

DIVUS THOMAS



Anno 120° - 2017 - gennaio/aprile

Attualità di Henri de Lubac
Il desiderio naturale di vedere Dio nella storia

Contributi di Igor Agostini Vitor Franco Gomez
Emmanuel Albano Aniello Pignataro
Giuseppe Barzagli Victor M. Salas
Ilaria Coluccia Marco Salvioli (ed.)
Paolo Fornari

DIVUS THOMAS



Anno 120° - 2017 - gennaio/aprile

Attualità di Henri de Lubac
Il desiderio naturale di vedere Dio nella storia

Contributi di

Igor Agostini

Vitor Franco Gomez

Emmanuel Albano

Aniello Pignataro

Giuseppe Barzaghi

Victor M. Salas

Ilaria Coluccia

Marco Salvioli (ed.)

Paolo Fornari

DIVUS THOMAS

ISSN 0012-4257

Periodico quadrimestrale dello Studio Filosofico Domenicano,
della Provincia San Domenico in Italia

Via dell'Osservanza, 72

40136 Bologna BO

Tel. ++39 051582034 - Fax ++39 051331583

acquisti@esd-domenicani.it

www.edizionistudiodomenicano.it

Autorizzazione del Tribunale di Firenze del 19 aprile 1948 n. 13

Direttore: MARCO SALVIOLI - divusthomasdirettore@esd-domenicani.it

Comitato editoriale: Alberto Ambrosio, Giuseppe Barzagli (direttore responsabile),
Giovanni Bertuzzi, Giorgio Carbone, Diana Mancini,
Flavio Minoli, Tommaso Reali.

Collaboratori: Fernando Bellelli, Erio Castellucci, David Černý,
Alberto Cevolini, Marianna Rascente, Claudio Testi.

TUTTI I DIRITTI SONO RISERVATI

© 2017 - Edizioni Studio Domenicano - www.edizionistudiodomenicano.it

Grafica di copertina: Domenico Gamarro

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale con qualsiasi mezzo, compresi i microfilm, le fotocopie e le scannerizzazioni, sono riservati per tutti i Paesi.

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% del volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22/04/1941, n. 633.

Le riproduzioni diverse da quelle sopra indicate, e cioè le riproduzioni per uso non personale (a titolo esemplificativo: per uso commerciale, economico o professionale) e le riproduzioni che superano il limite del 15% del volume possono avvenire solo a seguito di specifica autorizzazione scritta rilasciata dall'Editore oppure da AIDRO, Corso di Porta Romana 108, 20122 Milano, segreteria@aidro.org

L'elaborazione dei testi, anche se curata con scrupolosa attenzione, non può comportare specifiche responsabilità per eventuali involontari errori o inesattezze.

DIVUS THOMAS
Rivista quadrimestrale

ABBONAMENTI 2017

	<i>un anno</i>	<i>due anni</i>
Italia ordinario biblioteche, enti, agenzie ecc.	€ 100,00	€ 160,00
Italia ridotto persone fisiche e privati	€ 60,00	€ 100,00
Esteri ordinario biblioteche, enti, agenzie ecc.	€ 190,00	€ 330,00
Esteri ridotto persone fisiche e privati	€ 150,00	€ 240,00
Serie completa 1924 - 2017, sconto 80%	€ 5.018,00	€ 1003,60
Serie completa 1992 - 2017, sconto 50%	€ 1.578,00	€ 789,00

numero singolo € 30,00

I singoli quaderni si possono acquistare anche presso l'Editore.

PAGAMENTI

Bonifico bancario

c/c numero	12971404
tenuto presso	Poste Italiane SpA
intestato a	Edizioni Studio Domenicano
IBAN	IT 49 W 07601 02400 000012971404
BIC	B P P I I T R R X X X

Bollettino postale

ccp	12971404
intestato a	Edizioni Studio Domenicano

Non si accettano assegni.

Il contratto di abbonamento ha durata annuale e si intende cessato con l'invio dell'ultimo numero di annata. Il rinnovo utile ad assicurare la continuità degli invii deve essere effettuato con versamento della quota entro il 31 gennaio del nuovo anno.

Si prega, ad ogni versamento, di indicare sempre il codice di abbonamento assegnato e l'anno di riferimento del canone.

SOMMARIO

INTRODUZIONE	11
--------------	----

MONOGRAFIE

EMMANUEL ALBANO

Il mistero dell'uomo: essere oltre se stesso. Tratteggi di antropologia origeniana	15
---	----

Premessa	15
----------	----

Il desiderio naturale di vedere Dio	17
-------------------------------------	----

Un discorso di metodo: la rivelazione unica luce che può far conoscere all'uomo la propria natura	22
--	----

Retta comprensione della rivelazione e dello stesso uomo: lo Spirito di Dio	26
--	----

La rivelazione della natura iconica della Scrittura e dell'uomo	32
--	----

Il <i>limite dinamico</i> della dimensione iconica dell'uomo: la <i>somiglianza</i> con Dio	41
--	----

Lo <i>spirito dell'uomo</i> : l'essere umano oltre se stesso	52
--	----

Alcune conclusioni	64
--------------------	----

Riassunto	73
-----------	----

Abstract	73
----------	----

MARCO RAININI

Osservazioni su natura e grazia, caduta e redenzione, fra il IX e XII secolo	75
---	----

«Dona naturae» e «dona gratiae», «datum» e «donum»	76
--	----

«Ordo naturae»	88
----------------	----

«Passio Christi mundum regit»	91
-------------------------------	----

Riassunto	102
-----------	-----

Abstract	103
----------	-----

GIUSEPPE BARZAGHI

Desiderio naturale di vedere Dio come nostalgia di Dio.	
Un'ipotesi anagogica	104
La tesi tomista	104
I commentatori e le interpretazioni	107
Ulteriore ricognizione	110
Proposta di una ipotesi	112
L'abbandono è il capovolgimento del desiderio	117
La nostalgia	122
Riassunto	123
Abstract	124

VITOR FRANCO GOMES

Le désir de Dieu, signe du paradoxe et du mystère de l'homme dans la théologie de Henri de Lubac	125
«La genèse de la pensée théologique de Henri de Lubac centrée sur le thème du désir de Dieu»	126
<i>Le projet d'une théologie fondamentale.</i>	
<i>Le texte de «Apologétique et théologie»</i>	128
<i>La contribution de Maurice Blondel dans le débat théologique sur le surnaturel</i>	130
<i>Le débat autour de la question du désir naturel de Dieu dans le rapport nature-surnaturel</i>	132
<i>Regard sur l'œuvre du P. de Lubac concernant le rapport nature-surnaturel</i>	135
Étude historique et évaluation de la doctrine du désir de voir Dieu dans <i>Surnaturel. Études historiques</i> (1946)	140
<i>Désir de Dieu et nature pure</i>	140
<i>Les hypothèses anciennes d'un état de nature</i>	145
<i>Cajetan (1468-1534) et l'interprétation du désir naturel de voir Dieu chez S. Thomas</i>	146
<i>La conclusion de "Surnaturel"</i>	148

Le débat théologique né de la position du P. de Lubac	152
<i>Bref compte rendu des critiques thomistes adressées à "Surnaturel"</i>	152
<i>L'évaluation de K. Rahner et de H. Urs von Balthasar</i>	154
Les arguments explicatifs des affirmations du P. de Lubac au sujet du désir de Dieu dans l'article de 1949 et l'œuvre de 1965, <i>Le mystère du surnaturel</i>	161
<i>La préface au livre "Le mystère du surnaturel"</i>	161
<i>Insuffisance de la théorie de la nature pure</i>	165
<i>La gratuité du surnaturel envisagée au sein de l'humanité actuelle</i>	167
<i>La distinction entre le «Datum optimum» et le «Donum perfectum»</i>	168
Le désir de Dieu, signe du mystère et du paradoxe de l'homme	170
<i>Désir de Dieu et recherche de Dieu</i>	170
<i>Le mystère d'amour</i>	172
<i>Le paradoxe chrétien de l'homme</i>	174
Conclusion - Paradoxe et mystère de l'homme devant Dieu	177

SAGGI

IGOR AGOSTINI - ILARIA COLUCCIA	
La <i>Summa S. Thomæ</i> di Charles René Billuart e la critica alle prove cartesiane dell'esistenza di Dio	183
La <i>Dissertatio</i> I e il confronto con Descartes	188
L'esposizione delle prove	190
Contro la prova di <i>Meditatio</i> III	197
Contro la prova di <i>Meditatio</i> V	204
Conclusioni	210
Riassunto	212
Abstract	212

PAOLO FORNARI	
Giusnaturalismo suaresiano e aporie moderne	214
La ragione	216
<i>Il paradigma tommasiano</i>	216
<i>Gnoseologia suaresiana</i>	220
L'ontologia individualista e la logicizzazione della natura	224
La libertà	227
Il bivio	230
<i>La critica humeana</i>	231
Positivizzazione dell'ordine	235
Riassunto	241
Abstract	242
VICTOR M. SALAS	
There Can Only Be One: Thomas Aquinas on Christ's Esse	243
I. Framing the Problem	246
A) <i>Interpretive Strategies</i>	246
B) <i>Three Christological Options</i>	248
II. Froula's Critique and Solution	251
III. Development of My Original Solution	264
Riassunto	272
Abstract	272
ANIELLO PIGNATARO	
Gilson e Maritain tra filosofia cristiana e nuovo umanesimo in margine ad alcune opere curate da Carmine Matarazzo	273
“Filosofia cristiana”: un problema o una risorsa?	276
Le lezioni sul problema dell'esistenza di Dio	283
Il peccato dell'Angelo e la libertà dell'uomo.	
Alle fonti di un nuovo umanesimo cristiano	286
Riassunto	293
Abstract	293
RECENSIONI	295

INTRODUZIONE

Non è naturale considerar l'uomo come una cosa naturale¹.

All'indomani del cinquantesimo anniversario della pubblicazione de *Le mystère du Surnaturel* (1965), abbiamo deciso di organizzare alcuni seminari per verificare la tenuta del contributo di Henri de Lubac all'antropologia teologica. Prendendo come punto comune la lettura offerta dal teologo gesuita della dottrina tommasiana sul *desiderio naturale di vedere Dio*, i saggi convergono sulla validità della prospettiva che implica un oltrepasamento del dualismo tra natura e grazia – proprio del tomismo che discende dall'interpretazione del domenicano Tommaso de Vio, detto il Caetano, della scuola suareziana e della maggior parte del confronto con la modernità – a favore di una visione dell'uomo meno estrinsecista.

Dal rinnovato assenso alle tesi connesse all'antropologia del teologo gesuita, compiuto alla luce dei percorsi storici proposti, auspichiamo che provenga una sorta di rilancio quanto all'attualità del pensiero di Henri de Lubac e della sua fecondità rispetto al dibattito teologico italiano che continua ad offrire segni di stanchezza. Uno di questi, almeno dal punto di vista ermeneutico, ci sembra consistere nell'eccessiva fretta con cui la questione del soprannaturale così come l'ha impostata de Lubac sia stata archiviata a causa di un'approssimazione manualistica che, nella maggioranza dei casi, ne ha attutito l'implicito potenziale di rielaborazione sistematica appiattendola sull'*esistenza soprannaturale* proposto da Karl Rahner. Facendo riferimento innanzitutto a *Surnaturel* (1946), riteniamo che la proposta di de Lubac – pur avanzata prudenzialmente in termini storici – sia connotata da una radicalità incomparabile con la più fortunata proposta del confratello gesuita tedesco.

¹ G. K. CHESTERTON, *L'uomo eterno*, Rubettino, Soveria Mannelli 2008, p. 49.

Proprio per questo atteggiamento i diversi teologi nostrani sono portati a considerare la questione che riprendiamo in questo numero come “assodata”, magari per averla definita attraverso un semplicistico “de Lubac e Rahner”. Riconsiderando, invece, la visione implicita nelle ricostruzioni storiche di de Lubac ancora da articolare adeguatamente a livello teorico, desideriamo rilanciarne la lettura *anche* nel dibattito italiano².

Se abbiamo sottolineato la particella aggiuntiva, è semplicemente per ricordare ai non addetti ai lavori, o più banalmente a chi non frequenta il mondo teologico anglo-americano, la forza e l'attualità che il tema del rapporto tra natura e grazia conosce nelle dispute che si tengono tra l'una e l'altra sponda dell'Atlantico. Facciamo qui riferimento solamente all'illuminante saggio *Il fulcro sospeso*, dedicato da John Milbank a de Lubac, per difenderne creativamente l'opera di *ressourcement* a fronte del revisionismo teologico tentato da Lawrence Feingold³. Pur facendo riferimento alle vette del discorso teologico, con tutte le immaginabili ricadute che il dibattito sul tema

² Per l'ambito francese, quanto al lavoro che ermeneutico che rimane da fare, basti qui questa citazione tratta dall'introduzione di Garrigues ad H. DE LUBAC - J. MARITAIN, *Correspondance et rencontres*, Éditions du Cerf, Paris 2012, p. 21: «Si potrebbe dire che come gli epigoni intempestivi hanno potuto rendere immanente *l'Umanesimo integrale* di Maritain, come se non si dovesse tenere in conto l'aiuto della grazia, così i discepoli indisciplinati di de Lubac hanno potuto immanentizzare il *Soprannaturale* come se la grazia fosse dovuta all'uomo semplicemente in quanto essere uomo e non fosse un dono gratuito di Dio». Traiamo la citazione da uno degli ultimi contributi del compianto professore, esperto di Maritain e simpatizzante di *Divus Thomas*, P. VIOTTO, *Filosofia e teologia nella corrispondenza Henri de Lubac - Jacques Maritain*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica» 108,4 (2016), pp. 1013-1026, qui, pp. 1013-1014.

