

2 ANNO I – LUGLIO / DICEMBRE 2015

APULIA
THEOLOGICA
RIVISTA DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA PUGLIESE

Umanesimo e umaneshimi a confronto

a cura di D. Amato e P. Zuppa

EDB

GUIDO INNOCENZO GARGANO, osb cam*

Lectio Sacrae Paginae e la teologia oggi

Come punto di partenza di questa nostra *praelectio*¹ prendo l'accezione scolastica di «teologia» intesa come *lectio Sacrae Paginae*, ricordando subito che il sostantivo *lectio* è collegato etimologicamente al verbo *legere*, da cui l'*intellegere* latino, inteso sia come un *inter legere*, che potremmo accostare all'italiano «leggere tra» (le righe); sia come un *intelligere*, inteso nei due sensi di *inter-eligere*, e cioè *scegliere tra*, e di *intus legere*, e cioè «leggere dentro»; sia infine come un *intus ligari*, che metterebbe in gioco la categoria del coinvolgimento e cioè del sentirsi *legare dall'interno*, o meglio *coinvolgere* in prima persona, da ciò che è stato letto/ascoltato. Inoltre, gli elementi filologici imporrebbero di mettere a fondamento di tutto questo il campo semantico legato a verbi come «racogliere, collegare, collezionare», che orientano a ciò che oggi chiamiamo abitualmente *collatio*, intesa come *collatio textuum* ma anche come *synaxis* o adunanza di persone diverse che si interrogano, diremmo meglio *scholiazousin* (cioè approfondiscono, come si fa a scuola), idee e orientamenti di ricerca e dunque di senso della vita.

Spazio di riferimento inevitabile, supposto dal campo semantico appena rievocato, è una comunità di persone che si ponga di fronte a un testo, narrato, scritto, declamato o celebrato, per condividere *relazioni* di tutti i tipi, utilizzando i cinque sensi, propri di ogni esperienza umana, nonostante la prevalenza del senso dell'udito o – ma solo molto più tardi e con rischi gravi di individualismo e quindi di tradimento oggettivo delle origini semantiche originarie – del senso della *vista*. Il tutto però arricchito sempre dal coinvolgimento anche degli altri sensi inevitabilmente sollecitati in ogni uomo, cioè quelli del *gusto* e dell'*odorato*, fino a quella intimità ineffabile che scatta con l'interessamento del senso del *tatto* e con l'apertura ai sensi più raffinati che sono propri dell'anima e che lasciano intravedere gli orizzonti del *cuore* e dell'*intelligenza*.

* Docente straordinario di Teologia dogmatica presso la Pontificia Università Urbaniana (guidoinnocenzogargano@gmail.com).

¹ Prolusione tenuta in occasione dell'inaugurazione dell'anno accademico della Facoltà Teologica Pugliese, 28 ottobre 2014.

A tutto questo, e ad altro ancora, viene iniziato il teologo credente dal testo della sacra Scrittura avvicinato in una comunità di fede che ritiene quel testo, e solo quel testo, un *textus*, cioè un «tessuto», costituito dai tanti fili con i quali Dio, attraverso l'uomo, rivela, attualizzando continuamente, il suo progetto di amore e di salvezza universale che noi chiamiamo *mysterium* e/o *historia salutis*.

Va da sé che il contesto ottimale in cui tutto questo può essere sperimentato efficacemente debba essere quello liturgico.² Tuttavia anche lo spazio accademico di una scuola di teologia dovrebbe permettere la stessa cosa, almeno nella misura in cui si tratti di uno spazio in cui si cerca di *dare ragione della propria fede*, non per semplice curiosità scientifica, ma per stabilire una *relazione*, la più intima possibile, con colui che, nel testo e attraverso il testo, intende coinvolgere mente e cuore del lettore/ascoltatore, legandolo a sé nella totalità del suo essere persona umana.³

L'iniziazione teologica, di cui spesso si parla, ha il carattere, in questi contesti, di una *mistagogia*. Infatti siamo di fronte a qualcosa di misterioso e misterico, sempre presente quando ci si rapporta col sacro, abitato per definizione dallo Spirito di Dio. Una constatazione di cui essere consapevoli quando ci si avvicina a un *textus*, «tessuto» da Dio stesso con la mediazione dell'uomo, che perciò autorizza a parlare appunto di *lectio Sacrae Paginae*, quando si tratta di teologia.

Data la natura sacra di questo testo particolare, una prima tentazione da superare è quella di non pretendere di *inter-legere* tra i suoi interstizi vuoti, stabilendo, a prescindere dal testo, un contatto con ciò che si intravede oltre le fessure del testo e riducendo il testo stesso a pura cornice di un contenuto che si cerca altrove. I rischi che si correbbero, senza il superamento di questa tentazione, sarebbero estremamente gravi, perché si ridurrebbe tutto il servizio offerto dal testo alla semplice acutizzazione dello sguardo, svuotandolo ovviamente di ogni

² Scriveva Pavel Florenskij: «I misteri della religione non sono segreti che non è lecito svelare, non sono parole d'ordine convenute di congiurati, ma sono esperienze inesprimibili, indicibili, indescrivibili, che non possono rivestirsi di parole se non nella contraddizione del "sì" e del "no". Sono tutti misteri superiori alla ragione; ecco perché, fattosi inno liturgico, l'entusiasmo dell'anima assume inevitabilmente la veste di un gioco di concetti. Tutti i testi liturgici, e in particolare i canoni e le stichire, sono tumultuosamente fitti di queste contraddizioni antinomiche e di affermazioni antinomiche spinte all'acme. La contraddizione è sempre un mistero dell'anima, un mistero di preghiera e di amore. Quanto più ci si avvicina a Dio, tanto più chiare si fanno le contraddizioni» (P. FLORENSKIJ, *La colonna*, citato in P. PROSPERI, *Al di là della parola. Apofatismo e personalismo nel pensiero di Vladimir Losskij*, Città Nuova, Roma 2014, 160).

³ Cf. M. RECALCATI, *L'ora di lezione. Per un'eretica dell'insegnamento*, Einaudi, Torino 2014.

senso o interesse veramente fondato e fondante. Simili rischi si corrono in una lettura spesso definita a torto «mistica» della pagina biblica, accostata soprattutto nell'originale ebraico, quando si pretende di leggere, per esempio, unicamente il bianco lasciato dalle lettere sulla pergamena, trascurando il testo scritto propriamente detto. Cosa che succede paradossalmente perfino in ambienti molto vicini a noi – a prescindere dal riferimento o meno al testo ebraico – in alcune forme o devozioni religiose, tese a contattare direttamente il mistero con sguardo affinatissimo e devoto senza passare attraverso l'oggettivo contenuto del *testo* (che si presenta come *narrazione*, *proposta agiografica*, *detto sapienziale* o *poetico*) e dunque preoccupandosi soltanto di dare spazio alla propria emozione con tanto di manifestazioni somatiche, psichiche o cosiddette «spirituali», nella continua ricerca, non del tutto illegittima certamente, del *non detto*, giustificandosi che si ha a che fare comunque col mistero. Cose che accadono sempre più frequentemente oggi in gruppi ristretti, scuole di cosiddetta preghiera profonda e movimenti di rinnovamento spirituale di ogni tipo.

