

**MARIO CUCCA**

***La Parola intimata. Introduzione ai libri profetici***

**Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, MI 2016, 252 pp.**

Il volume che presentiamo appartiene a una collana di manuali (Parola di Dio – II serie) che si propone di offrire un'introduzione a tutta la S. Scrittura; i suoi destinatari sono coloro che studiano e approfondiscono la Bibbia, quindi, generalmente, studenti di teologia, Istituti Superiori di Scienze Religiose, seminari e Facoltà teologiche. L'inserimento del libro in tale contesto spiega l'organizzazione del volume e il taglio adottato dall'autore, che ha realizzato, a nostro avviso, un prodotto di notevole interesse. È difficile, infatti, scegliere all'interno di un corpo testuale ampio come quella profetico, che cosa dire, come farlo, e cosa invece tralasciare. In un volume di carattere introduttivo, poi, si corre talora un duplice rischio: o quello di ripetere cose già note, o, viceversa, di diventare eccessivamente tecnici, senza tener conto del livello degli ideali destinatari. Anche la scelta della bibliografia da utilizzare e da suggerire ai lettori in vista di un eventuale approfondimento deve essere valutata con attenzione, evitando cioè, come si diceva in precedenza, di indicare o testi altamente specialistici o molto divulgativi. Infine il linguaggio adottato ha un peso notevole nella comunicazione del messaggio e solo chi ha una certa esperienza di insegnamento è in grado di trovare il taglio adatto. Questi sono solo alcuni dei motivi che, a nostro avviso, rendono interessante il volume di M. Cucca.

La struttura del libro è abbastanza lineare: dopo una breve Premessa, il volume si articola in sei capitoli che terminano con un Epilogo. Il primo capitolo è dedicato ad una serie di questioni introduttive, tra le quali: lo statuto del profeta; l'atto di parola come costitutivo profetico; una parola che accusa e minaccia; la profezia tra storia e letteratura; la responsabilità (profetica) del lettore. Ognuno di questi punti è ulteriormente articolato al suo interno ma, per non appesantire questa presentazione, non elenchiamo in maniera dettagliata i vari paragrafi.

Limitandoci dunque ad alcune sottolineature fondamentali, concordiamo con la definizione di massima che viene data del profeta: «Il profeta può essere configurato come colui che attraverso un'esperienza cognitiva determinata dalla parola della divinità – senza tuttavia escludere esperienze di tipo visivo oppure onirico – riceve la rivelazione di un messaggio che dovrà trasmettere a sua volta, attraverso un discorso e/o dei gesti, a un determinato destinatario» (18). Il profeta, che è fondamentalmente un

uomo della parola, non si limita a ripetere in maniera meccanica un contenuto prestabilito, ma risponde alla Parola che riceve da Dio e la riformula usando la sua intelligenza, personalità, temperamento, ai suoi destinatari, invitandoli a praticare il medesimo atto di ascolto. Nel proporre la Parola, i profeti utilizzano, naturalmente, i generi letterari comunemente utilizzati nel loro contesto, tra i quali spicca, per importanza e per frequenza di utilizzo, il genere della lite bilaterale, il *rîb*, sul quale l'autore richiama l'attenzione rifacendosi ampiamente agli studi di P. Bovati, non solo per l'oggettiva rilevanza di tale genere, ma anche perché esso consente di articolare «la giustizia e la misericordia, entrambe tratti caratteristici del Dio biblico» (34). Questo elemento, di carattere formale, ha dunque notevoli conseguenze di natura ermeneutica, come si evince dall'analisi di alcune pericopi proposta dall'autore nei capitoli successivi.

Tra gli elementi degni di nota in questo capitolo introduttivo ricordiamo l'interesse accordato alla forma finale del testo, che, pur essendo il punto di arrivo di un lungo processo redazionale, è considerata normativa dal punto di vista teologico, e il ruolo svolto dal lettore, il quale, attraverso l'atto faticoso dell'interpretazione del testo, è chiamato a partecipare al carisma profetico, leggendo la Scrittura «con lo stesso Spirito con il quale fu scritta», come ricorda la Costituzione conciliare *Dei Verbum* al n. 12.

I capitoli che seguono sono dedicati rispettivamente a Isaia, Geremia, Ezechiele, alla collezione dei Dodici, alla letteratura apocalittica e a Daniele. Lo schema, come si vede, è classico, ma l'apparenza non ci deve trarre in inganno. Ad esempio, presentando Isaia, l'autore richiama, come sempre si fa, la struttura tripartita del libro, ma accenna anche a nuove ipotesi organizzative che hanno conseguenze importanti a livello ermeneutico. Lo schema adottato nel capitolo dedicato a Isaia si ripete, con alcune varianti, anche nella presentazione degli altri profeti. Il capitolo si apre infatti con alcune questioni storico-letterarie, passa poi all'analisi esegetica di qualche pericope e si conclude con una sintesi teologica e con una bibliografia specifica. Ancora una volta facciamo notare che, all'interno di un quadro "classico", emergono le scelte originali dell'autore, il quale, fedele all'impostazione dichiarata all'inizio, in primo luogo, analizza la forma finale del testo, poi attribuisce una certa importanza alla struttura dei vari brani, ritenendo quindi che la forma è una via per giungere al senso del testo, e infine sceglie i brani da analizzare tenendo conto, tra l'altro, della posizione che essi occupano all'interno dei rispettivi libri profetici. Nel caso di Isaia, ad esempio, vengono prese in esame due pericopi, rispettivamente 1,1-20

(il testo con cui si apre il libro, al quale viene riconosciuta una funzione insieme inaugurale e sintetica in rapporto all'insieme della profezia isaiana) e 40,1-11, l'inizio della seconda parte di Isaia nell'ipotesi tradizionale e comunque un testo di particolare rilievo teologico.