³ L. FEINGOLD, *The Natural Desire to See God According to St. Thomas and His Interpreters*, Apollinare studi, Roma 2001; J. MILBANK, *Il fulcro sospeso. Henri de Lubac e il dibattito intorno al soprannaturale*, ed. it. a cura di M. Salvioli, ESD, Bologna 2013; per una sintesi si veda C. SMITH, *Surnaturel Revisited. Henri de Lubac's Theology of the Supernatural in Contemporary Theology*, Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, «Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia. Cuadernos doctorales de la Facultad de Teología» 61 (2014), pp. 153-237.

“natura-grazia” suggerisce rispetto alle diverse aree in cui viene oggi articolato il lavoro dell’*intellectus fidei*, l’attualità della disputa condotta in lingua inglese riguarda una peculiare urgenza di carattere pubblico. Soprattutto per riferimento all’inserimento del cattolicesimo nell’orizzonte culturale statunitense, segnato tanto da una ferrea separazione tra stato e chiesa, quanto dal riferimento problematico alla *civil religion*, ciò che viene messo in discussione è il rapporto tra il cattolicesimo e l’orizzonte politico-culturale del liberalismo. Da qui una vigorosa sollecitazione proprio per l’apparentemente stanco dibattito italiano: perché rinchiudersi nella teologia *ad usum* di una pastorale spesso di corto respiro, intenta a giocare coi linguaggi più alla moda per individuare slogans da porre sulle iniziative diocesane, e non lasciarsi coraggiosamente interpellare dal progetto di un’autentica critica teologica della cultura ambiente orientata a rianimare l’azione ecclesiale come fonte di alternative cristiane al decorso del nostro mondo sempre più secolarizzato e refrattario – soprattutto nelle sue strutture apicali – al fascino del Vangelo? Mentre l’orientamento della ricerca universitaria si allontana sempre più dal paradigma umanistico, dopo la delusione drammatica dell’umanesimo ateo, solo un recupero dell’*umanesimo cristiano* – alla luce del ruolo non meramente estrinseco della grazia come partecipazione alla natura divina – sembra poter salvaguardare la stessa spiritualità costitutivamente incarnata dell’uomo, ossia “l’uomo nella sua differenza specifica”, dalle derive del *post-human* che intendono appiattirne l’essenza, a seconda degli indirizzi, su quella dell’animale o del robot.

Attraverso questi saggi, che guardano al passato, auspichiamo un rinnovato impegno teorico ed ermeneutico per il futuro, proprio ripartendo dall’ancora-non-detto della pagina lubachiana così debitrice, a ben vedere, della lezione del *Doctor communis Ecclesiae*. Una dipendenza virtuosa, connessa a passi di estrema bellezza, prossimi a queste poche, vertiginose, righe della *Summa contra Gentes* (III, c. 57):

Supra probatum est quod omnis intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Quilibet igitur intellectus creatus potest pervenire ad divinae substantiae visionem, non impediante inferioritate naturae. Hinc est quod *Matth. XX,30*, dominus hominibus repromittit gloriam Angelorum: *erunt*, inquit, de

hominibus loquens, *sicut Angeli Dei in caelo*. Et *Apoc.* XX [21,17], *eadem mensura hominis et angeli esse perhibetur*. Propter quod et fere ubique in sacra Scriptura Angeli in forma hominum describuntur: vel in toto, sicut patet de Angelis qui apparuerunt Abrahae in similitudine virorum, *Gen.* XVIII,2; vel in parte, sicut patet de animalibus, *Ezech.* I,8, de quibus dicitur quod *manus hominis erant sub pennis eorum*.

MARCO SALVIOLI O.P.

IL MISTERO DELL'UOMO: ESSERE OLTRE SE STESSO. TRATTEGGI DI ANTROPOLOGIA ORIGENIANA**

EMMANUEL ALBANO OP^{*}

PREMESSA

«Poi salvo con grande onore rigirò il piede
guidando col filo sottile le orme errabonde,
perché il vagare inestricabile non lo ingannasse
mentre usciva dai meandri labirintici del palazzo»¹.

* Docente di Patrologia presso la Facoltà Teologica Pugliese (Bari).

Il testo riprende la conferenza tenuta il 17 febbraio 2015, presso la sezione S. Tommaso della Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna all'interno del Seminario teologico: *Il desiderio naturale di vedere Dio*.

** Abbreviazioni delle Opere di Origene citate: CCt - *Commento al Cantico dei Cantici*, a cura di M. Simonetti, Città nuova, Roma 1976; Clo - *Commento al Vangelo di Giovanni*, a cura di Corsini, Utet, Torino 1968; CMt - *Commento al Vangelo di Matteo*, a cura di M.I. Danieli - R. Scognamiglio, Città Nuova, vol I, Roma 1998; vol II, Roma 1999; vol III, Roma 2001; CMtS/1 e 2 - *Commento a Matteo. Series/1 e Series/2*, a cura di G. Bendinelli - R. Scognamiglio - M. I. Danieli, in *Opera Omnia XI/5 e XI/6*, Roma 2004-2005; CRm - *Commento alla lettera ai Romani vol I e II*, Introduzione, traduzione e note a cura di F. Cocchini, Marietti, Casale Monferrato 1985; Dial - *Dialogo con Eraclide*, Città Nuova, Roma, 2017; Princ - *I Principi*, a cura di M. Simonetti, Utet, Torino 1968; CCels - *Contro Celso*, a cura di Colonna, Utet, Torino 1971; HomLev - *Omelie sul Levitico*, a cura di M.I. Danieli, Città Nuova, Roma 1985; HomNm - *Omelie sui Numeri*, a cura di M.I. Danieli, Città Nuova, Roma 1988; HomGd - *Omelie sui Giudici*, a cura di M.I. Danieli, Città nuova, Roma 1992; Orat - *La Preghiera*, a cura di N. Antoniono, Città Nuova, Roma 1997.

¹ «Inde pedem sospes multa cum laude reflexit errabunda regens tenui vestigia filo, ne labyrinthis et flexibus egredientem tecti frustraretur inobservabilis error» (Catullo, *Carme* 64).

Così Catullo nel *Carme* 64 descriveva poeticamente l'uscita di Teseo dal labirinto dopo aver ucciso il minotauro. Sembra che questi pochi versi che ricordano il famoso mito greco possano spiegare simbolicamente il percorso che ciascuno compie dentro di sé per scoprire la sua reale identità ed arrivare alla meta per cui è stato creato. Ciascuno segue un filo interiore - un filo sottile - che lo conduce misteriosamente alla sua dimensione più profonda, più nascosta e per questo sconosciuta.

Così potremmo definire la nostra ricerca proposta sulla base del pensiero patristico. È Origene - padre della riflessione teologica orientale che tanto ha influito anche sul pensiero occidentale - l'autore a cui ci rifaremo. Tenteremo di ricostruire il suo pensiero antropologico a partire da un filo sottile che dal desiderio sepolto nell'uomo di conoscere Dio conduce sempre più profondamente l'uomo a rivelargli la sua essenza più autentica. Nel far questo il nostro autore non esprime soltanto un pensiero antropologico, ma una vera e propria metodologia di indagine su se stessi. La sua grandezza dunque - come uno dei più grandi geni della cristianità - non è solo quella di tracciare delle linee guida teologiche, ma anche quella di essere un vero e proprio maestro di vita spirituale che ancora oggi insegna ai suoi fratelli. Inseguendo il filo che egli mostra il suo lettore è condotto ad un progresso che lo porta a conoscere Dio ed, in Dio, se stesso.

È chiaro dunque che di fronte ad una sì grande profondità di pensiero non pretendiamo in questo scritto di esprimere in maniera esaustiva tale itinerario, esaustività che sarebbe in contraddizione con il pensiero dello stesso nostro autore. Ci basta invece tracciare le linee portanti di questa riflessione entrando in dialogo con un interprete eccellente di essa: Henri de Lubac. Il teologo francese è ancora attuale per la denuncia sulla nostra incomprensione dei testi dei grandi Padri a causa di una lettura ermeneutica falsata rispetto al loro orizzonte teologico². Il nostro sforzo sarà dunque

² «Ecco, di conseguenza, i grandi testi tradizionali, quelli di un sant'Agostino, quelli di un san Tommaso, riguardanti il fine ultimo e la beatitudine: saranno tutti sistematicamente abbassati su un piano naturale, che li falsa. Non saranno più capiti che come affermazioni di filosofia puramente naturale» (H. De Lubac, *Il mistero del soprannaturale*, Jaca Book 1978, 91).

quello di cercare di cogliere le linee generali - non potremo di più - dell'antropologia origeniana, e osservandone le criticità riconosce una direzione di marcia senza la pretesa di risolverle cartesianamente. In questo lavoro cercheremo di confrontarci con la lettura critica in genere, ma più specificamente lubachiana di Origene, verificandone i pregi ed i limiti.

IL DESIDERIO NATURALE DI VEDERE DIO

«Chi beve l'acqua data da Gesù avrà in sé una sorgente di acqua zampillante nella vita eterna, quando si adempirà la promessa contenuta nella beatitudine all'aver fame e sete della giustizia. [...] E forse, siccome prima di essere saziati bisognerà preoccuparsi di aver fame e sete della giustizia, più che di essere saziati bisognerà preoccuparsi di aver fame e sete della giustizia, per poter dire [anche noi]: *“come il cervo anela ai corsi d'acqua, così l'anima mia desidera te, o Dio. L'anima mia ha sete del Dio, del Dio forte, del Dio vivente; quando andrò a vedere il volto di Dio?”*»³.

³ «Chi beve l'acqua data da Gesù avrà in sé una sorgente di acqua zampillante nella vita eterna, quando si adempirà la promessa contenuta nella beatitudine all'aver fame e sete della giustizia. [...] E forse, siccome prima di essere saziati bisognerà preoccuparsi di aver fame e sete della giustizia, più che di essere saziati bisognerà preoccuparsi di aver fame e sete della giustizia, per poter dire [anche noi]: *“come il cervo anela ai corsi d'acqua, così l'anima mia desidera te, o Dio. L'anima mia ha sete del Dio, del Dio forte, del Dio vivente; quando andrò a vedere il volto di Dio?”*. Per aver questa sete è bene, quindi, prima bere alla sorgente di Giacobbe, badando a non chiamarla pozzo come fa la Samaritana [...] E tuttavia se il bere da questa sorgente non avesse portato vantaggio alcuno, Gesù non si sarebbe seduto su di essa e non avrebbe chiesto alla Samaritana: *“dammi da bere”* (Gv 4,16). E occorre, quindi, osservare ancora questo: alla samaritana che gli chiede l'acqua Gesù, in un certo qual modo, ha promesso di non darla in alcun altro posto se non presso questa sorgente, perché le dice: *“va a chiamare tuo marito e vieni qui”* (Gv 4,16)» (Cio XIII, 20-24).

Con questo famoso brano origeniano desideriamo dare inizio alla nostra riflessione sul tema del desiderio di vedere Dio. Origene pensa che tale desiderio sia iscritto in ogni uomo e che la possibilità di farlo riemergere dipenda dalla rettitudine dell'animo che scava dentro di sé e trova quella sete che permette alla sua anima di riconoscere nel suo creatore l'acqua sola che può dissetarla. Tale progressivo riconoscimento di questo desiderio procede per Origene con l'approfondimento della Sacra Scrittura, unico luogo ove Gesù ha promesso di dare quest'acqua zampillante. Proprio per tale motivo il progresso nella conoscenza di sé avanza per il nostro autore alla pari con il progresso nella conoscenza dei misteri divini. Il desiderio di avvicinarsi a Dio, di assimilarsi a Lui, di amarlo, emerge in tutta la sua evidenza in quell'anima il cui desiderio di conoscere le cose divine cresce sempre di più⁴.

Ma, lungi da uno sterile intellettualismo, la presenza del testo sacro ha soprattutto una funzione di ginnastica - di esercizio ascetico - che vaglia le intenzioni del credente tra desiderio di Dio e rinuncia a se stesso. Per questo il testo sacro ha una funzione di stimolo: ha il compito di mostrare poco alla volta i suoi segreti cosicché l'anima: «sia accesa dal desiderio di rivelazioni più importanti (*ut desiderium concipiant maiorum*): non si può infatti desiderare ciò che si ignora completamente (*neque enim desiderari quid potest si penitus ignoretur*)»⁵.

⁴ «Così anche l'anima, quando cerca qualche spiegazione e desidera conoscere cose oscure e segrete, finché non riesce a capire, senza dubbio il Verbo di Dio è lontano da lei. Ma quando le sarà venuto in mente e apparso chiaramente ciò che essa cercava, chi dubiterà che le è vicino il Verbo di Dio, a illuminarle la mente e a darle la luce di conoscenza?» (CCt III, 2, 8).

⁵ «Con questi oggetti simili all'oro è istruita e per lei vengono fatti anche ricami d'argento. Infatti talvolta nelle nozioni che le vengono date le vengono fatte anche piccole e rare rivelazioni circa i misteri più segreti, perché essa sia accesa dal desiderio di rivelazioni più importanti: non si può infatti desiderare ciò che si ignora completamente. Perciò, come non bisogna rivelare tutto subito ai principianti e a coloro che ricevono i primi rudimenti, così non bisogna nascondere loro completamente le realtà spirituali e mistiche, ma come dice la parola di Dio, bisogna far per loro ricami d'argento e gettare nelle loro anime qualche scintilla di comprensione spirituale affinché in

La crescita personale può essere definita alla luce di questo come una vera e propria crescita nel desiderio, tanto che l'uomo di Dio può essere addirittura definito *uomo di desiderio*⁶. La figura del maestro⁷, centralissima in tale procedimento - sull'esempio degli stessi agiografi⁸,

certo modo provino il gusto della dolcezza che debbono desiderare (*ut desiderium concipiant maiorum*), e per evitare - come abbiamo detto - che essi non desiderino affatto ciò che completamente ignorano (*neque enim desiderari quid potest si penitus ignoretur*)» (CCt II, 8, 35-36).

