fede data alla testimonianza della Chiesa genera poco a poco, soprattutto se si accompagna a una vita coerente col mistero al quale si crede, una certezza specifica e una reale intelligenza, concettuale ma soprattutto interiore. In tal senso, un progresso «dalla fede alla conoscenza» fa parte del disegno stesso della vita cristiana. In secondo luogo, è certo che il lavoro teologico di base, quello dell'interpretazione delle Scritture e della catechesi

dei sacramenti, richiede uno sforzo accurato della ragione, che lavora certo nella fede, ma con i propri metodi. Infine, la controversia dogmatica è anche per il teologo l'occasione di un'esperienza incontestabile del potere effettivo della ragione e della capacità che questa ha di elevarsi alla conoscenza del mistero rivelato.

Molte, se non la maggior parte, delle affermazioni patristiche circa il rapporto tra fede e conoscenza, possono essere spiegate molto bene mediante tale dialettica, che non è a senso unico, della fede e della conoscenza. Ma talvolta vi è più di ciò e questo «di più» tradisce senz'altro il segno della cultura ellenistica e porta alcune cicatrici della gnosi. Si ha talvolta l'impressione che la fede offra un primo e inferiore grado di conoscenza, necessario per fare uscire l'uomo carnale dalla dimenticanza in cui la condizione di peccatore l'aveva fatto sprofondare. In seguito, con il progresso della virtù e il gioco purificatore dell'amore, questa fede si trasformerebbe poco a poco in una conoscenza, essa stessa d'altronde suscettibile di gradi finché, mediante l'«ultima liberazione» di questo corpo terrestre, la «gnosi vera» si supera in eterna contemplazione, oscura o luminosa, dell'Inconoscibile. Siccome questo percorso ideale non è alla portata di tutti, quando questo schema lineare è accettato, si incontra una suddivisione degli uomini in «credenti» e «gnostici», della cui fondatezza teologica si può dubitare, perché mette in pericolo il fondamento incrollabile del cristianesimo, cioè la *testimonianza*.

Tutto ciò è senz'altro legato a dei residui dell'incapacità di valorizzare concretamente la condizione umana e terrestre, e forse anche, malgrado tutti gli sforzi, di valutare esattamente il ruolo di Gesù Cristo, Verbo incarnato, nell'evento della salvezza. È legittimo chiedersi allora se un'altra collocazione teologica della testimonianza, del comandamento e della dottrina, non favorirebbe una migliore comprensione della fede, dell'amore e della conoscenza. Ma bisognerebbe per questo aprire prospettive diverse rispetto a quelle offerte dalla cultura ellenistica.

La questione dell'ortodossia

L'autorità delle formule di fede. Lo stesso problema della situazione esatta della conoscenza nell'ambito dei valori necessari alla salvezza si pone in un'altra maniera quando si considera la questione delle formule di fede. Fin dagli inizi della Chiesa c'erano state delle controversie dottrinali e vi erano stati sinodi episcopali che avevano tentato di affrontarle mediante un doppio modo di procedere, tendente da una parte alla determinazione del contenuto della fede e dall'altra all'esclusione degli eretici. A partire dal concilio di Nicea, tuttavia, si stabilisce un regime nuovo, per il fatto che la definizione e la difesa della verità si realizzano sempre più attraverso formule dogmatiche, riconosciute nell'insieme del-

l'*oikouménē* e che forniscono un criterio preciso per l'ortodossia. Il processo certamente è stato progressivo. I termini dogmatici non biblici non sono stati accettati senza esitazioni; essi sono stati introdotti prima di tutto come precisazioni all'interno di simboli della fede, professati durante la celebrazione liturgica. D'altra parte, una formula di fede come quella di Nicea non è stata subito ammessa universalmente come fondamento sicuro, quasi alla pari con la Sacra Scrittura. Ho già parlato a sufficienza del beneficio arrecato alla correttezza dell'anagogia nella vita cristiana e insieme all'affinamento del patrimonio filosofico europeo dal lavoro dogmatico e dottrinale dei padri.

