

Anno 2022
Numero 3
Mese Luglio

Centro Internazionale Sant'Alberto
CISA



STELLA MARIS

Rivista web annuale di Ricerca



Paul Prabhu – *The Function of the Laity in the Power of the Governance*

Innocent Ndjabba – *Femme émancipée*

Matteo Antollini – *“Du dogme, comme exégèse” di Adolphe Gesché*

Mario Cadena – *La Misericordia de YHWH y la ingratitud de su hijo-pueblo en Oseas 11,1-4*

Sonny Wibisono – *The Phenomena of Divine Light*

Responsabile

Kuba Walczak O.Carm

Editore

Vagner Sanagiotto O.Carm

Comitato di Redazione

Aureliano Pacciolla O.Carm

Deepak Jose O.Carm

Paul Prabhu O.Carm

Khoa Hoang O.Carm

Indirizzo

Via Sforza Pallavicini 10, 00193

STELLA MARIS

Rivista web annuale di Ricerca

KUBA WALCZAK O.Carm

Editoriale 4

PAUL PRABHU O.Carm

The Function of the Laity in the Power of the Governance 6

INNOCENT NDJABBA O.Carm

Femme émancipée 13

MATTEO ANTOLLINI O.Carm

“Du dogme, comme exégèse” di Adolphe Gesché 30

MARIO CADENA O.Carm

La Misericordia de YHWH y la ingratitud de su hijo-pueblo en
Oseas 11,1-4 54

SONNY WIBISONO O.Carm

The Phenomena of Divine Light 63

Editoriale

di Kuba Walczak, O.Carm

Questo è il terzo numero del nostro periodico che vogliamo presentare ai nostri lettori. Delle volte capita che non ci sia un'idea chiara come iniziare e che cosa scrivere nell'editoriale. Non so esattamente se per questo ho guardato l'editoriale nel numero precedente che era uscito parecchi mesi fa. Mi hanno colpito due cose. La prima è che la pandemia non è ancora finita. Dopo un attimo di riflessione si può dire che questo, insomma, era un po' prevedibile e dunque non deve meravigliare molto. Intanto c'è un'altra cosa che mai m'immaginavo. Ho scritto nell'editoriale precedente del mondo che si stava armando nell'equipaggiamento e nelle tecnologie militari moderne mentre tutta l'umanità era e effettivamente ancora è attaccata da un moscerino invisibile per i nostri occhi contro il quale tutta questa industria bellica è completamente e totalmente inservibile. Non potevo neanche immaginarmi che molti mesi dopo aver scritto quest'osservazione, penso giusta in quel tempo, il mondo doveva affrontare una vera guerra. L'esercito russo ha invaso Ucraina e ha iniziato la guerra contro questo paese. Di conseguenza questa industria bellica porta molti danni distruggendo le città, le scuole, le case e gli ospedali in Ucraina e uccedendo molta gente. Dall'altro lato lo stesso equipaggiamento si usa per proteggere il proprio paese, la propria indipendenza come pure la vita delle innocenti vittime dell'aggressione russa. Continuiamo a pregare per la pace nel mondo e nello stesso tempo stiamo riflettendo che cosa si può fare di fronte a un aggressore con il quale difficile immaginare un vero dialogo e prendendo comunque in considerazione che il bene più grande è sempre la vita umana, la quale in questi giorni davvero sta di fronte al pericolo di morte. Speriamo anche che questo conflitto non si trasformi nella terza guerra mondiale. Crediamo che questo periodo pasquale il quale adesso viviamo contemplando il sepolcro aperto di Gesù che è sempre un simbolo della speranza che tutti i nostri problemi e difficoltà umane si possano alla fine risolvere con l'aiuto e la grazia di Dio, ci aiuti a raggiungere la pace al più presto possibile.

Nel frattempo gli articoli che proponiamo in questo numero della Stella Maris siano un'opportunità di distaccarsi dalla pandemia e dalla guerra e di leggere delle cose buone e positive.

Il primo articolo è scritto dal nostro confratello indiano Paul Prabhu che studia il diritto canonico all'Università Lateransense a Roma. Ci propone una riflessione sulla funzione governante dei laici nella Chiesa alla luce del diritto canonico.

Innocent Diabba, un carmelitano congolese ci invita nel suo articolo al mondo biblico e a vedere che cosa si può dire della dignità delle donne e della loro emancipazione nella luce della Sacra Scrittura.

Le prossime tre proposte saranno assolutamente nuove per la nostra rivista. Abbiamo deciso di pubblicare una traduzione italiana di un articolo dell'eminente teologo belga, il professore dell'Università di Lovagno, Adolphe Gesché scritto nell'anno 1990 e intitolato *Du dogme, comme exégèse*, fatta dal nostro confratello italiano Matteo Antollini che sta finendo il suo primo ciclo all'Università Gregoriana a Roma. Nella sua premessa spiega il procedimento come pure giustificazione e desideri legate al suo lavoro. Anche se la traduzione, speriamo che sia talmente utile.

Gli ultimi due articoli aprono una proposta nuova, cioè a canto degli articoli oppure elaborati vogliamo pubblicare anche le licenze dei nostri confratelli per dimostrare il frutto del loro lavoro. In questo numero né vogliamo iniziare due. La prima tesina è fatta dal nostro confratello messicano Mario Cadena che ha scritto la sua licenza nella teologia biblica sulla misericordia divina e l'ingratitudine da parte degli Israeliti nella luce del libro



di Osea 11, 1-4 presso l'Università Pontificia di Messico. La seconda è scritta dal nostro confratello indonesiano Sony Wibisono nel campo delle scienze religiose presso l'Università Gregoriana a Roma. La sua tesina analizza il fenomeno della luce divina nelle diverse religioni.

Speriamo che ciò che proponiamo da leggere e presentiamo in questo numero della Stella Maris sia interessante e ben accolto.



The Function of the Laity in the Power of the Governance

di Paul Prabhu, O.Carm

Introduction

In the mission of the early Church, the lay people played a significant role. With clericalism, their role was reduced to a passive one. The *CIC/1917* stated that the laity included all baptized persons, their rights, and obligations.¹ Cc. 682 and 683 deal directly with the laity as individuals. The Second Vatican Council restored the positive status of the laity and *CIC/1983* speaks about the involvement and cooperation of the laity in the three-fold function of the Church, that is, teaching (*docendi*), sanctifying (*sanctificandi*) and governing (*regendi*) functions.

This paperwork focuses on the third function i.e., the governing function in which the laity can participate and contribute for building up of the Church. According to c. 135 §1 the power of governance is divided into legislative, executive, and judicial power.

1. Legislative Power of Governance

Legislative power in the church is possessed by the Roman Pontiff (c.331) and the Ecumenical Council (cc. 337§1 and 341§1) for the universal church, the Diocesan Bishops and those who are equivalent to them in law for the dioceses (c.446) and General Chapters of clerical religious institutes for their members (c.631). Legislative power of governance cannot be delegated by a legislator below the supreme authority unless the law specifically provides for it (c.135§2). Legislative power is exercised through two types of votes, consultative and deliberative. Lay persons who are called to a legislative session, whether it is, be an ecumenical council (c.339) or a plenary and provincial council (c.443§4) or a diocesan synod (c.463§1,5) have the right and duty to express their opinions sincerely (c. 228§2). Their vote is only a consultative one. The final decision is reserved to the Bishops. The laity, by active and responsible participation, they “cooperate” in the exercise of the power of governance, at least by the exercise of consultative vote.²

2. Executive Power of Governance

Executive power of governance is that which is required for ordinary administration.³ The canons (cc.136 - 144) on the delegation of executive power of governance say nothing about the passive subject or recipient of delegated executive power. From this one can safely conclude that laypersons are not excluded from being recipients of delegated executive power.⁴ Lay persons are called to exercise delegated executive power of governance both at the diocesan and at the parish level by being members of the diocesan pastoral council (cc. 511-514), diocesan finance council (c. 492), parish pastoral council (c.

¹ L. BOUSCAREN and A. C. ELLIS (eds), *Canon Law A Text and Commentary*, The Bruce Publishing Company, Milwaukee 1957, pp. 341-342.

² G. SHEEHY, *The Canon Law Letter and Spirit. A Practical Guide to the Code of Canon Law*, Bloomsbury Publishing Plc 1999, p. 81.

³ *Ibid.*, p. 81.

⁴ F. URRUTIA, “Delegation of Executive Power of Governance,” in *Studia Canonica*, 14 (1985), p. 341.



536) and the parish finance council (c. 537). A lay person, who is an expert in financial matters and with outstanding integrity, can be appointed (c.494 §1). Lay persons can also be appointed to the posts of the diocesan chancellor and vice-chancellor (c. 482) and notary (c. 483 §1).⁵

2.1. At the Diocesan Level

2.1.1. Diocesan Pastoral Council (cc. 511- 514)

Christus Dominus no. 27 spells out its composition and purpose: “It is highly desirable that in every diocese a special pastoral council be established, presided over by the diocesan bishop himself, in which clergy, religious and laity specially chosen for the purpose will participate. The function of this council to investigate and consider matters relating to pastoral activity and to formulate practical conclusions concerning them.”⁶

Ecclesiae Sanctae nn. 16-17 spell out its function as that of studying and evaluating pastoral activities in the diocese and to make practical suggestions concerning future programs in pastoral ministry. Although it is a permanent institution but, enjoys only a consultative vote, at the same time, it may be temporary about the membership. The bishop may convene it whenever he considers it advisable.⁷ The Diocesan Pastoral Council is a very important body where in the laity can exercise their rights, and to arrive at practical conclusions and to fulfill it effectively.⁸ Pertaining diocesan pastoral activities.

In cc. 511-514, *CIC/1983* recommend, even though this council has a consultative vote (c. 514), the laity actively participate in this council and share in the mission and ministry of the Church. Canon 512 is crucial for our study on the laity, as it explains the Pastoral Council membership. Members are to be drawn from the whole range of Christ’s faithful, namely clergy, members of institutes of consecrated life, and especially the laity. Hence the diocesan bishop is to consider geographic, social, and professional, as well as apostolic bases for council membership. If need be distinctive ethnic and language factors may also be considered.⁹

2.1.2. Diocesan Finance Committee (c. 492)

The establishment of a diocesan finance committee is obligatory by law for the Diocesan Bishop. The committee carries on even when the See is vacant. Expertise in the field of finance and civil law are the specific criteria for appointment to the finance committee in addition to the requirements of c. 149 §1.¹⁰ The committee should be composed of at least three Christ’s faithful who may be cleric, religious or lay persons. The members must be of outstanding integrity and may not be related to the Bishop either by consanguinity or affinity up to the fourth degree. The members are appointed for a fixed term of five years

⁵ G. SHEEHY, *The Canon Law Letter and Spirit. A Practical Guide to the Code of Canon Law*, pp. 81- 82

⁶ VATICAN II, Decree on the Pastoral Office of Bishops in the Church, *Christus Dominus*, 28 October 1965, in *AAS*, 58 (1966), pp. 680; in A. FLANNERY, *Vatican II, The Conciliar and Post Conciliar Documents*, Vol. 1, Mumbai, St Paul Publications, 1975, no. 27, p. 523.

⁷ PAUL VI, Apostolic Letter *Ecclesiae sanctae I*, 6 August 1966, no. 16, on Implementing the Decrees, *Christus Dominus, Presbyterorum Ordinis, Perfectae Caritatis*, in A. FLANNERY, *Vatican II, The Conciliar and Post Conciliar Documents*, Vol. 1, Mumbai, St Paul Publications, 1975, pp. 542 - 543.

⁸ SACRED CONGREGATION FOR BISHOPS, Directory on the Pastoral Ministry of Bishops, *Ecclesiae imago*, 22 February 1973, Ontario, Publications Service of the Canadian Catholic Conference, 1974, p. 105.

⁹ J.P. BEAL, *New Commentary on The Code of Canon Law*, Paulist Press, New York 2000, pp. 669- 670.

¹⁰ In order to be promoted to an ecclesiastical office, one must be in communion with the Church, and be suitable, that is, possessed of those qualities which are required for that office by universal or particular law or by the law of the foundation.



but may be reappointed for further five-year term.¹¹ The finance committee is presided over by the bishop in person, or by his delegate, who may not be the financial administrator.¹²

2.1.3. Diocesan Financial Administrator (c. 494)

Ecclesiastical property is the property of public juridical persons of the church (like parish, diocese, etc.), but it must be administered by some physical person, who is called administrator or *economus*. Financial administrator must be canonically appointed. This financial administrator need not be a cleric but can be a lay person or religious, provided he or she has the required qualifications.¹³ He/she can be removed only for a “grave cause”¹⁴ when the See is vacant, the Finance Council must appoint another Financial Administrator to serve temporarily.

2.2. At the Parish Level

2.2.1. Parish Pastoral Council (c. 536)

Although parish councils are not specified in detail in conciliar documents, the Decree on the Apostolate of Lay People, *Apostolicam actuositatem*, no. 26 promotes the idea of councils at the parochial level: “In dioceses, as far as possible, councils should be set up to assist the Church’s apostolic work, whether in the field of evangelization and sanctification or in the fields of charity, social relations and the rest; Such councils should be found, if possible, at parochial, inter-parochial and at the inter-diocesan levels.”¹⁵ The Sacred Congregation for the Clergy issued a circular letter on pastoral councils on 25 January 1973, which stated that nothing prevents “the institution within the diocese of councils of the same nature and function [as diocesan pastoral councils], whether parochial or regional.”¹⁶ The Parish Pastoral Council is a representative body of the faithful working in close collaboration with the clergy of the parish, and to plan out pastoral programs and to evaluate them.¹⁷ The Parish Pastoral Council has only a consultative vote and it is left to the Diocesan Bishop if he needs it for his diocese.

2.2.2. Parish Finance Council (c. 537)

The Parish Finance Council, which is mandatory, is a new concept in law. The Parish Priest who acts in the name of the parish (c.532) ensures that the parish goods are administered in accordance with both Canon Law (CIC/1983 c. 1281) and Civil Law. It is here that the Parish Finance Council helps the Parish Priest in the administration of the temporal goods of the parish.¹⁸ The diocesan bishop can set limits for financial actions, which could not exceed at the parish level without his written permission.¹⁹

¹¹ C.492 § 2 Membra consilii a rebus oeconomicis ad quinquennium nominentur, sed expleto hoc tempore ad alia quinquennia assumi possunt.

¹² G. SHEEHY, *The Canon Law Letter and Spirit, A Practical Guide to the Code of Canon Law*, p. 273.

¹³ G. NEDUNGATT, *Layty and Church Temporalities- Appraisal of a Tradition*, Dharmaram Canonical Studies 1, Dharmaram Publications, Bangalore 2000, pp. 234- 235.

¹⁴ C. 494 § 2. [...] durante munere, ne amoveatur nisi ob gravem causam ab Episcopo aestimandam, auditis collegio consultorum atque consilio a rebus oeconomicis.

¹⁵ VATICAN II, Decree on the Apostolate of Lay People, *Apostolicam Actuositatem*, 18 November 1965, no. 26, 18 November 1965, in *AAS*, 58 (1966), p. 849; in FLANNERY, *Vatican II, The Conciliar and Post Conciliar Documents*, Vol. 1, p. 713.

¹⁶ SACRED CONGREGATION FOR THE CLERGY, *Omnes Christifideles*, in *CLD* 8, pp. 287- 288.

¹⁷ SACRED CONGREGATION FOR BISHOPS, Directory on the Pastoral Ministry of Bishops, *Ecclesiae imago*, p. 179.

¹⁸ J. E. LYNCH, “The Parochial Ministry in the New Code of Canon Law,” in *The Jurist* 42 / 4 (1982), p. 385.

¹⁹ G. SHEEHY, *The Canon Law Letter and Spirit. A Practical Guide to the Code of Canon Law*, p. 299.



3. Judicial Power of Governance

Judicial Power is that by which individual judges or colleges of judges resolve controversies and make decisions, based on law and fact, which are binding on the parties involved in the case (c.16 §3). This power cannot be delegated, except for the purpose of certain preliminary acts, like the designation of an auditor to instruct the case (c. 1428 § 1).²⁰

In the diocese the bishop exercises judicial power either personally or through others (c. 391 § 2). The judicial vicar, the associate judicial vicar and the judges exercise judicial power by virtue of office.

3.1. Lay Judges in Ecclesiastical Tribunals

The mind of the Holy See about the use of lay judges, can be found in an answer of the Sacred Congregation of the Council, dated 14 December 1918. Lay judges truly exercise the power of governance not through delegation but by virtue of their office.

3.2. Various Roles of Laity in Tribunals

In diocesan tribunals laypersons can be appointed as., judge c. 1421, Assessor c. 1424, Auditor c.1428, relator c. 1429, promotor of the justice cc. 1430 and 1435, defender of the bond cc. 1432 and 1435, notary c. 1437, experts cc. 1574-1581, interpreter c. 1471, advocate c. 1483, procurator c. 1483, tutor and curator.

4. The Catholic Bishops Conference of India (CBCI)

In 1944 the Indian Bishops gathered under the ‘Catholic Bishops Conference of India.’ With the juridical and structural change taking place during Vatican II, the C.B.C.I began to restructure its Conference into National Commission, Regional Council and National Organization.

On May 28, 1987, Pp. John Paul II, in his Letter gave permission to establish a separate Episcopal body for all the three rites. Hence, in the year 1988, in the General Body Meeting of C.B.C.I the bishops of all the three rites passed a resolution to establish three separate conferences according to the three existing rites. In January 1994, the Holy See approved the status of the conferences.²¹

4.1. Structure of Catholic Bishops Conference of India

The Church in India consists of three *Sui Iuris* Churches: The Latin Church, the Syro-Malabar Church, and the Syro-Malankara Church. The Latin Church has its own conference which is known as, ‘Conference of the Catholic Bishop of India’, (C.C.B.I).²²

4.2. General Body meetings regarding *MONUS REGENDI*.

The Catholic Bishop’ Conference in India meet every year for their General Body meetings. The decisions of the meeting are published as Final Statements. It is very interesting to note that out of the 31 meetings the conference had only 10 conferences touched on the active role of the laity and out of the 10 General Body meetings only 2 General Body meetings were dedicated specifically for the Role of the laity in the Church of India.

²⁰ G. SHEEHY, *The Canon Law Letter and Spirit. A Practical Guide to the Code of Canon Law*, p. 81.

²¹ Cfr. F. MAROTTICKAPARAMBIL, “The Latin Catholic Church”, in INDIAN CHRISTIAN DIRECTORY, *Indian Christian Directory for the New Millennium*, Kottayam, 2000, 222.

²² Cfr. CONFERENCE OF THE CATHOLIC BISHOPS’ CONFERENCE, *About CBCI*, [www.cbci.in/About-CBCI.aspx], (06-04-2014).



4.2.1. General Body meeting - New Delhi

At the General Body meeting held in New Delhi from October 13-20, 1966 CBCI for the first time formed a Commission for the Lay Apostolate.²³

4.2.2. General Body meeting – Ernakulam

The General Body meeting which took place in Ernakulam was a significant one as it discussed the findings of the ‘All India Seminar for the Laity’.

“We wish to make it clear to all that, in accordance with the teaching of Vatican II, the CBCI stands committed to lay participation in Church affairs.”²⁴

4.2.3. General Body meeting – Calcutta

The General Body meeting of Calcutta which was supposed to be CBCI’s official report to be presented at the Synod of Bishops in Rome, reports about the formation of the Laity. This is the first step taken towards a great responsibility and role of the laity in the future.²⁵

4.2.4. General Body meeting – Nagpur

This General Body meeting has significance in the history of the Conference because for the first time the theme chosen for the Conference was on Laity. The theme read, “The Church’s Response to the Challenges of Contemporary Society with Special reference to the Role of the Laity.”²⁶

Finally, the Conference jots down two-fold concrete solutions which they term it as “two-fold strategy”, they are,

- 1) “Adequate formation and training of the laity”
- 2) “Organizational change.”²⁷

Conclusion:

Though c. 274 §1 restricts to clergy those offices for whose exercise the power of governance is required, in practice this restriction has not been observed in the Code (e.g., on judges c. 1421 §2 and other examples in legislative and executive functions). In this paperwork we analyzed various areas where lay participation in the governing function of the Church is possible. In practice, lay persons have exercised jurisdiction in the past by customs, they do so today by law. But the manner of lay cooperation in these ecclesiastical offices must be such as to avoid any form of “clericalization” of the lay Christian faithful.