⁶ Così si esprime Origene sulla scorta di Dn 9,20-23: «Pertanto anche noi se desideriamo conoscere qualcosa dei segreti reconditi di Dio, se siamo uomini di desideri e non di contestazioni, ricerchiamo con umiltà e fedeltà i giudizi di Dio inseriti piuttosto velatamente nelle divine Scritture. Infatti anche per questo il Signore diceva "scrutate le Scritture" (Gv 5,39), sapendo che esse non si lasciano interpretare da coloro che, occupati in altre faccende, di quando in quando o ascoltano o leggono, ma da coloro che con cuore onesto e semplice, con ininterrotta fatica e continue veglie, scrutano più a fondo le divine Scritture» (CRm VII, 17, 1148 A).

⁷ «Può darsi sembri un po' temerario l'aver supposto queste cose e l'averne parlato in pubblico: e tuttavia non sarà assurdo se, proponendo agli spirituali cose spirituali (cf Cor 2,13), li rendiamo zelanti e desiderosi di una intelligenza più segreta» (HomNum XXII, 2). Per un primo approfondimento sul ruolo del maestro in Origene si vedano: L. Perrone, *Il genere delle quaestiones et responsiones nella letteratura cristiana antica fino ad Agostino*, in "De diversis quaestionibus octoginta tribus", "De diversis quaestionibus ad Simplicianum", Roma 1996, 11-44; M. Rizzi, *Il didaskalos nella tradizione alessandrina da Clemente all'Oratio panegyrica in Originem*, in edd. G. Firpo - G. Zecchini, *Magister: aspetti culturali ed istituzionali. Atti del convegno*, Alessandria 1999, 177-199; Bendinelli G., *Il didaskalos origeniano, tra amore delle lettere e ricerca del Logos. Teoria e prassi di un ministero ecclesiale*, in edd. L.F. Pizzolato - M. Rizzi, *Origene maestro di vita spirituale*, Milano 2001, 187-209; E. R. Heine, *Origen scholarship in the service of the Church*, Oxford 2010.

⁸ «Mi sembra che però Paolo, il quale afferma: "la nostra capacità viene da Dio che ci ha anche resi ministri idonei del nuovo patto (2Cor 3,5-6)" e che ancora dice: "Forse cercate la prova di quel Cristo che parla in me? (2Cor 13,3), non abbia lasciato la frase così per un difetto di stile, ma abbia previsto per mezzo di essa una qualche utilità, per cui sebbene si sarebbe dovuto comprendere quanto abbiamo detto che manca al suo discorso e deve essere sottinteso, tuttavia

e prima ancora dello Spirito che ha ispirato le Scritture⁹ -, mette in atto una vera e propria strategia per accrescere il desiderio del fedele. Il medesimo desiderio è descritto da Eusebio di Cesarea nella sua *Storia Ecclesiastica* per celebrare le caratteristiche particolarissime dell'uomo Origene prima ancora che le sue qualità di esegeta e teologo¹⁰.

La nostra indagine si configura come una vera e propria ricerca su tale desiderio. Ma non in senso puramente terminologico. Nostro scopo sarà quello di cercare all'interno di tale desiderio la comprensione di ciò che l'uomo è in se stesso. Sarà come un seguire il filo

ritenne di non doverlo dire pubblicamente ed esplicitamente a motivo dei più negligenti, i quali, forse potrebbero lasciarsi andare se udissero che, come la morte passò attraverso tutti gli uomini per il peccato, così anche attraverso tutti gli uomini passò la vita per Cristo. Così facendo mostrò pure questo: che cioè benché per un solo uomo la giustizia è entrata in questo mondo e per la giustizia la vita e così è passata per tutti gli uomini, tuttavia ciò non avvenne subito nel tempo presente né capita ai pigri, ma a coloro che con molta fatica e sudore avranno saputo cercare quanto è nascosto, bussare a ciò che è chiuso (Mt 7, 7-8), desiderare ciò che non si vede» (CRm V, 1, 1005 C).

⁹ «Sebbene lo Spirito Santo abbia nascosto (*occultaverit*) nelle Scritture tali verità a motivo di quanti disprezzano le ricchezze della sua bontà e della sua pazienza (Rm 2,4), tuttavia non le ha sottratte del tutto (*non tamen paenitus abstulit*). Perché anche il tesoro nascosto nel campo non è certo trovato da tutti (*non quidem ab omnibus invenitur*), affinché non avvenga che con facilità sia rubato e vada perduto; è trovato invece dai prudenti (*invenitur tamen a prudentibus*), perché possano andare a vendere tutto ciò che hanno e comprare quel campo (Mt 13,44)» (CRm II, 4, 879 C).

¹⁰ «Pertanto, ancor prima di fargli studiare le discipline greche, [il padre] lo avviò in ogni modo ad esercitarsi in quelle sacre, esigendo che ogni giorno apprendesse a memoria (ἐκμᾶθήσεις cf. Plat, Leg 811a) e declamasse brani. 9. E queste cose non erano fatte contro voglia dal fanciullo, che, anzi, vi si dedicava con così grande zelo (ἄγαν προθυμότητα) che non lo soddisfacevano le letture semplici e usuali (τὰς ἀπλᾶς καὶ προχείρους) dei libri sacri, ma vi cercava qualcosa di più (τι πλέον) e già da allora ne scopriva i sensi più profondi (βαθυτέρας), al punto da mettere in imbarazzo il padre col chiedergli che cosa la Scrittura divinamente ispirata volesse in realtà esprimere» (Eusebio, HE, 6,2,8-9).

interiore per ritrovare se stessi. Questo non potrà non avvenire se non facendo domande all'uomo e al suo desiderio di conoscere Dio e risalendo la corrente fino all'origine di tale desiderio.

Tale desiderio è infatti uno degli elementi centralissimi in Origene per esprimere qualcosa che misteriosamente collega dentro di sé l'uomo a Dio. La natura, la modalità, e le caratteristiche di tale *collegamento* costituiscono l'argomento della nostra analisi e comprende il mistero della condizione umana creata con *un filo interiore* che lo lega a Dio. Il nostro autore dunque teorizza tale *filo interiore* - se così possiamo definirlo - nei termini di una vera e propria parentela - *cognatio* - tra le cose visibili e quelle invisibili:

«Come dunque c'è una parentela (*cognitionem*) tra le cose visibili e le cose invisibili, la terra e il cielo, l'anima e la carne, il corpo e lo spirito, e questo mondo consta dei loro legami, così dobbiamo credere che anche la Sacra Scrittura consta di elementi visibili e invisibili: per così dire come di un corpo, cioè la lettera che si vede; di un'anima, il senso che si coglie all'interno della lettera; e di uno spirito, dal momento che essa contiene in sé realtà celesti»¹¹.

¹¹ «[in polemica con i Giudei] [...] sicuramente la verità della fede afferma un solo e medesimo Dio della Legge e dei Vangeli, creatore delle cose visibili e invisibili; dal momento che le cose visibili hanno stretta parentela con le cose invisibili, al punto che l'apostolo dice: *le opere invisibili di Dio dalla creazione del mondo si lasciano afferrare dall'intelletto, grazie alle cose create* (Rm 1,20). Come dunque c'è una parentela (*cognitionem*) tra le cose visibili e le cose invisibili, la terra e il cielo, l'anima e la carne, il corpo e lo spirito, e questo mondo consta dei loro legami, così dobbiamo credere che anche la Sacra Scrittura consta di elementi visibili e invisibili: per così dire come di un corpo, cioè la lettera che si vede; di un'anima, il senso che si coglie all'interno della lettera; e di uno spirito, dal momento che essa contiene in sé realtà celesti, come ha detto l'Apostolo: "*attendono a un servizio che è copia e ombra delle realtà celesti*" (Eb 8,5). Poiché dunque le cose stanno così, invocando Dio che ha fatto il corpo, l'anima e lo Spirito della Scrittura - il corpo per coloro che furono prima di noi, l'anima per noi, lo spirito per coloro che "nel futuro conseguiranno l'eredità della vita eterna" (Lc 18, 18.30), ricerchiamo quella che abbiamo detto anima della legge [...]» (HomLev V, 1).

UN DISCORSO DI METODO: LA RIVELAZIONE UNICA LUCE CHE PUÒ FAR CONOSCERE ALL'UOMO LA PROPRIA NATURA

Il testo citato emerge subito per una particolarità: la relazione della dimensione di *cognatio* tra la dimensione scritturistica-rivelativa e quella antropologica. Non è questo un caso, ma - al contrario - elemento molto frequente nella riflessione origeniana. Anzi esso è addirittura teorizzato esplicitamente nel *De Principiis* ove il nostro autore afferma:

«E per prima cosa bisogna mettere in evidenza (προηγουμένως) che lo scopo cui mirava lo Spirito quando illuminava, per volere della provvidenza divina e per opera della parola che era in principio presso Dio, i ministri della verità, profeti e apostoli, riguardava primariamente gl'ineffabili misteri della condizione umana»¹².

In piena consequenzialità con quanto espresso in precedenza l'autore mostra che lo scopo dello Spirito Santo nel suo aver ispirato il testo sacro era principalmente quello di far conoscere all'uomo il mistero della sua condizione. Sembrerebbe strana una tale affermazione, se non si comprendesse alla luce di un ben più profondo postulato teologico che sostiene l'intera architettura del pensiero dell'alessandrino e che segue come spiegazione diretta del brano sopracitato.

«In considerazione del fatto che le anime non possono attingere la perfezione se non hanno conoscenza profonda ed esatta di Dio (πλουσίας και σοφής περι θεού ἀληθείας), in primo luogo è stata disposta (προηγούμενα) come essenziale (ἀναγκαίως) la conoscenza di Dio e del suo unigenito»¹³.

¹² Prin 4,2,7.

¹³ «In considerazione del fatto che le anime non possono attingere la perfezione se non hanno conoscenza profonda ed esatta di Dio (πλουσίας και σοφής περι θεού ἀληθείας), in primo luogo è stata disposta (προηγούμενα) come essenziale (ἀναγκαίως) la conoscenza di Dio e del suo unigenito: di quale natura egli

La conoscenza dell'uomo non si raggiunge se prima non ci si accosta alla conoscenza di Dio. L'ordine didattico-argomentativo del testo sacro dunque non corrisponde all'ordine del suo fine. Tale postulato è di fondamentale importanza in quanto esprime che per comprendere a pieno l'uomo e la sua parentela con Dio è necessario conoscere innanzitutto Dio ed interrogare bene la sua rivelazione. Ecco perché il nostro autore può parlare spesso sinotticamente della dimensione umana in relazione all'interpretazione della Scrittura¹⁴.

L'associazione della dimensione antropologica a quella scritturistico-rivelativa non dipende, dunque, solamente dal fatto che - come detto sopra - il desiderio umano cresce con l'alimento del

è e in che modo è Figlio di Dio; quali sono le cause per cui egli si sia abbassato fino alla carne umana ed ha assunto integralmente l'uomo; qual è il suo effetto, per chi e quando si è manifestato. Conseguentemente, in quanto si tratta di realtà affini, dobbiamo ricevere gl'insegnamenti divini sugli altri esseri intellettuali, sia quelli più divini sia quelli decaduti dalla beatitudine, e sulle cause di questa caduta; dobbiamo imparare a conoscere le differenze fra le anime e di dove queste differenze derivino, che cosa sia il mondo e perché sia stato creato, e ancora di dove derivi tutto questo male che sta sulla terra e se esso non sia limitato solo alla terra ma si trovi anche altrove» (Prin 4,2,7).

¹⁴ «Ecco quel che a noi sembra il criterio secondo il quale ci si deve dedicare alle scritture e comprenderne il significato, un criterio ricavato dalle stesse parole della scrittura. Nei *Proverbi* di Salomone troviamo questo precetto sui pensieri divini affidati allo scritto: *Nota questi concetti tre volte nel tuo animo e nella tua mente, per rispondere parole di verità a quelli che ti pongono questioni* (Prov., 22, 20ss). Perciò tre volte bisogna notare nella propria anima i concetti delle sacre scritture: così il semplice trova edificazione, per così dire, nella carne della scrittura - indichiamo così il senso che è più alla mano-; colui che ha un poco progredito trova edificazione nell'anima della scrittura; il perfetto e chi è simile a quelli di cui l'apostolo dice: *Parliamo della sapienza fra i perfetti, la sapienza non di questo mondo né dei principi di questo mondo destinati alla distruzione, ma parliamo della sapienza di Dio nascosta nel mistero, che Dio ha prestabilito prima dei secoli per nostra gloria* (1Cor., 2,6ss.), trovano edificazione nella legge spirituale, che contiene l'ombra dei beni futuri (Rom., 7, 14; Hebr., 10,1). Come infatti l'uomo è formato da corpo anima e spirito, lo stesso dobbiamo pensare della scrittura che Dio ha stabilito di dare per la salvezza degli uomini» (Prin IV,2,4).

testo sacro, ma ancor più in profondità dal fatto che tale desiderio può essere riconosciuto e compreso solo alla luce della rivelazione soprannaturale di cui il testo sacro è lo strumento di comunicazione ordinario.