Malgrado tutto, però, le formule accettate dai concili e le sistematizzazioni che esse hanno comportato si sono un po' alla volta staccate dal loro contesto biblico e liturgico e hanno acquisito un'autonomia e un'autorità proprie. Esse hanno finito per costituire in qualche modo una «seconda fonte scritta», forse meno per il loro contenuto che per il cambio di atteggiamento che esse richiedevano al credente, in quanto accanto al messaggio predicato e comunicato per via sacramentale, così come all'impegno di fede e alla fedeltà morale che a essi corrisponde, è anche necessaria un'adesione di tipo più immediatamente intellettuale ad alcune proposizioni. C'è qui una evoluzione probabilmente inevitabile e che ha giocato un ruolo positivo nell'approfondimento della fede, ma c'è anche il rischio di una dicotomia tra le «fonti» della fede e quello dell'avvento di un formalismo dottrinale.

Un altro punto è rivelatore dei possibili limiti di una prospettiva teologica che si basa sull'interpretazione delle formule della fede: si osserva che, a partire dall'inizio della Chiesa dei padri, le controversie dottrinali (siano esse state condotte da vescovi o da laici) sono sempre state accompagnate da polemiche personali, tendenti a stigmatizzare la mala fede degli avversari e a negare loro ogni comportamento morale autentico. Non si poteva pensare che il rifiuto di una formula, la proposta di un'alternativa, l'esitazione davanti a un termine, potesse essere dovuto a una causa diversa dall'orgoglio e dalla malvagità della vita. A distanza di tempo, la storia mostra che le cose erano meno semplici e che formule opposte dal punto di vista letterale potevano costituire modi diversi di esprimere un mistero pienamente accettato da una parte e dall'altra. Senza dubbio nella rigidità delle controversie e nella propensione all'ingiuria si ha un indizio del fatto che la correttezza della conoscenza, l'adeguatezza delle formule e la capacità della ragione sono state collocate troppo in alto nella scala dei valori cristiani. Ma a quale altezza bisogna collocarle?

L'ortodossia e l'autorità. Queste evoluzioni nel regime dell'ortodossia avvenute nella grande epoca patristica non sono indipendenti da un al-

tro fattore, anch'esso nuovo: l'autorità dell'imperatore cristiano che si raccorda più o meno facilmente con quella dei vescovi. Per capire bene questo punto e il suo significato bisogna tener conto di tre elementi e, prima di tutto, indicare a che titolo viene esercitata questa autorità. Tanto nel paganesimo che nel cristianesimo, l'autorità dell'imperatore non è mai stata pensata in un modo puramente secolare; se i cristiani hanno decisamente rifiutato tutto ciò che era orientato verso una certa divinità dell'imperatore e verso un culto da rendere alla sua persona, non è stato difficile per loro riconosergli una reale mediazione creata nel processo del governo divino del mondo; la responsabilità dell'imperatore ha un aspetto religioso. Abbiamo visto in precedenza che nella cultura medio e poi neoplatonica questa responsabilità si fonda sulla posizione dell'imperatore nelle gerarchie «divine» che derivano dall'Uno ed esercitano una mediazione nel ritorno verso l'Uno.