Si tratta di segnali tutt'altro da ignorare o sottovalutare, perché sono segno chiarissimo di un'esigenza di spiritualità che si fa sempre più insistente proprio a causa dell'esplosione della tecnologia applicata in tutti i campi dell'esperienza umana contemporanea e della conseguente riduzione di tutto al calcolo matematico individuato come soluzione determinata e programmata degli universi creaturali. Da qui la sete o il desiderio di sperimentare il cosiddetto miracolo (*mira-oculo*), da toccare con le proprie mani, da ascoltare con le proprie orecchie o da sperimentare nella propria psiche. E tutto questo in modo acritico o comunque non curante di una verifica razionale, purché si presenti come appagante.⁴ La teologia porta certamente all'esperienza mistica, come vedremo,

⁴ Mi ha molto colpito, a questo proposito, ciò che ho letto nel lavoro di uno specialista di sociologia religiosa (Giovanni Dalpiaz) il quale, in occasione di un seminario internazionale tenuto a Nairobi nel 2011, scriveva: «La modernizzazione della società, ossia il passaggio da un'economia agraria a una industriale, con la conseguente rapida crescita della popolazione urbana e il declino delle realtà rurali [...] modifica il modo di intendere il rapporto sicurezza-insicurezza, cambiando di conseguenza l'oggetto stesso della assicurazione e le modalità di cercarla-realizzarla. Le calamità naturali, la perdita dei raccolti, le malattie, la morte improvvisa, ecc. sono tutti eventi imponderabili che generano insicurezza, ma, per fronteggiarli, oggi non ci si volge più a quel sistema di spiegazione del mondo e di pratiche rituali che in un contesto culturale diverso rispondeva adeguatamente al bisogno di assicurazione che offriva un particolare modo di fare teologia. Gli istituti assicurativi, le strutture ospedaliere, i sistemi di *welfare*, la medicina preventiva, ecc. rispondono altrettanto bene al bisogno di sicurezza che avverte ogni essere umano. Così come risulta poco convincente in termini di assicurazione verso i bisogni di tipo materiale. Certe proposte religiose/teologiche si sentono indebolire anche sul fronte della capacità esplicativa, perché la scienza risulta più convincente, dal mo-

ma a determinate condizioni. Prima fra tutte l'esigenza della strada cosiddetta *kataphatika*, o affermativa e positiva, che comporta studio serio e impegnativo, accompagnato da un'ascesi particolare e sostanziato di analisi esigenti, sottomesse alla logica, che conducano, fra l'altro, anche a una preghiera ordinata, corale, comunitaria, senza troppi spazi lasciati all'euforia estatica, alla fantasia, al fanatismo, alle devozioni o ad altro, comprese certe esagerazioni inopportune, tipo: «De hoc themate [Maria, per esempio], nunquam satis». Una teologia insomma intesa come scienza, che si proponga anche come aiuto prezioso offerto agli operatori pastorali e alle autorità ecclesiastiche per aiutarli a verificare l'autenticità dottrinale di certi eccessi, che portano dritto alla privatizzazione individualista della fede. Ma soltanto questo? Certo che no. La teologia non può mai rinunciare alla sua *funzione mistagogica*, cioè a indicare all'uomo le strade ritenute più appropriate per un incontro con Dio che favorisca e apra a un'esperienza autentica di unione (*henōsis*) con lui. Ma come può la teologia svolgere un compito così prezioso?

Accenniamo a un cammino possibile, ricordando anzitutto che *inter-legere* significa anche «selezionare» a partire dalle diverse possibilità che offre l'esterno/esteriorità di un testo, preso nella sua *letteralità*, attraverso cui – e *senza di cui non* – si dà accesso al contenuto, che resta sempre, ovviamente, un mistero come è il proprio di ogni verità, ma tenendo conto che la verifica suppone un metro di riferimento. Questo

mento che le spiegazioni di quest'ultima sono razionali ed efficaci senza aver bisogno di alcun riferimento a Dio e meno ancora alla sua presenza. Di conseguenza, il discorso religioso/teologico può apparire tempo perso, dato che gli individui possono farne a meno, così come sembra poterne fare a meno la nostra società contemporanea. E infatti constatiamo che diminuisce la pratica sacramentale e culturale, si fa più labile il legame di appartenenza ecclesiale e/o religioso, si accentua l'autonomia nelle questioni etiche e morali e perfino le nostre scuole di teologia rischiano di essere frequentate soltanto per motivi utilitari estremamente soggettivi, quando non addirittura per una ricerca di impiego sicuro che assicuri pane e onore nella società. Ne consegue un'identità religiosa molto labile che della globalizzazione sembra condividere soprattutto lo stimolo a superare i confini dell'appartenenza ecclesiale, senza alcuna preoccupazione a rivendicare appartenenze confessionali precise, ma piuttosto utilizzando la propria situazione di confine per sviluppare la notorietà e di conseguenza imporsi efficacemente sul mercato giornalistico o editoriale. E così succede che persino un'autonoma e personale relazione con il sacro, con Dio, e l'interesse per la spiritualità, con tanto di pratiche di meditazione, si riducano di fatto a pura ritualità ridotta al consumismo individualista e vissuta all'interno di un'appartenenza alla massa che diviene alternativa al culto sacramentale liturgico che comporta da sempre una partecipazione della persona concreta, e non solo dell'individuo ridotto a numero, alla dimensione comunitaria con riferimento preciso a un'autorità che verifichi, con la sua autorevolezza garantita dallo Spirito, l'autenticità o meno di una proposta di contenuti o di scelte di vita etico-sociale». Il testo di questo intervento l'ho ricevuto ancora in manoscritto dal prof. Giovanni Dalpiaz, ma non mi risulta che sia stato ancora pubblicato.

metro di riferimento non può però in alcun modo pretendere di fare a meno della carne: «Cardo salutis caro», stabiliva già Tertulliano nel passaggio dal II al III secolo dell'era cristiana. A questo proposito la tradizione patristica ha suggerito, del resto, anche alcuni criteri metodologici che non si dovrebbero trascurare mai, aggiungendo il richiamo a non confondere mai lo *skopòs* col *telos*. Infatti mentre lo *skopòs* indica l'intenzione, o l'obiettivo cercato o mirato dalle capacità umane, il *telos* si cela nel mistero stesso di Dio. E in realtà tra lo *skopòs* e il *telos* si distende tutto lo spazio-tempo che l'uomo dovrà inevitabilmente attraversare per passare dall'obiettivo cercato/mirato all'obiettivo raggiunto/colpito, tenendo conto che raggiungere il *telos* significherebbe superare la soglia (o forse l'abisso?), che separa il creato dall'increato, cosa assolutamente ardua e inaccessibile a qualunque realtà creata. Perciò, parlando di *Sacra Pagina*, la teologia cristiana dà per scontato, per esempio, che sia determinante l'evento di una rivelazione sintetizzata nell'assioma patristico: «Se Dio non si fosse fatto uomo, l'uomo non avrebbe potuto mai raggiungere Dio», con tutta la serie di precisazioni che si dovrebbero fare non soltanto tra il conoscibile e l'inconoscibile di Dio, ma anche sulla possibilità o meno, da parte di una creatura umana, ed eventualmente in che misura, di essere «partecipe della natura divina» (*theias koinōnoi physeōs*, 2Pt 1,4) senza alcuna pretesa di *comprendere* l'essenza stessa di Dio. La fede cristiana dichiara in ogni caso apertamente, per esempio nella Lettera agli Ebrei: «Dio, che molte volte e in diversi modi nei tempi antichi aveva parlato ai padri per mezzo dei profeti, ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio» (Eb 1,1-2). Testo che può essere integrato con ciò che scriveva negli stessi anni l'autore del Vangelo secondo Giovanni: «Dio nessuno lo ha mai visto: il Figlio unigenito, che è Dio ed è nel seno del Padre, è lui che lo ha rivelato».