Uno spazio più ampio viene riservato a Geremia, forse anche a motivo degli interessi precipui dell'autore. In questo caso, infatti, vengono analizzate tre pericopi: l'inizio del libro (1,4-19), che di nuovo svolge una funzione prolettica rispetto al tutto; due lamenti del profeta (11,18-12,6), tradizionalmente, ma forse in maniera impropria definiti confessioni di Geremia, sulla scorta del parallelo stabilito con le Confessioni di Agostino, e infine *Ger* 37,13-38,13, che l'autore stesso intitola "una vicenda paradigmatica". Anche nel caso del libro di Ezechiele, la scelta dei brani da analizzare risponde al criterio della rilevanza ed è determinato pure dalla funzione che essi svolgono all'interno del libro. *Ez* 18 affronta infatti un problema teologico scottante perché il testo sembra contraddire un passo della Torah, mentre *Ez* 33 è considerato dall'autore il centro, fisico e soprattutto teologico, del libro.

Un cenno merita anche il capitolo dedicato alla collezione dei Dodici, nel quale l'autore recepisce i risultati dello studio recentemente riservato a questo gruppo di testi, assumendo una posizione equilibrata all'interno del dibattito ancora aperto sull'argomento. Da una parte, i Dodici sono considerati un gruppo, non una raccolta casuale, ma, dall'altra, l'autore rifiuta di considerarli un libro unitario, come alcuni studiosi propongono. Ci sembra azzeccata l'idea di commentare l'*incipit* del libro, *Os* 2,4-25, e la fine, *Mal* 3,22-24, che svolge varie funzioni: il brano può infatti essere considerato sia la conclusione del libro dei Dodici, che dell'intera collezione profetica, e dell'Antico Testamento, in prospettiva canonica.

L'ultimo capitolo è infine dedicato alla letteratura apocalittica e, in particolare, al libro di Daniele, una scelta che va motivata. Nella tradizione ebraica, infatti, Daniele non è considerato un profeta, e il suo libro è inserito nella terza parte della Bibbia, tra gli Scritti; invece, nella tradizione cattolica, Daniele è annoverato tra i profeti e per questo motivo viene preso in esame in questo volume. Anche in questo caso, l'autore si destreggia in maniera equilibrata, evitando di presentare tutte le possibili ipotesi relative all'origine e alle caratteristiche dell'apocalittica. Sceglie invece di offrire una serie di informazioni essenziali, rimandando il lettore alla bibliografia indicata alla fine del capitolo. Analogo trattamento riceve Daniele, un libro che suscita diversi interrogativi, che qui invece è presenta-

to in maniera essenziale, lasciando tuttavia intravedere alcuni problemi (canonicità del libro, lingue utilizzate, diverse forme testuali, ecc.).

In conclusione, a nostro avviso il volume di M. Cucca presenta diversi motivi di interesse e svolge in maniera adeguata la funzione indicata all'inizio di questa recensione, quella di introdurre un lettore, più o meno competente, al mondo affascinante e complesso della letteratura profetica.

*Donatella Scaiola*

**ANGELA MONACHESE**

***Tommaso d'Aquino e la bellezza***

**Armando editore, Roma 2016, 280 pp.**

Nell'ambito delle ricerche – e, quindi, della vasta letteratura secondaria – sul pensiero di Tommaso d'Aquino il tema della bellezza è stato poco indagato, onde Gilson ha potuto parlarne come di «un trascendentale dimenticato». In effetti l'Aquinate non dedica a questo tema un'ampia e specifica trattazione, ma la professoressa Angela Monachese, diversamente da altri studiosi, è partita dall'ipotesi di lavoro che «non ostante l'esiguità delle analisi tematicamente dedicate alla bellezza, le enunciazioni tommasiane presuppongono una visione sistematica del bello. Si tratta di una comprensione chiara e profonda della natura della bellezza e dei dinamismi gnoseologici che la accompagnano, spesso implicita ma non di meno assai reale ed efficace» (6).

Felice e feconda ipotesi, perché per verificarla – a partire dalle prime opere tommasiane fino a quelle della maturità – l'Autrice si è impegnata a lungo in una indagine vasta, approfondita e non priva di difficoltà, ma ricca di frutti, che ci regala in questo libro. Cerco di evidenziarne qualcuno, senza pretesa di esaustività, per invitare alla insurrogabile lettura diretta di questo lavoro, di cui non posso dar conto analiticamente.

Va subito detto che per intendere il pensiero dell'Aquinate non bisogna lasciarsi fuorviare dalla riduzione soggettivistica che il termine “trascendentale” ha subito nel pensiero kantiano, dal quale anche il lettore di oggi che si occupa di filosofia è più o meno gravemente condizionato. Il trascendentale kantiano si riferisce ai modi di conoscere, comuni a tutti i soggetti razionali e, quindi, ha una validità meramente intersoggettiva. Ma

non ci fa conoscere la realtà per quella che è, in quanto il pensiero ha perso – in questa prospettiva, che Kant eredita dalla filosofia moderna, da Cartesio in poi – la sua intenzionalità ontologica, proprio perché la realtà è presupposta ingiustificatamente e contraddittoriamente<sup>1</sup> come al di là delle possibilità conoscitive dell'umana soggettività. Ma, una volta evidenziate le aporie e la non verità di quel presupposto dualistico, secondo cui il nostro conoscere coglierebbe solo fenomeni e non la realtà, quella riduzione si rivela insostenibile e si è in grado di comprendere il sano realismo tommasiano nel suo valore teoretico, che non misconosce la dimensione ontologica dei trascendentali.