Con la conversione di Costantino questa responsabilità religiosa assume una coloritura cristiana e, almeno in Oriente, è accettata in linea di principio abbastanza facilmente dai vescovi e dalle Chiese. Nella prospettiva di un cristianesimo di tendenza neoplatonica, esiste dunque *una specie di armonia prestabilita tra il desiderio dell'Uno, l'importanza della conoscenza vera che orienta il movimento di questo desiderio e la condizione dell'autorità suprema* che assicura questa conoscenza vera e, in un certo senso, da essa riceve il fondamento. Come retroterra di tutto questo c'è la teoria platonica dei «guardiani» nella *Repubblica*. In secondo luogo, se l'imperatore è un cristiano abbastanza convinto, come fu il caso di Costantino ma anche di altri dopo di lui, egli si sente responsabile della verità della fede e dell'unità delle Chiese. Di conseguenza egli si sente autorizzato a prendere le misure necessarie per raggiungere questo scopo: per esempio, convocare un concilio, se la cosa sembra necessaria, e a maggior ragione se l'episcopato, nella sua totalità o in parte, si mostra carente. Una volta concluso il concilio, l'imperatore può sentirsi incaricato (o può essere l'episcopato a chiederglielo) ad assicurare la diffusione e il rispetto delle decisioni prese, la professione delle formule di fede adottate. Né bisogna dimenticare che, in un mondo religioso, una certa unità della fede e delle pratiche religiose favorisce l'unità dell'impero. Lo si era visto molto bene nel momento delle persecuzioni degli imperatori pagani, spesso legate alla preoccupazione di rinsaldare la coesione dell'impero in momenti di pericolo. È possibile che, sotto imperatori più preoccupati dell'unità politica che della verità religiosa, la politica religiosa sia stata sottomessa all'interesse dell'impero più che l'inverso, con il risultato di provocare ancora delle persecuzioni, ma questa volta dirette sia contro i pagani che contro gli eretici. In conclusione, è importante sottolineare la coerenza organica tra un certo primato della conoscenza, l'elaborazione di formule dogmatiche e l'accento posto

sull'autorità, specialmente l'autorità ultima; questa coerenza organica proviene dalla simbolica dell'Uno da cui essa promana.

La composizione di formule dogmatiche e l'intervento dell'autorità imperiale (o il ricorso a questa autorità) sono stati senza dubbio necessari; essi non hanno tuttavia evitato di contribuire a dare una certa configurazione all'itinerario successivo della teologia nella Chiesa. Ci si può chiedere in effetti se il regime di «definizioni», la cui verità era accompagnata dall'obbligo, sia stato effettivamente così efficace. L'esperienza dell'epoca antica e forse di periodi più recenti mostra che alcune formule definite sono state a lungo rifiutate e che sono nati degli scismi, alcuni dei quali esistono ancora. Ci si può poi domandare se la vita teologica della Chiesa non si sia a poco a poco incentrata troppo sull'organizzazione intellettuale delle formule della fede, a discapito dell'intelligenza spirituale della Scrittura e dei sacramenti. Quanto all'intervento dell'imperatore, esso ha senza dubbio contribuito a porre il problema dell'autorità competente in materia dottrinale o, più in generale, in materia ecclesiastica, ma in termini che non sono i più profondi: si tratta di un potere sacro avente Dio come origine e immediatamente comunicato a colui che lo rappresenta (l'imperatore in Oriente e, dopo l'imperatore, il papa in Occidente)? Non si tratta piuttosto dell'autorità della Rivelazione, che vive attraverso lo Spirito nelle Chiese ed è prima annunciata, poi garantita dai successori degli apostoli, i quali sono istituiti da Cristo nello Spirito, non immediatamente, ma mediante un atto «sacramentale»? Questi interrogativi non sono del tutto risolti neppure oggi.

L'anagogia o il tempo?

Se quanto è stato detto finora è esatto, la teologia patristica ha dovuto realizzare, con una «fermezza non priva di esitazione», l'inserimento della simbolica dell'Essere all'interno della simbolica dell'Uno. Questo processo è stato necessario per garantire il carattere cristiano della conoscenza. Non sembra invece che la Chiesa antica abbia fatto lo stesso lavoro per quanto riguarda la simbolica del tempo. Per la verità, non c'era nulla che la spingesse in questa direzione. Il cristianesimo ha prima di tutto avuto coscienza del carattere definitivo della persona e dell'opera di Cristo, compimento dell'Antico Testamento e, in certo modo, termine della storia del mondo. La presenza piena del mistero di Cristo nei sacramenti ritma l'attesa della parusia, ma è difficile a prima vista valorizzare la durata come tale e giustificare il ritardo di questa parusia. D'altra parte, la messa in luce della mediazione del Cristo, che sottolinea la sua piena appartenenza alla realtà di Dio (mondo «di lassù») e a quella dell'uomo («quaggiù»), non dà alcun rilievo alla temporalità. Si potrebbe dire lo stesso anche del metodo di lettura della Scrit-