ABBREVIATIONS

Can. / cann.	Canon / canons
CIC/1917	codex iuris canonici, 1917
CIC/1983	codex iuris canonici, 1983
Ibid	ibidem (in the same place)

²³ Cfr. Catholic Bishops’ Conference of India, General Body Meeting: *Message to the Clergy, Religious and Faithful of India*, 3- 4.

²⁴ Catholic Bishops’ Conference of India, General Body Meeting: *Message of the Conference to the Clergy, Religious and Faithful of India*, 07 – 16 January 1970, in *Final Statements of the General Body Meetings of Catholic Bishop’ Conference of India*, THOMAS D’AQUINO SEQUEIRA (editor), 2nd ed., New Delhi 2012, 10.

²⁵ Catholic Bishops’ Conference of India, General Body Meeting: *The Communication from CBCI to the Synod of Bishops in Rome*, 06 – 14 January 1974, in *Final Statements of the General Body Meetings of Catholic Bishop’ Conference of India*, THOMAS D’AQUINO SEQUEIRA (editor), 2nd ed., New Delhi 2012, 30.

²⁶ Catholic Bishops’ Conference of India, General Body Meeting: *Statement Of the CBCI*, 31 – 06 January February 1984, in *Final Statements of the General Body Meetings of Catholic Bishop’ Conference of India*, THOMAS D’AQUINO SEQUEIRA (editor), 2nd ed., New Delhi 2012, 98.

²⁷ Catholic Bishops’ Conference of India, General Body Meeting: *Statement Of the CBCI*, 107.



Vol. / vols volume / volumes
 C.B.C.I Catholic Bishops Conference of India

BIBLIOGRAPHY

CHURCH DOCUMENTS

CODEX IURIS CANONICI, Auctoritate Ioannis Pauli PP II promulgatus, Vatican City, Libreria Editrice Vaticana, 1983.

CONGREGATION FOR THE CLERGY et al., Instruction, *Ecclesiae de Mystero*, 15 August 1997, article 5, in *AAS*, 89 (1997), p. 864; English translation from W. H. WOESTMAN, *The Sacrament of Orders and the Clerical State*, p. 296.

PAUL VI, Apostolic Letter *Ecclesiae sanctae I*, 6 August 1966, no. 16, on Implementing the Decrees, *Christus Dominus, Presbyterorum Ordinis, Perfectae Caritatis*, in A. FLANNERY, *Vatican II, The Conciliar and Post Conciliar Documents*, Vol. 1, Mumbai, St Paul Publications, 1975, pp. 533 - 554.

SACRED CONGREGATION FOR BISHOPS, Directory on the Pastoral Ministry of Bishops, *Ecclesiae imago*, 22 February 1973, Ontario, Publications Service of the Canadian Catholic Conference, 1974, p. 105.

SACRED CONGREGATION FOR BISHOPS, Directory on the Pastoral Ministry of Bishops, *Ecclesiae imago*, p. 179.

SACRED CONGREGATION FOR THE CLERGY, *Omnes Christifideles*, in *CLD* 8, pp. 287- 288.

VATICAN COUNCIL II, Decree on the Apostolate of Lay People, *Apostolicam Actuositatem*, 18 November 1965, no. 26, 18 November 1965, in *AAS*, 58 (1966) p. 849; in FLANNERY, *Vatican II, The Conciliar and Post Conciliar Documents*, Vol. 1, pp. 691-718.

VATICAN COUNCIL II, Decree on the Pastoral Office of Bishops in the Church, *Christus Dominus*, 28 October 1965, in *AAS*, 58 (1966), p. 680; in A. FLANNERY, *Vatican II, The Conciliar and Post Conciliar Documents*, Vol. 1, Mumbai, St Paul Publications, 1975, no. 27, pp.510-533.

CATHOLIC BISHOPS' CONFERENCE OF INDIA, General Body Meeting: *Statement Of the CBCI*.

BOOKS

SHEEHY G., *The Canon Law Letter and Spirit. A Practical Guide to the Code of Canon Law*, Bloomsbury Publishing Plc 1999.

BEAL J.P., *New Commentary on The Code of Canon Law*, Paulist Press, New York 2000.

BOUSCAREN L., and A. C. ELLIS (eds), *Canon Law A Text and Commentary*, The Bruce Publishing Company, Milwaukee 1957.

ARTICLES

LYNCH J.E., "The Parochial Ministry in the New Code of Canon Law," in *The Jurist* 42 / 4 (1982), pp. 378-395.

NEDUNGATT G., *Laity and Church Temporalities- Appraisal of a Tradition*, Dharmaram Canonical Studies 1, Dharmaram Publications, Bangalore 2000, pp. 224- 255.



- PRICE D., "The Acceptance and Monitoring of a Case," in H. F. DOOGAN, *Catholic Tribunals, Marriage Annulment and Dissolution*, Newton, E. J. Dwyer, 1991, pp. 132-159.
- SKILLIN H.D., "Officials of the Tribunal: Terminology, Qualification, Responsibility," in *CLSA Proceedings*, 45 (1983), pp. 36-60.
- URRUTIA F., "Delegation of Executive Power of Governance," in *Studia Canonica*, 14 (1985), pp. 322- 341.



Femme émancipée

di Innocent Ndjabba, O.Carm

1. Position du problème

L'objet de notre réflexion est de saisir comment Dieu, dans son projet, est lui-même l'initiateur de l'émancipation de la femme dès la création. Ce faisant, Jésus-Christ, Fils de Dieu s'est fait auprès de ses contemporains l'avocat de la vraie dignité de la femme (M.D., n°12). Dans ce contexte l'émancipation est antérieure aux mouvements de revendication en faveur des femmes du XIX^{ème} siècle et du XX^{ème} siècle apparus en Amérique du Nord et en Europe, et par la suite à travers le monde. Les structures politiques sociales et culturelles sont les produits de la créativité humaine et ne sont pas purement naturelles ou données par Dieu¹. Il y a belle lurette qu'elles ont subordonné la femme à l'homme, la considérant comme inférieure à l'homme et lui donnant le statut de mineur qui l'oblige à être l'Autre de l'homme, qui n'a ni le droit ni l'opportunité de se constituer comme Autre à son tour. De plus, elle a été qualifiée d'un être de faiblesse. Et pour saint Thomas par exemple, la faiblesse d'Eve ou de la femme est due principalement à la faiblesse de son corps².

Au contraire, nous voudrions démontrer dans cette étude que l'égalité ontologique et anthropologique voulue par Dieu dès la création de l'homme(Adam) et de la femme(Eve) est la matrice existentielle de l'émancipation de la femme. Notre réflexion s'enracine dans l'ontologie, et l'anthropologie théologique ou biblique. Il s'agit d'une anthropologie respectueuse de l'homme et de la femme ainsi que de leur dignité. Accorder la priorité à la femme, à ses devoirs et à ses droits ; l'intégrer dans toutes les activités humaines au sein de la société moderne. Ce qui est ici en jeu, c'est une certaine manière d'aider toute personne humaine à reconnaître définitivement l'égalité ontologique, à défendre cette égalité femme-homme et à concevoir ainsi de nouveaux rapports entre ces genres. Car l'ordre de la création implique l'unité de deux êtres humains, homme et femme, liés par une même nature humaine. La dimension ontologique de l'unité et de la dualité explique que l'être humain, qui est aussi homme et femme, a une valeur particulière pour Dieu³.

Face à l'idée de la totalité, de l'égoïcité, nous nous mettons résolument du côté de l'altérité. Parce que selon l'expression de la Genèse, l'autre est «la chair de ma chair». C'est comme chair que l'autre m'apparaît.. A l'«origine», au «commencement», la personne s'inscrit dans un corps. Par conséquent, dans cet ordre de la création, la vraie signification sponsale du corps de la femme, comme celui de l'homme, trouve sa pleine potentialité dans une intersubjectivité humaine qui est intercorporéité dans la communion des personnes et dans les rapports sexuels ouverts à la procréation. Dans cette «communion des personnes», la femme a la même dignité que l'homme, elle est une personne humaine au même titre que l'homme⁴. Du coup, la femme n'est pas une face, un objet en face de moi, elle est présence

¹. A.E. CARR, «Le féminisme», in *Dictionnaire de Théologie fondamentale*, René LATOURELLE et Rino FISICHELLA (dirs), Paris, Cerf, 1992, p. 459.

². THOMAS D'AQUIN, cité par JEAN-PAUL, in *La femme selon Jean-Paul II*, Québec, Ed. Fides, 1999, p. 49.

³. JEAN-PAUL II, *Op. cit.*, p. 105.

⁴. Cf. *Ibid.*, p. 105-108.



d'une existence. L'homme ne doit plus prétendre être supérieur à la femme et se considérer comme le centre du monde. Tous deux sont ontologiquement définis par une même «chair»⁵. C'est la même chair prise par le Fils de Dieu pour le salut de l'humanité. A ce sujet Jean écrit: «Et le verbe s'est fait réellement chair et il a habité parmi nous» (Jn 1, 14).

Mais réfléchir sur l'antériorité de l'égalité entre femme-homme doit être un travail qui engage non seulement celui qui le fait, mais également les nations, les communautés des croyants et non croyants, c'est-à-dire l'Eglise chrétienne et non chrétienne (catholicisme, l'Islam, le Bouddhisme, l'hindouisme, le Taôisme, etc.). De la sorte, il convient de définir aussi les conditions de possibilité pour rendre effective cette égalité femme-homme d'autant plus que celle-ci est en polémique chez ses adversaires. Or, la femme et l'homme sont ontologiquement égaux en dignité et ont reçu le même pouvoir. Cette vérité a été cependant flouée par les cultures. Une histoire des contraintes imposées par les hommes à la femme a pris place. Cette situation qui octroie à la femme la place de second rang est due à la conception tordue qu'ont les hommes d'elle et qui a fini par être intériorisée par celle-ci.

Ceci dit, la procréation et les soins donnés aux enfants ont longtemps contraint les femmes à rester davantage au sein de leurs maisons. Les stéréotypes qui catonnent la femme dans les rôles d'épouse et de mère font aussi de la femme une citoyenne privée de plusieurs avantages sociaux. Même en milieu urbain, quel que soit son statut civil ou économique, la femme est un citoyen de seconde zone. Elle est privée de plusieurs droits juridiques, religieux et politiques, ayant peu ou pas accès à l'éducation, enfermée dans la fonction de reproduction à laquelle la société reconnaît une importance primordiale⁶. Cela a conduit certains hommes d'estimer que les femmes doivent être simplement tenues à l'écart de toute magistrature, poste de commandement, tribunal, assemblées publiques et conseils, de sorte qu'elles puissent accorder toute leur attention à leurs tâches féminines et domestiques.

Au demeurant, force est de remarquer qu'aujourd'hui, malgré l'évolution des mœurs et des mentalités et l'avènement des sociétés démocratiques, certains hommes semblent continuer à maintenir la femme dans l'infériorité. Comment expliquer cette situation? Dans certaines nations du monde, il y a encore des systèmes établis par les autorités et qui empêchent les femmes de vivre librement et de jouir de l'égalité ontologique entre les genres en toute sécurité et sans tracas inutiles.

Aussi, dans les mêmes nations, les hommes sont séparés de femmes lors du culte. Les hommes sont des tuteurs de leurs épouses et celles-ci ont toujours besoin de la permission pour voyager, étudier, voter, conduire une voiture, vendre certains articles sur le marché, assister aux activités sportives, etc. De même, dans beaucoup de pays d'Afrique, les femmes sont condamnées au silence; elles n'exécutent que ce que les hommes commandent et par conséquent elles restent exclues de la vie politique. Bref, les hommes leur imposent le silence et n'imaginent leur place qu'à l'intérieur de leurs maisons, attachées aux activités domestiques, soumises à la procréation sans planning familial, une autre problématique d'actualité sur le continent.

Par exemple la Somalie reste un pays dangereux pour les journalistes, surtout si elles sont femmes⁷. Nous pensons que le combat pour l'égalité homme-femme et l'émancipation

⁵. Quand nous parlons ici de la chair du visible, nous n'entendons pas faire de l'anthropologie, décrire un monde recouvert de toutes nos projections, réserve faite de ce qu'il peut être sous le masque humain. Nous voulons dire, au contraire, à la suite de Merleau-Ponty, que l'être charnel, comme être des profondeurs, à plusieurs feuillets ou à plusieurs faces, être de latence, et présentation d'une certaine absence, est un prototype de l'être, dont notre corps, surtout sensible, est une variante très remarquable. Cf. M. MERLEAU-PONTY, Maurice, *Le visible et l'invisible, suivi de « notes de travail de Claude Lefort*, Paris, Gallimard, 1964. p. 177.

⁶. JEAN-PAUL II, *Op. cit.*, p. 139.

⁷. MARYAN SEYLAC est une journaliste somalienne en direct lors d'une conférence de presse en Somalie le 25 Septembre 2019, originaire de la ville de Baidoa, déclarait: «En Somalie, tes parents ne te demandent jamais ce que tu vas devenir à l'avenir, car ta place est à la maison, à la cuisine et au ménage. La perception des



totale des femmes de la planète doit se poursuivre aujourd'hui et corriger la sous-représentation des femmes en milieu éducatif, professionnel diversifié, en politique, en religion afin de leur permettre d'occuper des postes de responsabilité et jouir de l'autonomie nécessaire pour promouvoir l'égalité femme-homme.

Notre intérêt pour la problématique qui concerne l'égalité femme-homme, fondement même de l'émancipation nous a amené à nous poser les questions suivantes: qu'est-ce que l'égalité ontologique entre femme-homme? Quelles sont les conditions de possibilité pour la rendre effective dans notre vie quotidienne? Quel est le degré de cette notion fondamentale sur le continent africain? Nous inspirant de la Bible, notre étude est axée sur quatre points notamment: l'égalité femme-homme voulue par Dieu dès les origines, les lieux concrets de cette égalité: la parole, l'action, la liberté et l'autonomie, et enfin l'évaluation de l'égalité entre femme-homme en Afrique.

2. Egalité ontologique, œuvre de dieu

Contrairement à la science, la Bible précise en Genèse 2, 21-23 qu'au commencement Dieu a créé l'homme et la femme. Il les créa (Gn 1, 26-28), c'est une vérité anthropologique et ontologique. Pour autant que le monde de l'être-là est un monde commun. Le monde auquel nous sommes est toujours un monde que nous partageons avec d'autres. C'est pourquoi, l'homme et la femme sont égaux dans le dessein de Dieu en dignité et sont dotés d'un même pouvoir. Cette égalité «femme-homme» est un principe fondamental qui ressort du projet initial de Dieu seul. C'est ce qui est écrit au verset 21: «Alors Yahvé Dieu fit tomber une torpeur sur l'homme qui s'endormit(...). «Pour le coup, c'est l'os de mes os et la chair de ma chair!».⁸ Le rapport originel de l'homme avec la femme est de l'ordre de l'«avec»: il n'y a pas homme et femme face à face dans le monde, mais un être-ensemble inhérent au fait que chacun d'eux est ouverture au monde. Ici, la chair n'est ni matière, ni esprit, mais l'être des profondeurs pour indiquer l'identité ontologique du voyant et des visibles pour souligner l'osmose du corps et du monde⁹.

Par ce cri de la métaphysique d'amour sur terre, l'homme confirme sa ressemblance et son égalité ontologique avec la femme. Pour nous, le rapport de ressemblance va du corps de la femme connu comme corps (chair) humain à la forme perceptible de l'homme. Au lieu de sortir de son corps vers celui des autres, l'homme revient des os et de la chair¹⁰ de la femme vers les siens. Ils s'incorporent mutuellement. L'homme sent, prend conscience du fondement de cette relation d'implication et d'affectivité dans la chair dont lui et la femme sont faits. A cet égard l'existence humaine signifie l'expérience intégrale de l'homme

femmes dans les médias en somalie est en train de changer, mais il a encore beaucoup de défis à relever : j'ai été menacée ; al-shabab a déclaré qu'il allait fermer mon bureau. Les femmes journalistes sont empêchées d'occuper des postes de responsabilité. Toutefois depuis nos débuts, le nombre de femmes journalistes dans ma ville est passé de cinq à 20 grâce à l'Association des femmes des médias somaliens (SOMWA) créée en 2006. www.afrikmag.com consulté le jeudi 17/10/ 2019 à 16h30

⁸ .Basile n'a pas le moindre doute sur le fait que la femme soit pleinement image de Dieu. De tous les Pères grecs, il est celui qui plaide le plus vigoureusement en ce sens. Dans son Homélie sur le Martyre de Julitte, il met dans la bouche de celle-ci le discours suivant à l'adresse des femmes qui l'entourent: «Nous sommes de la même pâte que les hommes. Nous avons été créées à l'image de Dieu comme eux. Le créateur a rendu la femme capable de vertu autant que l'homme. Et quoi? Ne sommes-nous pas en tout de la même race que les hommes? Pour créer la femme, on n'a pas pris seulement de la chair mais aussi l'os des os. Ainsi quant à la solidité, à la force et à la patience, nous sommes égales aux hommes et ceci nous le devons à notre Maître». Ayant dit cela, elle s'avança vers le bûcher. <https://www.cairn.info> revue-nouvel..., 16/05/2020 à 10h30 ; Hom. 1, 3 in Ps. 1(PG 29, 216D-217A).

⁹ . M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, Op. cit., p. 181.

¹⁰ . Quand l'Ancien Testament parle du corps vivant, le mot qu'il emploie est basar, «chair». C'est le premier terme qui est le plus important du point de vue anthropologique, puisqu'il désigne parfois l'homme tout entier et que la tournure «toute chair»(Gn 6, 17, 7, 15) signifie même «tout être vivant». La chair peut donc être l'individu, la personne. *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, 3^{ème} édition revue et augmentée, Belgium, Brepols, 2002, p. 261.



compris comme un-être-incarné-toujours-au-monde-avec-autrui. L'expérience de la femme au fond, dans toute la mesure, institue un mélange de l'homme et de la femme. Cette unité du corps n'est pas quelque chose de représenté, mais plutôt quelque chose de vécu.

Par conséquent, il n'y a pas de supériorité de l'homme sur la femme sortie de la côte du premier (Gn 2, 22). Le père Wawa Roger soutient cette idée quand il écrit que pendant la création de la femme, l'homme était plongé dans un profond sommeil (Gn 2,21). Cela veut dire que l'homme ignore l'origine de la femme. La provenance de celle-ci relève du mystère pour l'homme. Certains Rabbins, ajoute-il, voient dans la procédure de la création de la femme en Genèse 2, 22, un argument qui justifie la proximité voire l'unité entre deux êtres, comme l'atteste un passage du Talmud: «Dieu n'a pas tiré la femme de la tête de l'homme, pour qu'elle le commande; ni de ses pieds, pour qu'elle soit son esclave; mais de sa côte, pour qu'elle soit proche de son cœur».¹¹

Dans ce contexte de création, Dieu a créé l'homme et la femme pour une communion des personnes en laquelle chacun peut être une «aide» pour l'autre parce qu'ils sont à la fois ontologiquement égaux en tant que personne de même chair (Gn 2, 23). Ils sont aussi complémentaires en tant que masculin et féminin. Il s'agit-il d'une «aide» dans l'action commune, pour soumettre la terre, transformer le monde, le développer par la technoscience et l'industrie. Pour le Pape Jean-Paul II, la réciprocité et la complémentarité sont deux caractéristiques fondamentales du couple humain (E.F. n°6).

Etre humain, c'est être selon la Bible, une créature «male» et «femelle» et assumer une sexualité inscrite dans sa chair. Et cette dualité des sexes s'inscrit dans une logique divine d'alliance et d'une histoire qui doit continuer pour toujours. La chair est sexuée sur le plan phénoménologique et existentiel. Par conséquent, la notion de chair (corporéité) ne saurait se passer de sa modalité sexuelle qui sous-tend toute la dialectique existentielle.

En fait, la sexualité n'est pas une fonction indépendante, surtout pas purement organique: elle est essentielle à l'être humain. Ce qui se traduit par exemple dans cette phrase de Delivoyatzis: «Nous rencontrons un rapport d'expression réciproque parmi les secteurs principaux du comportement (perception, motricité, représentation) qui ne s'expliquent pas par l'infrastructure sexuelle, mais se comprennent dans un mouvement dialectique qui réintègre la sexualité»¹². Celle-ci se donne comme une structure fondamentale de l'homme et de la femme ou comme mode particularisé d'être au monde.