Tommaso osserva che si può considerare una stessa realtà sotto aspetti diversi, perciò la differenza tra questi è concettuale o di ragione, in quanto, per esempio, la nozione di bello coglie un aspetto diverso – rispetto a quella di bene o di vero – della stessa realtà. È lo stesso ente che è bello, buono, vero. Si tratta dei *trascendentali* (per ciascuno dei quali l'Aquinate usa il termine *transcendens*, perché supera ogni genere e si riferisce a tutto ciò che è o che viene pensato) dell'essere, come li chiamerà la Scolastica successiva, concetti universali, ciascuno dei quali coglie e manifesta una dimensione di tutto l'essere e, quindi, di ogni ente. Essi sono: *ente, cosa, uno, vero, bene*, a cui l'Aquinate aggiunge, in diversi passi delle sue opere, anche il *bello*. Onde si capisce che coincidono nella realtà o ente (e nella forma che esprime ciò per cui quell'ente è quello che è), a cui appartengono, e differiscono in quanto ne indicano aspetti diversi. Ciò è chiarito molto bene in passi come il seguente, in riferimento proprio al bello e al bene: «Veramente il bello e il bene nel soggetto in cui esistono si identificano, perché fondati tutti e due sulla medesima realtà, cioè sulla

<sup>1</sup> Per l'individuazione e la critica di questo presupposto, che genera la problematica teoretica della filosofia moderna e un preteso superamento della metafisica classica, si veda l'importante lezione di G. BONTADINI, *Indagini di struttura sul gnoseologismo moderno*, La Scuola, Brescia 1952, ora in ID., *Studi di filosofia moderna*, La Scuola, Brescia 1966, ripubblicati con lo stesso titolo, in una nuova edizione da Vita e Pensiero, Milano 1996 e, inoltre, alla scuola di tale maestro: U. GALEAZZI, *Ragione e trascendenza*, Patron, Bologna 1975; ID., *Cartesio e Kant nella "Terminologia filosofica" di Adorno*, "Rivista di filosofia neoscolastica" LXXVI (1984); ID., *Sulla svolta soggettivistica della modernità da Cartesio a Sartre. Dialogo critico nella prospettiva tommasiana*, cap. I del libro ID., *Tommaso d'Aquino nel pensiero contemporaneo*, Aracne Editrice, Roma 2006; ID., *Conoscenza e verità. La posizione di Tommaso d'Aquino nell'interpretazione di Cornelio Fabro*, "Espíritu" LXIV (2015), n° 149.

forma; e per questo il bene viene lodato come bello. Ma differiscono nel loro concetto proprio, o nozione. Infatti il bene riguarda la facoltà appetitiva: poiché il bene è ciò a cui ogni realtà tende e quindi ha il carattere di fine, essendo l'appetito, o il tendere a, come un moto verso una cosa. Il bello, invece, riguarda la facoltà conoscitiva: infatti si dicono belle quelle realtà che, in quanto viste, piacciono» (*S. th.*, I, q. 4, ad 1).

Questo riferimento al bene, questa identità-differenza del bello rispetto al bene è il filo conduttore per intendere il bello nella prospettiva tommasiana, in quanto concreta esemplificazione della via di accesso al trascendentale. L'analogia tra il punto di partenza per la scoperta del bene e quello per la scoperta del bello ci permette di capire.

Per intendere e chiarire la nozione di bene l'Aquinate parte dalla semantizzazione, basata sull'esperienza, che Aristotele ne dà all'inizio dell'*Etica nicomachea*: il bene come «ciò a cui ogni cosa tende», ciò che comunque, se ci riferiamo agli esseri dotati di ragione, è desiderato. Il verbo latino *appetere* (*ad-petere*), che Tommaso usa, significa “tendere a”, da cui *appetitus*, che «è, per così dire, un certo moto verso qualcosa» (*S. th.*, I, q. 5, a. 4, ad 1). Onde l'appetito è termine più esteso del desiderio (che è solo degli esseri intelligenti) e lo include in sé, ma include altresì l'inclinazione naturale degli esseri inanimati e il tendere istintivo degli animali privi di ragione.

Ora, Tommaso parte dalla nozione aristotelica non a caso, ma in base ad una precisa motivazione: giacché il bene è una delle nozioni prime [«*bonum numeratur inter prima*» (SLE, I, 1, 9)], non se ne può dare una definizione in senso proprio – per genere prossimo e differenza specifica, come quando si dice che l'uomo è un animale razionale, si indica il genere (animale), a cui l'uomo appartiene e la differenza specifica (razionale) – in tal modo pensando di ricondurlo a qualcosa di precedente logicamente e più generale. Ma come per l'essere (con cui il bene coincide *secundum rem*, avendo la stessa estensione), per il bene ciò è impossibile, perché non c'è una nozione che lo preceda, né un genere che lo comprenda. Perciò non si può che partire da una considerazione, per così dire, fenomenologica: ciò che è primo ci è noto in base a ciò che da esso deriva, come ci sono note le cause a partire dai propri effetti; molte ricerche, nei vari campi del sapere, dagli effetti cercano di risalire alle cause: «*prima autem non possunt notificari per aliqua priora, sed notificantur per posteriora, sicut causae per proprios effectus*» (SLE, I, 1, n. 9). Così il bene si conosce, come ciò a cui ogni cosa tende, a partire dagli effetti che provoca, in quanto «muove, co-