Da qui la necessità di selezionare/*eligere* nel testo sacro ciò che appartiene o meno al messaggio di Dio: sia osservando e analizzando la necessaria contestualizzazione (*tessitura*) o intreccio dei diversi fili che costituiscono questa autorivelazione di Dio nella *storia* – noi la chiameremmo *analogia fidei* –, sia utilizzando la *dialettica* fondata sui principi inevitabili di non contraddizione e di *consecutio* (*akolouthia*) logica del discorso. Condizioni indispensabili per passare dal pluralismo inevitabile delle opinioni (*doxai*) al senso autentico e autenticato (*dianoia*) di un testo dato.

Dal momento però che non tutto ciò che è stato inteso da *un testo ritenuto ispirato dalla divinità* può essere inteso dalla *technē*, già Platone, nell'ultima parte della sua vita, proponeva l'apertura all'ispirazione divina (*theopneusis*), unica strada per andare oltre la *dianoia* e così raggiungere quel senso ulteriore del testo (*hyponoia*) accessibile appunto soltanto

grazie al dono dell'ispirazione. Infatti Platone stabiliva che «per raggiungere il senso profondo di un testo poetico (ispirato per definizione dalla divinità) è indispensabile possedere la stessa ispirazione della quale è stato dotato il poeta». Se si sostituisce al *poeta* il *profeta* o *agiografo* dell'Antico o del Nuovo Testamento, ci si trova tranquillamente di fronte a un principio costante della tradizione patristica a proposito della *lectio Sacrae Paginae*, e dunque della teologia, secondo il quale il senso nascosto nel testo ispirato non è possibile raggiungerlo attraverso la semplice applicazione della *technē*, ma piuttosto grazie al dono dell'ispirazione divina (*theopneusis*). In concreto tutto questo significa che il servizio del teologo non può ridursi soltanto al corretto esercizio della ragione, ma deve implicare anche, inevitabilmente, l'apertura alla fede. Le conseguenze che si possono trarre sono che la fede che sta all'origine dell'accoglienza del testo inteso come *Sacra Pagina*, e sta anche alla fine dell'approfondimento della stessa. E se all'inizio il teologo ha bisogno dell'*epiclesi* (invocazione) dello Spirito compiuta in comunione con la Chiesa, al termine ha bisogno di arrendersi allo stesso Spirito che, unico, conosce l'*hyponoia* nascosta nei segreti di Dio. La preghiera, che rompe il silenzio (*sighē*) con l'invocazione iniziale del teologo, ritorna a essere indispensabile, così anche al termine di tutto il suo lavoro con l'*apophasis* o coscienza dell'indicibilità del mistero di Dio sulla cui soglia si dovrà inevitabilmente arrestare. E se di servizio teologico cristiano si tratta – ed è certamente il nostro caso – l'intero cammino del teologo non potrà fare a meno di lasciarsi accompagnare passo passo dalla luce della stessa parola scritturistica. Si ricordi il «Lucerna pedibus meis verbum tuum» del Salmo 118(119), completato dalla narrazione proposta dal Vangelo di Giovanni (1,18) in quelle parole precise: «Dio nessuno lo ha mai visto; il Figlio unigenito, che è Dio ed è nel seno del Padre, è lui che lo ha raccontato (*exēgēsato*)». Il succo della mia *praelectio* è tutto qui ma, naturalmente, adesso cercherò di provarlo nella mia narrazione cattedratica.

La tradizione patristica poneva accanto alla *technē*, da noi prima accennata, tutta una serie di esercitazioni sintetizzate nel termine *aschēsis*, da cui la nostra ascesi, che riguardavano ciò che essi chiamavano acquisizioni proprie di una vita virtuosa (*aretē*) le cui tappe erano già state individuate e descritte dalla filosofia classica. Filone Alessandrino, al quale i padri della Chiesa devono tantissimo per la loro particolare *lectio Sacrae Paginae*, ci ha trasmesso anche una lista abbastanza articolata di questo cammino del teologo in un testo del suo *Quis rerum divinarum heres* che mi permetto di citare per intero. Scrive per esempio Filone:

Riguardo a Giacobbe si dice che va a caccia della passione, pur non avendo imparato a cacciare, affidandosi soltanto alle sue doti naturali, e riesce a portare la selvaggina davanti al giudice (Isacco suo padre), il quale deciderà se è idonea o meno. Il giudice (cioè Isacco

suo padre) *assaggerà di tutto* (Gen 27,33). Infatti è stato imbandito di fronte a lui tutto ciò che sostanzia un'ascesi (*panta ta tēs askēseōs edōdima*) e cioè: la ricerca (*hē zētēsis*), l'investigazione (*hē skepsis*), la lettura (*hē anagnōsis*), l'ascolto (*hē akroasis*), l'attenzione (*hē prosōchē*), la continenza (*hē egkrateia*) e infine l'indifferenza dinanzi a ciò che è moralmente indifferente (*hē exadiaphorēsis tōn adiaphorōn*).⁵

Un elenco molto dettagliato che, se integrato con qualche altro richiamo presente in altri testi dello stesso Filone, come per esempio quello presente nel *Legum allegoriae* III, 18, avrebbe bisogno soltanto dell'aggiustamento di una progressione ordinata per scoprirvi una sorta di itinerario pressoché ottimale di metodo «teologico».⁶

I riferimenti proposti da Filone ci possono aiutare a stabilire la differenza che di fatto esiste tra il metodo insegnato da sempre nelle scuole teologiche occidentali e il metodo orientale. E qui mi permetto di ricordare ai miei colleghi della città per eccellenza del Levante (Bari, legata strettamente a san Nicola) che, se il metodo classico dell'insegnamento della teologia seguito in Occidente, a partire almeno da san Tommaso in poi, è quello che distingue tra *via positiva* (*katafatica*), *via negativa* e *via eminentiae*, il metodo seguito in Oriente – ma io direi piuttosto dalla *mens patrum* dell'intera Chiesa del primo millennio – suppone invece la cosiddetta *via antinomica* spesso chiamata anche *via apophatica*, intesa come sistematica «affermazione contemporanea di due proposizioni che appaiono contraddittorie e opposte ma che, per ragioni differenti, risultano entrambe affermabili come vere».⁷ Un metodo, questo,

⁵ FILONE ALESSANDRINO, *Quis rerum divinarum heres* 253; trad. ital. in *Tutti i trattati del «Commentario allegorico alla Bibbia»*, a cura di R. RADICE, Bompiani, Milano 2005, 201.