En clair, le texte biblique nous fournit des bases suffisantes pour que l'on reconnaisse ce que les cultures et les fausses interprétations de certains théologiens et philosophes ont ignoré pendant des siècles: l'égalité ontologique et anthropologique femme-homme. Cette égalité essentielle de la femme et l'homme est du point de vue de l'humanité. Depuis le début, tous les deux sont des personnes à la différence des autres êtres qui les entourent. La femme, souligne le Pape Jean-Paul II, est un autre «moi» dans leur commune humanité (M.D. n°6). Il s'agit d'une humanité concrète comme corporéité (chair), une matrice qui nous porte, comme l'affirme Merleau-Ponty¹³.

Parmi les pères de l'Eglise, (Origène), Saint Augustin, Clément d'Alexandrie, etc., sont ceux qui affirment et soutiennent l'égalité fondamentale de l'homme et de la femme devant Dieu. Et dès le début, l'homme et la femme apparaissent comme l'«unité» de deux êtres inséparables (M.D. n°6). Cependant, nous ne négligeons pas certaines différences d'ordre physiologique, émotionnel, physique, spirituel et parfois intellectuel qu'on peut observer chez l'un ou l'autre. Elles n'ont pas pour but d'éloigner l'homme de la femme, mais de les rapprocher, de les équilibrer mutuellement, de les unir et de les rattacher l'un à l'autre à mesure qu'ils deviennent des motifs de célébration, et non de séparation

¹¹. R. WAWA, *Apprendre à lire le livre de la Genèse*, Kinshasa, Médias Paul, 2003, p. 22

¹². S. DELIVOYATZIS, *La dialectique du phénomène*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1987, p. 139.

¹³ Cf. M. MERLEAU-PONTY, *L'Oeil et l'Esprit*, Paris, Gallimard, 1964, p. 54.



3. Lieux concrets de l'égalité et de l'émancipation de la femme

Ici, nous présentons succinctement quelques lieux par excellence de l'égalité, qui sont la parole, l'action, la liberté et l'autonomie.

3.1. De l'émancipation verbale : La Parole

A en croire le Pape Benoît XVI dans son Encyclique *Spe Salvi*, « le christianisme n'était pas seulement une «bonne nouvelle», mais aussi la communication d'un contenu jusqu'à présent ignoré. Dans notre langage, nous dirions: le message chrétien n'était pas seulement «informatif» (sic), mais «performatif». Cela signifie que l'Évangile n'est pas uniquement une communication d'éléments que l'on peut connaître, mais une communication qui produit des faits et qui change la vie» (S.P. n°2.).

C'est le cas de Zacharie en Luc 1, 19 où il est réduit au silence parce qu'il n'a pas cru aux paroles de l'ange. Tandis que Marie, modèle de toute femme chrétienne et non chrétienne émancipée par Dieu, comme Anne de l'Ancien Testament, s'exprime et chante pour montrer que la femme a droit à la parole et à l'action autant qu'à l'homme. A cet effet, dans les évangiles, les femmes, comme les hommes, accèdent à la condition de disciple du Christ. Les passages de Luc 8, 1-3, Luc 23, 49, Matthieu 27, 55-56 et Marc 15, 40-41 sont pour nous des exemples éloquents. Déconsidérée et exclue depuis longtemps par les hommes, la femme, la Vierge Marie a été élevée et associée au mystère de la rédemption. C'est un rôle qu'aucun homme qui, malgré la surestimation et l'arrogance, ne pouvait assumer.

En Marie, s'incarne l'idéal de la femme car elle a donné naissance au Prince de la vie. De cette façon, elle représente toutes les femmes émancipées dans toutes les religions. Nous remarquons que Dieu connaît la place et le rôle joué par la femme dans la société et dans l'Église. Cette réalité est perceptible lors de la naissance de l'Église (Ac 1, 14). En élaborant la théologie de la femme, Paul a montré en quel sens la division des sexes est dépassée et consacrée: «Il n'y a ni homme ni femme: Car vous tous ne faites qu'un dans le Christ Jésus (Gal 3,28). En un certain sens, la distinction des sexes est surmontée, comme les inégalités et les divisions d'ordre racial, social, culturel, traditionnel ou coutumier. Grosso modo, l'homme et la femme doivent désormais se considérer égaux fondamentalement, en dépit des divergences.

C'est un message fort adressé à tous les hommes afin de conjuguer ensemble avec les femmes pour le bien de l'humanité. Dès le commencement, parmi tous les êtres vivants, seule la femme a été trouvée digne pour l'homme avec qui il peut dialoguer en totale parité. Cette aspiration qu'aucun autre être vivant ne peut satisfaire explique le cri d'admiration qui jaillit spontanément de la bouche de l'homme. Il s'agit d'un premier cri d'amour qui ait résonné sur terre: L'os de mes os et la chair de ma chair.

Selon Heidegger, «l'homme est homme en tant qu'il est celui qui parle et communique»¹⁴. En effet, c'est la parole qui rend donc l'homme vivant. De même, à travers ce passage de Saint Luc 1, 26-56), la parole rend ici la femme libre et active. La parole est un geste et sa signification un monde. Quand je parle ou quand je comprends, j'expérimente la présence d'autrui en moi ou de moi en autrui qui est la pierre d'achoppement de la théorie du temps et je comprends enfin ce que veut dire l'énigmatique proposition de Husserl «La subjectivité transcendantale est l'intersubjectivité»¹⁵.

Le moi s'ouvre par la parole à la présence de l'autre et cette ouverture fait que la parole est écoutée avant d'être, qu'elle est l'acte de s'ouvrir à l'autre, c'est-à-dire à l'existence. En s'exprimant ainsi, s'établit une dialectique entre les deux, homme et femme à travers l'égalité et l'émancipation de la pensée et de la parole. Remarquons-le, il n'y a pas de culture sans la libération de la parole. La parole du Seigneur éveille toujours les consciences de leur

¹⁴. M. HEIDEGGER, *Acheminement vers la Parole*, Paris, Gallimard, 1976, p. 13.

¹⁵. HUSSERL, cité par MERLEAU-PONTY, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 121.



sommeil afin de libérer les enchaînés du péché, les affamés de justice, les oubliés, les discriminés, les victimes de coutumes du silence. Cela n'est possible non seulement par la contemplation mais surtout par les actions qui humanisent le monde dans sa pluralité.

2.2. De l'action concertée et Partagée

Nous nous inspirons ici d'une part du livre de Judith qui est une histoire d'une victoire du peuple élu contre ses ennemis grâce à l'intervention d'une femme (Jd 14, 1-19; 15, 1-14). De même le livre d'Esther raconte une délivrance de la nation par l'intermédiaire d'une femme (Es 8, 1-17; 9, 1-32). En vérité, les femmes ont accompli et ont réalisé dans l'histoire des pas significatifs dans ce sens; elles sont arrivées à s'exprimer à des niveaux importants dans la vie culturelle, spirituelle et religieuse, sociale, économique notamment l'entourage féminin de Jésus, Certaines reines; Thérèse d'Avila, Claire, Mère Térésa de Calcutta, etc. Simone de Beauvoir, etc.).

Sur le plan politique, philosophique, scientifique, sanitaire, nous citons ici quelques dix femmes extraordinaires qui ont contribué à changer la face du monde en permettant une évolution et la place de la femme dans la société: Emmeline Pankhurst (1858- 1928) a contribué au droit de vote des femmes, Rosalind Franklin(1920-1958) a participé à la découverte de la structure ADN, Simone de Beauvoir(1908-1986), philosophe et féministe incontournable du mouvement de libération de la femme, Rosa Parks (1913-2005), figure majeure dans la lutte contre la ségrégation raciale, Simon Segouin (née en 1925) s'engage dans la résistance lors de la deuxième guerre mondiale, Simone Veil(1927-2017) a défendu le célèbre projet de loi sur l'interruption volontaire de grossesse(IVG), Valentina Terechkova (née en 1937), il s'agit de la première femme Soviétique à effectuer un vol dans l'espace, Wangari Maathi (1940-2011), militante politique et écologiste du Kenya. Surnommée «Femme des arbres», elle est la première femme africaine à avoir reçu le prix Nobel de la paix; Katrine Switzer (née en 1947) est la première femme américaine à avoir couru le marathon de Boston en 1967; enfin Malala Yousafzai (née en 1997) est militante Pakistanaise. A 11 ans, elle prenait déjà position sur l'accès à l'éducation des jeunes filles, et ce malgré la menace des talibans dans son pays. Elle a reçu le prix Nobel de la paix en 2014. Ce qui fait d'elle la plus jeune lauréate de cette prestigieuse récompense¹⁶.

Chacun de nous, homme ou femme sans distinction a toujours quelque chose de neuf à apporter au monde. L'homme en tant que singulier, se réalise en vivant ensemble avec ses semblables. Il en est de même pour la femme. Mais il n'est pas solitaire comme indiqué plus haut; il est toujours entouré des autres avec qui il partage le monde. Car ce sont des hommes et des femmes et non pas l'homme qui, vivent et habitent le monde, dit Hannah Arendt¹⁷. Telle est la condition humaine de la pluralité qui est spécifique à toute personne.

Nous sommes dans une société plurielle marquée par le «pluralisme religieux».¹⁸ Les hommes habitent la terre en tant qu'ils sont pluriels. Cette pluralité est caractéristique de l'espèce humaine et est condition nécessaire pour toute activité religieuse et politique. Cette politique est ce qui peut être commun, car c'est dans la mesure où les actions sont religieuses, politiques et concertées que le monde peut être partagé. Et toute activité politique, rappelons-le, renvoie à l'égalité et distinction chez l'homme et la femme. Nous estimons de toute évidence que l'égalité anthropologique voulue par Dieu ne signifie pas uniformité ni nivellement. En plus, la parole et l'action révèlent l'individualité humaine. Les deux réalités, à savoir l'action et la parole, sont intrinsèquement liées. C'est dans l'action et la parole, qu'il y a possibilité de dialogue avec les autres qui nous sont anthropologiquement égaux.

¹⁶. ci. Studio. Opera. Com ,consulté Vendredi le 19/06 /2020 à 20h57

¹⁷. Cf. H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, traduit de l'américain par Georges Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 1961, p. 15-16.

¹⁸. J. DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris, Cerf, 1999, p. 22.



Cependant, cette pluralité, ayant une dimension double d'égalité et de distinction sexuelle, ne peut se déployer que dans une sphère publique et non dans la maison ou la cuisine. L'action permet la création d'un monde commun et partagé où l'homme et la femme travaillent ensemble. C'est pourquoi, Jésus-Christ a opéré une révolution à travers un modèle d'administration mixte et pluriel où la femme a joué un rôle remarquable jusqu'à être la première messagère de sa résurrection le premier jour de la semaine. Il s'agit de Marie de Magdala dont il avait chassé sept démons (Mc 16, 9-11; Jn 20, 11-18).

Cela ne peut étonner personne dans la mesure où en Joël 3, 1-5, il est dit que « Dieu répandra son Esprit sur toute chair. Vos fils et vos filles prophétiseront (...). Même sur les esclaves, les hommes et les femmes, en ces jours-là, je répandrai mon Esprit ». L'Esprit de Dieu est répandu sur tous, sans distinction de genre ni de rang social, c'est à la foi l'Esprit de prophétie qui est la cause d'un renouvellement intérieur et de changement de mentalité afin d'avoir un nouveau regard sur le monde. Ainsi donc, l'effusion de l'Esprit de Dieu inspire les paroles, les actions; donne les capacités intellectuelles, spirituelles, humaines aux hommes et aux femmes.

Raison pour laquelle Jésus avait intégré quelques femmes qui avaient été guéries d'esprits mauvais et de maladie notamment Marie, appelée la Magdaléenne, Jeanne, femme de Chouza, intendant d'Hérode, Suzanne et plusieurs autres. Celles-ci, à leur tour, par leurs activités quotidiennes assistaient Jésus et le Douze de leurs biens (Luc 8, 1-3). Grâce à cette assistance et à la présence féminine au côté de Jésus et au Douze, l'annonce de la Bonne Nouvelle du Royaume de Dieu s'est répandue jusqu'aux extrémités de la terre. (Ac 1, 8; 2, 42)

C'est à juste titre que l'Islamologue et première femme imam de France, KAHINA BAHLOUL souhaite que les hommes et les femmes aient la même place dans la religion musulmane et au sein des lieux de culte. Notons que dans les mosquées, les femmes sont séparées des hommes, et les seuls seconds imams : En réalité, l'obstacle à l'imamat des femmes n'est ni religieux ni théologique mais culturel et psychologique¹⁹. De même, dans nombreuses synagogues bâties à l'époque de Jésus en Palestine, il y avait le principe de séparation des hommes et des femmes. Dans le même ordre d'idée « Que les femmes se couvrent les têtes et se taisent dans les assemblées, disait Saint Paul » (1 Cor 14, 33b-36). Tout cela est à situer et à comprendre dans le contexte culturel juif. Les choses ont changé et ont beaucoup évolué.

L'homme et la femme ont été créés pour dominer²⁰, gérer ensemble la création, défendre et promouvoir la vie, la vénérer et l'aimer. C'est là la tâche que Dieu confie à l'homme et à la femme, les appelant à participer à la seigneurie qu'Il a sur le monde (Gn 1, 28). Outre la Genèse, le livre de Siracide reconnaît aussi que Dieu, en créant les hommes et les femmes, « les a revêtus de force, comme lui-même, et les a créés à son image » (Si 17, 3). L'auteur sacré rattache à cela non seulement leur domination sur le monde, mais aussi les facultés spirituelles les plus caractéristiques de l'homme, telles que la raison, la capacité de discerner le bien et le mal, la volonté libre : « Il les remplit de science et d'intelligence et

¹⁹ La première femme imam de France KAHINA BAHLOUL était l'invitée le lundi 9 septembre 2019 de la matinale émission de Jean-Jacques Bourdin, une émission qui passe aux antennes de BFM.T.V. Selon elle, « il est important pour la religion musulmane d'instaurer un nouveau paradigme où les hommes et les femmes ont exactement la même place au sein des lieux de culte ». En poursuivant sa logique, cette femme imam a considéré que « le voile n'est pas une obligation religieuse » car selon elle, elle a « beaucoup étudié les textes et (je) considère que le texte coranique n'oblige pas la femme à se voiler les cheveux. Aussi « les femmes peuvent être imams, prendre en charge le ministère religieux au même titre que les hommes, et que les salles de prière puissent accueillir les femmes de manière respectueuse et digne », a expliqué Kahina Bahloul estimant que ce n'est plus « acceptable » le fait que les lieux de culte traditionnels, la salle de prière principale soit dédiée aux hommes.

²⁰ « Dieu les bénit et leur dit: « Soyez féconds, multipliez-vous, emplissez la terre et soumettez-la; dominez sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel et tout être vivant qui rampe sur la terre » (Gn 1, 28).



leur fit connaître le bien et le mal » (Si 17, 7). La capacité d'accéder à la vérité et à la liberté une des prérogatives de l'homme et de la femme du fait qu'ils sont créés à l'image et à la ressemblance de leur créateur, le Dieu vrai et juste (Cf. E.V n°34).

De ce qui précède, force est de constater que ces facultés spirituelles et capacités intellectuelles, dons gratuits de Dieu, donnent à l'homme et à la femme le pouvoir d'exercer la maîtrise sur le cosmos, de dominer sur les créatures que Dieu a faites, pour régir le monde en sainteté et en justice (cf. Sg 9, 1-2). De cette manière, tous les humains ainsi que les autres êtres ont une origine commune. Il n'y a pas de suprématie entre l'homme et la femme ni entre les races humaines et les ethnies. Du coup, toute domination sur l'autre (dictature, racisme, l'esclavagisme, traite de noirs, colonisation, mépris, discrimination, violences conjugales, sexuelles, les guerres, etc.) ne peut être définie comme institution et structure du péché dit le Pape Jean-Paul II (E.V n°59).

Toujours dans la même perspective, appelé à cultiver et à garder ensemble le jardin du monde (cf. Gn 2, 15), l'homme et la femme ont une responsabilité propre à l'égard de la « maison commune » (L.S.n°1), du milieu de vie, c'est-à-dire de la création que Dieu a placée à leur service. Cette responsabilité commune et partagée leur a été confiée par Dieu non seulement pour le présent, mais aussi pour l'avenir. C'est la question de l'écologie- depuis la préservation des « habitats » naturels des différentes espèces d'animaux et de diverses formes de vie jusqu'à l' « écologie humaine » proprement dites- qui trouve dans cette page biblique une claire et forte inspiration éthique pour que les solutions soient respectueuses du grand bien qu'est la vie, toute la vie(E.V.n°42).

Tout ce qui est transformation, développement scientifique et technologique fait partie de la mission de l'homme de régir et de protéger la nature. Certes, nous ne pouvons pas ignorer que l'énergie nucléaire, la biotechnologie, l'informatique, la connaissance de notre ADN et d'autres capacités que nous avons acquises, nous donnent aujourd'hui un remarquable pouvoir. Malheureusement, en même temps, les actions non concertées et les activités humaines ont dévié et contredit la réalité jusqu'à la nuire, détruire la vie de la terre²¹ et de l'homme. D'où la crise écologique dont la racine est humaine, déplorée par le Pape François (LS n°101). En réalité, nous devrions comprendre que « la domination accordée par Dieu à l'homme et à la femme n'est pas un pouvoir absolu, et l'on ne peut parler de liberté d'user et d'abuser, ou de disposer des choses de la nature comme on l'entend. Nous sommes naturellement soumis à des lois non seulement physiques, biologiques mais aussi morales que l'on ne peut transgresser impunément (Cf.S.S. n°34).

L'environnement social a des blessures dues au même mal, c'est-à-dire à l'idée qu'il n'existe pas des vérités indiscutables qui guident nos vies et que la liberté humaine n'a pas de limites (LS n°8). Certes, la liberté humaine peut offrir son apport intelligent à une évolution positive, mais elle peut aussi être à l'origine de nouveaux maux, de nouvelles causes de souffrance et des vrais reculs. Du reste, voilà pourquoi notre but ne consiste pas seulement ici de rappeler le devoir des actions concertées, des décisions et engagements pris par les hommes et les femmes pour prendre soin de la nature, mais en même temps de montrer qu'ils sont appelés à protéger l'être humain de sa propre destruction.

3.2. De la liberté

« C'est pour que nous restions libres que le Christ nous a libérés. Donc tenez bon et ne vous remettez pas sous le joug de l'esclavage. Vous en effet, vous avez été appelés à la liberté ; seulement, que cette liberté ne se tourne pas en prétexte pour la chair et le

²¹ « Que les hommes dégradent l'intégrité de la terre en provoquant le changement climatique, en dépouillant la terre de ses forêts naturelles ou en détruisant ses zones humides ; que les hommes portent préjudices à leurs semblables par des maladies en contaminant les eaux, le sol, l'air et l'environnement par des substances polluantes, tout cela, ce sont des péchés » car « un crime contre la nature est un crime contre nous-mêmes et un péché contre Dieu(L.S n°8).



libertinage (cf. Ga 5, 1-3) ». La liberté est aussi un grand don du Créateur, car elle est mise au service de la personne et de son accomplissement par le don d'elle-même et l'accueil de l'autre. Au contraire, lorsque sa dimension individuelle est absolutisée, elle est vidée de son sens premier, sa vocation et sa dignité sont quasi démenties.

Parmi les valeurs les plus essentielles à la vie, la liberté occupe une place prépondérante. Ce bien précieux a toujours été au cours des âges l'objet d'aspiration, des luttes et des combats. En fait, la liberté est un concept fondateur de vie. Elle est incontournable pour soi et dans la société si l'on doit viser le bien-être personnel et social, au bonheur pour soi et dans sa relation à autrui. C'est une valeur précieuse qui est à la base de toutes nos actions, de tous nos choix et engagements.

Voilà pourquoi, le premier grand message du Christ parle de la liberté (Luc 4, 14-19). La liberté est donc au cœur de l'Évangile et de la foi chrétienne. Elle est au fondement de la morale et de la vie chrétienne. Le Christ est venu aussi pour redorer l'image ternie de la femme par l'homme et par les coutumes et les traditions rétrogrades. Dans tout l'enseignement de Jésus, et aussi dans son comportement, on ne trouve rien qui reflète la discrimination de la femme habituelle à son époque. Au contraire, ses paroles et ses actes expriment toujours le respect et l'honneur dus à la femme. En Jésus, elles se sentent libérées par la vérité qu'il enseigne. L'exemple en un sens le plus significatif à ce sujet est celui de la Samaritaine près du puits de Sichem (M.D., n° 14 ; 15). La liberté garantie à la femme lui permet de se réaliser pleinement et de s'assumer comme personne humaine appelée à apporter sa contribution à l'édification de la famille et de la société.