me propria peculiare caratteristica, la tendenza appetitiva (*appetitus*)» degli esseri, esercitando un'attrazione. Sicché *prima facie* il bene si manifesta «per mezzo del moto della tendenza appetitiva (*appetitus*), come suole manifestarsi la forza movente, o la capacità di muovere, per mezzo del moto che essa origina» (*ivi*). Così il bene viene conosciuto nel suo carattere di *perfettività*, cioè come questo altro dal soggetto, che ne soddisfa l'appetito. Ma questo è solo il primo gradino dell'itinerario di ricerca per intenderne la natura, perché dal carattere di perfettività si può arrivare a scoprire quello di *perfezione* come peculiare del bene.

Un percorso analogo va riconosciuto per la conoscenza del bello. Ma giustamente l'A. sostiene che la considerazione gnoseologica, l'indagine sulla modalità dell'incontro con la bellezza è una via, sia pur fondamentale, per indagarne la natura (26). Su questo punto decisivo i testi, le cui interpretazioni sono più discusse, sono quelli in cui Tommaso afferma: «*Pulchra dicuntur quae visa placent*» (*S. th.*, I, q. 5, a. 4, ad 1) e «*Pulchrum dicatur id cuius ipsa apprehensio placet*» (*S. th.*, I-II, q. 27, a. 1, ad 3).

È qui che il confronto con il bene risulta illuminante secondo l'A.: «La *visio*... riguarda l'effetto della bellezza; infatti il *visa placent* sta al bello come il *quod omnia appetunt* sta al buono: come la desiderabilità non è il buono ma esprime l'effetto che esso suscita, così la *visio* che genera diletto non è il bello; così anche il motivo per cui Tommaso rapporta il bello all'*apprehensio* va individuato proprio nel rapporto dell'ente bello con la facoltà conoscitiva» (23).

In tal modo si rivela infondato ogni tentativo di riduzione soggettivistica della bellezza come se essa si risolvesse nel piacere che suscita nel soggetto che la conosce e ne fruisce. Al contrario «*visio* e *apprehensio* si corrispondono; da essi scaturisce il *placet*. Il piacere *non* costituisce pertanto l'essenza della bellezza, né l'essenza del rapporto tra questa e la soggettività conoscente. Il piacere... è l'effetto della conoscenza» (36, corsivo dell'A.).

Sulla base di questa lettura attenta dell'esperienza si può arrivare, come fa l'Aquinate, a scoprire delle proprietà essenziali della bellezza come la *perfectio sive integritas*, la *debita proportio sive consonantia*, la *claritas*. «Tali proprietà appartengono realmente alla “cosa bella” e divengono oggetto del processo conoscitivo del soggetto: infatti la *claritas* delle cose rifulge per essere afferrata, la *proportio* è intesa soprattutto come rapporto che congiunge l'oggetto conosciuto all'intelletto conoscente, e l'*integritas* di una realtà può essere colta soltanto dopo averne inteso l'armonia costitutiva» (22).

In questo libro tali proprietà vengono ampiamente illustrate e approfondite insieme all'itinerario logico che conduce a conoscerle, manifestando la natura della bellezza.

Ma non basta limitarsi alla fenomenologia dell'esperienza della bellezza: il Doctor Communis non trascura questo momento della ricerca – dando, nell'ambito di esso, contributi notevoli e illuminanti – ma va oltre, per intendere il bello in tutta l'ampiezza del suo orizzonte di senso, non limitato alla sola dimensione creaturale.

Si tratta di andare dal fenomeno – inteso non in senso kantiano, ma come l'ente che si manifesta, come ciò di cui facciamo esperienza – al fondamento. Ora, tutto questo percorso speculativo, che coinvolge la metafisica, la gnoseologia, l'etica e l'antropologia, è ampiamente approfondito con acume critico in questo libro.

La bellezza, con le proprietà appena menzionate, manifesta nel reale l'ordine e l'armonia, la cui contemplazione suscita la gioia nell'anima umana e allude e rinvia, in modo difficilmente eludibile, al supremo Ordinatore: «Tanto la riflessione metafisica quanto la riflessione gnoseologica sulla bellezza conducono a Dio. In modo particolare Tommaso – sviluppando ampiamente due attribuzioni che erano solo accennate da Dionigi – attribuisce a Dio i nomi di *pulcherrimus* e *superpulcher*» (240). Questi nomi sono ricavati non da dati di fede, ma dall'indagine razionale sulla base di ciò che è attinto dall'esperienza.