Oltre tale associazione, che ci guiderà nella comprensione della dimensione antropologica origeniana, c'è un altro aspetto da rilevare che ci pare ancora più importante: il metodo. Come, infatti, è *necessario* interrogare bene la rivelazione per comprendere correttamente la dimensione umana, così - a monte - è *necessario* interrogare bene la Scrittura per comprendere la reale natura della rivelazione e del messaggio divino. Origene, in altri termini, ci introduce nella dimensione umana con un discorso di metodo che ci aiuta a comprenderla in relazione al modo in cui Dio stesso ha voluto rivelarsi. Il rischio di una vera e propria 'umanizzazione' della dimensione divina è tutt'altro che lontano dalla possibilità interpretativa dell'uomo. Origene esprime tale rischio mostrando come la parola della Scrittura - proprio come la realtà dell'uomo - si presenta a prima vista con concetti del tutto appartenenti all'orizzonte umano che potrebbero portare l'interprete a comprenderla nel senso più basso, certamente il senso non divino.

«In corrispondenza col fatto che egli è Dio Unigenito e Figlio, è stata usata qui l'espressione "seno del Padre" (Gv 1,18). Tutto ciò che riguarda la divinità (τὰ περι τὰ περι τῆς θεότητος πάντα) è infatti ineffabile (ἀκατονόμαστα) e deve essere significato a noi, che siamo uomini (ἀνθρώποις οὔσι), con espressioni di carattere umano (διὰ λέξεων ἀνθρωπίνων): è affatto naturale pertanto che l'evangelista per esprimere l'intimità [del Figlio] col Padre abbia scritto: "egli che è nel seno del Padre" (Gv 1,18)»¹⁵.

È questo quello che Ricoeur chiama «la cosa del testo, cioè il tipo di mondo che in qualche modo l'opera dispiega davanti al testo»¹⁶ è dunque l'oggetto della ricerca dell'uomo. Il vero punto discriminante nella ricerca del senso spirituale del testo sacro,

¹⁵ CIO Fr. XIV.

¹⁶ P. Ricoeur, *Spiegare e comprendere*, in Id., *Dal testo all'azione*, Milano 1989, 161.

come anche della dimensione più profonda e propria dell'uomo, è dunque la comprensione di quel *mondo* che il testo dispiega davanti al lettore. Tale mondo può essere compreso in maniera solamente corporea - orizzontale - a partire dagli elementi materiali che ne costituiscono l'immediato riferimento, oppure può essere compreso in senso spirituale: ovvero in quel senso che - utilizzando la materialità - svela quella dimensione divina che lo stesso uomo - al pari del testo sacro - porta dentro di sé.

L'*inganno* è l'apparenza, intesa quest'ultima come *esteriorità* della realtà che si manifesta all'uomo. E questo perché la dimensione soprannaturale è velata - anzi più profondamente dobbiamo dire *veicolata* - dalla dimensione creaturale: «tutto ciò che riguarda la divinità (τὰ περι τὰ περι τῆς θεότητος πάντα) è infatti ineffabile (ἀκατονόμαστα) e deve essere significato a noi, che siamo uomini (ἄνθρωποις ὁδοῖ), con espressioni di carattere umano (διὰ λέξεων ἀνθρωπίνων)». Sappiamo bene che il termine ἀκατονόμαστος è platonico e designa l'impossibilità di traduzione perfetta della dimensione soprannaturale all'interno della realtà umana. La prima dunque ha bisogno - *necessità* -, per essere in qualche modo rivelata all'uomo, di una *traduzione corporale*, materiale. Per Origene tale traduzione avviene *necessariamente* all'inizio nella rivelazione che la Scrittura trasmette¹⁷. Tale necessità può però essere fuorviante, perché può far dimenticare che l'oriz-

¹⁷ Come infatti non è possibile accedere alle realtà spirituali - nella loro gradazione di perfezione - se non passando per la Sacra Scrittura, così - in termini più squisitamente antropologici - non è possibile scoprire in se stessi la «*sorgente di acqua che zampilla per la vita eterna*» (Gv 4,14) - segno della scoperta di una dimensione soprannaturale che sgorga dall'essere umano stesso - se non per mezzo dell'accostamento alla rivelazione scritturale: «E benché non siamo sotto l'ombra che veniva della lettera della legge, tuttavia siamo sotto un'ombra migliore: infatti viviamo all'ombra di Cristo fra i pagani. È un progresso venire dall'ombra della legge all'ombra di Cristo: infatti, poiché Cristo è vita verità via (Mt 4,16), noi prima ci troviamo all'ombra della via e all'ombra della vita e all'ombra della verità: comprendiamo perciò soltanto in parte e come attraverso uno specchio e per enigmi, per poter poi arrivare, procedendo per questa via che è Cristo, al punto di comprendere faccia a faccia quelle cose che prima avevamo visto nell'ombra e per enigmi (1Cor 13,12). Nessuno infatti

zonte interpretativo del testo sacro - punto di accesso necessario alla rivelazione - non è quello materiale-esteriore, ma quello spirituale-soprannaturale.

Per questo motivo in questo primo passaggio che il nostro autore chiede di compiere la sua indicazione di metodo è quella di sforzarsi di comprendere l'umano a partire dal divino, senza lasciarsi intorpidire dalla corporea realtà visibile che vela l'essenza della realtà.

RETТА COMPRESIONE DELLA RIVELAZIONE E DELLO STESSO UOMO: LO SPIRITO DI DIO

Una volta inteso che il segreto della comprensione dell'uomo in se stesso è la rivelazione, mediata inizialmente dal testo sacro, è allora necessario comprendere in che modo la rivelazione stessa deve essere accolta dal credente. È questo un punto cruciale ed in qualche modo già anticipato dal paragrafo precedente. Se infatti la realtà creaturale - e più specificamente umana - nella sua totalità si presenta come un mondo *esteriormente* osservabile come materiale, la capacità di cogliere la dimensione soprannaturale che la anima deve necessariamente passare per una salita - un'*anagoghé* - che permetta di scorgere nella materialità del mondo visibile quelle cose invisibili che le sono intimamente connesse mediante quel collegamento - *cognatio* - che Dio stesso ha voluto instaurare.

Tale procedimento è tanto cruciale quanto delicato. Se l'uomo non lo mette in pratica rischia seriamente di parlare di Dio e di se stesso in modo del tutto indegno. È possibile ravvisare l'attualità di questa osservazione dalla critica stessa che De Lubac fa a quella teologia che, perdendo la corretta visione soprannaturale della realtà, ha finito per

potrà arrivare alle realtà autentiche e perfette se prima non avrà voluto o desiderato sedere a quest'ombra» (Cct III, 2, 3).

Un altro testo che mostra tale necessità è il già citato ClO 13,24 ove l'alessandrino esprime chiaramente che «alla samaritana che gli chiede l'acqua Gesù, in un certo qual modo, ha promesso di non darla in alcun altro posto se non presso questa sorgente, perché le dice: "va a chiamare tuo marito e vieni qui" (Gv 4,16)».

naturalizzare tutto, finanche la rivelazione stessa¹⁸. Tale rischio è collegato da Origene stesso al progresso spirituale dell'uomo, il quale, solo progredendo, può sperare di cogliere quella *cognatio* tra le realtà visibili e quelle invisibili che Dio stesso ha stabilito. Tutti coloro che non riescono ad elevarsi nella comprensione della rivelazione divina espressa nella Scrittura - e che egli identifica nei Giudei, negli eretici e nei cristiani 'semplici'¹⁹ - commettono sempre il medesimo errore: cogliere solo l'esteriorità, la materialità del testo, e dunque la parte impropria della rivelazione²⁰. Essi - per dirla con Ricoeur - si fermano a quella «cosa del testo» che ha una diretta referenzialità con la realtà materiale senza salire ad una dimensione superiore - spirituale, incorporea, invisibile e intellegibile²¹ - cui il testo intende condurre.

¹⁸ «Ma, inoltre, le conseguenze di una tale dissociazione e di una tale opzione non tardano a svilupparsi. Da allora, ecco tutti i valori dell'ordine soprannaturale, tutti quelli che caratterizzano i rapporti concreti dell'uomo e di Dio nella nostra economia attuale di grazia, si troveranno integrati l'uno dopo l'altro in seno allo stesso ordine 'puramente naturale', che si è immaginato, troppo immaginato! In quest'ordine esattamente come nell'altro, ecco trovano posto e la fede e la preghiera, e le virtù perfette, e la remissione dei peccati mediante la carità infusa, e la grazia, e l'amicizia divina, e l'unione spirituale con Dio, e l'amore disinteressato, e il docile abbandono all'Amore personale'... Non vi manca nulla. Nulla, neanche una rivelazione, la quale, soprannaturale nella sua origine e nella sua modalità, sarebbe stata tuttavia, in ragione del suo oggetto, 'entativamente naturale'. La sostituzione, si può dire, è completa a meno che non si preferisca dire piuttosto: il travestimento è totale» (H. De Lubac, *Il mistero*, 93-94).

¹⁹ Prin IV, 2, 1.

²⁰ «Il motivo per cui tutti costoro che abbiamo ricordato hanno concezioni sbagliate, empie e volgari sulla divinità non deriva da altro che da incapacità di interpretare spiritualmente la scrittura, che viene accolta soltanto secondo il senso letterale. Perciò a quanti sono convinti che i libri sacri non sono stati scritti da uomini ma sono stati composti e sono giunti a noi per ispirazione dello Spirito santo per volere del Padre di tutti e per opera di Gesù Cristo, noi dobbiamo esporre <secondo la nostra modesta capacità> quel che ci pare il criterio d'interpretazione, attenendoci alla norma della chiesa celeste di Gesù Cristo secondo la successione degli apostoli» (Prin IV, 2, 2).

²¹ Sono questi infatti gli aggettivi che spiegano il termine spirituale nella teologia di Origene e sono questi i canoni all'interno dei quali l'uomo può

È dunque necessario a questo punto fare qualche precisazione. In primo luogo è necessario comprendere come sia possibile questo processo di risalita dalla referenzialità materiale - espressione dell'esperienza quotidiana e più elementare dell'uomo - alla referenzialità dei contenuti divini che la rivelazione vuole esprimere. Detto in altri termini - sia che si parli di Dio sia che si parli che dell'uomo -, è necessario comprendere cosa intenda veramente la rivelazione divina quando si riferisce alle realtà soprannaturali o alle realtà naturali nella loro misteriosa dimensione soprannaturale. Non è difficile scoprire che Origene concepisca questi due livelli come profondamente discontinui tra loro. E, a ben rifletterci, non potrebbe essere diversamente, pena postulare quella *creaturalizzazione del soprannaturale* che

propriamente parlare di Dio: «Osserviamo nella maniera più acconcia possibile in che senso si debba interpretare che Dio è luce. In due sensi infatti s'intende la luce, corporea e spirituale, cioè intelligibile: o, come dicono le scritture, invisibile, e come dicono i Greci, incorporea (σωματικόν τε και πνευματικόν, ὅπερ ἐστὶ νοητὸν καὶ ὡς μὲν αἱ γραφαὶ ἄν λέγοιεν ἄορατον)» (CIo 13,132).

Un discorso molto simile sulla natura di Dio Origene lo sviluppa nel primo libro del *De Principiis*: «Perciò non si deve credere che Dio sia corpo o sia racchiuso in un corpo, bensì che è di natura intellettuale semplice, cui assolutamente nulla si può aggiungere, perché non si pensi che egli abbia in sé qualcosa di più o di meno: ma egli è in senso assoluto "monade" e, per così dire, "enade": intelligenza e fonte da cui deriva ogni intelligenza e tutta la sostanza intellettuale (*intellectualis naturae vel mentis est*). Ma l'intelligenza per muoversi e agire non ha bisogno di spazio materiale né di dimensione sensibile né di figura corporea o di colore, né assolutamente di alcuna di quelle che sono le proprietà del corpo e della materia. Perciò quella natura semplice, che è tutta intelligenza (*simplex et tota mens*), per muoversi e agire non può subire ritardo e indugio, altrimenti sembrerebbe che per tale aggiunta sia limitata e impedita la semplicità della natura divina (*divinae naturae simplicitas*): sarebbe composto e molteplice ciò che è principio di tutte le cose [...]. Ma Dio, che è principio di ogni cosa, non dobbiamo crederlo composto; altrimenti verrebbero ad essere anteriori allo stesso principio gli elementi di cui è composta qualsiasi cosa che diciamo composta» (Prin I,1,6).

De Lubac denunciava riferendosi ad un certo tipo di teologia²² e che lo stesso teologo alessandrino postulava per l'antropomorfismo sciocco dei letteralisti²³.

L'*anagoghé* non può dunque essere un procedimento esclusivamente naturale. Non può in primo luogo in quanto la discontinuità tra l'elemento materiale e quello spirituale esprime una distanza ontologica incolmabile per una creatura che non cercasse di *risalire* al divino senza un adeguato aiuto divino: «La natura umana non è in nessuna maniera sufficiente a ricercare Dio e a scoprirlo nella sua purezza, se non viene aiutata da colui che viene ricercato»²⁴. Per cui l'unico modo per compiere tale risalita è *principalmente* dovuto all'assistenza divina, identificata prevalentemente²⁵ da Origene nel-

²² «Natura e soprannaturale vi si son trovati, in certa maniera, sovrapposti e - che se ne voglia e che se ne dica - chiusi in uno stesso genere, di cui costituirebbero due specie. L'una e l'altro sono come due organismi completi. Troppo perfettamente separati, per essere veramente differenziati, si svolgono su due piani paralleli, fatalmente omogenei. In queste condizioni il soprannaturale non è più, a dir la verità, un altro ordine, inaudito, sconvolgente, trasfigurante: non è più che una soprattassa, come si è presa l'abitudine di dire contro tutta la teologia classica. Una soprattassa che riproduce, a un grado dichiarato superiore, tutti i lineamenti, che caratterizzavano già la natura» (H. De Lubac, *Il mistero*, 91).