Des hommes dans l'Église ont aussi œuvré à une promotion de la femme, réellement du IV^{ème} siècle, les femmes y apparaissent jouir d'une certaine liberté d'action et de pensée qui se manifeste, entre autre, par l'adhésion à des courants spirituels chrétiens plus ou moins orthodoxes. Pour une approche prosopographique, il nous appartient de voir comment un christianisme pluriel a précédé ou accompagné cette émancipation des femmes « bien nées », et les formes concrètes que cette affirmation de soi a pu revêtir tant sur le plan social que religieux²². Qu'est-ce que donc la liberté ? Comment la liberté est-elle possible pour et chez la femme ?

De ce qui précède, Emmanuel Kant a fait de la liberté une notion fondamentale de sa morale. Pour lui, la liberté est la propriété qu'a la causalité des êtres raisonnables de pouvoir agir indépendamment de toute cause déterminante étrangère à eux.²³ Toute causalité implique, en effet, une loi en vertu de laquelle quelque chose que nous nommons effet doit être posé par quelque chose d'autre que nous nommons cause. Par voie de conscience, la liberté, si elle est indépendante des lois naturelles, elle ne peut point cependant être en dehors de toute loi. Mais une loi de la liberté ne peut être établie que par la liberté elle-même.

De fait, Kant confère ainsi à la liberté la valeur non seulement d'une cause efficace, mais encore d'une fin objective. Cette fin objective, loin d'être extérieure à la volonté même se manifeste sous son aspect d'universalité et dans son identité essentielle avec la loi²⁴. La personne humaine est soumise aux lois de la nature et comme être appartenant au monde intelligible, elle relève des lois purement rationnelles, et sa volonté qui, loin de les subir, les promulgue par ses maximes, est une volonté autonome.²⁵ Ainsi donc, il n'y a pas lieu de croire que la loi morale serve à prouver la liberté pour être ensuite prouvée par elle ; mais la liberté et loi morale sont également rattachées à l'affirmation d'un monde intelligible.

Pour Merleau-Ponty, l'attention qui qualifie la liberté consiste à prendre conscience du monde environnemental dans lequel elle s'exerce, c'est-à-dire aussi bien des limites que des

²² . <https://calenda.org> »... , consulté le 16 /5/2020 à 11h00.

²³ . E. KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Suisse, Delagrave, 1974, p. 51.

²⁴ . *Ibid.*, p.35.

²⁵ . *Ibid.*, p. 53.



possibilités données avec la situation car de toute façon il n'y a pas de liberté sans monde. Il l'exprime en ces termes : « Loin que ma liberté soit toujours seule, elle n'est jamais sans complice, et son pouvoir d'arrachement perpétuel prend appui sur mon engagement »²⁶. C'est pourquoi la phénoménologie de la perception pense la liberté comme donation de sens²⁷ et elle ne surgit qu'avec autrui, d'autant plus qu'on n'est jamais libre seul et sans lois naturelles et sociétales. Dans ce cas la liberté reste toujours conditionnée. Car elle n'est pas une donnée particulière. Evidemment, on ne saurait entendre cela en un sens qui serait coupé du monde, de l'histoire et de la société, mais comme la forme sous laquelle il convient de saisir et d'énoncer l'essence de la liberté.

Plus récemment, Karl Rahner, pour sa part, a soutenu que « la liberté est elle aussi toujours médiatisée par la réalité concrète de l'espace et du temps, de la corporité (la chair), de l'histoire de l'homme et de la femme. Une liberté incapable de se manifester de façon mondaine ne serait sûrement pas une liberté à laquelle nous portions un intérêt particulier, et davantage une liberté telle que l'entend le christianisme. Certes, cette liberté s'actualise toujours, conformément à la nature corporelle et « mondaine » de l'homme et de la femme, dans une pluralité d'actions concrètes au sein d'un espace-temps pluriel, dans un engagement pluriel s'inscrivant dans l'histoire aussi bien que dans la société »²⁸.

Ceci dit, l'objet de la liberté en son sens originare est le sujet lui-même. Tous les objets auxquels il aura affaire dans le monde ambiant remis à son expérience ne sont pas objets de la liberté que pour autant qu'ils médiatisent en lui-même ce sujet fini et spatio-temporel. Là où la liberté est bien comprise, elle n'est pas faculté de pouvoir faire ceci ou cela, mais la faculté de décider de soi-même et de se faire soi-même, précise Rahner²⁹. La liberté est donc un trésor à respecter. Mais cette merveilleuse liberté, ce prodigieux bienfait entraîne inévitablement une responsabilité. La responsabilité et la liberté sont également une réalité de l'expérience transcendantale, ce qui veut dire qu'elles sont expérience là où un sujet s'éprouve comme tel. L'on fait expérience de la responsabilité et de la liberté au fondement même de son existence propre.

Du reste, avec une conception pervertie de la liberté, la vie en société est, au contraire, profondément altérée. La liberté se renie elle-même, se détruit et supprime l'autre et par conséquent le moi est compris en terme d'autonomie absolue. Et la société devient ainsi un ensemble d'individus placés les uns à côtés des autres, sans liens réciproques : chacun veut s'affirmer indépendamment de l'autre, ou plutôt veut faire prévaloir ses propres intérêts. Toujours est-il que, chaque fois que la liberté veut s'émanciper de toute loi naturelle, de toute autorité et toute morale, la personne finit par prendre pour unique et indiscutable critère de ses propres choix, non plus la vérité sur le bien et le mal, mais seulement son opinion subjective et changeante ou même ses intérêts égoïstes et ses caprices (E.V., n° 19).

2. 4. De l'autonomie

Entendue positivement, la liberté, c'est donc la faculté de se donner à soi-même la loi : c'est l'autonomie. Or l'autonomie, c'est l'expression même de la loi morale : si bien qu'une volonté libre et une volonté soumise à la loi morale ne font qu'un, écrit Kant³⁰. En effet, la notion d'autonomie renvoie au fait de se donner à soi-même sa propre loi, ses règles et de penser par soi-même. Elle est centrale dans la philosophie morale kantienne notamment et

²⁶ . M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 516.

²⁷ « C'est moi qui donne un sens et un avenir à ma vie, mais cela ne veut pas dire ce sens et cet avenir soient conçus ; ils jaillissent de mon présent et de mon passé et en particulier de mon mode de coexistence présent et passé ». *Ibid.*, P. 510.

²⁸ . Cf. K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi. Etudes sur le concept du christianisme*, Paris, Cerf, 2001, p. 51-52.

²⁹ . K. RAHNER, *Op. cit.*, p. 53.

³⁰ . E.KANT, *Op. Cit.*, p. 51.



sert de critère de départager ce qui est moral de ce qui ne l'est pas. Qu'est-ce que l'autonomie ?

L'autonomie est la capacité de répondre à ses propres besoins, de prendre et d'assumer ses décisions en tenant compte bien entendu de son entourage et de son environnement. Elle est innée et ontologique. Pour preuve, elle débute et se manifeste lorsque le bébé commence à ramper, à marcher à quatre pattes. Il s'agit là d'une autonomie physique et motrice qui sera suivie de l'autonomie langagière, intellectuelle jusqu'à l'autonomie sociale, affective et morale. L'autonomie concerne aussi les loisirs, la motricité, la communication... Bref, il convient de la comprendre et de l'envisager par rapport à la croissance et au développement global de l'être humain.

En plus, il faut ajouter et souligner avec insistance que l'autonomie professionnelle est également la capacité de prendre en charge la complète résolution d'un problème, de fixer ses objectifs, d'élaborer sa propre stratégie, de déterminer ses moyens financier et ses ressources nécessaires. Il est question ici d'une autonomie comme liberté d'action, l'indépendance du travail et d'emploi. Elle se rapproche ainsi de la suffisance et de la réalisation de la femme en tant que telle. Ce qui a amené Julia Kristeva à souhaiter qu'« à l'étape à laquelle nous sommes parvenus, il semble que nos sociétés ont besoin de favoriser l'entrée des femmes dans les domaines de la vie sociale par des actions incitatives telle que la loi sur la parité. J'estime, poursuit-il, que la différence sexuelle implique des différences psychiques, et par conséquent des différences culturelles et idéologiques (...). En d'autres termes une créativité des femmes est possible. Elle s'est manifestée tout au long de l'Histoire et s'affirme mieux, semble-t-il, depuis un siècle »³¹.

Nous l'avons démontré en Luc 8, 3, lorsque nous évoquions l'entourage féminin de Jésus. De même en Actes des apôtres 16, 11-15, *une des femmes réunies, nommées Lydie, une négociante en pourpre, de la ville de Thyatire, demandait à Paul de demeurer dans sa maison*. A part celles-là, beaucoup d'autres figures emblématiques, différentes expériences féminines autonomes ont marqué l'histoire. Nous pouvons évoquer ici la figure d'Angel Merkel en Allemagne. Les femmes sont susceptibles de toutes ces initiatives et créativité parce qu'elles sont créées et faites de la même chair que l'homme et proviennent du même Créateur. Et c'est cette provenance profonde et commune qui fonde justement l'autonomie de chaque personne.

La création est le mode unique et incomparable qui ne présuppose pas l'autre comme possibilité d'une sortie active de soi-même, mais qui produit cet autre comme autre, en le maintenant en soi comme fondé et lui conférant dans la même mesure son être propre. Naturellement, ne peut réaliser en définitive le concept de la création que celui qui ne fait pas seulement dans l'intimité de son existence l'expérience de sa propre liberté et responsabilité, valant aussi devant Dieu et ordonnée à Lui, mais qui l'assume également de façon libre dans son agir de liberté et dans sa réflexion.

C'est seulement là où l'on s'éprouve en responsabilité comme sujet libre et créateur devant Dieu, là où l'on assume cette responsabilité que l'on comprend ce que signifie l'autonomie. On la comprend qu'elle croît dans une même proportion et qu'elle ne diminue pas avec le fait que l'on provient de Dieu³². C'est seulement en ce point qu'il nous apparaît que la femme d'un même mouvement, est autonome et dépendante fondamentalement autant que l'homme. Peut-on parler de l'égalité entre les hommes avec les femmes en Afrique ?

³¹ . J. KRISTEVA, « Vers une féminisation des valeurs ? », in *Où vont les valeurs ? Entretien du XXI^e siècle II*, (dir) Jérôme BINDE, Paris, UNESCO-Albin Michel, 2004, p. 153-160.

³² . K.RAHNER, *Op.cit.*, p. 96-97.



3. Degré ou évaluation de l'égalité entre homme et femme en Afrique

Ce point est consacré d'une part à la violence et à la restriction de l'éducation, considérées comme mauvaises pratiques encore en vogue en Afrique ; et d'autre part aux quelques pistes de solution en rapport avec ce problème du genre sur le continent.

3. 1. La violence comme outil principal de domination

En dépit d'efforts déployés par les ONG, les associations et les mouvements sociaux dans certaines nations africaines, notamment dans les capitales et les villes, la condition et le statut social de la femme africaine dépendent encore de l'image que l'homme a d'elle. Certes, c'est en fonction des civilisations, des religions, des contextes culturels et coutumiers que la femme africaine est traitée. En Afrique, certaines femmes sont encore considérées comme des esclaves. Au Mali, par exemple, AÏSSATA BAH a déclaré que « certains hommes pensent que la femme n'a ni droit ni son mot à dire dans la famille. Ils considèrent leurs femmes comme des esclaves. Ceci doit cesser, nous sommes au 21^{ème} siècle, nous a rapporté Afanou Kadia Doumbia³³.

Dans la plupart des pays africains, les hommes commandent et les femmes exécutent. Elles ne doivent que soumission, respect et obéissance aux hommes. Leur travail consiste à prendre soins des enfants dans leurs domiciles et faire des travaux champêtres. Nombreuses sont victimes de violences physiques, morales, conjugales et sexuelles au sein de leurs ménages. Sans défense et privées de la parole, elles acceptent cette situation et restent silencieuses. Mais les violences répétées ont des effets néfastes sur la santé physique et morale de la femme, voire de l'enfant. La même source renseigne que toutes ces violences morales et physiques non visibles parfois, ont des répercussions sur la femme. Certaines ont fait des fausses couches, d'autres souffrent d'hypertension, d'hypotension et problèmes cardiaques.

De même dans des pays en proie à la guerre et aux violences sexuelles dans les zones sensibles comme à l'Est de la République Démocratique du Congo (RDC) où le Docteur Gynécologue Denis MUKWEGE Prix Nobel de la paix 2018 et surnommé « l'homme qui répare les femmes » dans son hôpital de Panzi à Bukavu, le viol est utilisé comme une arme de guerre. Nombreuses femmes violées et mutilées trouvent refuge chez cet homme pour se faire soigner. Cela remonte à l'année 1996 depuis l'éclatement de la guerre, appelée la guerre de libération avec l'AFDL conduite par Mzee Laurent Désiré Kabila jusqu'aujourd'hui.

Le silence coupable, national et international permet aux violeurs de poursuivre leurs exactions. Et comme conséquences, la mutilation des femmes, conséquences économiques, mépris envers ces femmes, contamination des maladies sexuellement transmissibles, VIH, grossesses indésirables, etc. Ce phénomène ne concerne pas seulement l'Afrique mais le monde entier. Nous pouvons citer la Colombie, la Bosnie, l'Irak, l'Afghanistan, etc.

Il est aussi triste de voir certains hommes battre jusqu'à tuer leurs femmes. Bien entendu, certaines femmes vivent le cauchemar dans leurs foyers, surtout quand elles sont méprisées. Au Kenya, une femme est décédée après avoir été brûlée par son époux³⁴. Il ressort de tout

³³. www.afrikmag.com consulté le Samedi, 28/10/2019 à 11h 30.

³⁴. Effectivement, Lucy Nyira comme c'est d'elle qu'il s'agit, est décédée le vendredi 4 octobre 2019 à l'hôpital de référence du comté de Nakuru où elle suivait un traitement en vue de se remettre des brûlures volontaires subies. Ce Samedi 28 septembre 2019 dans le village de Kiratina, dans la soirée. Mère de trois enfants et vendeuse de fripes, elle s'est retrouvée avec des brûlures profondes après que son époux l'ait aspergée d'essence avant de la brûler. En effet, rapportent des témoins, son entourage, Lucy Nyira était allée le vendredi à Nairobi pour s'approvisionner et elle retournée le lendemain. Mais estimant que sa femme était rentrée avec deux heures de retard, l'époux n'a pas pu se retenir. Une dispute a éclaté entre les deux et en colère, l'époux du nom de Bernard Kariha l'a aspergée de pétrole, avant de mettre le feu et l'enfermer dans la maison espérant qu'elle va mourir. D'après des études, près de 45% des kenyans de 15 à 49 ans sont victimes de violences physiques. Et parmi les causes liées à ce phénomène, on peut citer le manque de confiance, la



cela que l'outil principal de la domination des hommes sur les femmes en Afrique est la violence multiforme.

3. 2. La restriction de l'éducation des filles

Sur le plan éducationnel, on constate un autre problème sérieux là où s'est enracinée la coutume inadmissible de la discrimination entre garçons et filles, dès leurs premières années. Si les petites filles, dès leur âge le plus tendre, sont marginalisées ou considérées comme inférieures aux enfants garçons, le sens de leur dignité sera gravement terni et leur développement harmonieux inévitablement compromis. La discrimination initiale se répercutera sur toute leur existence et empêchera leur pleine insertion et réalisation dans la vie sociale, nous dit le Pape Jean-Paul II (cf. F.E.P., n°8).

Certes, nous naissons tous égaux, mais le problème, c'est l'après naissance. Car même si les choses sont en train de changer, les parents ont longtemps orienté professionnellement les garçons vers des métiers considérés comme sérieux et dynamiques (médecine, informatique, polytechnique, droit, armée) et alors qu'aux filles, les parents donnaient davantage une formation dite facile et adaptée à leur nature : Le métier d'institutrice, d'infirmière, de décoratrice, de couturière, etc. Une telle instruction des filles avait comme objectif, dans les écoles d'art ménager, de faire d'elles de meilleures mères et de meilleures épouses. Sous cet aspect, l'enseignement qu'elles recevront les oriente, pour la plupart, dans des métiers qui mettent à profit leurs aptitudes considérées comme inhérentes à leur rôle maternel³⁵.

De cette façon, les parents eux-mêmes ont entretenu cette discrimination qui a désavantagé les femmes. En ce sens, les places en cas d'embauche sont accordées aux hommes. Une telle société à domination masculine laisse les postes de commande aux hommes et partant s'établissent l'inégalité³⁶ et les injustices qui pèsent sur la vie de femmes de notre continent et qui s'avèrent non plus tolérables. Notons la capacité des femmes à occuper des postes de décision est fortement déterminée par leur accès aux infrastructures éducatives. Malgré tout, les femmes sont invitées à lutter avec acharnement pour accéder à l'enseignement secondaire et universitaire. Là où nombre des femmes sont analphabètes ou peu éduqués, il est peu probable qu'elles puissent gagner en responsabilité et en pouvoir, que ce soit sur le plan religieux, économique, politique ou social. A cet effet, les femmes deviennent politiquement faibles et ne sont pas bien représentées dans les instances de décision³⁷.

3. 4. Pistes de solution

Devant ce tableau sombre du traitement et de la considération de la femme en Afrique, les combats pour l'égalité du genre et l'émancipation de la femme, voulue par Dieu dès les origines, doivent se poursuivre. C'est inacceptable et injuste de continuer à violenter et à écraser les femmes au nom d'une masculinité supérieure inventée par les idéologies culturelles. Ontologiquement, nous sommes égaux. Ceci est révélé et soutenu par l'Écriture Sainte. A cet égard, les femmes méprisées, maltraitées, réduites au silence, non-scolarisées, et à qui l'on interdit de prendre des initiatives et de propriétés privées ont désormais le droit d'exiger que leur dignité soit respectée. En même temps, elles ont aussi le devoir

jalousie, la volonté d'imposer son dictat sur la femme, le mépris pour ne citer que celle-là. Source : www.afrikomag.com Vendredi 4 octobre 2019 à 13h30.

³⁵. JEAN-PAUL, *Op.cit.*, p.139.

³⁶. Les statistiques indiquent que l'égalité entre les sexes reste un problème préoccupant dans presque tous les pays en voie de développement, et cela à tous les niveaux de l'éducation. Cette inégalité s'aggrave dans le secondaire et le supérieur. D'ailleurs, environ 40% des filles dans les pays les moins avancés (PMA) n'ont même pas accès à l'éducation primaire. F. CHUNG, « Les femmes et l'avenir de l'éducation », in *où vont les valeurs ? Entretien du XXIe siècle II*, (dir) Jérôme BINDE, Paris, UNESCO-Albin Michel, 2004, p. 276-281.

³⁷. Cf. *Art.cit.*, p. 276- 281.



d'œuvrer pour promouvoir la dignité de toutes les personnes, des hommes comme des femmes (F.E.P., n° 11). Les femmes ne doivent plus admettre d'être considérées inférieures ou simples instruments au service des hommes. Tous les humains sont appelés à sortir de cette erreur qui est une offense à la dignité de la personne humaine.

La Parole de Dieu fonde et justifie l'égalité entre tous les humains. L'émancipation, qui est l'un des éléments moteurs de la transformation de la société doit permettre la libération des énergies afin de booster le développement inclusif. Nous voyons dans la participation des femmes à la vie active et publique un des signes de notre temps pour non seulement faire décoller l'Afrique et le monde entier mais aussi pour une nouvelle humanité et un nouveau monde de rapports harmonieux entre l'homme et la femme.

Il est donc très positif que se développe la présence des femmes dans la vie sociale, économique et politique sur les plans local, national, continental et international. Les femmes ont tout à fait le droit naturel de jouer un rôle actif dans tous les secteurs de la vie publique, et leur droit doit être affirmé et défendu, y compris par des instruments juridiques lorsque cela se révèle nécessaire (FEP n° 9). Mais cela est réalisable à condition que les femmes, les nations développées et le reste du monde fasse de l'éducation, une des priorités les plus pressantes de la planète consistant donc à établir l'éducation primaire pour toutes les filles et à fournir une éducation de base aux femmes afin de leur donner les outils indispensables pour qu'elles puissent contrôler leur propre destinée³⁸.