Dio è la perfezione somma, a cui si può giungere a partire dalle perfezioni creaturali: dalla conoscenza della bellezza delle creature alla bellezza che è Dio (cf. *ivi*). Come si vede, la metafisica della creazione – che Tommaso ritiene giustamente parte integrante della ricerca specificamente filosofica, frutto, cioè, delle possibilità conoscitive dell'uomo nella sua dimensione intellettuale-razionale – gioca un ruolo di primaria importanza, anche su questo tema della bellezza, come, altresì, in modo precipuo, nell'ambito dell'antropologia filosofica e della filosofia morale, o etica<sup>2</sup>: «Dio, in quanto principio dell'ordine dell'universo, è altresì principio della bellezza dell'universo, giacché l'ordine coincide con l'oggettività della bellezza. Dio, infatti è il primo ordinatore, in senso causale e temporale; la sua sapienza rifugge nella creazione: egli crea le cose ordinandole, ossia costi-

<sup>2</sup> Tanto è vero che coloro che vogliono prescindere da quella metafisica, anche con le migliori intenzioni, o implicitamente la presuppongono facendola valere surrettiziamente, oppure riescono a fare discorsi talmente deboli da risultare infondati.



tuendole nella loro organizzazione ontologica e, quindi, nella loro verità. Egli è ordinatore per il fatto che costituisce ciascun ente nella sua verità (*magnitudo*), e stabilisce rapporti concausali tra gli enti (*consonantia*): egli cioè dona intelligibilità (*claritas*) all'universo» (129).

Ma la bellezza richiede che la ricerca e la riflessione siano accompagnate dall'amore, assumendo una dimensione contemplativa e sapienziale, ossia con il sapore del coinvolgimento esistenziale: «Così la bellezza svela l'ordine delle cose e induce ad inserirsi nel dinamismo vitale che da Dio procede e a Dio ritorna» (304).

Scoprire la semplicità di Dio, in quanto *Ipsum esse subsistens*, significa riconoscere non solo che Egli è tale da escludere radicalmente ogni difetto, ma anche che è unità indivisibile e ricchezza inesauribile di tutte le perfezioni. E, quindi, anche unità, peculiare di Dio, [che supera ogni nostra comprensione, nel senso di com-prendere, afferrare, dominare, racchiudere (cf. *S. th.*, I, q. 12, a. 7, ad 1), ma non nel senso che non possa essere conosciuto a partire dal creato (*S. th.*, I, q. 12, a. 1, ad 3)] di verità, bontà e bellezza. Perciò Egli «è il fine ultimo verso cui sono protesi il desiderio e la conoscenza creaturale, da cui derivano l'amore e la gioia più alti. In Dio, in quanto bontà e bellezza, è possibile realizzare il sommo amore da parte di tutte le creature, giacché oggetto dell'amore è per lo più il bene-bello» (284).

Così si può intendere il senso profondo di questo passo della *Summa contra Gentiles*, illuminante sulla condizione umana, proprio in virtù della prospettiva teocentrica: «Quanto c'è di bontà e di perfezione sparso nelle diverse creature, è concentrato in Lui (Dio) come nella fonte di ogni bene... Se quindi la bontà, la bellezza e la dolcezza delle creature attirano l'animo degli uomini, la bontà fontale di Dio stesso, paragonata ai rigagnoli del bene riscontrato con diligenza nelle singole creature, attirerà totalmente a sé gli animi infiammati degli uomini»<sup>3</sup>. Ecco perché il Doctor Communis, servendosi di un passo di S. Ilario, così delinea l'impegno grato e affascinante che illumina la sua esistenza e ne segna la direzione: «So di dovere a Dio, come compito principale della mia vita, che ogni mia parola e sentimento parlino di Lui»<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> THOMAS AQUINAS, *Summa contra Gentiles*, ed. leonina, Roma 1918-30, II, cap. 2. Per la traduzione italiana ho tenuto conto di quella di T.S. CENTI, UTET, Torino 1970.

<sup>4</sup> *Ibid.*, I, cap. 2. Per la traduzione italiana ho tenuto conto, oltre che di quella citata, anche di quella di A. Monachese, in questo libro, p. 302.

Anche da questi brevi cenni si può capire che questo libro è frutto di un lavoro accurato e rigoroso – sia sul piano dell’impegno teoretico con cui sono considerati i problemi, sia su quello della ricostruzione e della contestualizzazione storica – che, proprio per indagare sul tema affrontato, spazia in realtà sui momenti fondamentali del pensiero tommasiano, che dimostra di saper padroneggiare con una ricerca documentata sui testi e con una equilibrata discussione della letteratura secondaria. La trattazione chiara, argomentata e ben articolata è interessante ed istruttiva non solo per gli addetti ai lavori filosofici.

*Umberto Galeazzi*

**DANIELE COGONI – CRISTIAN CRISAN – ANDREJ Ş. MĂRCUŞ**

**Prefazione di THOMÁŠ ŠPIDLÍK**

***Il genio teologico di Padre Dumitru Stăniloae.***

***Prospettive antropologiche, teologiche e sacramentali***

**(Gestis Verbisque 6), Cittadella Editrice, Assisi, PG 2010, 352 pp.**

### 1. Il punto di partenza

La riflessione teologica è sempre resa possibile lungo i secoli, ieri come oggi, perché ci sono degli studiosi che dedicano tempo, ma soprattutto passione e competenza, al fine di rendere con la propria “intelligenza” un servizio per la comprensione e l’accoglienza più autentica del dono dell’autocomunicazione di Dio verso l’umanità. Mantenendo ancora vivo lo spirito del Vaticano II, con il suo specifico ed ampio contenuto, si può continuare a cogliere l’occasione di lasciarsi sollecitare dagli spunti che emergono dal decreto conciliare *Unitatis Redintegratio* [= UR]. È con questo atteggiamento che si deve ricevere la proposta offertaci dai vari contributi raccolti in un volume che mette intenzionalmente in evidenza il *genio teologico* del teologo ortodosso (romeno) Dumitru Stăniloae (1903-1993)<sup>1</sup>. Lo scopo che si vuole perseguire con la pubblicazione di queste