⁶ In un altro scritto, il *Legum allegoriae* III, 18, Filone spiega in modo ancora più esaustivo questa sua convinzione, identificando, in certo senso, il ricercatore con l'asceta. Scrive, per esempio: «Per quale motivo si dice nel testo biblico che Giacobbe si nasconde a Labano? [...] C'è una ragione essenziale. Siria significa “in alto”, sicché Giacobbe, che è l'intelletto ascetico (*ho askētēs nous*), quando scorge la passione (*to pathos*) nel suo stato di piccolezza (*tapeinon*) si ferma a riflettere se può vincerla con la forza (*perimenei logizomenos auto nikēsein katà kratos*), ma se vede che è già cresciuta, altera e superba, è il primo a darsi alla fuga. Lo seguono poi tutte le componenti dell'ascesi (*panta merē tēs askēseōs*): le letture (*anagnōseis*), gli studi (*meletai*), l'ossequio agli dèi (*therapeiai*), il ricordo dei buoni principi (*tōn kalōn mnemai*), la continenza (*egkrateia*), il compimento dei doveri (*ton kathēkontōn energieiai*). E così “attraversa il fiume” delle cose sensibili (*diabanei ton tōn aisthētōn potamon*) che trabocca e sommerge l'anima con la corrente delle passioni (*baptizonta tē-i phora-i tōn pathōn tēn psychēn*) e si avvia con sollecitudine verso un luogo elevato che è posto “in alto” ed è il principio della virtù perfetta (*kai horma diabas eis ton hypsēlon kai meteōron <topon> ton logon tēs teleias aretēs*)» (trad. ital. in *Tutti i trattati del «Commentario allegorico alla Bibbia»*, 201).

⁷ Cf. V. SAINATI, «Antinomia», in *Enciclopedia filosofica*, Milano 2006, I.

che comporta una sorta di simultaneità – come si è potuto constatare già in Filone – tra ciò che si persegue con l'esercizio dello studio propriamente detto e ciò che si persegue con l'esercizio ascetico. Con l'aggiunta però, tutt'altro che secondaria, del primato di quest'ultimo sull'altro. Il che significa che, nonostante la necessaria contemporaneità di *ratio* e *fides*, si dovrebbe ammettere che nel metodo orientale si insiste molto più che nel metodo occidentale sull'inevitabile presenza di una *taxis/ordo* per cui il primato sia dato inevitabilmente alla *fides* rispetto alla *ratio*. Scriveva per esempio, a questo proposito, Pavel Florenskij:

La verità è antinomica e non può non essere tale [...]. La conoscenza della verità esige una vita spirituale e quindi è un atto ascetico, e l'atto ascetico del raziocinio è la fede, che comporta un autorinnegamento. L'atto di autorinnegamento del raziocinio è infatti un'espressione dell'antinomia. Si può credere solo all'antinomia, perché ogni giudizio non antinomico viene semplicemente accettato o respinto dal raziocinio, quando quest'ultimo non intende trascendere i confini del suo isolamento egoistico. Se la verità fosse non antinomica, il raziocinio, muovendosi in cerchio nel proprio campo – proseguiva Florenskij – non avrebbe un punto d'appoggio, non vedrebbe l'oggetto extrarazionale e quindi non sarebbe sollecitato a individuare l'impresa gloriosa della fede. Ora questo punto di appoggio è il dogma. Proprio con il dogma ha inizio la nostra salvezza, perché il dogma, essendo antinomico, non costringe la nostra libertà e dischiude tutta l'estensione della fede volontaria o della maligna incredulità. Infatti non si può obbligare nessuno a credere o a non credere: «Nemo credit nisi volens», diceva sant'Agostino.⁸

E io aggiungerei una massima travolgente di Gregorio Magno, padre per eccellenza dell'Occidente cristiano, che scandisce lapidaria: «Amor ipse notitia est».⁹

Fondando l'intero suo ragionamento su una sorta di canone dell'ortodossia individuato nello Pseudo-Dionigi Areopagita, Vladimir Losskij diceva anche lui cose analoghe nel suo libretto ormai divenuto classico intitolato *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*. Scriveva:

⁸ FLORENSKIJ, *La colonna*. Lettera VI, citato in PROSPERI, *Al di là della parola*, 161.

⁹ GREGORIO MAGNO, *Homiliae in Evangelio* II,27,4; trad. it. *Opere di Gregorio Magno. Omelie sui Vangeli*, Città Nuova, Roma 1995, 350. Florenskij pretende di far risalire questo metodo teologico ai padri cappadoci, ma le radici di questo metodo si estendono molto oltre quei padri, sia con riferimento al loro passato che con riferimento ai tempi futuri rispetto ai loro. Per i tempi antecedenti, basti l'accenno fugace a Filone. Per i tempi successivi la lista sarebbe ancora più consistente, perché si potrebbero ricordare, per restare in Oriente, almeno personaggi come lo Pseudo-Dionigi Areopagita, san Massimo il Confessore, san Simeone il Nuovo Teologo e san Gregorio Palamas.

Dionigi distingue due vie teologiche possibili: l'una procede per affermazioni (*teologia catafatica o positiva*), l'altra procede per negazioni (*teologia apofatica o negativa*). La prima ci conduce a una certa conoscenza di Dio, ma è una *via imperfetta*, la seconda ci fa approdare invece all'ignoranza totale che è la *via perfetta*, la sola che conviene riguardo a Dio, inconoscibile per natura. In effetti, tutte le conoscenze hanno per oggetto ciò che è; ora, Dio è al di là di tutto ciò che esiste. Per avvicinarsi a lui, è necessario negare tutto ciò che gli è inferiore, vale a dire, tutto ciò che è. Se nel vedere Dio si conosce ciò che si vede, non si è visto Dio in se stesso, ma qualcosa di intelligibile, qualcosa che gli è inferiore. È per ignoranza (*agnosia*) che si conosce colui che è al di sopra di tutti gli oggetti di conoscenza possibili. Procedendo per negazioni, ci si eleva a partire dai gradi inferiori dell'essere fino alle sue sommità, scartando progressivamente tutto ciò che può essere conosciuto, al fine di avvicinarsi all'Ignoto nelle tenebre dell'ignoranza assoluta.¹⁰

Gregorio di Nissa aveva già sostenuto che tutto ciò che appartiene alla conoscenza della verità percepita dalla creatura non può, proprio perché percepibile dalla creatura, essere considerato la «verità».

Ma stando così le cose, si può ancora dare un senso alle conquiste teologiche offerte dalla *lectio Sacrae Paginae*? Sergio Bulgakov, grande teologo ortodosso russo del Novecento, obiettava: sì, è giusto parlare di silenzio, ma si dovrebbe anche stare bene attenti a non confondere il silenzio di fronte al mistero di Dio con il mutismo! E in realtà, a quale scopo il Dio creatore ci avrebbe forniti del senso dell'udito, se non allo scopo di permetterci, grazie all'udito, di articolare in parole umane il suono della sua parola divina? Parlare è lo stigma stesso della persona umana che dunque non può essere umiliata al punto da essere negata, negando così anche la preziosità dell'esercizio della nostra capacità razionale. La condivisione della *kenōsis* di Cristo crocifisso non può condurre alla negazione, ma semmai alla piena affermazione dell'uomo grazie all'unione (*henōsis*) o, meglio ancora, alla partecipazione (*metousia*) con la sua natura divina. Problema, quest'ultimo, collegato intimamente al dibattito ancora in atto sul senso da dare alla *theōsis*/divinizzazione o, in termini più legati all'approccio teologico occidentale, al mistero globale della grazia. Sia in Oriente che in Occidente viene condivisa la dichiarazione di Basilio il Grande che di Dio si può dire *hoti estin ouk ti estin*, ma come si risolve allora l'interrogativo che nasce dalle affermazioni di Paolo in 1Cor 13,12: «Adesso noi vediamo in modo confuso, come in uno specchio (*di'esoptrou en ainigmati*); allora invece vedremo faccia a faccia. Adesso conosco in modo imperfetto (*ginōskō ek merous*), ma allora conoscerò perfettamente (*epignōsomai*), come anch'io

¹⁰ Testo citato in PROSPERI, *Al di là della parola*, 133-134.

sono conosciuto (*epegnōsthēn*)»? Il confronto tra la prospettiva orientale e quella occidentale nell'approccio teologico non potrà così fare a meno di dedicarsi con estrema attenzione a questi temi, che comportano interrogativi ancora più profondi relativi alla possibilità o meno di conoscere, e tanto meno di comprendere, l'*ousia* o l'*essentia* di Dio da parte di qualsivoglia creatura, sia qui sulla terra che in cielo.