Dans cette optique, les femmes doivent avoir accès à la même éducation que les hommes. Il leur faut aussi un programme moderne incluant les mathématiques et les sciences naturelles, l'agriculture et l'élevage, l'industrie multiforme, les langues étrangères, la santé, l'éducation à distance, le génie informatique et la connaissance de leurs droits. Nous sommes donc convaincus que la participation des femmes dans une société donnée demeurera un indicateur clé de son niveau de développement.

Angel Merkel, en Allemagne reste pour nous le modèle par excellence d'une société développée et d'une économie stable sur le continent européen parce qu'elle a compris que le pouvoir est une action concertée, commune et partagée. Qui plus est, le bon gouvernement est aussi celui qui sait intégrer, mieux, qui sait créer des occasions pour tous hommes et femmes de s'exprimer et d'agir de façon libre et efficace pour débattre de la destinée de leur pays en vue d'une paix, d'une économie stable et d'un développement durable.

Il est donc peu probable qu'une société comme la société africaine où la majorité des femmes sont défavorisées et frappées par la pauvreté puisse se libérer elle-même des contraintes de la pauvreté et du sous-développement. D'où, la nécessité d'un changement de mentalité et d'une conversion radicale pour plus d'inclusivité et de participation de tous et de chacun.

Conclusion

De ce simple survol sur le sujet de *l'égalité ontologique comme fondement de l'émancipation originelle de la femme*, nous ne pouvons pas tirer beaucoup de conclusions « définitives ». Toutefois, s'agissant du questionnement qui nous a retenus au long de ce parcours, plusieurs réponses se sont dégagées que nous résumons en cette conclusion. Nous replaçant dans le contexte du « commencement » biblique où la vérité révélée sur la femme et reconnue par l'homme comme « chair de sa chair et os de ses os » (cf. Gn 2, 23), constitue la base immuable de cette égalité ontologique. Tous les deux sont des êtres humains, l'homme et la femme à un degré égal tous créés à l'image et à la ressemblance de Dieu. (M.D., n° 6).

En effet, cette étude avait pour objectif de démontrer que la femme ne devrait plus être objet de mépris, des critiques infantilisantes ; être qualifiée de mineure ni d'inférieure.

³⁸. Cf. F. CHUNG, *Art. cit.*, p. 280.



Aussi, faut-il le souligner, la femme d'une manière singulière a accédé à la véritable humanité qui est celle de l'autonomie et de la liberté au même titre que l'homme dès les origines du monde. La femme jouit par nature d'une émancipation originelle et naturelle qui, en principe, ne ferait objet d'aucune revendication.

Sauf en Afrique où malgré les efforts déployés, la femme demeure violentée, dominée, non scolarisée et exclue de la gestion de la famille et des affaires publiques. C'est pourquoi, par cette réflexion, nous avons souhaité que la femme reçoive ses titres de noblesse comme dans le passé. A titre illustratif, dans l'histoire biblique, bien que la fonction procréatrice établissait sa position à l'intérieur de la famille et dans la société, la femme était ouverte à beaucoup de métiers et aux domaines diversifiés, voire l'occupation de grandes responsabilités étatiques. A ce propos, écoutons ce qui suit: «La femme des agriculteurs assumait non seulement les durs travaux de la maison, mais aussi la garde des troupeaux (Gn 29, 9), la cuisson du pain, l'approvisionnement en eau (Gn 24, 15 s; Jn 4, 7). Les femmes des milieux plus aisés s'occupaient de filage et de tissage, vendaient le produit de leur travail (Pr 31, 24; Tb2, 11-14).

En outre, les femmes prenaient, par ailleurs, une part éminente aux affaires publiques : Débora, qui était prophétesse et «juge» d'Israël (Jg 4, 4s. 5); Bethsabée, qui réussit par les intrigues à faire introniser son fils Salomon (1 R 1); Jézabel, qui semble avoir joui d'un grand ascendant en Israël (1 R 21); Athalie, qui occupa pendant plusieurs années le trône de Juda (2 R 11); la prophétesse Hulda, qui était consultée par les ministres du roi (2 R 22, 14 s); Yaël (Jg 4, 17-22; 5, 24-27), Judith et Esther, que l'on célébrait comme des héroïnes qui avaient opéré le salut du peuple³⁹ grâce à leur courage et leur magnanimité exceptionnels dont l'histoire est reprise dans les livres qui portent leurs noms.

De même sans contrainte ni dictat ni imposition, par le dialogue, la Vierge Marie a été associée à l'œuvre de la rédemption. Elevée au niveau plus supérieur par Dieu, nous l'avons estimé modèle par excellence de l'émancipation de la femme chrétienne et de celles non chrétiennes que nous avons appelées les émancipées anonymes. De ce point de vue elle représente tout le genre féminin par la parole et l'action (Ac 1, 12-14).

Pour ce faire, la parole, l'action, la liberté et l'autonomie demeurent les conditions et les principaux lieux où se vit et s'expérimente l'égalité et l'émancipation de la femme. Dans cet horizon il convient de comprendre ce que signifie réellement être libre et se décider pour la liberté et l'autonomie. Selon Rino Fisichella, «la liberté n'est pas une fragmentation des décisions. Elle est plutôt condition d'une décision pour la vie. C'est l'existence dans sa globalité qui intéresse l'homme et qui s'impose à lui comme requérant un sens»⁴⁰. La femme ne pourrait se réaliser nulle part ailleurs, si elle ne choisit de s'intégrer dans une action commune et concertée avec Dieu et avec l'homme. C'est donc à travers un renoncement créateur que la femme peut réaliser sa liberté. De même, l'autonomie doit tenir compte de son entourage et de son environnement.

Sûrement, le monde retrouvera son équilibre lorsque tous les hommes comprendront qu'ils sont égaux avec les femmes et que celles-ci sont aussi dotées des talents et capacités intellectuelles susceptibles de contribuer à l'édification de la société humaine et de l'Eglise. Elles méritent ainsi le respect de leur dignité et de leurs droits fondamentaux. Elles doivent être par conséquent scolarisées comme tout le monde et dans tous les domaines scientifiques afin d'augmenter leurs chances d'embauche et d'occuper les grandes responsabilités à travers leurs créativité et initiatives jusqu'à la magistrature suprême d'une nation. Cela n'est possible à condition, somme toute, que chaque femme développe une image positive d'elle-même, l'estime de soi, la confiance en elle-même, la capacité

³⁹. *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible, Op. Cit.*, p. 485.

⁴⁰. R. FISICHELLA, *La révélation. La révélation et sa crédibilité. Essai de Théologie fondamentale*, Paris, Cerf, 1989, p. 112.



d'inventivité-créatrice et de travailler inlassablement à la matérialisation de son émancipation partout elle se trouve.

En somme l'indice clair d'une société développée se manifestera par la place qu'on y a accordée aux femmes. Nous ne versons pas ici dans un militantisme sans lendemain comme les divers courants en Europe et en Amérique d'enfermer toutes les femmes dans une revendication acharnée qui, poussée à l'extrême, brise le lien fondamental et complémentaire entre l'homme et la femme. Nous insistons sur la singularité des sujets, tout en misant sur la mission commune reçue de Dieu par l'homme et la femme dès l'origine.

BIBLIOGRAPHIE

Bible de Jérusalem, Paris, Cerf, 2001.

A. MAGISTERE

1. BENOÎT XVI, *Lettre encyclique Spe salvi. Sur l'espérance chrétienne*, Kinshasa, Médias Paul, 2007.
2. FRANÇOIS, *Laudato Si'. Sur la sauvegarde de la maison commune*, Kinshasa, Médias Paul, 2015.
3. JEAN-PAUL II, *Evangelium vitae. « Evangile de la vie » sur la valeur et l'inviolabilité de la vie humaine*, Kinshasa, Médias Paul, 1995.
4. JEAN-PAUL II, *La femme, éducatrice de la paix. Message pour la célébration de la journée mondiale de la paix*, Kinshasa, Médias Paul, 1995.
5. JEAN-PAUL II, *Mulieris Dignitatem. La dignité et la vocation de la femme*, Yaoundé, Ed. Don Bosco, 2010.

B. OUVRAGES

1. ARENDT, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, traduit de l'américain par Georges Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 1961.
2. DELIVOYATZIS, Socratis, *La dialectique du phénomène*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1987.
3. DUPUIS, Jacques, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris, Cerf, 1999.
4. FISICHELLA, Rino, *La révélation. La révélation et sa crédibilité. Essai de Théologie fondamentale*, Paris, Cerf, 1989.
5. HEIDEGGER, Martin, *Achèvement vers la parole*, Paris, Gallimard, 1976.
6. KANT, Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Suisse, Delagrave, 1974.
7. MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.
8. MERLEAU-PONTY, Maurice, *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1948.
9. MERLEAU-PONTY, Maurice, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.
10. MERLEAU-PONTY, Maurice, *l'œil et l'Esprit*, Paris, Gallimard, Paris, 1964.
11. MERLEAU-PONTY, Maurice, *Le visible et l'invisible, suivi de « notes de travail de Claude Lefort*, Paris, Gallimard, 1964.
12. RAHNER, Karl, *Traité fondamental de la foi. Etudes sur le concept du christianisme*, Paris, Cerf, 2011.
13. WAWA, Roger, *Apprendre à lire le livre de la Genèse*, Kinshasa, Médias Paul, 2003.

C. DICTIONNAIRES

1. *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, Belgium, Brepols, 2002.
2. *Dictionnaire de Théologie fondamentale*, René LATOURELLE et Rino FISICHELLA (dirs), Paris, Cerf, 1992.
3. *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, Cerf, 2009.



D. ARTICLES

1. CARR, Anne, «Le féminisme», in *Dictionnaire de Théologie fondamentale*, René LATOURELLE et Rino FISICHELLA (dirs), Paris, Cerf, 1992.

2. CHUNG, Fay, «Les femmes et l'avenir de l'éducation», in *où vont les valeurs? Entretien du XXI^e siècle II*, (dir) Jérôme BINDE, Paris, UNESCO-Albin Michel, 2004.

3. KRISTEVA, Julia, «Vers une féminisation des valeurs?», in *où vont les valeurs? Entretien du XXI^e siècle II*, (dir) Jérôme BINDE, Paris, UNESCO-Albin Michel, 2004.

E. WEBOGRAPHIE

-<https://www.afrikmag.com>

-<https://www.cair.info>» revue-nouvel...

-<https://calenda.org>»...

-ci. studio. opera. com



“*DU DOGME, COMME EXÉGÈSE*” di ADOLPHE GESCHÉ

traduzione a cura di Matteo Antollini, O.Carm

Considerazioni

“Ogni traduzione è un tradimento”.

“Il traduttore dovrebbe contare le parole per restituirne altrettante”.

Procedimento, giustificazioni e desideri

Il mio lavoro nasce dopo la segnalazione riguardo alla mancata traduzione in lingua italiana dell'articolo di Gesché, molto utile per ricercatori di Dio e gli studenti del “Corso sulla Fede, credere e credibilità - Teologia Fondamentale II” attualmente in essere presso la Pontificia Università Gregoriana di Roma e tenuto dal Professor Nicolas Steeves sj che ringrazio per l' *input to output* così come ringrazio questa nostra rivista carmelitana *online* del Centro Internazionale Sant'Alberto di Roma per accordare lo spazio virtuale di visualizzazione per la lettura e la fruizione.

Durante i periodi oscuri di fede, come il *lockdown*, era infatti giugno 2020, ho preso personalmente l'impegno di tradurre una paginetta al giorno di quella conferenza.

Come in tutte le cose, in ciò che diciamo, facciamo, trascriviamo: lasciamo inevitabilmente una traccia della nostra soggettività; ho tentato di essere il più neutro possibile nel lavoro di traduzione.

Tuttavia, trattandosi di un articolo di ormai 30 anni fa, 1990, sono consapevole di averlo tradotto usando termini più attuali, meno nobili forse, ma con l'intento di comunicare il pensiero dell'autore, fedelmente spero; [tra parentesi quadre ho fatto delle annotazioni per rendere più fruibile la lettura] e ringrazio i suggerimenti del mio confratello p. Jean de la Croix, O. Carm.

Contrariamente alle norme editoriali, ho preferito tradurre anche i titoli di tutte le opere citate nelle note a piè di pagina con il solo intento di stimolarne la ricerca e la lettura; di conseguenza, le pagine citate a numero si riferiscono alle edizioni originali citate e non alle possibili edizioni italiane, considerando infatti, che non tutte le opere citate hanno una edizione corrispondente nell'italiano.

Les faux amis - i falsi amici - dal francese, sono diversi e sono purtroppo convinto di aver commesso errori, come le doppie negazioni con senso affermativo e quindi addirittura errori di sintassi influenti o di parole: chiedo venia al lettore e perdono dal Cielo all'eminente teologo nonché, la paziente e solerte segnalazione dello studioso attento a evidenti errori di traduzione, scrivendo all'indirizzo di posta elettronica della redazione di questa rivista del C.I.S.A., così da poter prontamente aggiornare il documento, di volta in volta, a beneficio delle generazioni future.



Il dogma, un'esegesi

di Adolphe GESCHÉ, *Revue théologique de Louvain*, 21, 1990, 163-198.

Presentazione fatta a *Louvain-la-Neuve*, il 6 ottobre 1989, durante la Conferenza "Esegesi e teologia", organizzata in occasione dell'emeritato del Professor Joseph Ponthot (cfr. *Rivista teologica di Louvain*, n. 21, 1990, 133-135).

Ogni gesto cristiano: non è forse un commentario, un'esegesi della Scrittura? L'esegesi pratica, quando si tratta della vita di fede, è un vero e proprio *Secundum Scripturas* in cui il credente cerca di accostarsi il più vicino possibile alle esigenze del Testo che ha inaugurato. L'esegesi teorica tratta di dare a questo testo l'intelligenza e l'interpretazione che aiuteranno il credente a scrutarvi il proprio Dio, volendo ascoltare la Parola autentica. Ma questa stessa esegesi teorica è plurale, l'antichità cristiana e il Medioevo lo sapevano bene, parlavano infatti dei quattro sensi della Scrittura. C'è quella che ne porta il nome, che riceve per definizione quale primogenita: esegesi in senso stretto, che spiega, con procedure storiche, letterarie ed ermeneutiche, il contenuto intrinseco e il significato del Scrittura. Ma c'è anche un'esegesi morale, che mira - su questa terra, tra gli uomini - alla appropriazione nelle opere di fede, e un'esegesi spirituale, che propone l'avanzamento nella gloria di un'anticipazione della nostra eternità in Dio. Non si tratta forse, ogni volta, di una lettura, e quindi di un'esegesi vera e propria? "*Quis enarrabit?*"

Sono diverse, già tre, con questa impressionante ma inarrestabile ambizione. Se ne presenta una quarta e ultima. Quella che ha la pretesa di portare questo testo sacro prima della (o di fronte alla) ragione. Un'impresa che siamo abituati a chiamare, giustamente, teologia. Non è forse un'esegesi anche questa lettura della Scrittura che cerca il suo significato dottrinale, una lettura speculativa questa volta: *sacra doctrina*? Inoltre, poiché tutta l'esegesi è Teo-logia, tutta la teologia (spirituale, morale, dottrinale, mistica e pastorale) non è forse un'esegesi? Lo è essa stessa? O dove essere qualcosa di diverso da un'esegesi? *Sacra pagina*. Sì, siamo d'accordo. Ma, conveniamo anche, che qui si evidenzia una preoccupazione per l'esegesi in senso stretto; inoltre, fondamentalmente, per chiunque voglia mantenere le mani sane e pure, mentre trasporta questo Graal scritto che ci è stato affidato, si evince una inquietudine più inquieta che in presenza di altri approcci. La teologia dogmatica, perché è di questo che si tratta, in ogni caso, più estranea di qualsiasi altro approccio, profano che sia, non ci porterà a deviare dalla fonte viva? Essa parla della ragione speculativa. Che dire del nuovo dominio della fede come tale nel suo luogo natale? Essa parla di dogmi. Cosa rimarrà ancora di ciò che l'ispirazione originale compì? L'esitazione e la perplessità dell'esegeta e del credente sono lì e si capiscono. Nessuno, e il dogmatico per primo, può evitarle. E la cosa è talmente complessa che, anche se crede, rimanendo nella fedeltà della sua fede e nella razionalità della sua impresa (ma che qui sembra qualcosa di isolato), che il dogma stesso è anche, a suo modo, un'esegesi, - la cosa è così complessa che il dogmatico si trova obbligato (in tutti i sensi della parola) a spiegarlo: sia per se stesso sia per coloro che lo interrogano. C'è qui tutta una storia e un'intelligenza dell'avventura razionale in teologia che è necessario intraprendere per poter mantenere fede e ragione.

E siccome, fin dall'inizio, questa enunciazione del dogma come esegesi sembrava essere "ricercata", lontanamente e manifestamente così poco immediata nel senso, essa prevede e annuncia che dovrà attraversare per delle deviazioni dalla fase iniziale, che, per esigenza, le permetterà di parlare di dogma solo più tardi. Non si può tentare di giustificarne lo *status* di esegesi, a meno che non si sia prima preso, con sacro rispetto, la misura di questa Scrittura che si è ricevuta per eredità: nascendo, per nascere e verificare nuovamente l'audacia di questa teologia che osa avvicinarla, ma lo fa solo perché crede che sia il movimento stesso



della fede e della sua teologia, *intellectus fidei in Scriptura traditæ*. ‘Ciò che hai ereditato dai tuoi padri, se vuoi possederlo, riguadagnatelo’ (Goethe).

1. La razionalità dell’universale

Iniziamo molto bruscamente. Sul finire dell’Illuminismo, la teologia cristiana ha dei cedimenti. Conosciamo la celebre frase di Lessing: “delle verità storiche contingenti non possono costituire la prova di verità razionali necessarie”¹. Un “orribile fossato” separa il particolare dall’universale. La verità sulle cose divine non può essere sospesa sul “filo del rasoio” di una religione concreta. La teologia cristiana è singolare, perché è legata alla Scrittura e alla sua positività interamente locale, non può enunciare nulla di fronte *la* ragione.

Lessing – e con lui tutti i Razionalisti – ha sia torto che ragione. È inoltre in questa breccia che propongo di cercare la via. Lessing ha torto nel pensare che il tipo di razionalità difesa dagli *Aufklärer* (illuministi) costituisce l’unico tribunale della verità. C’è qui una ristrettezza nella comprensione del campo razionale, e di cui noi dovremo precisamente intraprendere ulteriori azioni grazie alla nostra post-modernità. In più, chi in quel XVIII secolo era preparato per dare spiegazioni? La stessa teologia condivide sfumature vicine alla stessa concezione di razionalità. Ma soprattutto, nei fatti, chi non darebbe ragione al verdetto? La teologia cristiana si trova in uno stato che sembra giustificare tutte le critiche. O forse, è quasi completamente sprofondata nella ripetizione scolastica senza alcuna presa sulla cultura né sulle sue fonti. Oppure, volgendosi meramente verso il pensiero moderno – in particolare quello di Cartesio² - essa (la teologia cristiana) si perda tuttavia, come Wolf per esempio, in un razionalismo o in un ecletticismo, in cui effettivamente la fede non può più riconoscersi. Oppure, è tentata di ritornare alla Scrittura³, ma non può farlo in quell’epoca, visto che è completamente sconfitta e logorata ulteriormente dalle scoperte critiche di Richard Simon⁴.

Inoltre, la teologia cattolica e la teologia protestante non fanno una figura migliore, tanto l’una quanto l’altra. Conosciamo l’episodio, raccontato con malizia da H. Heine, del vecchio Pastore di Weimar, consigliere concistoriale incaricato di ricevere i postulanti al termine dei loro studi a Jena (Turingia-Germania) pronti per la pastorale. “Non osò più porre loro una sola domanda sul Cristo ed era troppo contento quando gli si acconsentiva l’esistenza del Padre”⁵. La Chiesa protestante è divisa tra razionali, ortodossi e pietisti, così come noi siamo divisi, allo stesso tempo, in razionalisti, scolastici e quietisti. La teologia cristiana è effettivamente malata e non abbiamo torto a dubitare. “Il XVIII secolo, scrive ancora Heine, ha talmente sconfitto il cattolicesimo in Francia che l’ha lasciato pressoché senza alcun segno di vita, e chi vuole ristabilire il cattolicesimo tra di voi, ha l’aria di un uomo che predica una religione tutta nuova”⁶.