<sup>1</sup> Per una conoscenza della sua biografia intrecciata con la sua bibliografia, nonché per un iniziale e panoramico orizzonte della sua vicenda riflessiva si vedano le pagine 17-47: A.Ş. MĂRCUŞ, *Padre Dumitru Stăniloae: tratti biografici e bibliografici*; più avanti: C. CRISAN, *Elementi di antropologia teologica nel pensiero di D. Stăniloae*, 257. 259-

riflessioni è proprio di intonazione squisitamente ecumenica, in quanto si presenta come un raccolta di saggi al fine di favorire la reciproca conoscenza tra il mondo cattolico e quello dei fratelli separati (cf. UR 9)<sup>2</sup> e conseguentemente diventa un'opportunità per proseguire la formazione permanente anche sotto il profilo ecumenico (cf. UR 10, 13-18) nelle stesse comunità ecclesiali. Infatti, esse sono presenti nel territorio come articolazioni della Chiesa locale, costantemente aperte ed accoglienti, però, verso la società (italiano-europea, per esempio) che per vari motivi non è più del tutto omogenea, ma è composta da persone provenienti da diverse nazionalità. Provando a pensare in modo del tutto concreto, una qualsiasi parrocchia italiana vivendo la missionarietà *ad extra*, nel proprio territorio, non stabilirà dei contatti o delle relazioni solo con gli italiani, ma anche con quelle persone che professano una non identica e medesima fede. Davanti a sé si trova un "mondo", con il quale è costantemente relazionata, che è segnato dalla presenza multi-etnica, e quindi polivalente sotto il profilo della religione. Pur non escludendo nessuna differente professione religiosa, non si può non avere un riguardo particolare nei confronti degli ortodossi<sup>3</sup>.

268. Cf. E. CITTERIO, *La chiesa ortodossa romena tra la testimonianza del passato e le provocazioni del presente*, "Il Regno" 18 (2005), 629-645; Id., *La tradizione teologico-spirituale dell'ortodossia romena*, in A. ROCCUCCI (ed.), *Chiese e culture nell'Est europeo. Prospettive di dialogo*, (Ecumenismo e dialogo 2), Edizione Paoline, Milano 2007, 101-138.

<sup>2</sup> «Il presente studio nasce dal tentativo di contribuire a tale conoscenza reciproca, ma anche dal desiderio di approdare (mossi da una profonda sensibilità ecumenica e dalla scelta di un armonioso lavoro di collaborazione a "due polmoni") ad una visione globale sulla personalità e sulla prospettiva culturale e teologica di una delle figure più emblematiche della storia romena del secolo scorso: padre Dumitru Stăniloae. [...] una delle più ricche e feconde personalità della Chiesa Ortodossa romena che merita di essere conosciuta e rivalutata proprio per la sua indole carismatica e per la sua lungimirante fiducia nel compito del cristianesimo, consistente nel servire il progresso spirituale dei popoli e dell'umanità intera»: COGONI – CRISAN – MĂRCUȘ, *Il genio teologico di Padre Dumitru Stăniloae*, "Introduzione generale degli autori", 12-13; cf. anche le pagine 182-185 e anche le n. 322 e 324 a pagina 184 [D. COGONI, *La sintesi ecclesiologica ortodossa di padre Dumitru Stăniloae: dalla teologia trinitaria alla cristologia e all'ecclesiologia in chiave sacramentale*].

<sup>3</sup> «Con coloro che, battezzati sono sì insigniti del nome cristiano, ma non professano integralmente la fede e non conservano l'unità di comunione sotto il Successore di Pietro, la Chiesa sa di essere per più ragioni congiunta»: Costituzione dogmatica *Lumen gentium*, n. 15.

## 2. Presentazione del percorso

Come già indicato, il primo saggio svolge la funzione di *overture*, nel senso che la sua attenta lettura favorirà un non improvvisato e impreparato accostamento conoscitivo della figura umana ed intellettuale di padre Stăniloae. Non si tratta di una semplice biografia, una successione di date e momenti della vita, raccogliendo i quali si arriverebbe poi a comporre la sua vicenda esistenziale. Con quest'ultima è fortemente intrecciata la produzione bibliografica di Stăniloae in quanto i suoi punti di riflessione<sup>4</sup> non prescindono dalle varie esperienze che ha dovuto affrontare a seguito del regime allora vigente. Infatti, «La sua vita è segnata da due costanti: la Tradizione, quella della Chiesa Ortodossa, e il suo paese, la Romania. La sua esistenza non è altro che la ricerca continua di un equilibrio tra il vivere secondo le regole imposte dal regime comunista totalitario romeno e le esigenze irrinunciabili di una religiosità di matrice bizantina che vede nell'Uomo-Dio il mistero della realizzazione dell'uomo e del cosmo» (46). Ne consegue che la sua scelta dei vari argomenti da affrontare non sia stata fatta *a priori*, seguendo le proprie inclinazioni o i desideri che via via si rendevano manifesti. Egli si è lasciato guidare dagli eventi che hanno composto la propria vita ed esperienza, fino a raggiungere il grande criterio-guida che lo ha condotto nella sua disamina: «Secondo Stăniloae, Dio e l'uomo si richiamano e si spiegano reciprocamente: pertanto egli articola costantemente ogni sua riflessione “sia sulla sponda divina, per scoprire il mistero dell'uomo, sia sulla sponda umana per scoprire il mistero di Dio”» (47).