²³ Si veda per esempio - anche se in maniera meno raffinata - la critica alla falsa interpretazione degli antropomorfismi biblici, che rispetto al nostro discorso sono espressione di una teologia che dipinge Dio a partire dai propri ristretti orizzonti mentali: «Perciò ne consegue che, considerando in tali espressioni solo il senso letterale, noi dobbiamo accettare tali assurdità; ovvero dobbiamo prendere la strada che molte altre volte abbiamo preso, ed esaminare che cosa possa significare che Dio è detto essere spirito o fuoco o luce» (Cf. XIII,22).

²⁴ CCels VII, 42.

²⁵ In realtà il pensiero di Origene su tale punto mostra delle oscillazioni. In diversi punti della sua opera a noi pervenuta egli attribuisce l'azione dell'ispirazione allo Spirito. In altri punti egli invece chiaramente si mostra convinto che la composizione dei libri sacri ha come soggetto di azione tutte e tre le Persone della Trinità. «Perciò a quanti sono convinti che i libri

l'azione dello Spirito che ha agito sul testo e agisce sul credente: «Si conosce Dio per una grazia divina, la quale penetra nell'anima non senza l'aiuto di Dio, per mezzo di una certa ispirazione»²⁶.

Il passaggio che rivela l'azione dello Spirito è fondamentale per la comprensione di quanto cerchiamo. È infatti solo l'azione divina che permette di «trascende[re] la natura delle lettere (*superegreditum litterarum naturam*)»²⁷ e giungere alla dimensione soprannaturale.

«Questa breve digressione, che ci è stata suggerita dall'andamento del discorso, è sufficiente a far vedere che ci sono verità il cui significato preciso non può essere assolutamente spiegato dalle parole dell'umano linguaggio (1Cor 2,4), ma comunque può essere espresso meglio da un semplice concetto che da proprietà di parola. Su questo principio bisogna fondare anche il criterio di interpretazione delle Sacre Scritture, affinché ciò che in esse viene detto venga valutato non in base al poco valore delle parole, ma alla divinità dello Spirito Santo che ne ha ispirato la scrittura»²⁸.

sacri non sono stati scritti da uomini ma sono stati composti e sono giunti a noi per ispirazione dello Spirito santo per volere del Padre di tutti e per opera di Gesù Cristo, noi dobbiamo esporre <secondo la nostra modesta capacità> quel che ci pare il criterio di interpretazione [...]» (Princ IV, 2, 2). Per semplicità in questa sede faremo riferimento all'ispirazione solo in relazione all'azione dello Spirito.

²⁶ CCels VII, 44.

²⁷ CMTS/2 139. «Ma dobbiamo ancora parlare di queste cose e capire che ogni lettera del Vangelo (*littera evangelii*) in quanto tale vivifica tutti gli scribi (li chiamerei così) evangelici, mentre lo Spirito che trascende la natura delle lettere (*superegreditum litterarum naturam*), illumina di più mediante impulsi più divini (*divinioribus motibus*) coloro per i quali il vangelo non è coperto dal velo; essi infatti fanno di tutto per vedere quali misteri si verificano nella loro anima grazie alla risurrezione di Cristo. Ha un certo vantaggio anche colui che crede alle Scritture (*qui credit scripturis*), mentre una pienezza superiore di scienza (*maiori autem repletur scientia*) l'ottiene chi vede che si squarcia il velo delle Scritture da cima a fondo e contempla (*videt*) le realtà che sono all'interno di esso».

²⁸ Princ IV, 3, 15.

Così, come in precedenza abbiamo osservato che è lo Spirito santo a nutrire il desiderio della conoscenza divina dei credenti - mediante l'utilizzo di una vera e propria strategia pedagogica -, ora è evidente che è il medesimo Spirito che solo può permettere una comprensione del testo sacro che Egli stesso ha ispirato. L'impossibilità di progresso senza l'aiuto divino si configura in relazione alla comprensione dei misteri come necessità di accogliere lo Spirito.

La seconda nota metodologica che segna un ulteriore passaggio verso la conoscenza di se stesso e di Dio richiede all'uomo il ricorso alla dimensione soprannaturale per conoscere soprannaturalmente. La risalita al divino che è nel testo sacro e nell'uomo stesso può essere compresa solo alla luce di un progressivo possesso dello Spirito che, se inizialmente è solo parziale - pegno²⁹ o caparra³⁰ -, con l'avanzamento della vita spirituale diviene sempre più pieno³¹.

²⁹ «Pertanto se la legge sulla terra è ombra e tutta la nostra vita sulla terra è ombra e all'ombra di Cristo vivremo fra le genti, bisogna vedere se la realtà di tutte queste ombre non sarà conosciuta nella rivelazione che avverrà, allorché non più come attraverso uno specchio e approssimativamente, ma faccia a faccia i beati meriteranno di contemplare la gloria di Dio e le cause e la verità delle cose (1Cor 13,12). Di tale verità avendo ricevuto già un pegno dallo Spirito santo (*pignore per Spiritum Sancto*) (2Cor 5,5), l'apostolo diceva: anche se un tempo abbiamo conosciuto Cristo secondo la carne (*secundum carnem*), ormai non lo conosciamo più (2Cor 5,16)» (Princ II, 6).

³⁰ «Va osservato poi che gli adoratori del Padre lo adorano *in spirito e verità* (ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ) non soltanto nel tempo che verrà (ἐν μελλούσῃ ὥρᾳ), ma anche nel tempo presente (ἐνεσθηκυῖα). Tuttavia gli adoratori in spirito, che adorano secondo che hanno ricevuto, durante il tempo presente adorano con una caparra dello Spirito (ἐν ἀραβῶνι πνεύματος) (2Cor 5,5); <nel tempo futuro, che invece è nello Spirito>, allorché avranno ricevuto tutto lo Spirito (ὅτε πᾶν χωρήσουσι τὸ πνεῦμα), adoreranno il Padre con pienezza nello Spirito (ἐν <παντί δὲ τῷ> πνεύματι). Ora se è vero che chi guarda in uno specchio ha una visione falsata (come dimostrano gli esperti con i loro studi sulle immagini riflesse); e se è vero che Paolo e chi è come lui vede adesso *come in uno specchio*, è chiaro che adora Dio come lo vede, cioè lo adora come in uno specchio. Ma quando verrà il tempo (ἡ ὥρα) che è dopo il tempo presente (ἡ μετὰ τὴν ἐνεσθηκυῖαν), allora ci sarà l'adorazione *nella verità* [contemplata] *faccia a faccia* e non più *in uno specchio*» (Cio XIII, 112-113).

³¹ *Ibidem*.

LA RIVELAZIONE DELLA NATURA ICONICA DELLA SCRITTURA E DELL'UOMO

Non è sfuggito alla nostra attenzione il fatto che Origene definisca questo processo di conoscenza del divino nella realtà materiale creata come una *anagoghé*. Non si tratta dunque di una ascesa semplice, ma di una *risalita*. Il movimento del *trascendere la natura delle lettere* - o la natura umana - non potrebbe, infatti, mai avvenire se queste ultime non fossero state dotate di una *predisposizione divina* - definiamola così - che nell'atto della loro creazione ha reso possibile la loro *capacità ostensiva* della realtà divina. Origene definisce tale proprietà del testo sacro - che è la medesima proprietà dell'anima umana - come una proprietà intermedia che riflette ciò che è proprio del mondo divino essendo in qualche modo capace di accoglierlo. La spiegazione di tale concetto avviene mediante la persona di Giovanni Battista, definito come luce in relazione al Cristo:

«E quindi anche se Giovanni era luce nel senso di quelle parole rivolte ai discepoli: *voi siete la luce del mondo* (Mt 5,14), non era però la *luce vera* (Gv 1,9). Questa però non è chiamata vera (ἀληθινὸν) in contrapposizione a quella falsa (πρὸς ἀντιδιαστολήν ψεύδους), ma per distinguerla dalla luce di immagine (πρὸς διαφορὰν εἰκονικοῦ). Infatti la verità (ἡ ἀλήθεια) e ciò che partecipa alla verità (τὸ ἀληθές) si contrappongono talora alla menzogna e all'inganno (τῷ ψεύδει καὶ τῇ ἀπάτῃ), ma talora anche all'immagine e all'imitazione (εἰκόνι καὶ μιμήματι). Con luce di immagine (εἰκονικὸν φῶς) si può intendere quella sensibile (τὸ αἰσθητόν), massimamente il sole; come luce vera (ἀληθινὸν δὲ φῶς), invece, quella intellegibile (τὸ νοητόν), e, meglio ancora, la luce che illumina [gli esseri] intellegibili, cioè le potenze sante»³².

Origene conosce la definizione di luce falsa e la applica diverse volte nella sua opera. Essa è identificata con quella medesima luce

³² CIO Fr. 6,9.

iconica che però è interpretata dall'uomo come luce vera³³. L'errore sta dunque non tanto nell'identificare una luce falsa in relazione a quella vera, ma nel comprendere la luce iconica - che dovrebbe rimandare alla luce intellegibile che è Cristo - come luce vera *in se stessa*. L'errore sta ancora una volta nell'interpretazione materiale della realtà stessa che smette di comprendersi in riferimento a Dio e finisce per diventare autoreferenziale. Una realtà totalmente chiusa nel cerchio del suo limite che realizza - illusoriamente - in se stessa anche la dimensione soprannaturale³⁴.

La definizione di luce iconica nel brano sopracitato sottolinea come la luce del sole sia una luce di immagine in quanto - partecipando della luce vera - ne svela qualche proprietà rendendo possibile in qualche modo il paragone. Così, sempre nel *Commento a Giovanni*, dopo aver definito la proprietà analogica del termine luce³⁵, il nostro autore

³³ «La nostra anima o è illuminata dalla luce vera, che mai si spegnerà e che è il Cristo, o, se non ha in sé questa luce che è eterna, certo viene illuminata di luce temporale, e soggetta a spegnersi, da parte di colui che si trasfigura in angelo di luce (2Cor 11,14), e illumina di falsa luce il cuore del peccatore, così che gli appaiano essere realtà buone e splendide quelle che sono temporanee e caduche. Da questa luce sono illuminati coloro che dicono sommo bene la voluttà [...] traendo da qui la sua luce Marcione dice giusto, ma non buono il Dio della Legge» (HomGdc I, 1).

³⁴ È ancora questa la critica di De Lubac nel suo *Il Mistero del soprannaturale* ove ripete - anche se in termini diversi - la medesima tesi: «Tutto ciò che, presentemente, ci viene dalla grazia di Dio, è così sottratto al soprannaturale propriamente detto dell'economia presente, per essere 'naturalizzato'. Salvo ad essere attribuito di nuovo a qualche intervento particolare di Dio secondo un altro modo. Non si vede nessuna difficoltà a parlare di 'grazia naturale', di 'contrizione naturale', di amicizia con Dio 'esclusa gratia', 'in pluris naturalibus' né a concepire un amore di Dio disinteressato, un amore 'excellentissimus', un amore 'super omnia' mirante all'autore della natura e frutto della 'pura natura'... Tutto ormai, è disposto in tal modo, in partita doppia. Tutto, dalla radice, dall'appetito stesso della beatitudine: "*Duplex est beatitudo homini: una naturali, in cuius adesione appetitus naturali quiescit [...]* Alia est beatitudo supernaturalis, in cuius adeptione quiescit appetitus supernaturali [Medina, *In primus Secundae*, q. 3, a 8]» (H. De Lubac, *Il mistero*, 94-95).

³⁵ Cio XIII, 134, p. 487.

mostra che «risalendo [...] dalla luce corporea a quella invisibile e incorporea, si dà a Dio l'appellativo di "luce" per il suo potere di illuminare gli occhi dell'intelletto»³⁶. Tale capacità delle realtà create di rimandare a una realtà soprannaturale è definita da Origene stesso *immagine*. Quando dunque - ricordando il brano paolino di Rm 1,20³⁷ - il nostro autore fa riferimento alla parentela - *cognatio* - tra realtà visibili e invisibili, egli si riferisce sia all'uomo che alla Sacra Scrittura e ne descrive la peculiarità 'divina' mediante la categoria di immagine:

«È - infatti - tramandato ancora che le Scritture sono state composte per opera dello Spirito di Dio e contengono non quel solo significato che è manifesto, ma anche un altro che sfugge ai più. Infatti ciò che è scritto è figura (*formae*) di misteri (*sacramentorum quorundam*) e immagine di realtà divine (*divinarum rerum imagines*)»³⁸.

«E Dio disse: Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza; ed ha aggiunto: E Dio fece l'uomo: lo fece a immagine di Dio, li fece maschio e femmina e li benedisse (Gen. 1, 26ss). Il fatto che ha detto: Lo fece a immagine di Dio, e ha taciuto della somiglianza indica che l'uomo sin dalla prima creazione ha ottenuto la dignità dell'immagine, mentre la perfezione della somiglianza gli è stata riservata per la fine»³⁹.