ture: presso i cristiani come presso i pagani, esso conduce a trasfigurare la storia o il racconto mediante la ricerca allegorica, piuttosto che seguire i meandri del percorso storico. Tale tendenza prende ancor più forza nei cristiani nella misura in cui riconoscono che nel Cristo tutto ha trovato compimento. Quanto alle affermazioni dogmatiche, che disegnano con estrema sicurezza ciò che si potrebbe chiamare l'ontologia della rivelazione in prospettiva anagogica, non hanno favorito la valorizzazione teologica dei processi storici della rivelazione e della Tradizione. Si ricorderà infine che nella speculazione filosofica dell'ellenismo il tempo è il segno del «quaggiù», del provvisorio, del limitato, o del colpevole. Quanto di meglio è stato possibile fare allora nel campo filosofico cristiano è stata una riflessione su tempo ed eternità capace di sviluppare almeno alcuni valori di creazione e di attesa.

L'idea che il tempo, considerato come durata irreversibile, anche dopo il compimento operato dal Cristo nella «pienezza dei tempi» (che è anche il «centro del tempo»), possiede una portata teologica specifica è un'idea moderna, ancora balbettante. Anche se questa è promettente, il suo approfondimento resta in gran parte da fare, e non si potrebbe quindi dare la colpa ai padri per non aver affrontato la questione. Ogni periodo lavora secondo i propri orientamenti e con i propri strumenti. I risultati che esso presenta sono necessariamente limitati; ecco perché sarà possibile articolare altre prospettive con quanto è stato raggiunto da punti di vista anteriori. I traguardi non dovrebbero essere considerati come inesistenti, col pretesto che non rispondono ad altri interrogativi possibili, ma non dovrebbero neppure essere considerati come definitivi, come se un qualsiasi periodo della storia, fosse pure l'epoca dei padri, potesse pretendere una qualche egemonia. I padri hanno articolato Uno ed Essere; rimane ancora da situare il tempo.

Reticenze verso l'ontologia

Mentre si elaborava la dogmatica, mediante un uso originale e affinato di parole e di nozioni prese dal registro ontologico, ci si preoccupava, specialmente a partire dal secondo arianesimo, di rispettare al di sopra di tutto l'incomprensibilità di Dio, la cui verità rimane trascendente rispetto a tutte le risorse del linguaggio umano. Ora, una simile preoccupazione ha talvolta portato a situare Dio «al di là dell'essere» e a privilegiare in teologia il registro dell'*henologia* con quelli a esso collegati di teofania e di energia, con l'esclusione più o meno esplicita o tacita dell'ontologia. Se una tale scelta scongiura il pericolo sempre minaccioso di esprimersi a proposito di Dio in maniera univoca o antropomorfica, quindi il pericolo di non *confessare* in verità la mediazione unica di Gesù Cristo per l'unione a Dio, d'altro canto essa rende molto difficile il

riflettere sulla fede ortodossa ed espone a nuovi rischi. In effetti, questa opzione in favore di una teologia puramente negativa raggiunge così bene il «silenzio puro» di alcuni neoplatonici, che si trova quasi totalmente priva di mezzi quando si tratta non più di confessare, ma di *dire* con le parole di una cultura e di fronte a essa la fede cristiana e trinitaria. Il rischio sarà allora quello di un allontanamento, quando non di una separazione, tra una spiritualità sempre più sottile nel suo uso allegorico della Scrittura e soprattutto la sua anagogia filosofica, da un lato, e, dall'altro, una teologia dogmatica ridotta a giochi di parole senza una vera consistenza. D'altra parte, siccome questi «giochi di parole», almeno i più importanti, sono stati comunque accettati dalla Chiesa, anche la teologia apofatica li conserverà, ma lo farà non tanto a causa di un contenuto che è possibile discernere intellettualmente secondo l'analogia, bensì piuttosto a causa del loro valore «canonico»: sono veri poiché l'autorità ha stabilito che siano tali. In questo modo il rifiuto dell'ontologico può contribuire all'esaltazione del gerarchico.