A rendere chiaro e, quindi, comprensibile il percorso di Stăniloae è ciò cui mira l'ampio e denso contributo successivo<sup>5</sup>, che nell'ultima parte comprende le «Considerazioni ecumeniche conclusive alla luce della teologia di Stăniloae»<sup>6</sup>. Viene offerto, sinteticamente, «la visione patristica onde comprendere meglio le affinità del pensiero del nostro autore [Stăniloae] con la ricchezza della tradizione teologica maturata nella Chiesa dei primi secoli» (57). Essa intende veramente svolgere una funzione preliminare in-

<sup>4</sup> Cf. MĂRCUȘ, *Padre Dumitru Stăniloae: tratti biografici e bibliografici*, 38-39 (paragrafo 3.2. *Ambiti d'interesse*).

<sup>5</sup> COGONI, *La sintesi ecclesiologica ortodossa di padre Dumitru Stăniloae: dalla teologia trinitaria alla cristologia e all'ecclesiologia in chiave sacramentale*, 48-254.

<sup>6</sup> Cf. *ibid.*, 249-254.

dispensabile per comprendere il suo articolato pensiero, fornendo la necessaria bussola per orientarsi<sup>7</sup>, dal momento che il presente saggio analizza temi quali la teologia trinitaria, la cristologia e l'ecclesiologia in prospettiva sacramentale. Infatti, Stăniloae ha cercato di costruire una sintesi neopatrística, creando un approccio esistenziale alla pura tradizione dei Padri della Chiesa. Si può quasi dire che tutta la sua vita fu un dedicarsi a raggiungere tale risultato. Se teologia e vita in lui si richiamavano a vicenda fino quasi a fondersi, il vivere era orientato dal suo pensiero; citare o ricercare i Padri per lui era un riflettere all'interno della vita. Non senza essersi lasciato condizionare dai fatti della sua epoca, i temi della sua riflessione teologica che fanno da pietre angolari, non potevano non essere che "persona" e "comunione". Da una parte, si tratta di punti nevralgici del vivere ecclesiale e sociale, dall'altra parte della comprensione dell'uomo, pur tenendo conto che in lui venivano coniugati in un personalismo comunitario di tipo nazionalistico. Riguardo alla considerazione della persona, occorre riconoscere che nella riflessione occidentale è sempre stata messa in evidenza la dimensione intellettuale-conoscitiva nell'atto umano del credere<sup>8</sup>, le cui derive si possono ben constatare soprattutto nel campo pastorale in area non solo occidentale. In effetti, Dio non è semplicemente il traguardo dei nostri ragionamenti, come anche non è da essi stessi esclusivamente "afferrabile". In sintesi, la fede è un dono che Dio concede a tutti coloro che lo cercano con sincerità, tenendo conto che è cammino da compiere e vivere non in modo solitario ma all'interno della comunità, luogo privilegiato per fare esperienza di quell'unico amore di Dio che intercorre poi fra gli uomini<sup>9</sup>. In altri termini, nella riflessione di Stăniloae prende fortemente corpo quel detto antico *unus christianus, nullus christianus*<sup>10</sup>. E la stessa incarnazione del Verbo/Logos trova la sua motivazione nell'assolvimento della missione di «portare a compimento questo compito dell'uomo di divi-

<sup>7</sup> Cf. *ibid.*, 57-98.

<sup>8</sup> Si veda F. ARDUSSO, *Imparare a credere. Le ragioni della fede cristiana* (Universo Teologia 8), Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, MI 2005<sup>4</sup>, in particolare 39-50.

<sup>9</sup> Si veda, ad esempio, COGONI, *La sintesi ecclesiologica ortodossa di padre Dumitru Stăniloae*, 110, n. 124.

<sup>10</sup> «In Dio questi due livelli di relazione, interna ed esterna, sono tra loro coincidenti, più precisamente quanto più le molteplici relazioni esterne coincidono fra loro, tanto più lo fanno con le relazioni intratrinitarie, senza tuttavia indebolirle le une le altre né perdere la loro piena intensità», *ibid.*, 130; cf. *ibid.*, 218-222.

nizzare il mondo attraverso la divinizzazione di sé, compito al quale l'uomo si era sottratto in conseguenza del peccato»<sup>11</sup>.

Come naturale prosieguo si presenta la successiva trattazione<sup>12</sup>, poiché si cerca di riflettere, in riferimento all'antropologia, a proposito delle deduzioni derivanti dal progetto teologico di Stăniloae, incentrato sulla relazione comunione e amorosa all'interno della Trinità. È proprio la comunione intratrinitaria a fondare in senso biblico-patristico la tipologia relazionale all'interno della convivenza umana, non sempre pacificata e aperta alla reciproca accoglienza, senza sospetti e chiusure. È in questi termini il "sogno" di Dio sull'umanità, quindi su ciascun popolo-uomo, e non è un semplice desiderio o una pura disquisizione, ma rappresenta l'unica *chance* perché l'uomo, ciascun uomo, sia se stesso, quindi grande, in quanto solo rispecchiando il modello perfetto di quella comunione, che è la vita stessa di Dio, sarà in grado di realizzarlo nella vita umana nel suo percorrere il pellegrinaggio terreno. Si riflette addirittura su un altro versante per raggiungere la medesima evidenziazione. Infatti, analizzando la realtà della "persona", la si presenta come ciò che in sé non può non entrare in relazione. La "persona" non solo si realizza in se stessa, ma ciò è possibile se fa emergere l'altra esigenza, quella di essere in relazione aperta verso gli altri. Quest'ultima, insita nella "persona", non annulla l'identità del singolo, anzi la rende vera, comunicativa con tutte le sue potenzialità. Sotto questo profilo, il confronto con gli altri favorisce sempre la conoscenza di se stessi<sup>13</sup>.