Osservando attentamente i due brani possiamo cogliere l'estrema somiglianza di ragionamento che il nostro autore applica alla dimensione scritturistica e a quella antropologica. Lo scritto sacro, esattamente come l'uomo, ha la capacità di esprimere in qualche modo la realtà divina. Analizzare tale capacità è come *risalire* all'interno della natura dell'uno e dell'altro cercando ontologicamente ciò che li caratterizza in modo specifico. Possiamo definire tale operazione una vera e propria *anagoghé interna*. Una risalita cioè che non ci mostri questa volta la dimensione divina *tout court*, ma quella dimensione divina che caratterizza *ontologicamente* la realtà

³⁶ Cio XIII, 139.

³⁷ HomLev V, 1.

³⁸ Princ, Praef. 8.

³⁹ Prin 3,6,1.

creaturale umana e scritturale⁴⁰. Tale *anagoghé* permette di identificare in suddetti elementi quel *fil rouge* che sta conducendo il nostro percorso: la *cognatio* tra le realtà materiali e quelle spirituali è la dimensione di *imago*, di *eikòn*.

⁴⁰ La partecipazione alla realtà divina partecipata al mondo creaturale non può essere identica alla partecipazione alla realtà divina *tout court*. Origene esprime tale differenziazione mediante la teoria delle *epinoiai* di Cristo. Egli infatti parla di una vera e propria differenziazione degli *aspetti* che il Figlio assume a causa della caduta dell'uomo: «Dio, quindi, è assolutamente uno e semplice; il Salvatore nostro, invece, siccome Dio lo ha posto come propiziazione e primizia di ogni creatura (Rm 3,25), a causa di questi molti beni, diventa molte cose e forse tutte le cose, per cui ha bisogno di lui ogni creatura che può essere liberata (Rm 8,21). Per questo, egli diventa luce degli uomini, allorché questi, accecati dal male morale, hanno bisogno di quella luce che brilla nelle tenebre e non è afferrata dalle tenebre (Gv 1,5), mentre non sarebbe divenuto luce degli uomini, se questi non si fossero venuti a trovare nelle tenebre. Qualcosa di analogo si può pensare del suo essere primogenito dei morti (Col 1,18): se, infatti, per ipotesi, la donna non fosse stata ingannata e Adamo non fosse caduto ma, al contrario, l'uomo creato per l'incorruttibilità l'avesse conservata, egli non sarebbe disceso fino al luogo di morte (Sal 21,16), né sarebbe morto, se non ci fosse stato il peccato, a causa del quale egli dovette morire per amore del genere umano: se non l'avesse fatto, non sarebbe divenuto primogenito dei morti. C'è da chiedersi anche se egli sarebbe stato pastore, qualora l'uomo non fosse diventato come «gli animali senza ragione e assimilato ad essi» (Sal 48,13). Infatti se Dio salva uomini e animali (Sal 35,7), salva gli animali che salva, concedendo ad essi un pastore, dal momento che non sono in grado di accoglierlo come re. Una volta raccolte le denominazioni del Figlio, ci si deve chiedere quali di esse siano sopravvenute, perché certo non sarebbero state tante né tali, se i santi avessero perseverato nello stato di beatitudine in cui avevano incominciato. Forse sarebbe rimasto unicamente Sapienza, forse anche Logos o forse anche Vita e, in ogni caso, Verità, ma non certamente le altre che egli assunse per causa nostra. E davvero beati quelli che si sono resi tali da aver bisogno del Figlio di Dio non più come medico che cura i malati né come pastore né come redenzione, ma come Sapienza e Logos e Giustizia e secondo tutti quegli aspetti che possono essere accolti da parte di coloro i quali, in ragione della loro perfezione, sono in grado di accogliere gli aspetti più belli di lui» (Cf. I,20,119-124).

Una volta compreso tale elemento, abbiamo necessità di comprendere più profondamente la natura di questo essere ad immagine dell'uomo. Per far ciò abbiamo ancora bisogno per un po' di tempo dell'analogia con la dimensione iconica del testo sacro. Se dunque «le realtà celesti e il regno dei cieli sono iscritti come in immagine (ὡσπερ ἐν εἰκόνι) nelle Scritture»⁴¹ e «l'uomo sin dalla prima creazione ha ottenuto la dignità dell'immagine»⁴² è necessario introdurre una piccola sfumatura che Origene rileva nel testo genesiaco della creazione e nei testi neotestamentari: la notazione cioè che l'uomo è creato *secondo l'immagine*, mentre colui che viene definito immagine di Dio è solo Cristo. Per tale motivo l'uomo può dunque essere solo *immagine dell'immagine*. Tutto ciò assume nella riflessione origeniana un notevole valore teologico:

«Il Logos che è in ciascun essere dotato di logos ha, rispetto al Logos che è Dio e che è 'nel principio presso Dio', lo stesso rapporto (λόγον) che il Logos che è Dio (θεός) ha nei confronti di Dio (ὁ θεός). Il Padre, il Dio vero, il Dio-in-sé (ὁ αὐτοθεός), sta alla sua immagine e alle immagini dell'immagine (ed è anche per questo che gli uomini non sono detti «immagini» [di Dio], ma «secondo l'immagine») come il Logos-in-sé (ὁ αὐτόλογος) sta al logos che è in cia-

⁴¹ CMt X, 5. «Io credo proprio, in base a questo contesto, che il campo sia la Scrittura piantata nelle apparenze dei testi storici, della legge, dei profeti e degli altri concetti: grande e varia è la piantagione delle parole di tutta la Scrittura; il tesoro nascosto nel campo sono invece i sensi nascosti e soggiacenti a quelli apparenti, sensi della sapienza nascosta nel mistero (1Cor 2,7) e nel Cristo, nel quale sono nascosti i tesori della sapienza e della conoscenza (Col 2,3). Un altro potrebbe affermare che il campo veramente ricolmo, che il Signore benedisse (Gn 27,27) è il Cristo di Dio, mentre il tesoro nascosto in lui sono quelle realtà da Paolo nascoste in Cristo, nel dichiarare, a proposito del Cristo, che in lui sono nascosti i tesori della sapienza e della scienza (Col 2,3). Le realtà celesti e il regno dei cieli sono iscritti come in immagine (*eikoni*) nelle Scritture: queste sono il regno dei cieli, oppure lo stesso Cristo, re dei secoli (1Tm 1,17)».

⁴² Prin 3,6,1.

scun essere dotato di logos. L'uno e l'altro sono sorgenti: di divinità il Padre, di logos il Figlio. E come ci sono molti dèi, ma 'per noi c'è un solo Dio, il Padre' (1Cor 8,5-6), e come ci sono 'molti signori', ma per noi 'un solo Signore Gesù Cristo' (cf. 1Cor 8,5-6), così ci sono molti λόγοι, ma noi preghiamo che in noi si trovi il Logos che è 'nel principio' e 'presso Dio', il Logos che è Dio (cf. Gv 1,1)»⁴³.

Questo brano ha una grande importanza all'interno della riflessione antropologica origeniana per diversi aspetti. Ne citeremo alcuni. Il primo è la conferma della 'spiritualità' della dimensione di immagine che è presente nell'uomo.

In secondo luogo, il testo esprime anche in cosa consista tale specificità. Essa è chiaramente configurata nell'uomo come la partecipazione della creatura razionale alla razionalità del Logos (θεός), che a sua volta esprime la divinità di ὁ θεός. Il linguaggio chiaramente giovanneo serve ad Origene ad esprimere una scalarità - interpretata da Origene in chiave tendenzialmente subordinazionista - di Dio, il Padre, rispetto a Dio Figlio e alle 'divine' creature razionali. Chiaramente Origene non crede che esse abbiano la stessa natura divina di ὁ θεός e di θεός⁴⁴, ma postula una continuità *proporzionale* tra la divinità che da ὁ θεός viene partecipata a θεός e da quest'ultimo alle creature razionali. L'essere dotati di logos significa dunque essere *immagini dell'immagine* di Dio, ovvero partecipare alla sua divinità. *Eikon, logos, psiche e pneuma* sono tutti elementi che caratterizzano la dimensione divina nell'uomo e lo caratterizzano in rapporto alla sua essenza.

⁴³ Cio 2, 20-21.

⁴⁴ Questo si evince chiaramente dall'incipit del brano citato, nel quale lo stesso Origene afferma esplicitamente tale concetto: «Ora però può accadere che alcuni siano urtati da quanto abbiamo detto, che cioè vi è un solo vero Dio, il Padre, e dopo questo Dio vero numerosi altri, divenuti tali per partecipazione; costoro infatti temono che la gloria di colui che supera ogni creatura sia equiparata a quella di tutti gli altri che ricevono l'appellativo di 'dèi'» (Cio 2,19).

Non possiamo soffermarci su questo argomento e su come Origene sviluppi la sua antropologia a partire dal dato biblico e dagli influssi filosofici. È necessario proseguire nel nostro percorso, comprendendo che la *cognatio* di cui abbiamo accennato all'inizio ha preso ora le fattezze di una vera e propria *consanguineitas*⁴⁵ tra Dio e l'uomo. Questo brano, infatti, introduce la figura di Cristo, Logos incarnato, che si innesta nel nostro discorso come terzo elemento di paragone al fianco della Scrittura e dell'uomo. Tale figura permette - e siamo al punto centrale del nostro discorso - di ricomprendere il discorso dell'immagine, logos, spirito-anima all'interno di una categoria ancora più ampia: quella dell'incarnazione.

«Negli ultimi giorni (At 2,17) il Verbo di Dio, rivestito di carne tramite Maria, uscì in questo mondo, e altro era quello che in lui si vedeva, altro quello che si comprendeva - giacché la vista della carne in lui si manifestava a tutti, ma a pochi eletti era concesso il riconoscimento della divinità -; così anche il Verbo di Dio quando è proferito agli uomini mediante i profeti o il legislatore, non è proferito senza vesti convenienti. E come là è ricoperto il velo della carne (2Cor 3,14), lo è qui dal velo della lettera, di modo che si scorge la lettera come la carne, ma si percepisce nascosto al di dentro il senso spirituale

⁴⁵ «Di qui si dimostra che in Dio tutte queste virtù esistono sempre e non possono né aggiungersi né venir meno; invece gli uomini le acquistano a poco a poco e una per una. Per questo motivo sembra che ci sia una certa parentela (*consanguineitatem*) fra Dio e gli uomini: Dio conosce tutto e nessuna delle realtà intelligibili gli sfugge (infatti solo Dio Padre, il Figlio unigenito e lo Spirito santo hanno scienza non soltanto di ciò che hanno creato ma anche di sé); d'altra parte anche la creatura razionale può progredire dal poco al molto e passare dalla conoscenza delle realtà visibili a quella più perfetta delle realtà invisibili. Infatti essa si trova nel corpo e necessariamente progredisce dalle realtà sensibili, che sono corporee, a quelle insensibili, che sono incorporee e intelligibili. Ma perché a nessuno sembri detto male che le realtà intelligibili sono insensibili, addurremo la massima di Salomone: *Troverai il senso divino* (*Prov.*, 2, 5): di qui si ricava che le realtà intelligibili debbono essere cercate non col senso corporeo, ma con un altro che è detto divino» (Prin IV,4,10).

come la divinità. [...] Beati gli occhi che vedono lo Spirito di Dio nascosto nel velo della lettera» (HomLev I, 1).

«Chi sulla base di questi beni, pur innumerevoli, che sono scritti (ἀπὸ τούτων τῶν γεγραμμένων), mette in evidenza come Gesù possa essere una moltitudine di beni (πλήθος ἀγαθῶν), potrà congetturare quelli che esistono bensì in lui, nel quale piacque a Dio di far abitare... tutta la pienezza della divinità in forma corporea (ἅπαν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος κατοικῆσαι σωματικῶς) (Col 2,19), ma non sono contenuti in alcun libro (οὐ μὴν ὑπὸ γραμμάτων κεχωρημένων). Ma a che parlare di "libri", quando Giovanni riferendosi addirittura al mondo intero, dice: *il mondo stesso non basterebbe, penso, a contenere i libri che se ne scriverebbero* (Οὐδὲ αὐτὸν οἶμαι τὸν κόσμον χωρῆσαι τὰ γραφόμενα βιβλία)? (Gv 21,25)»⁴⁶.

«Così bisogna pensare generalmente di qualsiasi parabola, la cui interpretazione non è stata riportata dagli evangelisti, che Gesù spiegava ogni cosa ai propri discepoli in disparte (Mc 4,34), e i redattori dei vangeli tennero nascosta la chiara spiegazione delle parabole per questa ragione, perché le cose significate da esse superavano (μείζονα ἦν) la natura delle parole (τῆς τῶν γραμμάτων φύσεως), e ciascuna spiegazione e chiarificazione di tali parabole era tale che neppure il mondo avrebbe potuto contenere i libri scritti riguardo a queste parabole (Gv 21,25). Ma si potrebbe trovare anche un cuore idoneo e capace, per la sua purezza, dell'intelligenza letterale della spiegazione in parabole, in modo che venga scritta in essa nello Spirito di Dio vivente (2Cor 3,3)»⁴⁷.

La risalita alla dimensione iconica dell'uomo e della Scrittura arriva dunque al cuore della riflessione origeniana, che viene coniugata molto chiaramente per tutte e tre le categorie citate. Siamo giunti a tale punto in quanto ci sembra possa molto chiaramente mostrare la grandezza della dimensione umana postulata da Origene. Alcune osservazioni permetteranno una maggiore evidenza del suo pensiero.

⁴⁶ ClO I, 60-61.

⁴⁷ CMt XIV, 12.

In primo luogo abbiamo da osservare la consueta analogia origeniana tra l'incarnazione del Verbo nella persona di Cristo e nella lettera della Scrittura. La prima delle *Omellerie sul Levitico* esprime molto chiaramente tale incarnazione che non è altro che la spiegazione di quell'anima del testo sacro che gli permette di rimandare al *nous* divino, che si identifica con Cristo stesso.