Un testo assolutamente classico, letto e meditato da sempre in Oriente e in Occidente, potrebbe diventare, sotto questo profilo, punto indispensabile di riferimento per qualunque tentativo di dialogo in profondità tra Oriente e Occidente cristiano che, forse, dovrebbe caratterizzare una facoltà teologica come quella pugliese a causa delle origini storiche e della situazione geografica delle Chiese di Puglia. Per questo mi permetto di ri-leggerlo ora come una sorta di sfida che porti a sentirci tutti posti sotto scacco, proprio in quanto teologi, dal pensiero apofatico.

Scriveva il mistico Areopagita:

Dio può essere conosciuto in tutto e fuori di tutto. Ed è conosciuto mediante conoscenza (*dià gnōseōs*) e mediante ignoranza (*dià agnōsias*). È infatti oggetto di intellesione (*noēsis*), di ragionamento (*logos*), di scienza (*epistēmē*), di contatto (*etaphē*), di percezione (*aisthēsis*), di opinione (*doxa*), di rappresentazione (*phantasia*), di denominazione (*onoma*) e tutto il resto; ma nel contempo è inintelligibile, indicibile, innominabile (*oute noētai, oute legetai, oute onomazetai*). Egli non è alcuno degli esseri, né in alcuno degli esseri può essere conosciuto (*kai ouk esti ti tōn ontōn, oudé en tini tōn ontōn ginōsketai*). Egli «è tutto in tutti» e niente in alcuno, da tutte le cose a tutti è conoscibile e da nessuna ad alcuno (*kai en pasi panta esti, kai en oudenì ouden, kai ek pantōn pasi ginōsketai, kai ex oudenos oudenì*). Infatti anche questo diciamo correttamente di Dio: che lo si può celebrare a partire da tutti gli esseri, in forza dell'analogia di tutte le cose delle quali è causa (*kai gar tauta orthōs perì theou legomen, kai ek tōn ontōn apantōn hymneitai katà tēn pantōn analogian hōn estin aitios*). Eppure diciamo che c'è una conoscenza molto più divina di Dio (*theiōtatē tou theou gnōsis*), che si ottiene mediante ignoranza (*di'agnōsias ginōskomenē*), in virtù dell'unione sovraintellettuale (*katà tēn hyper noun henōsin*), quando l'intelletto, abbandonando tutto ciò che è, e infine staccandosi da se stesso, riceve l'unione (*otan ho nous, tōn ontōn pantōn apostas, epeita kai heauton apheis, henōthē-i*) grazie ai raggi sovraluminosi che vengono da lui, per cui in essi è invaso dal fulgore dell'imperscrutabile abisso della sapienza (*tais hyperphaesin aktisin, ekeithen kai ekei tō-i anexereunētō-i bathei tēs sophias katalampomenos*).¹¹

¹¹ DIONIGI AREOPAGITA, *De divinis nominibus* VII, 3: PG 3,872A-B.

Una pagina, questa, che da sé sola meriterebbe un intero corso accademico di approfondimento, e che risale non soltanto a Proclo e al neoplatonismo, ma molto più indietro, trattandosi di un'interpretazione ebraica del medioplatonismo testimoniata in modo esplicito dal già citato Filone Alessandrino che scriveva a sua volta:

Fintanto che lo spirito ritiene di apprendere le cose intelleggibili (*ta noetà*) e i sensi le sensibili (*ta aisthetà*), il *logos* rimane distante. Ma quando queste facoltà avranno riconosciuto la loro debolezza (*astheneian*) e si saranno nascoste come si nasconde il sole, allora il vero *logos* (*orthos logos*) che regna nell'anima dell'asceta quando essa ha rinunciato a se stessa e attende la sua visita, le verrà incontro subito a braccia aperte.¹²

¹² FILONE ALESSANDRINO, *De somniis* I, 119. Filone spiegava: «Dio, volendo purificare l'anima umana, comincia col fissarle il punto di partenza della via verso la salvezza, che è l'abbandono dei tre domini, quello del corpo, quello dei sensi e quello del linguaggio [...]. Questo non vuol dire morire, ma piuttosto adottare una mentalità da straniero (*gnōmēn allotriotheti*) rispetto a quelle realtà, cosicché nessuna di esse, o uomo, ti possa imprigionare. Tieniti dunque ritto al di sopra di tutto. In esse tu hai dei sudditi, non farle diventare padroni; tu sei un re, impara a comandare per non essere comandato; cerca durante la vita di conoscere te stesso, come insegna Mosè quando scrive: "Veglia su te stesso" (Es 34,12), perché tu possa capire a chi è conveniente obbedire e a chi comandare. E dunque esci (*apelthe*) dall'attaccamento alla terra che ti circonda e abbandona i piaceri (*hēdonas*) che si associano alle passioni per diventarne i carcerieri come se essi fossero una prigione infamante del corpo; adopera tutte le tue forze, tutta la tua potenza, contro il branco animalesco delle passioni e non lasciarti sfuggire nessuna occasione per malmenarlo. Scappa lontano anche dal loro parente prossimo che si chiama sensazione (*aisthēsis*). Renditi conto che finora ti sei prestato a tutte le sensazioni e ti sei consegnato loro come a degli usurai, rinunciando alle tue proprietà. Sai bene che, anche se tu hai raggiunto la calma più assoluta degli occhi e delle orecchie, tutta la clientela dei sensi tenta di spingerti verso brame passionali. Soltanto se avrai saputo liberarti dall'ipoteca in cui sei stato coinvolto a causa delle passioni e conservare il tuo tesoro senza più perderne o alienarne alcuna parte, conoscerai una vita piena di felicità nell'uso e nel godimento di una fortuna che sarà tutta personale e che potrai conservare per sempre. Ma non esaltare neppure il linguaggio (*tou katà prophoran logou*) per non farti sedurre dalle belle parole e dai bei nomi, ritrovandosi, per colpa loro, fuori dalla bellezza autentica che, unica, attinge la verità, e che risiede nelle realtà indicate dalle parole (*hina mē hrēmātōn kai onomatōon apateetheis kallesi tou pros alētheian kallous hoper esti en tois dēlomenois pragmasin*). Non c'è maggiore aberrazione di quella di accordare maggior valore all'ombra (*skiā*) dei corpi o alla copia (*mimēma*) anziché agli archetipi! Infine, sappi che va classificata precisamente nella lista delle ombre e delle copie l'interpretazione (*hermēneia*). Le realtà (*pragmata*) sono appannaggio dei corpi consistenti (*sōmasi*) e degli archetipi (*archetypois*). E dunque chi desidera essere, più che apparire o sembrare (*tou einai mallon ē tou dokein*), deve attaccarsi assolutamente alla *res*, senza lasciarsi mai condizionare dall'avvolgimento delle parole» (*De migratione Abrahami* 2-12; testo citato in G.I. GARGANO, «L'itinerario dell'*homo religiosus* in Filone d'Alessandria. Il superamento delle forme verso il mistero [*Lumen gentium* 48]», in *Theologica et Historica. Annali della Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna* [1995], 143-144).