Lo Pseudo-Dionigi l'Areopagita. Così come in precedenza si è parlato un po' più a lungo di Agostino, in questo contesto di teologia apofatica bisogna prestare attenzione agli scritti di questo discepolo cristiano di Proclo e Damascio — ultimi filosofi neoplatonici di Atene — che ha messo la propria opera sotto il patronato di Dionigi l'Areopagita. Lo Pseudo-Dionigi è in effetti il primo ad aver offerto un abbozzo sistematico di ciò che potrebbe essere una teologia compiuta e ad averne trattato alcune parti in modo geniale; in tal senso è l'antenato di ogni tentativo encyclopedico. La sua introduzione in Occidente da parte di Giovanni Scoto Eriugena, che ne ha tradotto i testi e nel *De divisione naturae* ha prodotto una ripresa originale del suo pensiero, è stato un avvenimento assolutamente determinante per la teologia e, in senso più ampio, per la cultura occidentale, di cui lo Pseudo-Dionigi è, con Agostino, il padre. Dunque ci interrogheremo brevemente sul suo metodo e sul suo pensiero, senza scendere nel dettaglio dell'interpretazione della sua opera, che presenta reali difficoltà.

Al centro della sua visione c'è l'idea di *gerarchia*: al vertice e al di là di tutto c'è Dio così come è in se stesso, nella tenebra in cui risiede al di là di ogni parola e di ogni pensiero, lui al quale non ha accesso che la pura anagogia della «teologia mistica». Riguardo ai *nomi* che potrebbero in qualche modo definirlo, dal momento che è al di là di ogni nome, bisogna mettere al primo posto e organizzare in «istituzioni teologiche» i nomi rivelati, trinitari, con ciò che essi implicano anzitutto per la vita intima di Dio, poi per le missioni del Figlio e dello Spirito verso questo mondo. In seguito, nel trattato sui *Nomi divini*, si parla dei soprattutti come Bene, Essere, Vita..., termini che non sono in realtà pro-

pri di Dio, ma designano i più alti tra gli angeli e, a questo titolo, possono suggerire solo lontanamente la realtà di Dio. La «teologia simbolica», infine, si occupa dei nomi utilizzati nelle Scritture, presi dal mondo umano e infraumano, che, mediante un effetto violento di negazione, possono anche avere qualche capacità di denominazione in senso contrario. La «gerarchia celeste» e la «gerarchia ecclesiastica» possono, dal canto loro, essere insieme considerate come un geniale tentativo per ordinare, a partire da questo «vertice» indicibile e a cui si aspira, le realtà create, all'esistenza e alla funzione delle quali la Scrittura rende testimonianza. Dai cherubini fino ai più umili tra i semplici angeli si tratta di realtà puramente intellegibili e, tra gli uomini, dal vescovo, il più vicino alla gerarchia celeste, fino all'ultimo dei penitenti e dei catecumeni, sottili gradazioni di conoscenza e simboliche definiscono una scala di processioni. Per quanto riguarda questo mondo, il simbolismo delle Scritture e il simbolismo dei sacramenti, organizzati con il massimo di coerenza possibile in un sistema del genere, definiscono i gradi dell'ordine ecclesiastico.

Questa descrizione del contenuto delle opere di Dionigi non deve indurre in errore. Non si tratta per questo autore di una nomenclatura ontologica: che si tratti dei nomi divini come di manifestazioni della Tenebra increata; che si tratti degli angeli, degli uomini o dei segni, che sono a loro volta altrettante espressioni vive di queste manifestazioni, nulla definisce un ordine statico. Si tratta in realtà di un forte movimento che si può dire mistico: la Tenebra iniziale, senza uscire da sé, si esteriorizza misteriosamente in tutte le sue manifestazioni, in modo tale che queste, proprio perché manifestazioni, non si fermano in se stesse ma sono essenzialmente (nel senso forte di questo termine) animate da un desiderio, *eros*, che le orienta verso il Principio senza principio nel momento stesso in cui, secondo gli ordini indicati, da esso procedono. Il reale è come un intenso movimento intelligibile, al contempo multiplo, scomponentesi, pullulante, e pure un'immensa quiete in cui ciò che da un lato non cessa di mostrarsi e di moltiplicarsi, si ricompone e si riunisce tendendo all'unità nella Tenebra.