Tuttavia, non è che non ci sia stato nulla nella teologia dal XIV secolo e che non si possa andare in qualche modo in suo soccorso. La teologia della contro-riforma e tridentina non resta senza meriti. La Riforma aveva preso il rischio di rendere la grazia, la fede e la salvezza come invisibili. La teologia barocca li rende nuovamente ‘visibili’⁷. Teologia senza dubbio

¹ LESSING, *Le verità storiche casuali non possono mai essere la prova delle necessarie verità della ragione*, Opere di Lessing, Edizioni J. PEDERSEN ET W. VON OLSHAUSEN, 23, 47 (dell’edizione tedesca).

² Solo nel 1663, vale a dire molto tempo dopo gli attacchi alla scolastica, che il Papa proibì Cartesio in teologia. Da notare anche che gli stessi Giansenisti erano tornati a Cartesio. Bisogna indicare un altro sforzo giansenista, quello di Thomassin, con il ritorno ai Padri nello studio della teologia.

³ In questo senso, i protestanti non sono più a loro agio dei cattolici.

⁴ Analecta, *Il secolo dei Lumi e la Bibbia* (Collezione *Bibbia di tutti i tempi*, vol.7) Parigi 1986.

⁵ H. HEINE, *La Germania*, Edizioni Poche-Pluriel, Parigi 1981, 133 (dell’edizione francese).

⁶ *Ibidem*, 42.

⁷ Per quanto concerne la teologia barocca, si comincia a pubblicare ora (anni ‘90). Si veda, per esempio: P. CAMPORESI, *L’inferno e i fantasmi dell’ostia. Una teologia barocca*; sempre di PIERO CAMPORESI, *Le*



troppo “mostrativa” e dimostrativa, ma di cui il genio è stato quello di rendere ‘tangibile’ l’ordine soprannaturale. L’arte barocca, in modo presuntuoso ma precisamente geniale, restituisce ai credenti la loro fiducia. E la teologia dei gesuiti sarà, dal suo canto, una teologia della natura, nel senso teologico di questo termine: non naturalismo, ma affermazione sublime che la grazia trionfa ancor meglio in una natura pienamente restituita al suo creatore. Infine, sotto un altro aspetto, la teologia giansenista farà uno sforzo doloroso per raggiungere l’intuizione agostiniana oltre la visione protestante, ma non raggiungerà gli Scolastici. D’altro canto, e questo è il dramma, tra tutte le teologie combinate, nessuna va al fondo del problema sollevato dagli Illuministi. Sono tutte invischiata in tragiche polemiche interne e non conoscono altre vie che la controversia. Nessuno è lì per dimostrare che Lessing ha torto in merito al suo giudizio.

Ma c’è un’altra cosa. Sullo stesso scenario, Lessing ha qualche buona ragione. Seppure abbia avuto torto nel riderci sopra, egli ricordava ai cristiani e ai teologi (che sembravano averlo dimenticato) che la loro fede, effettivamente, è nata in una contingenza e in una singolarità: essa è evento e storia, essa si annuncia da se stessa come unica e singolare. I razionalisti hanno senza dubbio torto nel non riscontrarvi degli ostacoli insormontabili al pensiero. Hanno comunque l’immenso merito storico di aver segnalato, senza poterne risolvere l’aporia, il fallimento di una teologia speculativa che non era più *intellectus fidei* e soprattutto, d’aver ricordato ai cristiani il loro paradosso fondatore. In questo senso, hanno risvegliato la coscienza teologica e restituito ai cristiani la memoria della loro contingenza di origine. Inconsapevolmente, soprattutto essendo non credenti, non hanno forse restituito alla teologia cristiana la sua direzione e le sue vie? Fondandosi su una Parola affidata alla Scrittura, non è che, in effetti, prendendosi in carico la contingenza originaria, la teologia è esegesi della sua Rivelazione?

2. La razionalità della scrittura

La nascita del cristianesimo avviene davvero nella ‘contingenza’ (Dio avrebbe potuto non creare, ecc.) e nella storicità (il Figlio di Dio si è incarnato in quel preciso momento della nostra temporalità, ecc.). E, da ciò, la Scrittura ne è proprio l’espressione principale, poiché associa *evento* (rapporto di singoli atti di Dio) e *rivelazione* (annuncio della verità). Il famoso *egeneto* della parola profetica illustra bene questo fatto dell’arrivo, nello stesso istante, dell’evento e della sua parola. “*Et factum est Verbum Domini ad me dicens*”.

Bisogna insistere su questa contingenza del fatto storico cristiano⁸, che lo stato scritturistico porta precisamente al suo livello e che, in qualche modo, lo raddoppia o triplica. Non solo la rivelazione cristiana si dà in eventi storici (*et factum est*) ma questi sono affidati alla Parola (*verbum*), la quale infine si consegnerà (è la sorte futura del *dicens* nella religione del libro). Si può inoltre pensare che sia la Scrittura, per sua stessa natura, ad aver suscitato la coscienza teorica di questa specificità della rivelazione. Senza la Scrittura -e la sua situazione ‘scandalosa’ d’accesso alla verità per il pensiero illuminato che si muove solo negli universali astratti- e senza la fedeltà -se fosse divenuta tutta ottenebrata, dalla Chiesa alla Scrittura- la teologia cristiana sarebbe senza dubbio, in definitiva, tutta raggomitolata. La rivelazione cristiana, in contraddizione al pensiero greco, è un “*hoc est*” davanti a un “*panta estin*”; Dio vide che tutto era buono; in presenza dell’affermazione ‘*to on*’; la posizione di Adamo di fronte al generico ‘*zoon logikon*’.

Per ricordarci di questa singolarità giudeo-cristiana, oseremo cominciare da Dio stesso, dicendo, a patto di intendersi bene, che si trova forse nella nostra Scrittura come eminentemente “contingente”? Il Dio giudeo-cristiano non si presenta come un Dio

officine dei sensi. Una antropologia barocca, 1985; J. STAROBINSKI, *Il rimedio nel male*, 1990; più approfonditamente in D. FERNANDEZ, *Il banchetto degli angeli. L’Europa barocca da Roma a Praga*, 1984.

⁸ Vedere i classici: H. DUMÉRY, *La fede non è un grido*, 1957 (e tutte le sue opere); H. VAN LUIJK, *Filosofia del fatto cristiano*, 1964.



comune e accessibile al pensiero generale, ma come il Dio dai lineamenti puliti (pur essendo lo stesso universale). “Io sono colui che sono” (Es 3,14). Dio non è preceduto da alcuna definizione. Non è nemmeno, se si può dire, preceduto dall’idea di divinità. È ciò che gli scolastici riprenderanno in seguito dicendo che, in Dio, essere ed esistenza coincidono. Espressione straordinaria per indicare l’universalità del particolare (“*Deus est suum esse*”). Tutta la Scrittura narra (“*quis enarrabit*”, da Is 53,8 fino ad At 8,33) di un Dio che è molto “concreto” -che si chiami YHWH o Padre di Gesù Cristo- e allo stesso tempo, e a partire da quel momento, si dichiara come l’unico e vero Dio. E non è solo perché Dio è il *Logos*, la Parola, e che ogni parola è sempre unica? Pensiamo alla poetica di Paul Valéry: “Istante che, nell’allontanarsi, riesce a non essere fuggitivo [...] qualche uccellino ci avverte e ci invita ad andare fino al punto che indicherà la sua voce”.

Altro esempio, questa volta, l’uomo. Non è straordinario che in Genesi non si dica che l’uomo debba moltiplicarsi “secondo la sua specie” come viene detto per le piante e per gli animali? Non è notevole che Dio abbia “dimenticato” Eva? (ovviamente avrebbe potuto creare Eva e dimenticare Adamo). È l’individuo che viene creato, non una specie. È l’individuo che si cercherà un proprio simile, giustamente non lo troverà nella mandria che gli si presenta ma costringerà Dio a un’aggiunta creativa, nuova e singolare, posteriore al suo settennato. Adamo domanda un aiuto “simile a lui” e non alla specie. E se esiste una specie, essa sarà innanzitutto soggetta ai (due) singoli e alla loro libertà. È una persona, sono due persone che crescono e vogliono far nascere nuovi individui, non una specie. Non è solo perché ciò che “riproduce” è l’immagine e la somiglianza di Dio. La Scrittura ci dice solennemente che fu creato secondo questa immagine unica, che è il Verbo-*Logos*-Esemplare di Dio (Gn 1,26). Essa ci dice anche, in modo inquieto e commovente, che non appena Eva mise al mondo il suo primo figlio, disse: “Ho acquistato un uomo grazie al Signore” (Gn 4,1). Ciò che l’uomo trasmette, non è la specie (quale specie, poi?) ma l’immagine di Dio. L’uomo, letteralmente, pro-crea. Se si può dire – *salva reverentia* e in modo analogo – la “specie” alla quale l’uomo appartiene, è Dio; che noi condividiamo la stirpe di Dio, san Paolo non esita a ripeterlo due volte, *genos* (cfr. At 17,28-29). Non sarà forse per questo che l’uomo è una persona? Che la sua creazione (la sua nascita) è, ogni volta, quella di una persona unica in somiglianza al Dio unico? “L’individuo [...], insomma, non è nient’altro che il segno attuale, nell’istante, dell’infinito divino”, scrive Scarpetta commentando lo scolastico Duns Scoto. “Posizione di cui Henry-Jacque Sticker indica la portata contemporanea, citandolo: solo pensando l’individuazione oltre qualsiasi natura prestabilita che possiamo iniziare a comprendere i diritti dell’uomo [...] diverso da una carta congelata dei ‘diritti naturali’ ”.⁹

In sostanza, non fu la Scrittura ebraica ad aver inventato l’uomo, molto più i greci (che comunque, non contribuirono assai). Per Sofocle, l’uomo è un animale terrificante, perché disordina la natura; per Aristotele, che comunque porta molto in alto il *nous*, è *atopos*, assurdo, fare dell’uomo una eccezione e un vertice. Certo, l’uomo è animale razionale, ma questo non impressiona tanto Aristotele, mentre la lingua ebraica, che considera l’identità dell’uomo di fronte a Dio, fonda una singolarità eminente ed assoluta. “Cos’è l’uomo, [...] perché te ne curi?” (Sal 8, 5). L’uomo è un miracolo. Vedendolo come una creatura intenzionale (a differenza di Aristotele), la Scrittura ne fa un essere eccezionale. Oggi, siamo d’accordo nel pensare che l’idea moderna di individuo si rifà molto al pensiero della contingenza che caratterizza strutturalmente la Scrittura.

Un altro caso importante, a fianco a quello di Dio e dell’uomo, è senza dubbio quello della scoperta del tempo, concetto che la Scrittura ha importato soprattutto dalla filosofia greca. Dal XII secolo, è la scoperta della consistenza propria del tempo, grazie alla Bibbia

⁹ G. SCARPETTA, *L’impuro*, Parigi 1985, 319 [ed.fr.]. Si vedano anche i lavori menzionati a pagina 328 dell’opera di Scarpetta. Inoltre: M. LOREAU, *La genesi del fenomeno. Il fenomeno, il logos, l’origine*. Parigi 1989.



(in particolare a Genesi), che portò Maimonide a rimproverare pesantemente Aristotele per non aver dato spazio al tempo in filosofia. Dal mio punto di vista, non sono così sicuro che ciò sia dovuto a una sorta di fideismo, come si lascia intendere volentieri, che san Tommaso abbia rinunciato all'eternità (vale a dire all'assenza di tempo) del mondo. Non può essere piuttosto che abbia appreso dalla Scrittura, visto che la Scrittura dà anche da pensare, che la creazione, questa nozione specifica sconosciuta alle filosofie, è in realtà la creazione del tempo, il dono, fatto da Dio all'uomo, del tempo? Ora, ogni scoperta che riguarda il tempo è evidentemente un caso importante di scoperta singolare, dello storico, ancora una volta lontano dall'universale di tipo atemporale. Soprattutto se il tempo della Scrittura è inferiore al *chronos* che al *kairos*, che questa visione in *hapax* viene a fare breccia (rivelazione) nel nostro universo d'immanenza.

Del resto, al di là di questi tre esempi che abbiamo appena osservato: Dio, l'uomo e il tempo, è precisamente la Scrittura stessa che deve essere studiata in questo panorama come fenomeno culturale specifico, e che è determinante in questo stato proprio che noi abbiamo scoperto nel fatto cristiano di fronte all'*Aufklärung* (Illuminismo). Se la Scrittura ha potuto parlare in questi termini, di Dio e dell'uomo, è perché la sua stessa forma rende possibile il dare consistenza a tali contenuti (Dio, uomo, tempo, ecc.). San Tommaso, che comunque non era nominalista, l'aveva capito bene. "L'immenso rispetto che lui attesta [...] per il particolare, si basa sul riconoscimento di una grandiosa aspirazione a essere (del) Tutto"¹⁰. Noi ci troviamo esattamente al centro delle nostre domande sul legame tra Scrittura e teologia.

Come l'ha dimostrato Ricœur, è nel divenire narrativo, detto e scritto, che la storia, il contingente e l'accidente diventano un evento, vale a dire, fatto-compreso¹¹. Oserei dire: divenendo Scrittura, ovvero un *Secundum Scripturas*, la storia e l'evento divengono Rivelazione (di senso, di verità, di parola di Dio)¹². La cosa è straordinaria (incomprensibile per un Illuminista), che collega così la conoscenza di Dio alla contingenza di una parola scritta. Ma bisogna notare, e di questo ora ne parleremo ulteriormente, che oggi non possiamo più trovare scandaloso l'incontro tra evento e verità, né a trovare la parola 'rivelazione' o Scrittura, come parole improprie nel panorama razionale.

In alcune pagine straordinarie – intitolate, tra l'altro, *Evento e rivelazione* – la psicoanalista Kristeva ci apre forse alle prospettive più brillanti¹³. Facendo allusione alla rivelazione (così la chiama), che costituisce per una donna la nascita di un bambino: evento contingente e singolare, se avviene (che altrove si chiama, ci ricorda lei: un felice evento); lei precisa che questo "essere che è il bambino, è un incrocio tra biologia e simbologia", [...] esso "sembra particolarmente progettato per indicare la difficoltà (certamente reale a prima vista) che c'è da pensare anche all'evento e alla rivelazione", ma che la cosa è esattamente possibile e desiderabile. Pertanto, secondo questa psicoanalista, la rivelazione (e si intende davvero di una rivelazione di eventi, se accade) non è un'aberrazione (contrariamente a quanto pensassero gli illuministi).

Secondo lei, questa modalità di conoscenza ci separa felicemente dal mondo della filosofia comune, per stabilire una modalità propria di conoscenza. "*Revelatio*, scrive la Kristeva, traduce *Apocalypsis*, scoperta, messa a nudo di una verità [...] annuncio di esplosione che mi mette in pericolo. Né scoprimento filosofico [...] né saggezza, [...] la rivelazione è l'irruzione intima di una rappresentazione". Poi, bisogna stimare la categoria di eventi che oggi ha tutto un suo valore di riconoscimento grazie alla teoria dei "sistemi aperti" contro il vampirismo dell'autismo e della conoscenza totalitaria (si pensi a Lévinas). Questa teoria suppone che ci sia qui un salto di conoscenza grazie "a un livello di

¹⁰ JULIA KRISTEVA, *Storie d'amore*, Parigi 1983, 173 (dell'edizione francese).

¹¹ Soprattutto i tre libri di P. RICŒUR, *Tempo e racconto*, Parigi 1983, 1984, 1985, 3 volumi.

¹² Miscellanea, *La Rivelazione*, Bruxelles 1977.

¹³ JULIA KRISTEVA, *Evento e Rivelazione*, ne *L'Infinito*, Parigi 1984, n. 5, 3-11 (dell'edizione francese).



complessità superiore, impulsata dal trauma (lei parla da psicanalista, ma come non pensare al trauma che colpisce il profeta) [...], salto di complessità fisica (che) è precisamente la rivelazione”. Ciò che sta accadendo - e che causa precisamente la rivelazione e non si ripete come nella filosofia della rappresentazione - è che il soggetto smette di ripetere, ciò grazie a terzi e a una parola.

Julia Kristeva, inoltre, non ha paura di fare appello alla religione e alla teologia, che tenta di conciliare attraverso il concetto di rivelazione e, nonostante la difficoltà, “questo evento cerniera appare, da un lato, come un'intrusione esterna dell'altro nella coscienza dell'uomo (questa parola che si abbatte sul soggetto e lo viola) dall'altro lato, come partecipazione della coscienza e della volontà degli uomini stessi al rivelato”. Parla poi di nuovo del trauma, ma questa volta trasformato “in dono di una nuova logica” che si unisce al “*Deus auctor Scripturæ*” (lei non ha le nostre paure di ricorrere a questi vocaboli!), “*impulsus ad scribendum*” e “*illuminatio intellectus*”, partendo proprio dall'uomo¹⁴.

Non è sorprendente vedere, da un punto di vista molto diverso dal nostro, quale stato epistemologico sia così riconosciuto all'evento, alla Scrittura (*impulsus ad scribendum*) all'ispirazione, alla rivelazione? Si nota bene, senza cadere in un estrinsecismo qualunque e inaccettabile (stiamo parlando della “partecipazione della coscienza dell'uomo alla rivelazione”) che qui parliamo di visitazione, di irruzione (trauma, breccia, esplosione, ecc.) e questo ci allontana dall'immanenza del puro razionalismo. Invece, ci avvicina a una conoscenza concepita come un evento, una novità, una rottura, non una verità acquisita come semplice logica e inferenze. Pensiamo a Morin: “Non appena passiamo all'atto di pensare [...], facciamo una trasgressione: è ancora una volta un ciclo, che ci porta fuori dalla logica per tornare ad essa più tardi”¹⁵. Dunque, esiste oggi un riconoscimento epistemologico di ciò che è scrittura di rivelazione, come luogo proprio di produzione della verità.

Pensiamo allora a Derrida con il suo famoso: “In principio era il testo”; a Lévinas con il suo “L'aldilà del versetto” o a quando scrive “molte delle nozioni suggerite dalla Bibbia permettono di mettere in evidenza una intelligibilità più forte di quella che delimitano le contraddizioni della logica formale”¹⁶. Questa scoperta della scrittura è evidentemente la scoperta del diritto razionale della contingenza. Per noi, si tratta in particolare di quella del diritto della contingenza della nostra Scrittura. Affermando che Dio ne è l'autore, essa dice, a suo modo, il concreto e l'universale non si oppongono affatto a ciò che dice. Ciò che Berthold Brecht dice del teatro, io lo dico così: la Scrittura è il luogo dove la verità si produce [*se produit*: si realizza, si genera, si crea, si verifica, ndt]. A tal proposito, quello dell'ermeneutica, è la Scrittura giudeo-cristiana che ha permesso l'avvento della nuova ermeneutica, grazie al posto incomparabile che detiene nella nostra cultura anche laica; una delle scoperte fu, principalmente, quella del senso del particolare e del contingente, elevato alla dignità della razionalità (mi riferisco a Gadamer), l'esatto contrario della tradizione dei Razionalisti, sensibile solamente all'universale del pensiero di immanenza logica e dimostrativa.

La Scrittura rappresenta oggi, senza alcun dubbio, un tipo di pensiero del tutto diverso dal pensiero comune. Se vogliamo esprimerlo in termini filosofici, diremo che non abbiamo, come in metafisica, una descrizione o una contemplazione dell'essere, ma bensì una profezia dell'essere, ciò che sarebbe propriamente la funzione della Scrittura nella metafisica e nell'antropologia. La fede, inoltre, è precisamente profezia (*Est autem fides sperandarum*

¹⁴ Ibidem, 3-5. Leggere anche E. LÉVINAS, *Trascendenza e intelligibilità*, Ginevra 1984, il quale non esita a scrivere: “l'eccezione dell'idea dell'infinito implica il risveglio della psiche che non si riduce alla pura correlazione né al parallelismo noetico-noematico che l'analisi meno prevenuta trova nel pensiero umano indirizzato al conoscere” (pagina 25 ed. fr.) ; che “lo psichico in origine è teologico” (p. 35); che “nell'era del ‘risveglio della psiche’, tocchiamo qualcosa di molto antico, di teologico” (p. 40).

¹⁵ E. MORIN, *Il metodo*, Parigi 1986.