La prospettiva indicata da Filone comporta un esercizio accurato del discernimento (*diakrisis*) che sarà adeguato, ammonivano i padri, soltanto se e quando esso sarà compiuto in comunione (*koinōnia*) con la Chiesa. Da cui il motto medioevale: «Ecclesia tenet et legit librum Scripturarum».¹³

Ritorniamo alla *lectio Sacrae Paginae* da cui siamo partiti, osservando adesso che vi è certamente una parentela tra il greco *legein* e il latino *legere*, per cui si può essere autorizzati a dedurre che, essendo di fronte a un sinonimo del verbo *dire*, non possiamo fare a meno di aggiungere che il nostro *leggere* nasce dal «dettare/declamare/proclamare» qualcosa da parte di qualcuno a qualcun altro. Da qui il necessario punto di congiunzione tra il *dire* e lo *scrivere* e, di conseguenza, la consapevolezza che ogni testo è costituito sempre da un *udire* che

¹³ UGO DI ROUEN, *Dialogorum libri V*, 12: PL 192,1206D. Entrando più a fondo, e sapendo di parlare in questa sede soprattutto a degli addetti ai lavori, suggerirei a qualcuno di considerare con maggiore attenzione la possibilità di comparare l'ermeneutica biblica cristiana, che ovviamente sfocia nella teologia, con le scienze contemporanee, proponendo, per esempio, un parallelismo tra le caratteristiche della cosiddetta fisica tradizionale e quelle della fisica quantistica, con quelle delle due scuole ermeneutiche cristiane antiche di Alessandria e di Antiochia. L'approccio antiocheno al testo biblico è stato, per esempio, considerato finora come maggiormente vicino all'esegesi contemporanea, preoccupata com'è di rispettare in tutto e per tutto la *littera* del testo biblico, sia pure aprendolo al cosiddetto *sensus plenior*. L'approccio alessandrino, invece, è stato fortemente criticato per l'eccesso di ricorso all'*allegoria* e, in ultima analisi, a una lettura del testo compiuta soprattutto con l'occhio della fede. Succede però, in questi ultimi decenni, che la scoperta della fisica quantistica, più attenta alla realtà atomistica della natura delle cose, stia dando più spazio di credibilità proprio all'approccio alessandrino, in cui ci si preoccupa non soltanto dell'insieme del testo, atteggiamento che esso ha in comune con l'approccio antiocheno, ma anche dei suoi particolari invisibili, ritenuti a loro volta estremamente significativi, nonostante che possano sfuggire alla cosiddetta analisi scientifica della ragione umana. Avremmo così: da una parte un metodo, quello antiocheno, preoccupato di osservare la *littera* nella sua verificabilità storica, filologica e razionale del *senso storico/tipologico* del testo biblico; dall'altra un metodo, quello alessandrino, preoccupato invece di osservare soprattutto lo *spiritus* che si nasconde dietro ogni singola *littera* del testo, accolto e letto non soltanto nel suo insieme, ma anche nei particolari invisibili/atomici penetrati intuitivamente con lo strumento, prezioso e ineliminabile – e qui sta certamente la differenza radicale rispetto alle due fisiche contemporanee – della fede. Le conseguenze che ne deriverebbero, per il progresso e la legittimazione di una teologia fondata sulla ricerca esegetica ed ermeneutica biblica di oggi, sarebbero paradossali, perché permetterebbero di tener conto non soltanto dell'esegesi antiochena – sentita più vicina, come abbiamo già detto, alla cosiddetta ricerca scientifica moderna, e perciò più digeribile nel contesto della storia dell'esegesi –, ma anche dell'esegesi alessandrina, l'una e l'altra legittimate dalla consapevolezza che la realtà è altro da ciò che appare e, dunque, che in ogni ricerca autenticamente «scientifica» non si potrà mai fare a meno di terminare sempre con un richiamo fortissimo al mistero, di cui, come si sa, aveva piena consapevolezza san Tommaso che, al termine della sua vita di studioso, considerava paglia, niente altro che paglia, il frutto delle sue fatiche.

collega il *dire* all'*udito* il quale ultimo, venendo percosso dal suono della parola, permette a quest'ultima di passare – come spiegava Agostino¹⁴ – dalla parola interiore alla parola esteriore secondo quell'intuizione già presente negli antichi greci, e ripresa dai padri, che distingueva tra *logos endiathetòs* e *logos prophorikòs*.

Prima dunque si ha il concepimento di un *verbum mentis*, elaborato all'interno del parlante, e poi si ha il parto dello stesso *verbum* attraverso la *comunicazione* che apre a sua volta al miracolo inaudito, e tuttavia presentissimo a tutti, della *relazione*. Il primato spetta allora all'interiorizzazione. Si può parlare di docilità al docente soltanto quando il suono, che ha avuto origine nell'interiorità del docente, diventa realtà interiore anche del discente, grazie all'ascolto attento (*prosochē*) del discepolo. Scriveva Benedetto da Norcia nella sua *Regula monasteriorum*: «Obsculta, o fili, praecepta magistri, et inclina aurem cordis tui, et admonitionem pii patris libenter excipe et efficaciter comple». ¹⁵ Benedetto da Norcia richiedeva tutto questo per ottenere un buon successo nella «dominici scola servitii». ¹⁶ Ma chi ci proibirebbe di richiederlo anche per ottenere il buon successo anche in una *scola* intesa come spazio adeguato in cui risuona la *lectio Sacrae Paginae* sul cui metodo abbiamo tentato di balbettare qualcosa?

L'ascolto però, e lo sappiamo molto bene, può essere ottenuto attraverso gli strumenti più vari che vanno dall'uso della lingua e della parola fino all'utilizzazione di tutte quelle forme di comunicazione razionali e simboliche, interne o esterne all'uomo, che la capacità creativa dell'uomo inventa e perfeziona continuamente per raggiungere l'obiettivo della *relazione*, la più intima ed efficace possibile, con l'altro da sé. Cosa che l'uomo ottiene con stimoli di comunicazione che tentano di catturare l'attenzione e il coinvolgimento dell'altro all'unico scopo di conquistarlo ai propri interessi, con l'adesione di uno o più, o possibilmente di tutti, i suoi sensi di corpo, anima e spirito, che lo costituiscono come essere umano. ¹⁷

¹⁴ Cf. S. SALAMANDRA, «Verbo interiore/verbo proferito: un esempio della presenza di elementi della filosofia stoica in Agostino», in *Urbaniana University Journal. Euntes Docete* 66(2013)3, 165-186.

¹⁵ A. DE VOGÜÉ (a cura di), *La Règle de Saint Benoît, 1: Prologue – Ch. 7* (Sources Chrétiennes 181), Paris 1972, 412.

¹⁶ *Ivi*, 422.

¹⁷ Lo sforzo, che fanno tutti i nostri cantanti o artisti contemporanei che utilizzano i *mass media*, di provocare udito e vista per coinvolgere il più possibile emotivamente corpo e anima dei partecipanti a un concerto e ottenere così un'adesione il più possibile entusiasta e acritica alle proprie proposte non soltanto sonore, ma anche di contenuto ideologico, con il coinvolgimento di tutti i sensi umani, ne è esempio lampante sui nostri schermi, nei nostri stadi e nelle nostre piazze.