Ci sono sicuramente molte incertezze in una simile visione; ma, si potrebbe dire, unicamente per gli occhi di quei cristiani che non sanno pienamente adattarsi a percepire il reale come una indicibile Tenebra senza tempo inserita in un processo intelligibile di manifestazione, di negazione e di ritorno. Lo stesso Dionigi voleva, lo si può almeno pensare, conciliare la fedeltà credente al vangelo e l'adesione pensante a Proclo. Una tale connessione, però, non poteva essere che imperfetta o insoddisfacente. Concretamente, le difficoltà di interpretazione vengono prima di tutto dal fatto che le opere menzionate da Dionigi non sono state tutte conservate (sono state effettivamente scritte?). Non posse-

dendo le sue *Istituzioni teologiche*, né la sua *Teologia simbolica*, ignoriamo tutto della sua visione biblica e dogmatica e non sappiamo come in una sistematica così apofatica come la sua potesse non solo confessare la realtà delle processioni trinitarie e il mistero dell'incarnazione redentrice, ma assegnare a esse una *reale* proprietà. In altri termini, non sappiamo in che modo la sua teologia affermativa potesse conservare un qualche significato al termine del processo della teologia negativa. Ci sono altri problemi. Il rapporto dei gradi di manifestazione e di conoscenza con una eventuale sostanzialità degli esseri che vivono questi gradi; o ancora, la relazione tra l'eventuale progresso nella conoscenza — legata al grado gerarchico di ciascuno — e il merito della vita; o ancora l'esatta collocazione e la funzione di Gesù Cristo nei confronti delle gerarchie di cui, in un certo senso, l'incarnazione rompe l'armonia...

Tutto ciò richiederebbe delle elaborazioni che il sistema non è forse in grado di fornire, nella misura in cui non sembra onorare la distinzione tra spirito ed essere di cui ho parlato in precedenza. Così com'è, tuttavia, l'opera di Dionigi non cesserà di essere oggetto di nuove riprese e commenti, a causa forse del patronato «apostolico» sotto cui l'autore ha abilmente posto i suoi scritti. Grazie a un tale patronato, questo tipo di pensiero negativo dalle connotazioni fortemente mistiche e simboliche, ma come vedremo anche canoniche, ha fatto penetrare il cristianesimo d'Oriente in Occidente, assicurando la permanenza in esso di un movimento puramente anagogico (cioè senza la correzione dell'analogia), i cui risvegli e metamorfosi ci occuperanno più di una volta nel corso del nostro itinerario.

INDICAZIONI BIBLIOGRAFICHE

Si potrà consultare in generale la *Storia della teologia*, vol. I: *Epoca patristica*, Casale Monferrato 1993, in cui la grande epoca dei secoli IV e V è magnificamente trattata da B. Studer (si veda la raccolta dei suoi articoli, *Dominus Salvator*, Roma 1992). La raccolta di articoli di De Halleux A., *Patrologie et oecuménisme*, Louvain 1990, con eccellenti indicazioni bibliografiche, è un insieme di grande qualità storica e di acribia teologica.

Per un panorama intelligente e suggestivo sull'intellettuale dell'epoca patristica, si veda Jerphanion L., *Vivre et philosopher sous les Césars*, Privat, Toulouse 1980, e Id., *Vivre et philosopher sous l'Empire chrétien*, Privat, Toulouse 1983.

Per quella che si potrebbe chiamare la *spiritualità* soggiacente allo sforzo intellettuale, si veda Hadot P., *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 1981 (trad. it.: *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 1988).