¹⁶ E. LÉVINAS, *Trascendenza e intelligibilità*, 44 (dell'edizione francese).



substantia (hypostasis) rerum, argumentum non apparentium – “La fede è fondamento di ciò che si spera e prova di ciò che non si vede”. Eb 11,1). La profezia innova laddove la semplice logica ritrova. C'è nell'idea di rivelazione e nella sua Scrittura, uno spirito di rottura che tiene maggiormente in conto il nuovo, il concreto, il particolare. Il famoso “*Secundum Scripturas*” deve quindi essere inteso non come un ritorno al passato ma come una profezia: le parole precedono le cose. Ce lo dicono i poeti (io penso particolarmente a René Char). Riguardo a noi, non diciamo forse che il Verbo ha preceduto la carne? *Et Verbum caro factum est*. Le parole (la Parola) sono la sostanza delle cose.

Ma se questa è la struttura della Scrittura, allora vorrei parlare a questo punto - e formularne il concetto, - della funzione “scritturante” (visto che parliamo di una funzione strutturante) come di una funzione propria della conoscenza. Ci sarebbe, nella Scrittura, un modo rigorosamente specifico di conoscere la realtà dalla contingenza. Scrivendolo, certamente, ma anche e soprattutto inscrivendolo. Vorrei conferire, dunque, a questo termine di “iscrizione” nell'uomo e nell'essere, tutto il suo significato forte, antropologico e metafisico. Scrivere e inscrivere non è indifferente e aneddótico. Ricordiamoci che l'uomo apprende a leggere e a scrivere (mentre, rigorosamente, non impara a parlare). E imparare, vuol dire costruire il suo essere: “*Homo natus est doceri*” diceva san Tommaso. Qui, notiamo il carattere strutturante, storicizzante, del “*Secundum Scripturas*” che iscrive l'uomo nella storia grazie a una scrittura “*secundum scripturam*”. Ora, questa funzione che io chiamo “scritturante”, incorporante (*verbum-caro*) la realtà nella sua singolarità e scrivendola, la iscrive in noi, in quanto avente una portata che da allora non ha più nulla di aneddótico: questa funzione “scritturante” è una modalità di conoscenza strutturante. E questa parola, non vale, almeno, quella di “universale” ?

La Scrittura ha ed è una razionalità propria. Da dove viene questo? (“*Quis est iste, qui venit de Edom, tinti vestibus de Bosra?* - Chi è costui che viene da Edom, da Bosra con le vesti tinte di rosso?” Is 63, 1). Questa razionalità propria non verrà forse dal *Logos* divino – il suo autore, dopotutto? Questo è il *Logos* per il quale Jean-Luc Marion richiede che si riconosca lo stato teorico proprio nella razionalità, che non bisogna lasciare alla sola giurisdizione della nostra *ratio* interiore¹⁷. Anche se la faccenda era un po' ambigua, non è un caso che Henri Heine, figlio del XVIII secolo, un giorno decida di lasciare gli Illuministi e, nelle sue *Confessioni*, riscopre la dimenticata Scrittura?¹⁸.

La razionalità propria della Scrittura è forse quella, rischiamo un ossimoro, dell'universalità del particolare. Dopotutto, non è appunto il caso di Dio, unico e universale? Si parla oggi di concreta universalizzazione. La Scrittura non è forse il riflesso (la riflessione) universalizzato di una esperienza concreta? Il suo monoteismo attesta, dopotutto, che è solo dall'esperienza di avere diversi dèi che la gente di questa Scrittura ha potuto affermare che ce n'è solo uno. Si tratta di un monoteismo kerygmatico, di un monoteismo la cui l'universalità si basa su un politeismo concreto, e non su un gesto astratto e filosofico qualsiasi. È ancor più solido.

In breve, e forse in mille modi, la Scrittura ha introdotto, grazie alla sua “funzione scritturante”, il pensiero della contingenza e dell'*hapax*. Per la Scrittura, il “*Einmal ist keinmal*” - ovvero “una volta è nessuna volta / ciò che accade una volta è come se non fosse mai accaduto” – della famosa canzone, è falso. Ad ogni modo, ed è ciò che ci interessa, ciò vale per “le cose di Dio”. Dietro la contingenza, il particolare e lo storico, la Scrittura svela un “*sub specie aeternitatis*” che vale tanto quanto l'universale dei Razionalisti. La Scrittura è

¹⁷ J.-L. MARION, *Sulla teologia bianca di Cartesio*, Parigi 1981. Si veda anche A. GESCHÉ, *Un segreto di salvezza nascosto nel Cosmo?*, in *Creazione e salvezza*, Bruxelles (ed. fr. Delle Facoltà Universitarie di Saint-Louis di Bruxelles) 1989, 13-43; dello stesso autore, *La nostra terra, dimora del Logos*, in *Irénikon*, n. 62, 1989, 307-341.

¹⁸ H. HEINE, *Confessioni*, una pagina presa a caso dall'opera citata ma soprattutto il capitolo intitolato: “Confessioni”.



sia libro sia pensiero di ciò che è, ma avrebbe potuto non essere: l'ordine della grazia, usando una parola cristiana. Come quello di salvezza, che è evento e rivelazione. “Ma il tempo [...] partecipa a (l') eternità da ora in poi nel mezzo della terra istituita, costituita. Non ci sono mezzi coi quali l'universo possa verificare l'impianto del Fatto imperscrutabile”¹⁹. Da ora in avanti, deve essere chiaro che l'evento rientra nell'ordine del pensiero e nella sua nobiltà. “Se, dal punto di vista di un'analisi strutturale, è necessario distinguere un ordine di costituzione [...] e un ordine di evento (la storia della salvezza), non dovremmo riconoscere che l'unico ordine concreto, esistenziale, è quello dell'evento?”²⁰.

3. La razionalità della contingenza

Se è così, la questione allora è saper pensare l'evento. Ma non è che, ancor prima che ci arriviamo, la cosa non sia già stata tentata, anzi.

Il nominalismo ne è un esempio – forse è un peccato che non ci sia riuscito²¹, - che ha voluto prendere in considerazione il particolare. In questa teologia più coerente, in linea di principio in ogni caso con il fatto cristiano, lo scolasticismo probabilmente avrebbe potuto trovare aiuto invece di spegnersi. Gli universali (l'umanità, l'animalità) non hanno, per il nominalismo, un'esistenza propria. Non avrebbe quindi senso domandarsi come si siano realizzati in un simile individuo (Socrate, Rossinante!). Ci si domanderà quindi il contrario - ovviamente sulla conoscenza, - come passare da queste singolarità a una concettualità che universalizza. *Salva reverentia*, la “divinità” non ha più un'esistenza propria. Ciò che esiste, è Dio. È lui che bisogna conoscere, solo partendo da lui che si può pensare di parlare di divinità. Ancora una volta, Dio non è preceduto dal suo concetto, ma è il concetto che lo segue. È qui che si iscrive la legittima pretesa della teologia. Il nominalismo ha dunque ben compreso il movimento che la scolastica, proprio lei, stava perdendo. Purtroppo, lo stesso nominalismo, brutalizzato dagli attacchi esterni e minato da qualche aberrazione interna, bloccato forse anche dal fatto che non gli fu accordato il giusto tempo storico (appena un secolo dopo, è il tempo del Rinascimento), il nominalismo non ha avuto il tempo di rispondere al quesito che si pose molto correttamente²².

Ma, in questo caso, bisogna soprattutto fare riferimento ad Hegel. Egli è incontestabilmente il primo ad aver voluto pensare alla storia, e gliene si deve dar merito per sempre, come un atto essenziale nella storia delle idee. Per lui, il vero deve essere compreso “non come sostanza, ma precisamente come soggetto”²³, così come una singolarità. Purtroppo, dobbiamo rimproverarlo per aver nuovamente risolto la storia nell'assoluto, in un assoluto in cui, alla fine, la storia è solo un momento e un come. Così facendo, la storia, ancora una volta, non è realmente pensata per se stessa ma si trova essere mal espressa²⁴.

Ma oggi, si elevano felicemente delle nuove voci per garantire il diritto di universale al contingente, senza trascinarlo indebitamente in un universale che lo logori.

¹⁹ P. CLAUDEL, *La spada e lo specchio*, Parigi 1939, 82 (dell'edizione francese).

²⁰ J. LADRIÈRE, *Teologia della cultura*, in *Scuola di Scienze Filosofiche e Religiose* (Saint-Louis, Bruxelles). Programma dei corsi, Bruxelles 1989-1990, 8 (dell'edizione francese).

²¹ Per tutta una serie di ragioni, interne ed esterne. Si veda P. ALFERI, *Guglielmo d'Ockham. Il particolare*, Parigi 1989.

²² Nel XVIII secolo, Montesquieu cerca ne “*Lo Spirito delle leggi*” ‘il grado di universale e quello di relativo’ la stessa preoccupazione per il contingente che Montaigne, a suo modo, aveva manifestato apertamente e già dimostrato.

²³ E. BRITO, *Dio è semplice? San Tommaso d'Aquino e Hegel*, in *Nouvelle Revue Théologique*, n.110, 1988, 514, cit. HEGEL, *La fenomenologia dello Spirito*, Parigi 1937, 17 (dell'edizione francese); si veda anche di J.-M. LARDIC, *Come il senso comune comprende la filosofia*, seguito da: *La contingenza secondo Hegel*, senza luogo di edizione, 1989.

²⁴ Hannah Arendt (concetto di “infra”) e E. Cioran (Storia e utopia) hanno notato bene, ciascun dal proprio punto di vista, la deriva marxista di questa teoria. Si veda anche: Arnette WIEVIORKA, *Indicibile o inaudibile?* Parigi 1989.



Lasciamo che i poeti parlino per primi. “Succede, - dice René Char - che delle azioni leggere si svelino in eventi inauditi. Che cosa legge di serio l’inetto rispetto a questa inondazione notturna?”²⁵. Quando parla del “Verbo non sigillato dai suoi resti mortali”²⁶, si vede la pertinenza con ciò che propone J. Rondant riassunto così da René Char: “L’eterno prende senso solo attraverso la prova del particolare”²⁷. Péguy, poeta del mistero dell’Incarnazione, l’aveva capito molto bene.

Sul piano filosofico, bisogna pensare evidentemente a Lévinas, la cui opera si è opposta al pensiero metafisico e ‘storico’ (nel senso marxista) che totalizza e polverizza il particolare, compreso l’uomo, l’essere separato, in-finito, sempre altro, mai universalizzato. “La nascita di un essere separato [...], l’inizio assoluto, è un evento storicamente assurdo”, cioè, precisamente sfuggendo alla cattura a priori, ma il cui *hapax*, il carattere eccezionale, merita ed esige giustamente d’essere pensato. Lévinas difende questa idea e questa possibilità proponendo, contro qualsiasi pensiero che assolutizza e assorba, di valorizzare il tempo (noi siamo immersi nel contingente), rifacendosi all’interiorità: “La separazione è radicale solo se ogni essere ha il suo tempo, cioè, la sua interiorità, se ogni tempo non si assorbe nel tempo universale. Grazie alla dimensione dell’interiorità, l’essere sfugge al concetto e resiste alla totalizzazione. Uno sfuggire necessario all’idea di Infinito”²⁸.

Sul versante degli storici, si stima oggi, con la Scuola italiana di storiografia per esempio, che la storia debba ricorrere a nuovi parametri e tenere come più rilevanti i destini singolari e le differenze individuali (C. Ginzburg). Si tratta di far emergere il significato, fuori dal termine di “incomprensibile”, cioè che precisamente non totalizza ancora con il conosciuto e il generale. Allo stesso modo, la storica Myriam Revaul vuole sottrarre tale soggetto storico (la Rivoluzione Francese, per esempio) da possibili letture storiche (qualunque siano, quelle che, per una serie di ragioni, imprigionano l’evento) per, al contrario, svelarne l’enigmatico, il contingente, l’irriducibile.

Alla stessa stregua, Hannah Arendt, filosofa politica, fece un magistrale processo al pensiero marxista, nella misura in cui, con il suo “senso della storia” - che non fa altro che sostituire il vecchio *diktat* di essenze metafisiche-, dissolve il particolare e il suo significato, imponendo un sistema di fini, in cui il particolare non è altro che un mezzo in vista di una fine che lo assolutizza, che genera correttamente la crisi di significato (da cui, il titolo del suo libro); vediamo, quindi, la sfida della sua critica: “Questo processo non è in grado di garantire all’uomo nessuna sorte di immortalità perché la sua fine annulla e rende senza importanza tutto ciò che è avvenuto prima”²⁹. Secondo la Arendt, ogni crisi di civilizzazione deriva da chi non ascolta la sua tradizione - con tutto ciò che la tradizione veicola di singolare e particolare - con il solo scopo di mettersi in asse verso quel futuro visto come un assoluto totalitario.

Sappiamo anche come l’ermeneutica attuale, facciamo allusioni più in là, con H. Gadamer in particolare, non consideri più lo storico o il contingente come assurdo, carente di significato, come se lo dovesse ricevere da una sovrapposizione metafisica. La storia, per Gadamer, è transito nella razionalità, essa ha la sua razionalità e costituisce effettivamente un accesso alla verità³⁰. Più in generale, invece, cos’è l’ermeneutica se non la ricerca di significato, - e quindi una forma di universale, - ma nella singolarità di una tradizione, e in particolare di una tradizione scritta. Capiamo l’importanza di questa problematica dalla nuova comprensione che noi facciamo della Scrittura e della sua funzione strutturante.

²⁵ R. CHAR, *Opere* (coll. Bibliothèque de la Pléiade) Parigi 1983, 513 (dell’edizione francese).

²⁶ *Ivi*, 458.

²⁷ *Ivi*, XLI.

²⁸ E. LÉVINAS, *Totalità e infinito, Saggio sull’esteriorità*, 1961, ed. it. Jaca Book 2006, 55-56.

²⁹ H. ARENDT, *La crisi della cultura*, ed. fr. Poche-folio-Essais, Parigi 1989, 107.

³⁰ Questo è il concetto principale dell’opera di H. G. GADAMER, *Verità e Metodo*.



Penso anche a questo movimento filosofico italiano attuale, che parla di “Pensiero debole” (il pensiero di superficie). I suoi sostenitori³¹ si rifanno esplicitamente a Leibniz che, con le sue monadi, dava tutta la sua importanza, forse eccessiva, al soggetto unico. Contro la freccia del tempo, contro tutto ciò che schiaccia le differenze (Cacciari), attaccano quel pensiero che ovunque voglia un fondamento (il famoso *Grund*) assoluto e finale (da qui, la loro espressione di “pensiero di superficie”), eliminatore della singolarità. Vorrei aggiungere questa domanda per noi: nel cercare il *Grund*, è ancora possibile parlare di grazia? (ovviamente, è necessario evitare il linguaggio arbitrario, rischio per certi pensieri sulla gratuità).

Oramai lo vediamo: il pensiero contemporaneo ritrova l'importanza e la dignità del particolare. E ciò non punta a perdersi nell'aneddotico (anche se è il rischio di alcuni) ma affinché si scopra nel particolare una sorgente, una giovinezza stavo per dire, di significato e verità. Il significato e la verità non appartengono solamente all'universale astratto. Pensiamo a Claudel: “Alla fine, raggiungerò la Sostanza attraverso l'Accidente”³².

Ma se è così, cogliamo subito l'opportunità per la nostra Scrittura giudeo-cristiana. Lungi dall'essere discredita come fu per il pensiero Illuminista, qui è doppiamente riconosciuta come scrittura e significato. La sua causa, diciamo, è praticamente vinta, a livello speculativo. Resta solo da sapere come la renderemo tale. La scrittura ha una sua razionalità primaria, quella che detiene già da sé. Ora, deve essere solo asservita da una razionalità secondaria, quella che la porterà al riconoscimento esterno.

4. La razionalità del *logos*

Adesso, dobbiamo compiere un atto intellettuale deliberato. Questo atto consiste nel fare un appello di suprema razionalità alla teologia, teologia vista come intelligenza speculativa della Scrittura. Intendiamoci bene. Non si tratta di immaginare che ci possano essere due o più razionalità, ciò vorrebbe dire dividere l'uomo e rovinare la sua idea. Ciò che vogliamo dire, è che in questa unica dimora della ragione, ci sono molte stanze. Una è la razionalità delle scienze, un'altra quella della religione, un'altra ancora quella dell'arte, poi quella dell'azione e così via. L'esercizio della ragione vi si dispiega secondo un'appropriazione adeguata all'oggetto e si sceglie un tipo di razionalità che risponderà ad esso. È per colpa di questa distinzione che, in passato, le scienze umane hanno zoppicato a lungo, cercando nelle scienze sperimentali o esatte il modello della loro scientificità. Se la teologia si è rovinata nel XVIII secolo, è dovuto al fatto che riteneva, nello specifico, dover trovare le sue procedure nella filosofia di allora, errore che veniva spesso ripetuto. Possiamo e dobbiamo evitarlo, oggi come oggi, e se ciò che abbiamo stabilito nelle pagine precedenti è corretto, dovremmo essere in grado di proporre, senza troppe difficoltà, di fare appello alla razionalità del *logos*, che ci contraddistingue, e ancora una volta spiegando certamente, la razionalità del *nous*. Nella nostra trattazione, la *ratio-nous* e la *ratio-logos* non hanno nemmeno campo di invenzione e distribuzione.

Noteremo fin dall'inizio, anche se non è ancora provato, che siamo nel campo della nostra nascita teologica e scritturale cristiana. “In principio era il *Logos*”, “tutto è stato fatto per mezzo di lui” e “venne ad abitare in mezzo a noi”. Questo è già un monito per noi. Certo, il *Logos* e *logos* non sono evidentemente identici, ma “l'immagine e somiglianza” sono lì apposta per rassicurarci su una affinità, su una adeguatezza dell'inadeguatezza imprescindibile.

Il nostro Dio è un Dio della parola, dell'intelligenza e della luce³³. Non abbiate paura della parola: della razionalità, - lontano dagli dei dell'oscurità, della paura e della sacralità

³¹ Severino, Cacciari, Vattimo, Rovati, Eco.

³² P. CLAUDEL, *La Messa laggiù*, citata ne *Breviario Poetico*, Parigi, ed. fr. Poche, 44.

³³ Cfr. A. GESCHÉ, *Impara da Dio ciò che è*, in *Cos'è Dio?* Bruxelles (ed. fr. delle Facoltà Universitarie Saint-Louis di Bruxelles) 1985, 715-753 (soprattutto la prima parte).



dell'enigma. È un Dio la cui luce è impressa sulla nostra fronte (cfr. Sal 4, 7 [cfr. i LXX e la TOB]) e il cui comandamento "è limpido (e) illumina la vista" (Sal 19, 9). "*Confessio eius super caelum et terram*" (Sal 148, 14), ovvero una Sapienza che danza ai suoi piedi, come danza in mezzo agli uomini (Prov 8, 30-31). Ora, per descriverlo (parzialmente), diremo che il *logos* è la razionalità in movimento che viene "dall'alto", da Dio e verso di noi, con la differenza della *ratio* (per farla breve, chiameremo ormai il *nous-ratio*, tanto *ratio*, tanto *nous*, per distinguerlo dal *logos*), dicevamo quindi, a differenza della *ratio* che oltretutto, molto legittimamente, parte da noi stessi, "dal basso", verso le cose del nostro mondo (e infine, verso Dio). Pensiamo al superbo gesto di Cristoforo Colombo, quando, nello scatenato oceano Atlantico, apostrofò con le braccia alzate, nuovo Mosè davanti i flutti del mare, il solenne Prologo di san Giovanni. "*In principio erat Verbum*". A Gesù che, nella barca sul lago in tempesta, comandò al vento. O allo Spirito di Dio che, in principio, aleggiava sulle acque primordiali.

Ma questo *Logos* divino, e questo è fondamentale, è impartito all'uomo fatto a immagine di Dio. Dobbiamo quindi "interessar-lo" (*inter-esse*) a questa immensa questione della razionalità e dell'essere, e in particolare nella metafisica e nella teologia. È senza dubbio, un'altra cosa, diversa dalla filosofia e dalla scienza (nel senso classico della parola), dove il *nous* è di casa (comunque, Prigogine, Stengers, Arendt, Lévinas non lo direbbero all'unisono, senz'altro, ma, andiamo avanti). Il *logos* è qui, di fronte alla Scrittura e in teologia, nella propria e autoctona capacità. Più precisamente, e questo è quello che stiamo cercando, il *logos* sarebbe questa razionalità capace del particolare, del concreto, dell'*apax*, mentre la *ratio* (almeno, come inteso nella tradizione degli Illuministi) sarebbe generale, di concetti e degli universali, "la spiritualità della trascendenza [...] non equivale ad un atto assimilante di coscienza"³⁴.