Questo sembra essere comunque l'obiettivo perseguito sia dagli agiografi orientali con la scrittura delle *icone*, sia anche dai nostri agiografi occidentali con le narrazioni agiografiche degli *exempla patrum* paradigmatici totalmente sul testo biblico. E l'una e l'altra tradizione attingono inevitabilmente a ciò che oggi scopriamo nell'antica novità della *lectio divina*. Infatti nell'uno e nell'altro caso si tratta di una lettura del testo biblico e della tradizione della Chiesa che non si ferma alla semplice visione (*visio/orasis*) in superficie di un evento/istituzione/persona ritenuti epifanici del mistero divino, ma di cogliere il tutto con uno sguardo più profondo (*contemplatio/theōria*) grazie al dono di una natura nuova che si rinnova continuamente nella vita sacramentale accompagnata dal dispiacere (*paenitentia/metanoia*) provocato dalla trafittura della Parola (*compunctio/katanixis*) e conseguente lavacro di lacrime che puliscono gli occhi del cuore (*lavacrum/katarsis*) rendendoli continuamente adatti, per grazia divina, a percepire l'invisibile nel visibile, ricevendone contestualmente l'energia necessaria a imitarli. Le icone di san Martino di Tours, di san Benedetto da Norcia, di san Romualdo di Ravenna o di san Francesco d'Assisi sono altrettanto evangeliche e viventi – nella loro *trasfiguratio/metamorphōsis* – delle icone di san Nicola, di san Basilio o di san Giovanni Crisostomo! E questo nonostante che le prime siano scritte narrando, e le seconde siano scritte disegnando o dipingendo. Infatti, le une compungono il cuore passando attraverso il senso dell'*udito* e le altre lo fanno passando attraverso il senso della *vista*, ma le une e le altre sono caparra della partecipazione alla natura divina.

Queste semplici constatazioni permettono di dedurre che non si riesce a parlare di *legere*, inteso come *dire*, se non si viene colpiti, o meglio ancora afferrati, dal *logos/verbum* e con tutto ciò che questo vocabolo porta con sé a partire dall'uso che ne è stato fatto sia nella lingua greca, sia nella lingua latina, intese nella totalità delle loro rispettive culture sia classica che cristiana. Si aggiunga ciò che significa *logos* in greco e la corrispondente traduzione latina con *verbum, sermo, oratio*, ma si pensi anche a cosa significa questo quando si traduce tutto in *messaggio* o *proposta* di una *scelta di vita* o, per lo meno, di *uno stile* di vita, con le inevitabili conseguenze di ordine *personale, sociale, economico, psicologico* e *spirituale* che inevitabilmente comportano.

Inoltre, bisogna anche essere ben consapevoli che tutto avviene sempre per fasi e in modo graduale, spesso ritornando sui nostri passi ma a livelli diversi, che è come un salire su di una scala a chiocciola. Platone, maestro comune all'Oriente e all'Occidente cristiani, spiegava che in ogni proposta di *logos/sermo*, orale o scritto che sia, si hanno di fatto dei passaggi che possiamo scansionare in successione così:

- 1) ascolto/lettura propriamente detta;
- 2) opinioni (*doxai*), che derivano dall'ascolto/lettura immediata nei diversi ascoltatori-lettori;
- 3) discernimento, ottenuto attraverso un'analisi dialettica delle diverse *doxai* e il confronto tra di esse;
- 4) comprensione maggiore del testo o *dianoia*, come se si trattasse di un attraversamento (*dià*) del testo attraverso la lama di luce della ragione (*noēsis*) per ottenerne una conoscenza più autentica e approfondita.

Tutto ciò che si può ottenere da parte della ragione umana con un'analisi appropriata di un testo dato – che si tratti di individuo, di evento o di narrazione dell'evento poco importa – può difficilmente condurre ad altro che non entri in ciò che è contenuto dalla definizione platonica di *dianoia*. Platone stesso non riteneva però – come si diceva all'inizio – che la conoscenza appropriata di un testo dato potesse essere ricondotta unicamente alla *dianoia*, per il semplice fatto che ogni *dire interiore* non può in nessun caso essere espresso totalmente dal *dire esteriore*. Agostino, fedele discepolo di Platone, poteva dichiarare così che né il nostro dire può esprimere totalmente il nostro pensare, né il nostro pensare può mai esprimere totalmente l'essere che ha dato origine al pensare: «Nec dicuntur ut cogitantur, nec cogitantur ut sunt» (*De Trinitate* 2, 3, 4). Il che significa che sempre la realtà eccede il nostro pensiero, così come il pensiero eccede il nostro pensare e il nostro pensare eccede il nostro dire. Di conseguenza, si dovrà concludere che, per quanto profonda possa essere la nostra comprensione o *dianoia* di un testo dato, essa lascerà sempre inesplorata quella parte del testo che appartiene in modo ineliminabile al pensiero che l'autore stesso di un testo possiede dentro di sé, senza poterlo né esprimere né dunque manifestare mai in modo completo. E se questo succede per un testo prodotto da un autore umano, *a fortiori* dovrà succedere quando si tratta di un testo ritenuto ispirato dalla divinità.

Da qui l'aggiunta di ciò che lo stesso Platone chiamò *hyponoia*, utilizzando un vocabolo già conosciuto prima di lui dai commentatori di Omero sui quali egli stesso aveva prima ironizzato. Sappiamo però che il termine *hyponoia* fu sostituito, nella cultura greco-romana, fin dal I secolo a.C., dal termine *allegoria*, per cui si può facilmente dedurre di trovarci di fronte alle fonti stesse da cui i padri della Chiesa attinsero la loro acqua quando, nella *lectio Sacrae Paginae*, e dunque nel loro modo di fare teologia, distinguevano tra il senso cosiddetto *letterale* del testo biblico e il suo senso *allegorico* o *spirituale*, riferendosi, in questo secondo caso, al dono dello Spirito che si identificava ovviamente, per loro, col dono della fede: «Quid credas allegoria».

L'ispirazione viene supposta del resto sempre nel ricercatore ebraico e cristiano, dal momento che l'uno e l'altro considerano la fede unica e ineliminabile chiave per la comprensione delle Scritture ispirate e del *depositum fidei*, conservato nelle rispettive tradizioni dell'assemblea di Israele e della Chiesa cristiana. Con conseguente impossibilità, per i non credenti, di accedere a quella comprensione particolare della Bibbia che eccede la semplice *dianoia* o comprensione unicamente umana, quali che siano i metodi storico-critici, le analisi narratologiche, le scoperte ottenute con le tecniche di ogni tipo, a proposito dei generi letterari, degli accorgimenti simbolici e delle forme retoriche o altro, eventualmente utilizzati in modo più o meno cosciente dagli autori del testo originario. Gli ebrei ellenizzati e i cristiani stabilivano infatti, unanimi, la necessità di passare dal senso esteriore o letterale del testo al suo senso allegorico o spirituale (il *Sod* della tradizione ebraica), accessibile unicamente con l'apertura al *mistero del testo*, ottenuta grazie all'utilizzazione della cosiddetta chiave della fede. Le stesse premesse fanno capire anche quanto sia stato facile per i teologi cristiani distinguere, all'interno dell'unità indissolubile delle Scritture (Antico e Nuovo Testamento), tra ciò che potevano capire i giudei del libro biblico e ciò che invece potevano capire i cristiani; e quale grande distanza vi fosse tra di loro senza che, per questo, dovesse essere sottovalutata la profondità di entrambe le tradizioni. Quelle stesse fonti lasciano intravedere tutta un'altra serie di conseguenze per l'insegnamento della teologia, non ultima quella di chiarire il metodo ebraico-cristiano della ricerca *del* senso e *di* senso di un testo dato.