Per la questione dell'*interpretazione della Scrittura*, continua a essere fondamentale l'opera del padre De Lubac H., a partire da *Histoire et Esprit*, Aubier, Paris 1950 (trad. it.: *Storia e spirito. La comprensione della Scrittura secondo Ori-*

gene, Edizioni Paoline, Roma 1971). Una buona sintesi in *L'Écriture dans la tradition*, Paris 1961 (trad. it.: *La Sacra Scrittura nella tradizione*, Morcelliana, Brescia 1969). Non è inutile sottolineare la reticenza dell'autore nell'ammettere la parentela metodologica esistente tra l'esegesi patristica e l'interpretazione pagana contemporanea; sono significative a questo proposito le riflessioni di Pépin J., in *Les deux Approches du Christianisme*, Minuit, Paris 1961. Tra le molte altre opere si può qui citare Simonetti M., *Lettera e/o allegoria*, Inst. Patristicum Augustinianum, Roma 1985; il volume diretto da Tardieu M., su *Les Règles de l'interprétation*, Cerf, Paris 1987, così come Bori P., *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni*, Il Mulino, Bologna 1987.

Sulle diverse *correnti culturali* che percorrono il mondo ellenistico, occorre riferirsi ai testi specifici dell'opera dei grandi maestri, E. des Places, E. Dodds, H. Dorrie, A. J. Festugière, P. Hadot, H. D. Saffrey, J. Trouillard e altri. Cito, tra gli altri, Des Places E., *Suggeneia, la parenté avec Dieu dans l'Antiquité*, Paris 1964; Pépin J., *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris 1971; Lewy H., *Chaldeans Oracles and Liturgy*, a cura di Tardieu M., Paris 1978²; Dodds E., *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge 1979 (trad. it.: *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia. Aspetti dell'esperienza religiosa da Marco Aurelio a Costantino*, La Nuova Italia, Casellina-Firenze 1988); Louth A., *The Origins of the Christian Mystical Tradition: from Plato to Denys*, Oxford 1981. Per la figura emblematica di Celso, si veda la sintesi documentata di Borret M., nel tomo V della sua edizione del *Contre Celso* di Origene, Cerf, Paris 1976, pp. 9-198 (SC, n. 227). Si potrebbe a questo proposito studiare anche la figura di Porfirio; si veda Smith A., *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition*, L'Aia 1974; Beatrice P., *Quosdam Platoniconum libros. The Platonic Readings of Augustine in Milan*, in *Vigiliae Christianae*, n. 43 (1989), pp. 248-292.

Per la *gnosi*, rinvio all'articolo *Gnostiques* di Hadot P. nell'*Encyclopaedia Universalis*, t. X, 1990, pp. 535-539. Una buona sintesi, forse perché è esplicitamente schierata, in Lacarrière J., *Les Gnostiques*, Paris 1973.

Sul *culto dei santi*, nella prospettiva della mediazione unica di Gesù Cristo, si vedano le opere di Brown P., in particolare *Society and the Holy in Late Antiquity*, London 1982 (trad. it.: *La società e il sacro nella tarda antichità*, Einaudi, Torino 1988), e Pietri C., *Santi e demoni: l'eredità della storiografia antica*, in *Santi e demoni nell'Alto Medioevo occidentale (secoli V-XI)*, t. I, Spoleto 1989, pp. 16-90.

Per l'*arianesimo*, oltre alle opere classiche di Boulatard e Simonetti, si veda la sintesi di Hanson R. P. C., *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy, 318-381*, Edinburgh 1988 e anche il suggestivo lavoro di Gregg R. E. - Groh D. E., *Early Arianism. A View of Salvation*, London-Philadelphia 1981. Per il secondo arianesimo, e in particolare Eunomio, si veda, per l'aspetto storico, Kopecek Th. A., *A History of Neo-Arianism*, 2 voll., Philadelphia 1979, e per l'aspetto dottrinale, le introduzioni di B. Sesboüé alla sua edizione del *Contre Eunome* di san Basilio, e dell'*Apologie* di Eunomio, Cerf, Paris 1982-1983 (SC, nn. 299 e 305).

Per la *cristologia* la presentazione più esaustiva si trova nell'opera di Grillmeier A., *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, 2 voll., Paideia, Brescia 1982,

senza tregua ripresa dall'autore nelle edizioni successive; tuttavia il libro di Sesboüé B., *Le Christ dans la Tradition de l'Église*, Paris 1982 (trad. it.: *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1987) è, nella sua prima parte, un modello di intelligenza ermeneutica del dato conciliare.