Il secondo testo è centrale nella comprensione del nostro problema. Nel *Commento a Giovanni*, citando due brani scritturisti, il nostro autore compie un vero e proprio paragone. Paragone tra l'incarnazione del Verbo nella persona di Cristo - nel quale «abita tutta la pienezza della verità» (Col 2,19) - e la realtà del testo sacro che non può contenere tale ricchezza in quanto «il mondo stesso non basterebbe, penso, a contenere i libri che se ne scriverebbero» (Gv 21,25).

Tale confronto avrebbe un valore solamente marginale rispetto alla nostra ricerca se non fosse accostato invece al terzo testo che abbiamo preso in considerazione. Nel *Commento a Matteo*, infatti, Origene istituisce un nuovo paragone, prendendo in considerazione la medesima citazione di Gv 21,25, con un testo della *Seconda lettera ai Corinzi*. Prendendo spunto dall'atteggiamento di Gesù, che aveva l'abitudine di spiegare in disparte ai suoi discepoli il significato oscuro delle parabole, il nostro autore fa osservare che spesso tale significato sia rimasto nascosto nella redazione del vangelo. Questo ha una sola motivazione: «le cose significate da esse superavano (μείζονα ἦν) la natura delle parole (τῆς τῶν γραμμάτων φύσεως)».

Se dunque la citazione di Gv 21,25 serve a confermare il limite della dimensione iconica del linguaggio scritto - ed in genere del linguaggio umano⁴⁸ - la citazione della *Seconda lettera ai Corinzi*

⁴⁸ Non ci soffermiamo su questo argomento trattato da noi più volte e sotto diverse prospettive. Per approfondire si veda: E. Albano, *Origene ed i silenzi delle Scritture*, in *Silenzio e Parola: Atti XXXIX, Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana*, Roma, 2012, 273-283; Id., *I silenzi delle Sacre Scritture. Limiti e possibilità di rivelazione del Logos negli scritti di Filone, Clemente e Origene*, *Studia Ephemeridis Augustinianum*, Roma 2014; Id., *Limiti e possibilità dell'interpretazione allegorica in Origene*, in *I confini dell'allegoria. L'interpretazione infinita delle Scritture o la sua arbitrarietà nella riflessione sull'«esegesi spirituale»*, Università Cattolica del Sacro Cuore Milano, Giornata di studio - 17-18 ottobre 2013, in corso di pubblicazione.

OPERE DI TOMMASO D'AQUINO
edite da ESD*

Catena aurea, *Glossa continua super Evangelia*

vol. 1, *Matteo* 1-12, introd., testo latino e trad. it., pp. 992;

vol. 2, *Matteo* 13-28, testo latino e trad. it., pp. 1016;

vol. 3, *Marco*, testo latino e trad. it., pp. 656;

vol. 4, *Luca* 1-10, testo latino e trad. it., pp. 648;

vol. 5, *Luca* 11-24, testo latino e trad. it., pp. 696.

vol. 6, *Giovanni* 1-8, testo latino e trad. it., pp. 600.

vol. 7, *Giovanni* 9-21, testo latino e trad. it., pp. 576.

Commento agli Analitici Posteriori di Aristotele, vol. 1, pp. 552.

Commento ai Libri di Boezio, *Super Boetium De Trinitate, Expositio Libri Boetii De Ebdomadibus*, introd. e trad. it., pp. 320.

Commento ai Nomi Divini di Dionigi, *Super Librum Dionysii de Divinis Nominibus*

vol. 1, Libri I-IV, introd., testo latino e trad. it., pp. 584;

vol. 2, Libri V-XIII, testo latino e trad. it., comprende anche
De ente et essentia, pp. 568.

Commento al *Corpus Paulinum*, *Expositio et lectura super Epistolas Pauli Apostoli*

vol. 1, *Romani*, introd., testo latino e trad. it., pp. 1024;

vol. 2, *1 Corinzi*, introd., testo latino e trad. it., pp. 928;

vol. 3, *2 Corinzi*, *Galati*, introd., testo latino e trad. it., pp. 928;

vol. 4, *Efesini*, *Filippesi*, *Colossesi*, introd., testo latino e trad. it., pp. 760;

vol. 5, *Tessalonesi*, *Timoteo*, *Tito*, *Filemone*, introd., testo latino
e trad. it., pp. 720;

vol. 6, *Ebrei*, introd., testo latino e trad. it., pp. 784.

* Le Opere sono ordinate secondo il titolo dell'edizione italiana. Al titolo dell'edizione italiana segue il titolo della tradizione latina consolidata, segnalato in carattere corsivo. Cf. J.-P. TORRELL, *Amico della verità. Vita e opere di Tommaso d'Aquino*, ESD, Bologna 2017.

Commento al Libro di Boezio De Ebdomadibus.

L'essere e la partecipazione, *Expositio Libri Boetii De Ebdomadibus*, introd., testo latino e trad. it., pp. 152.

Commento al Libro di Giobbe, *Expositio super Job ad litteram*, introd., trad. it., pp. 528.

Commento all'Etica Nicomachea di Aristotele, *Sententia Libri Ethicorum*

vol. 1, Libri I-V, introd. e trad. it., pp. 672;

vol. 2, Libri VI-X, trad. it., pp. 608.

Commento alla Fisica di Aristotele, *Sententia super Physicorum*

vol. 1, Libri I-III, introd., testo latino e trad. it., pp. 640;

vol. 2, Libri IV-VI, testo latino e trad. it., pp. 776;

vol. 3, Libri VII-VIII, testo latino e trad. it., pp. 704.

Commento alla Metafisica di Aristotele, *Sententia super Metaphysicorum*

vol. 1, Libri I-IV, introd., testo latino e trad. it., pp. 800;

vol. 2, Libri V-VIII, testo latino e trad. it., pp. 840;

vol. 3, Libri IX-XII, testo latino e trad. it., pp. 848.

Commento alla Politica di Aristotele, *Sententia Libri Politicorum*, introd., trad. it., pp. 464.

Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo, *Scriptum super Libros Sententiarum*

vol. 1, Libro I, dd. 1-21, introd., testo latino e trad. it., pp. 1104;

vol. 2, Libro I, dd. 22-48, testo latino e trad. it., pp. 1056;

vol. 3, Libro II, dd. 1-20, testo latino e trad. it., pp. 1000;

vol. 4, Libro II, dd. 21-44, testo latino e trad. it., pp. 1120;

vol. 5, Libro III, dd. 1-22, testo latino e trad. it., pp. 1176;

vol. 6, Libro III, dd. 23-40, testo latino e trad. it., pp. 1088;

vol. 7, Libro IV, dd. 1-13, testo latino e trad. it., pp. 1024;

vol. 8, Libro IV, dd. 14-23, testo latino e trad. it., pp. 1016;

vol. 9, Libro IV, dd. 24-42, testo latino e trad. it., pp. 912;

vol. 10, Libro IV, dd. 43-50, testo latino e trad. it., pp. 1000.

- Compendio di teologia, *Compendium theologiae*, introd., trad. it., pp. 384.
- Credo. Commento al Simbolo degli apostoli, introd., trad. it, pp. 128.
- Fondamenti dell'ontologia tomista. Il Trattato *De ente et essentia*, introd., commento, testo latino e trad. it, pp. 320.
- I Sermoni e le due Lezioni inaugurali, *Sermones, Principia "Rigans montes", "Hic est liber"*, introd., commento e trad. it., pp. 368.
- La conoscenza sensibile. Commenti ai libri di Aristotele:
 Il senso e il sensibile; La memoria e la reminiscenza, *Sententia Libri De sensu et sensato cuius secundus tractatus est De memoria et reminiscencia*, introd., trad. it., pp. 256.
- La giustizia forense. Il quadro deontologico, *Summa Theologiae* II-II, qq. 67-71, introd., trad. it., pp. 96.
- La legge dell'amore. La carità e i dieci comandamenti, *In decem preceptis*, introd., trad. it., pp. 128.
- La perfezione cristiana nella vita consacrata:
 Contro gli avversari del culto di Dio e della vita religiosa,
 La perfezione della vita spirituale, Contro la dottrina di quanti distolgono dalla vita religiosa, *Contra impugnantes Dei cultum et religionem, De perfectione spiritualis vitae, Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu*, introd., trad. it., pp. 448.
- La preghiera cristiana. Il Padre nostro, l'Ave Maria e altre preghiere, introd., trad. it., pp. 128.
- La Somma contro i Gentili, *Summa contra Gentiles*
 vol. 1, Libri I-II, introd., testo latino e trad. it., pp. 784;
 vol. 2, Libro III, testo latino e trad. it., pp. 640;
 vol. 3, Libro IV, testo latino e trad. it., pp. 464.
- La Somma Teologica, *Summa Theologiae*, in 35 volumi, introduzione a ogni sezione, testo latino e trad. it.
- La Somma Teologica, *Summa Theologiae*, in 6 volumi, sola traduzione italiana
 vol. 1, Parte I, pp. 1040;

- vol. 2, Parte I-II, pp. 976;
- vol. 3, Parte II-II, qq. 1-79, pp. 616 (esaurito);
- vol. 4, Parte II-II, qq. 80-189, pp. 816;
- vol. 5, Parte III, pp. 920;
- vol. 6, Supplemento, pp. 848.

La Somma Teologica (edizione 2014), *Summa Theologiae*,
in 4 volumi, introduzioni, testo latino e trad. it.

- vol. 1, *Prima Parte*, pp. 1312;
- vol. 2, *Seconda Parte, Prima Sezione*, pp. 1264;
- vol. 3, *Seconda Parte, Seconda Sezione*, pp. 1824;
- vol. 4, *Terza Parte*, pp. 1216.

La virtù della fede, *Summa Theologiae* II-II, qq. 1-16, introd., trad. it., pp. 248.

La virtù della prudenza, *Summa Theologiae* II-II, qq. 47-56, introd., trad. it., pp. 160.

La virtù della speranza, *Summa Theologiae* II-II, qq. 17-22, introd., trad. it., pp. 112.

L'unità dell'intelletto, *De unitate intellectus*, L'eternità del mondo, *De aeternitate mundi*, introd., testo latino e trad. it., pp. 240.

Le Questioni Disputate, *Quaestiones Disputatae*

- vol. 1, La Verità, *De Veritate*, introd., testo latino e trad. it., qq. I-IX, pp. 968;
- vol. 2, La Verità, *De Veritate*, introd., testo latino e trad. it., qq. X-XX, pp. 896;
- vol. 3, La Verità, *De Veritate*, introd., testo latino e trad. it., qq. XXI-XXIX, pp. 992;
- vol. 4, L'anima umana, *De Anima*; Le creature spirituali, *De spiritualibus creaturis*, introd., testo latino e trad. it., pp. 832;
- vol. 5, Le virtù, *De virtutibus in communi*, *De caritate*, *De correctione fraterna*, *De spe*, *De virtutibus cardinalibus*; L'unione del Verbo Incarnato, *De unione Verbi Incarnati*, introd., testo latino e trad. it., pp. 688;
- vol. 6, Il male, *De malo*, introd., testo latino e trad. it., qq. I-VI, pp. 624;
- vol. 7, Il male, *De malo*, testo latino e trad. it., qq. VII-XVI, pp. 736;

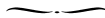
- vol. 8, La potenza divina, *De potentia Dei*, introd., testo latino e trad. it., qq. I-V, pp. 784;
- vol. 9, La potenza divina, *De potentia Dei*, testo latino e trad. it., qq. VI-X, pp. 672;
- vol. 10, Su argomenti vari, *Quaestiones quodlibetales*, introd., testo latino e trad. it., qq. VII-XI, pp. 520;
- vol. 11, Su argomenti vari, *Quaestiones quodlibetales*, testo latino e trad. it., qq. I-VI, XII, pp. 848.

Logica dell'enunciazione. Commento al libro di Aristotele *Peri Hermeneias*, *Expositio Libri Peryermenias*, introd., trad. it., pp. 264.

Opuscoli politici: Il governo dei principi, Lettera alla duchessa del Brabante, La dilazione nella compravendita, *De Regno ad Regem Cypri*, *Epistola ad Ducissam Brabantiae*, *De emptione et venditione ad tempus*, introd., trad. it., pp. 464.

Opuscoli spirituali: Commenti al Credo, Padre Nostro, Ave Maria, Dieci Comandamenti, Ufficio e Messa per la Festa del Corpus Domini, Le preghiere di san Tommaso, Lettera a uno studente, *In Symbolum Apostolorum*, *In orationem dominicam*, *In salutationem angelicam*, *In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta expositio*, *Officium de Festo Corporis Christi*, *Piae Preces*, *Ad Joannem*, introd., trad. it., pp. 352 (esaurito).

Pagine di filosofia: Filosofia della natura, antropologia, gnoseologia, teologia naturale, etica, politica, pedagogia, *De Principiis naturae*, testo latino e trad. it., introduzioni e antologia di brani, pp. 224.



ALTRE OPERE SU TOMMASO D'AQUINO edite da ESD

JEAN-PIERRE TORRELL, *Amico della verità. Vita e opere di Tommaso d'Aquino*, 3^a ed. completamente rivista, pp. 624.

BATTISTA MONDIN, *Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino*, 2^a ed., pp. 764.