Inoltre, la corretta *lectio Sacrae Paginae* è stata posta molto presto in connessione col mistero del Verbo fatto carne, nonostante l'utilizzazione, per certi versi inevitabile, del linguaggio filosofico preso in prestito da Platone e non soltanto da lui, ma anche da Aristotele, per esempio, o dagli stoici, dagli epicurei, dalla filosofia corrente, comune o popolare, come si ritiene da sempre. Fu questa convinzione profonda che permise di chiarire a Calcedonia, nel 451, che la natura umana di Gesù di Nazaret va sempre coniugata con la sua natura divina di Verbo fatto carne, e dunque che, se da una parte è necessario osservare con *gli occhi e gli strumenti dell'uomo* la sua natura umana, deducendone la sua piena appartenenza al mondo e alla storia, dall'altra è altrettanto necessario osservare, ma questa volta con *gli occhi e gli strumenti della fede*, la sua natura divina, ipostaticamente unita alla natura umana nell'unica persona del Figlio unigenito di Dio. E infatti, proprio partendo da tutto questo i padri della Chiesa utilizzavano sì criteri ermeneutici analoghi a quelli indicati da Platone, ma battezzandoli, come si dice spesso in teologia, nelle acque della loro fede cristologica. Di conseguenza la *littera* della Bibbia veniva da loro analogata alla natura umana, mentre lo *spiritus* veniva analogato,

a sua volta, alla natura divina. Con l'ovvia conseguenza che, mentre per la conoscenza della *littera* bastavano gli occhi e gli strumenti umani, per raggiungere lo *spiritus* era indispensabile utilizzare, lo ripetiamo ancora, gli occhi e gli strumenti propri della fede.

Occorre però prendere atto che non sempre e non tutti gli scrittori cristiani antichi seppero tener conto, con la precisione necessaria, di questa geniale distinzione dei padri calcedonensi. E infatti, se la *tentazione monofisita* non fosse rimasta nel sottofondo, nonostante tutto, della mentalità cristiana non soltanto dell'Oriente cristiano e di quello di tradizione copta (egiziana/etiopica) in particolare, ma anche – sia pure inconsciamente – nella mentalità comune dell'Occidente, non avremmo avuto bisogno, in piena modernità, di una lezione ermeneutica magistrale così chiarificatrice come quella impartita a tutti i teologi suoi contemporanei da uno scienziato della fisica e dell'astronomia come Galileo! Una lezione che, appresa una volta per tutte, dovrebbe tener conto sempre che né la Bibbia ci autorizza a dire nulla sulla ricerca scientifica, né la ricerca scientifica è autorizzata a dire nulla di ciò che viene rivelato dalla Bibbia come dato di fede. In queste cose non dovrebbero essere ammesse dunque invasioni di campo tali da non tener conto del rischio della separazione, del miscuglio o della riduzione dell'una all'altra delle due nature, rischio richiamato con estrema precisione e preveggenza dagli stessi padri calcedonensi.

Aggiungerei che, se tutto questo vale per il mistero di Cristo e della Chiesa, dovrebbe valere anche per tanti altri aspetti del nostro deposito della fede, così come vale, e forse ancora di più, per l'esegesi biblica. Il che spiega la fatica che ha fatto, per esempio, il metodo storico-critico per avere diritto di cittadinanza nella Chiesa, ma spiega anche il rischio che si può correre oggi di ridurre l'esegesi biblica e l'insegnamento della teologia alla pura ricerca cosiddetta «scientifica», ignorando la fede. *Ratio et fides* procedono di pari passo e in dialogo costante, con tutto l'arricchimento reciproco che ne deriva, ma solo quando i dialoganti sono rispettosi l'uno delle proposte dell'altro e nessuno dei due intende interferire, o peggio ancora prevaricare, restando perciò l'uno e l'altro sinceramente aperti alla manifestazione della verità che, diceva ancora Agostino, «da qualunque parte venga, proviene sempre dallo Spirito Santo».

Chiudo con un insegnamento di Filone Alessandrino che ho fatto mio da diversi anni, e che sintetizzo così: «Credi tu davvero di poter afferrare integralmente la verità? No. È essa che ti verrà incontro a braccia aperte se tu l'avrai cercata sempre con sincerità». Ecco perché i padri della Chiesa, se – come già dicevo all'inizio – partivano sempre dal silenzio (*sighe*) epicletico nella loro ricerca della verità, concludevano sempre, sistematicamente, il loro itinerario nell'*apophasis* sollecitando,

in se stessi e negli altri, l'inevitabile scelta libera e amante di gettarsi in umile prostrazione adorante di fronte al mistero di Dio, avvolto comunque nella sua assoluta indicibilità.



Punto di partenza di questa praelectio è la «teologia» intesa come lectio Sacrae Paginae con un'attenzione particolare al significato etimologico di leggere e al campo semantico che gli fa da cornice. Si tratta infatti di una comunità di persone che si pone di fronte a un testo, narrato, scritto, declamato o celebrato, per condividere una relazione particolare di tutto l'uomo con Dio e con il prossimo. Punto indispensabile di riferimento è un textus, cioè un tessuto, costituito dai tanti fili con i quali Dio, attraverso l'uomo, rivela, attualizzandolo continuamente, il suo progetto di amore e di salvezza universale che noi chiamiamo mysterium e/o historia salutis. L'A. ha privilegiato l'attenzione alla via antinomica di comprensione del testo, intesa come sistematica «affermazione contemporanea di due proposizioni che appaiono contraddittorie e opposte ma che, per ragioni differenti, risultano entrambe affermabili come vere». All'interno di questa scelta si sottolinea il primato che viene dato, soprattutto nella tradizione cristiana orientale, al dogma, perché il dogma, essendo antinomico, non costringe la nostra libertà, ma dischiude tutta l'estensione della fede e apre all'amore. Da qui la centralità di una bellissima proposta sintetica di Gregorio Magno: Amor ipse notitia est. Nel fare teologia il primato spetta allora all'interiorizzazione che suppone quella tranquillità della mente e del cuore che viene garantita dalla comunione con la Chiesa, perché Ecclesia tenet et legit librum Scripturarum.



The point of departure of this Praelectio is "theology" understood as lectio sacrae paginae, with particular attention paid to the etymological meaning of "reading" (leggere) and to the semantic field that forms its frame. It concerns the community of persons who approach a text that is narrated, written, declaimed, or performed, in order to share a particular relation of the whole person with God and with one's neighbor. An indispensable point of reference is the textus, that is, the fabric (tessuto) that is made up of the many threads with which God, by means of human beings, reveals, in continual actualization, His project of love and universal salvation that we call "mysterium" and/or "historia salutis." A[ristotle] called attention to the antinomic way of understanding a text, that is, the "simultaneous affirmation of two propositions that appear contradictory and opposed but which, for different reasons, may both be affirmed as true." At the heart of this choice is the primacy accorded, especially in eastern Christian tradition, to dogma, because dogma, being antinomonic, does not constrain our liberty but reveals the whole extension of faith and opens to love. From this, the centrality of Gregory the Great's beautiful synthetic proposition: Amor ipse notitia est. In theology, therefore, primacy is accorded to the interiorization that supposes that tranquility of mind and heart which is guaranteed by communion with the Church, because Ecclesia tenet et legit librum Scripturarum.

LECTIO SACRAE PAGINAE – TEXTUS – MYSTERIUM – VIA
ANTINOMICA