Su Agostino, le bibliografie sono numerose e facilmente accessibili. Ho tratto grande profitto da numerose conversazioni fraterne con B. Studer (si veda la sua recentissima opera, *Gratia Christi. Gratia Dei bei Augustin von Hippo. Christozentrismus oder Theozentrismus*, Inst. Patristicum Augustinianum, Roma 1993). Cito soltanto tre titoli: Marrou H. I., *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1938 e 1949 (trad. it.: *S. Agostino e la fine della cultura antica*, Jaca Book, Milano 1987); Mandouze A., *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris 1978; Madec G., *La Patrie et la Voie. Le Christ dans la vie et la pensée de saint Augustin*, Desclée, Paris 1989 (trad. it.: *La Patria e la via. Cristo nella vita e nel pensiero di Sant'Agostino*, Borla, Roma 1993).

Per lo *Pseudo-Dionigi*, si veda Lilla S., *Introduzione allo studio dello Ps. Dionigi Areopagita*, in *Augustinianum*, 22 (1982), pp. 533-577 (bibliografia considerevole), e a proposito della sua sorgente culturale privilegiata, l'ultimo neoplatonismo, si veda lo studio di Reale G., *L'estremo messaggio spirituale del mondo antico nel pensiero metafisico e teurgico di Proclo*, come introduzione a Proclo, *I Manuali*, Milano 1985, pp. V-CCXXIII.

Sulla questione del rapporto tra *teologia e autorità*, il libro in qualche modo fondante è quello di Peterson E., *Das Monotheismus als theologisches Problem*, Leipzig 1935. La discussione è stata continuata da Ruggieri G., *Resistenza e dogma. Il rifiuto di qualsiasi teologia politica in Erik Peterson*, pubblicato come editoriale alla traduzione italiana del libro, *Il monoteismo come problema politico*, Queriniana, Brescia 1983, pp. 7-26; si veda anche Theobald C., *La Foi trinitaire des chrétiens et l'Énigme du lien social*, in *Monothéisme et Trinité*, Bruxelles 1991, pp. 99-137 e specialmente pp. 103-114. Personalmente sono scettico sull'impatto concreto della precisazione della fede trinitaria sul pensiero politico cristiano. Come ho detto nel libro indicato più avanti, penso che il dogma di Nicea-Costantinopoli abbia permesso da una parte una confessione di fede autentica del monoteismo trinitario e dall'altra dell'unica mediazione di Gesù Cristo. Ma questa stessa confessione di fede ha avuto la tendenza a sfumare un po' il rapporto trinità-economia. La riscoperta di questo rapporto e il suo studio sono un fenomeno moderno. Fino alla fine del XVIII secolo, credo che la teologia politica «cristiana» e la teologia «ecclesiastica» siano state segnate maggiormente dal tema dell'Uno (*un Dio, un Cristo, un principe*) piuttosto che da quello della comunione trinitaria.

In *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?*, Paris 1969, ho cercato di sviluppare la questione relativa all'introduzione di un vocabolario della sostanza (essere) nell'espressione della fede cristiana: per il dire trinitario, in se stesso e nel suo rapporto con l'economia della salvezza. Sulle mie conclusioni, per ciò che riguarda la patristica, sono stato contestato assai vigorosamente da De Haldeux A., in *Patrologie et oecuménisme*, op. cit., pp. 246-265, e nettamente sostenuto, al contrario, da Studer B., in *Theologische Revue*, 87 (1991), p. 483. Trat-

tando tale questione ho evidentemente incontrato il famoso «assioma fondamentale» di Karl Rahner sull'identità reciproca della Trinità economica e della Trinità immanente; sulla discussione seguente di tale assioma, si veda Hilberath B. J., *Der Personbegriff der Trinitätstheologie, in Rückfrage an Karl Rahner zu Tertullians «Adversus Praxeas»*, Innsbruck 1986.