FILOSOFIA

- MONDIN B., *Epistemologia e Cosmologia*, 2^a ed.
- MONDIN B., *Etica e Politica*, 2^a ed.
- MONDIN B., *La metafisica di San Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti*, 2^a ed.
- MONDIN B., *Il problema di Dio*, 2^a ed.
- RUFFINENGO P. P., *Ontonòdesis, Introduzione alla metafisica per un amico pasticcere*
- MANZI A., *La paura dell'uomo contemporaneo*
- GORIUP L., *Il rischio è bello*
- MAZZANTI A. M. (ed.), *Verità e mistero*
- VANNI ROVIGHI S., *Filosofia della conoscenza*, 2^a ed.
- BERTUZZI G. (ed.), *L'origine dell'Ordine dei Predicatori e l'Università di Bologna*
- SALVIOLI M., *Il Tempo e le Parole*
- CARPI O. L., *Il problema del rapporto fra virtù e felicità nella filosofia morale di Immanuel Kant*
- LOBATO A., *La dignità della persona umana. Privilegio e conquista*
- AA. VV., *Dalla Prima alla Seconda Scolastica*
- PIAZZA G., *Il nome di Dio. Una storia della prova ontologica*
- EMILIANI A., *Dio è la mia speranza*
- EMILIANI A., *Una nuova via alla ricerca di Dio*
- PIETROSANTI R., *L'anima umana nei testi di San Tommaso*
- AA. VV., *Cristianesimo nella postmodernità e paideia cristiana della libertà*
- BOCHENSKI J., *Nove lezioni di logica simbolica*
- BASTI G., *Filosofia dell'uomo*, 3^a ed.
- EMILIANI A., *Ascesa spirituale a Dio*
- SIMON B. M., *Esiste una «intuizione» dell'essere?*
- TOMMASO D'AQUINO, *L'essere e la partecipazione. Commento al libro di Boezio «De Ebdomadibus»*
- MANFERDINI T., *Comunicazione ed estetica in Sant'Agostino*
- AA. VV., *La nuova evangelizzazione e il personalismo cristiano*
- MANFERDINI T., *Essere e verità in Rosmini*
- ROSSIGNOTTI M., *Persona e tempo in Berdjaev*
- FIorentino E., *Guida alla tesi di laurea* (esaurito)
- AA. VV., *L'incontro con Dio. Gli ostacoli odierni: materialismo e edonismo*
- EMILIANI A., *Da gli enti finiti al superente infinito e personale che conosce e ama*

- LORENZ D., *I fondamenti dell'ontologia tomista*
STRUMIA A., *Introduzione alla filosofia della scienza* (esaurito)
BASTI G., *Il rapporto mente-corpo nella filosofia della scienza* (esaurito)
AA. VV., *Etica dell'atto medico*
BERTUZZI G., *La verità in Martin Heidegger*
LORENZINI M., *L'uomo in quanto persona*
AA. VV., *Coscienza morale e responsabilità politica*
AA. VV., *Crisi e risveglio della coscienza morale del nostro tempo*
AA. VV., *Homo loquens* (esaurito)
TOMMASO D'AQUINO, *Pagine di filosofia*, 2^a ed.

TEOLOGIA

- BRUGUÈS J. L., *Corso di teologia morale fondamentale, vol. 6.*
La libertà umana e la coscienza morale
- RUFFINI F., *La "Quaestio de unione Verbi incarnati"*
- SALVIOLI M. (ed.), *Tomismo creativo*
- BUZI P., *La Chiesa copta. Egitto e Nubia, 2ª ed.*
- BERNINI R., *La vita consacrata. Teologia e spiritualità*
- CARPIN A., *Indissolubilità del matrimonio. La tradizione della Chiesa antica*
- TESTI C. A., *Santi pagani nella Terra di Mezzo di Tolkien*
- PIZZORNI R., *Amore e civiltà*
- PUCCHETTI R., *I veleni della contraccezione*
- MAGNANINI P.-MACCAFERRI A., *Analisi grammaticale dell'aramaico biblico*
- MILBANK J., *Il fulcro sospeso, Henri de Lubac e il dibattito intorno al soprannaturale*
- COGGI R., *Trattato di Mariologia. I misteri della fede in Maria, 2ª ed.*
- CHIESA ORTODOSSA RUSSA, *Fondamenti della dottrina sociale*
- MONDIN B., *L'uomo secondo il disegno di Dio, 2ª ed.*
- BARILE R. (ed.), *Il rosario. Teologia, storia, spiritualità*
- PASINI G., *Il monachesimo nella Rus' di Kiev*
- PANE R., *La Chiesa armena. Storia, spiritualità, istituzioni*
- MONDIN B., *La Trinità mistero d'amore, 2ª ed.*
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Documenti 1969-2004, 2ª ed.*
- DERMINE F. M., *Carismatici, sensitivi e medium, 2ª ed.*
- LIVI A., *Filosofia e Teologia*
- BARZAGHI G., *La Somma Teologica in Compendio*
- BOSCHI B., *Due Testamenti, una sola storia*
- OLMI A. (ed.), *Il peccato originale tra teologia e scienza*
- BOSCHI B., *Genesi. Commento esegetico e teologico*
- CARPIN A., *Donna e sacro ministero. La tradizione ecclesiale: anacronismo o fedeltà?*
- SPATARU D., *Sacerdoti e diaconesse. La gerarchia ecclesiastica secondo i Padri Cappadoci*
- CARPIN A., *Cipriano di Cartagine. Il vescovo nella Chiesa, la Chiesa nel vescovo*
- COUSIN H.-LÉMONON J. P., *Le diverse correnti della religione ebraica*
- ABADIE P.-COUSIN H.-LÉMONON J. P., *Il monoteismo specificità e originalità della fede ebraica*
- COUSIN H.-LÉMONON J.P.-MASSONNET J.-MÉASSON A., *Come gli ebrei leggevano i testi sacri*

- ABADIE P.-MASSONNET J., *Il culto nella società giudaica*
- COMBY J.-LÉMONON J.P.-MASSONNET J.-RICHARD F., *La civiltà greco-romana e la civiltà giudaica*
- LÉMONON J.P.-RICHARD F., *Gli Ebrei e l'Impero Romano ai tempi di Gesù*
- COGGI R., *Ripensando Lutero*
- CARPIN A., *Angeli e demòni nella sintesi patristica di Isidoro di Siviglia*
- CARBONE G. M., *L'uomo immagine e somiglianza di Dio*
- CHARAMSA C., *Davvero Dio soffre?*
- CARPIN A., *La Redenzione in Origene, sant'Anselmo e san Tommaso*
- SUH A., *Le rivelazioni private nella vita della Chiesa*
- BARZAGHI G., *Soliloqui sul Divino*
- AA. VV., *Approfondimento concettuale della fede e inculturazione*
- DA CRISPIERO M., *Teologia della sessualità* (esaurito)
- PERINI G., *I Sacramenti: Battesimo Confermazione Eucaristia - II*
- PERINI G., *I Sacramenti e la grazia di Cristo Redentore - I*
- MATTIOLI V., *La difficile sessualità* (esaurito)
- CARPIN A., *L'Eucaristia in Isidoro di Siviglia*
- AA. VV., *La coscienza morale e l'evangelizzazione oggi*
- GHERARDINI B., *Santa o Peccatrice?* (esaurito)
- SEMERARO M., *Il Risorto tra noi* (esaurito)
- AA. VV., *Le sette religiose: una sfida pastorale*
- TESTA B. (ed.), *La nuova evangelizzazione dell'Europa nel Magistero di Giovanni Paolo II*
- VICARIATO DI ROMA, *Prontuario teologico in preparazione agli Ordini e ai Ministeri*
- SPIAZZI R., *Cristianesimo e cultura*
- AA. VV., *Il matrimonio e la famiglia*
- CAVALCOLI C., *La buona battaglia*
- BARILE R., *La fatica di uno scriba*
- BIAGI R., *Cristo profeta, sacerdote e re*

DOMENICANI

- ABBRESCIA D., *Le parole di san Domenico*, 2^a ed.
- TORRELL J. P., *Amico della verità. Vita e opere di Tommaso d'Aquino*, 3^a ed.
- MAGNI E., *Beata Imelda Lambertini. Una bambina che voleva incontrare Gesù*
- BINI G., *Giocondo Pio Lorgna frate domenicano, parroco e fondatore*
- ANODAL G., *Santa Rosa da Lima. Una donna alla conquista dell'America*, 4^a ed.
- NEGRELLI M., *La carità segreta. Il beato Giuseppe Girotti o.p. martire*
- SERRANO J., *Domenico uomo di misericordia*
- CHARDON L., *Una meditazione al giorno sulla Passione di Gesù*, 2^a ed.
- TOMARELLI U., *San Vincenzo Ferreri. Apostolo e taumaturgo*, 4^a ed.
- MURRAY P., *Il vino nuovo della spiritualità domenicana. Una bevanda chiamata felicità*
- GULISANO P., *Babylondon, padre McNabb, maestro di Chesterton, nel caos di "Babylon-London"*
- MANCINI M., «Lana alle carni». *La riforma domenicana a Venezia nel Sei-Settecento*
- FESTA G. (ed.), *Martire per la fede. San Pietro da Verona domenicano e inquisitore*
- MONTAGNES B., *Marie-Joseph Lagrange. Un biblista al servizio della Chiesa*
- SERTILLANGES A. G., *Catechismo per i non credenti*
- CHARDON L., *La croce di Gesù*
- CATERINA DA SIENA S., *Biografia e cammino interiore. La vita raccontata dalle immagini. Le «Orazioni» in italiano corrente*
- CIANINI PIEROTTI M. L., *Colomba da Rieti da Perugia*
- SAVONAROLA G., *Il trionfo della Croce*
- VALLS I TABERNER F., *San Raimondo di Penyafort. Padre del diritto canonico*
- SPIAZZI R., *San Domenico di Guzmán. Biografia documentata*
- PENONE D., *I Domenicani nei secoli*
- LIPPINI P., *San Domenico visto dai suoi contemporanei*, 3^a ed.
- CATERINA DA SIENA S., *Le lettere, voll. 1, 2 e 3*
- SPIAZZI R., *Il pensiero di San Tommaso d'Aquino*
- SPIAZZI R., *San Tommaso d'Aquino. Biografia documentata*
- SAVONAROLA G., *Itinerario spirituale*
- SPIAZZI R. (ed.), *San Domenico e il monastero di San Sisto all'Appia*
- SPIAZZI R. (ed.), *Cronache e fioretti del monastero di San Sisto all'Appia*
- SPIAZZI R. (ed.), *La Chiesa e il monastero di San Sisto all'Appia*

CAVALCA D., *Lo specchio della Croce*

IANNARONE R., *La scoperta dell'America e la prima difesa degli Indios*

LIPPINI P., *Vita quotidiana di un convento medievale*, 3^a ed.

CATERINA DA SIENA S., *Dialogo della Divina Provvidenza*, 3^a ed.

GERARDO DI FRACHET, *Storie e leggende medievali. Vitae Fratrum*

Sono confluiti in questa collana i seguenti libri:

CARBONE G. M., *Maria Maddalena*, 2^a ed.

RAVOTTI J.-P., *San Domenico maestro di preghiera*

CALÒ P., *La "legenda" di san Domenico*

FRASCISCO R., *San Ludovico Bertràn*

CENTI T. S., *Il beato Angelico*

SCHWERTNER TH., *San Raimondo di Penafort*

VENCHI I., *San Pio V. Il pontefice di Lepanto, del Rosario e della Liturgia tridentina*

FRASCISCO R., *San Pietro martire da Verona*

TOZZI I., *Beata Colomba da Rieti*

ANODAL G., *Santa Rosa da Lima*, 3^a ed.

FRASCISCO R., *San Martín de Porres*

GIORDANO DI SASSONIA, *Santità e amicizia*

SPIAZZI R. (ed.), *Beato Pier Giorgio Frassati*, 3^a ed.

WILMS G., *Sant'Alberto Magno*

TAURISANO I., *La vita e l'epoca di san Tommaso*, 2^a ed.

ANODAL G., *Santa Caterina da Siena*, 2^a ed.

REDAZIONE ESD (ed.), *San Domenico. Il santo e la sua opera*, 2^a ed.

Tutti i nostri libri e le altre attività
delle Edizioni Studio Domenicano possono essere consultati su:
www.edizionistudiodomenicano.it

Edizioni Studio Domenicano
Via dell'Osservanza 72 - 40136 Bologna - ITALIA
Tel. +39 051582034 - Fax. +39 051331583
acquisti@esd-domenicani.it
www.edizionistudiodomenicano.it

Finito di stampare nel mese di giugno 2017
presso SAB, Budrio, Bologna

A poco più di cinquant'anni dalla pubblicazione de *Il mistero del soprannaturale* (1965), il pensiero antropologico-teologico di Henri de Lubac – al di là delle riduzioni convenzionali – attende ancora di essere pienamente esplorato e compreso al fine di fecondare la proposta e la critica dell'*intellectus fidei* rispetto alla realtà dell'uomo. Soprattutto il dibattito filosofico e teologico italiano necessita di una ripresa creativa del decisivo contributo lubachiano, concepito alla scuola del *Doctor communis*. Attraverso la verifica, in sede storico-teologica, della validità della lettura offerta dal teologo gesuita, i saggi contenuti nella monografia che dà il titolo al volume intendono contribuire all'apprezzamento della sua attualità.

DIVUS THOMAS

Rivista quadrimestrale
Via dell'Osservanza, 72
40136 Bologna
tel. +39-051-582034
www.esd-domenicani.it

Spediz. in abb. postale
D.L. 353/2003 (conv. in
L. 27/02/2004 n. 46 art. 1
c. 2) e aut. CMP Bologna
n. 070094 del 27/11/2007

€ 30,00

ISBN 978-88-7094-957-5



9 788870 949575