### 3. Due riflessioni... per noi

Il riferimento costante, ma soprattutto imprescindibile, ai Padri della Chiesa, da parte di Stăniloae, è espressione del suo intento di inserirsi in un

<sup>11</sup> *Ibid.*, 165; anche 168.

<sup>12</sup> CRISAN, *Elementi di antropologia teologica nel pensiero di D. Stăniloae*, 255-319.

<sup>13</sup> «L'uomo in quanto persona è chiamato ad aprirsi verso l'altro, è chiamato alla comunicazione, in uno spazio che diventa liturgia e che favorisce la *koinonia*. Cercheremo di mostrare come Stăniloae articola il discorso sulla persona umana chiamata ad attuare nel mondo la dinamica di comunione e di amore presente tra le persone divine, e ciò particolarmente nella comunicazione di questo amore ai fratelli, ma anche cercheremo il modo con cui il teologo romeno parla dell'aspetto sociale dell'esistenza e inoltre di un suo tentativo di teo-ecologia»: *ibid.*, 258.

cammino teologico riflessivo non individuale o necessariamente originale, bensì già tracciato. A tal proposito, viene in mente quel detto secondo cui *nemo solus satis sapit*. La teologia, proprio essendo riflessione critica sulla fede, non deve lasciarsi trasformare da eventuali rischi o equivoci, rintracciabili nell'essere semplice ripetizione nei secoli del "già detto", nel diventare un circolo chiuso che facilmente non si confronta con altre prospettive che possono scaturire da molteplici tentativi teoretici, e nemmeno nel presentarsi con delle novità che la fanno percepire come una scienza al passo dei tempi, cioè delle mode culturali, distanziandosi dalla sua natura e vocazione. La dimensione critica che è insita nella riflessione sulla fede, quando è ben compresa e attuata, evita già in partenza questi rischi o equivoci. In ogni caso, perché per Stăniloae è importante la teologia patristica<sup>14</sup>? La risposta qualifica e il suo metodo teologico e un sostanziale apporto al cammino della scienza teologica nei tempi attuali. Stăniloae intende perseguire il superamento della razionalità quando si cerca di essere in rapporto con la Verità. Essa non è fondamentalmente una realtà da conoscere perché si presenta nella modalità delle formulazioni. Il soggetto non è soprattutto un "conoscente" razionalmente, ma un "vivente" perché la Verità esige il coinvolgimento esistenziale di colui che ne è in ricerca. La stessa esperienza umana ne dà conferma: si conosce una persona se si vive, camminando, un'esperienza di condivisione: «È proprio qui che si colloca la sottolineatura di un modo di intendere la teologia, da parte dei Padri, che è primariamente *apofatico o ascendente* e solo secondariamente *catafatico o discendente*»<sup>15</sup>.

Inoltre, da parte del teologo Stăniloae emerge il tentativo di riflettere anche, e soprattutto, su come è possibile fare esperienza di Dio nella vita effettiva. Certamente siamo consapevoli che non è indifferente l'importanza della soluzione che viene elaborata da Stăniloae, come anche da altri autori. Rileviamo, invece, la peculiarità dell'attenzione che egli ha riservato

<sup>14</sup> Cf. in particolare COGONI, *La sintesi ecclesiologica ortodossa di padre Dumitru Stăniloae*, 64-78.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 64-65. «Se pertanto di "conoscenza di Dio" si può parlare, questa avviene per partecipazione alla sua stessa Vita che si è comunicata attraverso la Rivelazione culminata in Cristo e che perennemente viene custodita dalla Parola e dalla Tradizione rettammente interpretate dalla Chiesa. Emerge pertanto un modo di intendere la teologia che si connota per un forte *carattere ecclesiale* legato alla conoscenza di fede di tutta la comunità credente», *ibid.*, 67.

a questo interrogativo, cioè di non fermarsi al livello della (pura) teoresi, col rischio che la riflessione teologica si rinchioda in se stessa e di non avere poi relazionalità proficua con l'uomo. L'assunzione di questo aspetto – «offrire i principi fondamentali che rendono possibile, nella vita concreta, l'esperienza di Dio e, nello stesso tempo, guidano verso il vivere effettivamente la comunione con Lui e con il prossimo»<sup>16</sup> – è la questione cruciale che, attraversando vari ambiti, esige di essere affrontata perché può rappresentare, per la teologia odierna, quello stimolo necessario per diventare comunicabile in modo sensato. Di conseguenza, la teologia non sarà più una scienza con un linguaggio a volte non facilmente comprensibile che si rivolge solo ad alcuni “adepti” e che è desiderata da un numero esiguo di persone. Certamente le variegata e molteplici occasioni di dibattito sui tentativi che si possono offrire per “pensare” una risposta che sia veramente adeguata alla domanda riguardo al come sia possibile credere oggi in concreto, saranno visti dall'uomo d'oggi in un'ottica tale da considerare la teologia “appetibile”.

*Giancarlo Vergano*

<sup>16</sup> CRISAN, *Elementi di antropologia teologica nel pensiero di D. Stăniloae*, 271.