Il *logos* offre una razionalità propria. Del resto, ha la sua storia. Ad oggi, sembra che sia stato Eraclito a coniare la parola o comunque l'ha fatta passare dal semplice significato di "parola" a quello di "ragione", attraverso la nozione di "discorso vero"³⁵. Ad ogni modo, egli gli ha dato il suo proprio statuto che è precisamente uno statuto della trascendenza. Il *logos*, che è il discorso del filosofo che dice il vero, è trascendente a tutto. Perché? Perché tutto è uno, solo in questo senso gli opposti fanno e sono una cosa sola (la strada sale e scende; la scia dello sciatore di fondo segna avanti e indietro); solo il vero e il falso non possono stare insieme. "Per concludere, scrive l'ultimo commentatore del presocratico, solo il vero discorso, il *logos*, non fa parte del tutto: è fuori dal tutto, proprio per poter affermare, per rivelare il tutto"³⁶. 'Il *logos* non fa testo'. Come Dio, come uomo, come il vero (ciascuno a suo modo, ovviamente), il *logos*, trascende. Quale forma più eminente di razionalità potremmo desiderare?

Il *nous*, al contrario, - non per parlarne male, ma per metterlo al suo posto nella configurazione della ragione - è in noi e di noi, potenza immanente e che, in breve, fa squadra con noi [l'autore sta giocando con i termini francesi: noi (*nous*) e il *nous* (*noûs*), ndt]. Ora, incontestabilmente, ed è ciò che ci importa, è questo tipo di razionalità che è stata ritenuta dagli Illuministi, dopo Aristotele: la *ratio* che è in mano all'uomo, nelle sole sue forze, prende misura (*metron*) delle cose (come per Aristotele, il tempo è semplice misura del movimento) ma non può accogliere la realtà che viene dall'alto, che "verrà a visitarci". "*Os meum aperui et attraxi spiritum*" (Sal 118, 131). Il *nous* non può che misurare (*nous/nomos*?) non può sentire, ascoltare (*akoeîn*), imparare davvero, cioè imparare il nuovo, l'unicità e il singolare. "Novità assoluta del nuovo. [...] Il getto ininterrotto di novità avrebbe senso, al di là della conoscenza (*ratio*?) precisamente, per la sua novità assoluta e imprevedibile. 'La maggior parte dei filosofi, scrive Bergson, [...] non riesce, qualunque

³⁴ E. LÉVINAS, *Trascendenza e intelligibilità*, Ginevra 1984, 20 (dell'edizione francese).

³⁵ Si veda, *I presocratici*, (coll. Bibl. de la Pléiade), Parigi 1988.

³⁶ M. CONCHE, *Eraclito. Frammenti*. Parigi 1986, 27 (dell'edizione francese).



cosa facciano, a rappresentarsi la novità radicale dell'imprevedibilità'. Un nuovo modo dell'intelligibilità, contro la consapevolezza inglobante e organizzatrice del sapere, contro la tendenza a pareggiare e ridurre"³⁷.

Lì si trova lo status fondamentale del *logos*, così come lo comprese Eraclito, ripreso in seguito dagli Stoici e che sant'Agostino, primo pensatore della scrittura storica, ha perfettamente capito. Come osserva Annah Arendt, il Vescovo d'Ipbona "ha proclamato (il) carattere unico di un evento (l'evento cristiano) [...], solo questo evento [...] dove l'eternità [...] irrompe nel corso della mortalità terrestre"³⁸. Opposto a Mommesen, troviamo C. N. Cochrane che ha notato bene come il concetto di storia si debba veramente a questa origine cristiana, egli sostenne che l'antica storiografia si fosse estinta per la mancanza di aver stabilito un "principio d'intelligibilità storica". Problema che, d'altra parte, Agostino - divenuto cristiano- ha risolto sostituendo "il principio classico di comprensione con il *logos* di Cristo"³⁹.

Eccoci giunti nel nostro ambito. Il *logos* è la razionalità (il tipo di razionalità) che permette di prendere in considerazione lo storico e l'unico (che sia Dio, la Scrittura, la rivelazione o l'Incarnazione). Pur essendo in noi, - visto che il *logos* viene dato, - esso ci fa uscire dalle nostre uniche capacità interiori (quella della *ratio-nous*); in un certo senso, questa capacità di 'esteriorità' di cui parla Lévinas è in contrapposizione a una ragione che rende tutto immanente. Come dice superbamente René Char: "Bisogna stabilirsi al di fuori di sé [...] se vogliamo che si produca qualcosa fuori del comune"⁴⁰. E cosa c'è fuori del comune, se non proprio ciò che sfugge alla misura e al controllo del *nous*?

Quando uno degli eroi di Dostoïevski, ne *I demoni*, esclama: "È possibile credere? Seriamente e effettivamente? Tutto qui.", pone al fondo la nostra questione: quale razionalità vi provvederà? E io rispondo: quella del *logos*, questa facoltà di trascendenza di cui ci parla Eraclito così come san Giovanni, Platone così come Lévinas, Plotino così come J.-L. Marion, Filone d'Alessandra così come Benny Lévy. Ragione adeguata (è il caso di dirlo: *ad-proprium*) a ciò che qui è in causa, ragione capace di Dio e della sua Scrittura, cosa che non può, per definizione, la ragione immanente con cui ricorrere l'Illuminismo. Si capisce meglio, così, il vicolo cieco nel quale è finita la teologia.

E, senza dubbio, è interessante contrapporre, in questa sede, Aristotele non solo al giudeo-cristianesimo, ma anche a Platone, che è della stessa cultura. Ma, sappiamo che, per Aristotele, è *atopos* (assurdo, ridicolo) vedere nell'uomo un essere assolutamente superiore e trascendente? La Genesi, ponendo l'uomo *coram Deo*, gli permette il contrario. Per Aristotele, è semplicemente la cittadinanza umana che fa l'uomo. Inoltre, non ne parla tanto come uno *zôon politikon*, come diciamo troppo spesso, ma in modo molto esplicito come lo *zôon logon echon*, il vivente che parla, che possiede la parola, che è propriamente civico, ma non intacca il suo status ontologico e trascendente.

Per Platone d'altra parte, l'uomo è l'essere le cui radici pendono dal *Logos*, il *logos* è in noi con questa capacità di alterità e non dello "stesso" e dell'identitario (questo perché Lévinas condanna il pensiero totalitario della metafisica della semplice ragione). Dirò anzi, al seguito di Platone e del Prologo giovanneo, che è grazie al *Logos* in noi che noi siamo capaci - ciò che non può il *nous* immanente delle nostre semplici facoltà - di accedere all'infinito (in-finito) di Dio come dell'uomo. C'è quindi un aspetto salvifico del *logos*, che ci salva da una tautologia fatale.

Come non essere misteriosamente turbato nel profondo di se stesso ("*In me turbatum est cor meum*" Sal 142, 4) trovandolo in Platone e con accenti giovannei sorprendenti? "Il

³⁷ E. LÉVINAS, *Trascendenza e intelligibilità*, Ginevra 1984, 20 (dell'edizione francese).

³⁸ H. ARENDT, *La crisi della cultura*, ed. fr. Poche-folio-Essais, Parigi 1989, 89.

³⁹ C. N. COCHRANE, *Cristianesimo e Cultura Classica*, New York 1944, 474 (dell'ed. in ingl.).

⁴⁰ R. CHAR, *Opere* (coll. Bibliothèque de la Pléiade) Parigi 1983, 409 (dell'edizione francese).



principio della vita (*archè*) è come un dio che, fino a quando rimane (*hidrumenè*) tra gli uomini (*en anthrôpois*), salva ogni cosa” (*Le Leggi*, VI, 775e). Quindi, già per Platone, il *Logos-Archè* è presso Dio (*apud Deum*), abita in mezzo a noi (*et abitavi in nobis; in propria venit*) ed è un *Logos* salvatore. Vale a dire, allo stesso tempo, che questo *Logos*, pur essendo dall'alto e per l'alto, non è così sovrapposto a noi: è condiviso con noi. Vuol dire allora che, come il *nous*, a cui va il merito, il *Logos* è, lui stesso, una facoltà in noi. Ma che a differenza del *nous*, cioè, invece di essere puramente immanente, il *logos* ci mette in contatto con chi ci trascende. Un testo di Clemente Alessandrino esplica mirabilmente questo legame tra il *logos* divino e lo spirito umano "ora quindi il verbo di Dio ha abbandonato la lira e la cetra (allusione a Orfeo), strumenti senza anima (immanenza) per essere accordati dallo Spirito Santo (trascendenza) con il mondo intero raccolto nell'uomo"⁴¹.

Ecco da dove proviene, io credo, la particolare rilevanza del rapporto *ratio-logos* in relazione alla Scrittura, -che è anch'essa come il *logos*, luce e vita (*"Ed erat ille lux"*) – dovuta anche al rapporto tutto speciale che c'è, come lo dimostra magistralmente Benny-Levy, tra il *Logos* e la lettera, tra lo spirito e la scrittura⁴². Siamo nuovamente al cuore della nostra questione.

Ai miei occhi, la cosa è tanto più sorprendente dal momento che la Scrittura è, come l'uomo, e letteralmente "*Verbi gratia*". Siamo creati dal Padre, ma secondo il Modello del Verbo (*"Per Quem omnia facta sunt"*). Cosa pensare, allora, di questa espressione "*Verbi gratia*", che usiamo tanto in materia di linguaggio? "*Verbi gratia*": per esempio, per grazia del verbo, per grazia della parola; "*bij voor-beld*" per esempio, [in olandese, ndt]: prendendo come esempio l'Esempio, le *Beeld-Image*, l'*Exemplar*: (*Logos, Verbum, Per Quem*); "per esempio", vuole dire precisamente facendo appello a un caso, a uno singolare, a uno concreto, a un esempio; "*Zum Beispiel*" ["per esempio", in tedesco], per par(ab)ole, alla maniera di raccontare (*Spiel*: fiaba, narrazione; *spell*: racconto didattico, parole); "*logou heneka*" infine in greco, riunisce in queste due parole tutto ciò che è appena stato percepito.

"*Verbi gratia*" , si noti bene, per quanto riguarda il nostro linguaggio, è molto vicino al nostro "*Scundum Scripturas*": secondo una parola, secondo una scrittura; secondo la Parola, secondo la Scrittura. In definitiva, non è tutto *Logou heneka*, dalla Creazione del mondo fino alla Scrittura attraverso di noi (*zôon logikon*-essere razionale)? E non è dunque questa razionalità che ci rende capaci di ascoltare questa Scrittura unica? Che ci rende capaci (*dektikoi, capaces*) di come il *Logos* ci rende capaci di Dio (*Homo capax Dei*), capaci della sua unicità, della sua singolarità, della sua Parola, della sua Scrittura, insomma di tutto ciò che è unico? E quindi, anche della sua "follia", cosa che giustamente il *nous* non può nella sua saggezza mondana (cfr. 1 Cor 3, 19). Non sarebbe questa forse la sede per chiedersi se l'impotenza delle prove di Dio non proviene dal fatto che facciamo appello a questo rapporto? Mentre, se questo appello fosse stato fatto alla *ratio-logos* ...? Questa *ratio-logos*, è capacità d'ascolto e capacità dell'Unico? Un dio, in Aristotele, ridotto a essere "*noësis noëseôs*", può, secondo la fine osservazione di Aubenque, non avere altro teologo se non lui stesso? Questo ci riporta al nostro ateismo, mentre con il *logos* noi siamo teologi di Dio. "Piuttosto che affrontare questi misteri con occhio curioso (penso al *nous*), l'anima raccolta preferisce coprire il suo viso con il velo da principiante"⁴³.

Razionalità ricevuta perché proviene dall'alto (*a Patre luminum*), ma innegabilmente in noi (*dedit hominibus*). Essa è venuta in mezzo a noi, *lumen de Lumine*. In noi, e a tale riguardo come il *nous* (fortemente, per fortuna), capacità interiore. Ma, a differenza dal *nous* (pura capacità immanente), capacità di ricevere una visitazione⁴⁴. Visitato da Dio,

⁴¹ CLEMENTE D'ALESSANDRIA, citato da Y. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, vol. 2, Parigi 1979, 284-285 (ed. fr.).

⁴² BENNY LÉVY, *Il logos e la lettera. Filone d'Alessandria riguardo ai farisei*, senza luogo di edizione, 1988.

⁴³ P. CLAUDEL, *La spada e lo specchio*, Parigi 1939, 207 (dell'edizione francese).

⁴⁴ Si vedano i miei articoli citati sopra.



come nelle Scritture, visitato da ciò che non è semplice bisogno e necessità, ma grazia e unicità. “La ragione, inabissata per le cose umane, rimase intatta quando si trattava di lodare Dio”⁴⁵.

Con il *logos*, la ragione, pur essendo naturalmente nell'uomo, essere razionale, è di nuovo con Dio (“*apud Deum*”), e non più solamente nell'uomo, come era diventato dopo Cartesio, Kant e l'Illuminismo. Ora, questa osservazione - particolarmente più interessante che la post-modernità,- fenomeno di civilizzazione che viviamo oggi [1990], è per una buona parte una critica della ragione illuminista. Certamente, dico subito che a volte andiamo troppo velocemente e troppo massicciamente. Innanzitutto, la ragione degli Illuministi ha giocato un ruolo storico di libertà, non ritorneremo su di esso. Poi, laddove l'intolleranza, l'oscurantismo e il fondamentalismo regnano ancora oggi o rischiano di regnare - e vale anche per noi - questo tipo di razionalità mantiene tutti i suoi diritti e doveri. Infine, questa critica della ragione illuminata viene accompagnata di sovente, oggi, da un irrazionalismo della peggiore qualità, e non di poco conto.

Detto ciò, la critica alla razionalità dell'era dei Lumi ereditata dalla nostra post-modernità non è priva di rilevanza e deve essere considerata come una delle nostre possibilità culturali e spirituali.

La generazione attuale, su questo piano così come su molti altri⁴⁶, persegue la stessa ricerca attraverso le fratture e vicoli ciechi della modernità: la ricerca di una razionalità aperta. Dopo le disperazioni di una razionalità immanente e universalizzante. Tuttavia, vedo in questo un collegamento inquietante con la nostra richiesta qui espressa, della razionalità del contingente e la sua chiamata al *logos* “venuto da altrove”. Prendiamo qualche esempio di questa post-modernità.

In psicoanalisi, ci si chiede sempre di più se bisogna riconoscerle lo status di scienza. Questo, (come per taluni, è vero) non per screditarla, ma perché non siamo più sicuri del tutto che lo status scientifico di un approccio ne garantisca, magicamente e *ipso facto*, il valore. La pretesa a carattere “scientifico” di un approccio proviene precisamente, ci viene detto, del mito che vuole che la razionalità ereditata dagli Illuministi sia la sola convalida. Ora, come lo dice con fermezza M. Fennetaux⁴⁷, bisogna augurarsi che la psicoanalisi abbandoni questo mito se si vuole preservare “la stranezza inquieta” (con questa espressione, come non pensare a quanto abbiamo detto sull'unicità e la singolarità) di questa pratica. Questa “stranezza”, che salvaguarda precisamente le nostre indispensabili possibilità di rottura con il dominio della tecno-scienza, questa metamorfosi della ragione di pura razionalità immanente, come aveva già dimostrato Heidegger. M. Fennetaux non ha paura di aggiungere che, se non riusciamo a riesaminarci qui, stiamo correndo verso una nuova barbarie. Si riconoscono qui dei temi di Michel Henry e di Jacques Ellul⁴⁸.

Hanna Arendt, ne *La Crisi della cultura*, consacra l'ultimo capitolo a una “critica” della scienza, che è, per la maggior parte, un interrogatorio all'Illuminismo e di ciò che io chiamo la *ratio-nous* (o la *ratio-rationis*, la *ratio-cogitans* del *Cogito* lasciato a se stesso, la ragione analitica, vedere utilitaristico come accusava Heidegger). La Arendt, quindi, mostra molto bene quel sospetto (la “supposizione”, come dice il suo traduttore) introdotto da Cartesio, - forse perché il *Dubio* prevale in importanza sul *Cogito*, - oggi è a disagio. Il nostro disagio, ha detto Dominique Grisoni da parte sue in maniera forse un po' brusca, è generato dal

⁴⁵ J.-K. HUYSMANS, *L'oblato*, Parigi 1938, 232.

⁴⁶ Sulla post-modernità, in relazione alle nostre questioni, si vedano: G. THILS, *I laici e la scommessa dei tempi “post-moderni”*. *Sicurezza, modernità, post-modernità...* (collana dei Quaderni della Rivista Teologica di Louvain, n.20) Louvain-la-Neuve 1988; A. GESCHÉ, *La sfida di oggi alla fede di domani*, in *La fede e il tempo*, t.14, 1984, 483-509; V. DESCOMBES, *Filosofia in tempi difficili*, Parigi 1989; P. FEYERABEND, *Addio alla ragione*, Parigi 1989.

⁴⁷ M. FENNETAX, *La psicoanalisi, percorso di luci?*, Parigi 1989.

⁴⁸ M. HENRY, *La barbarie*, ed. Poche-Biblio-Essais, Parigi 1987; J. ELLUL, *A tempo e a controttempo*, Parigi 1981.



nostro scetticismo⁴⁹. Questo dubbio, mi permetto di precisare, è stato necessario per un po' (e lo può essere ancora in diverse circostanze), ma non lo è più e, in ogni caso, non è sistematicamente sempre e ovunque. L'uomo è fatto solo per il sospetto? Hannah Arendt, per esempio, mostra con grande rilevanza che non è la scienza e la sua ragione, come crediamo troppo facilmente, che fanno problema alla fede (esse sono di un'altra natura) ma piuttosto il sospetto, completamente eretto gratuitamente e arbitrariamente nel sistema e nell'ossessione⁵⁰. La nostra generazione se ne stanca. Molto di più, credo personalmente che se siamo entrati in una nuova era del sospetto, è effettivamente quella che va di sospetto in sospetto, ne ho già trattato altrove⁵¹. "Sono troppo scettico per essere incredulo" (Benjamin Constant).

Di per sé, la razionalità del *logos*, una razionalità fondamentalmente aperta, una razionalità di ascolto e ricezione, di trascendenza e di incontro, risponde molto meglio a ciò che postula la scienza di oggi. Sono Prigogine e Stengers che chiedono instancabilmente una razionalità e una "scienza dell'ascolto", a differenza di una scienza di padronanza, una "scienza da ingegnere", come la chiamano loro. "La fisica di oggi (al contrario di quella di Leibniz) inventa i mezzi per sbarazzarsi del giogo di questa ragione sufficiente, di questa equivalenza predominante tra "causa piena" e "effetto totale" e quindi anche di sbarazzarsi del Dio della razionalità classica"⁵² (si noterà, a sua volta, che questi autori, in questa seconda edizione della loro famosa opera, non sembrano, - se non l'hanno oltretutto mai fatto - voler rimuovere Dio "tout court", ma solamente il Dio "della razionalità classica". Cosa dire, se non esattamente quello dell'universale, quello che si era allontanato dal singolare e dal particolare?). Ciò che la scienza scopre oggi, è una "inquietudine" (si noti la coincidenza di terminologia con quella dello psicoanalista sopra citato), quella del "la necessità di pensare a un mondo dove del nuovo si produce, dove la spontaneità dei viventi e la libertà umana trovano il loro senso"⁵³.

È chiaro, si cerca un nuovo tipo di intelligibilità. Senza ricorrere al concordismo, ne riconosciamo la nuova alleanza. "La nuova svolta presa dal dialogo scientifico [...] può avere conseguenze che si estenderanno ben oltre i confini disciplinari"⁵⁴. Prigogine e Stengers, da criticare, hanno anche l'ingenuità degli Illuministi, tutt'ora vivace, che tende a rendere tutto meccanico e calcolato. "Dal XVIII secolo, per esempio, la fisica e la chimica sono servite a legittimare l'identificazione tra intelligibilità e scoperta di leggi [...]. A seguire, oggi, l'esempio della (nuova) fisica della chimica [...] porterebbe senza dubbio [...] a essere attenti a quella stessa cosa che prima veniva eliminata come impurità"⁵⁵. Ed eccoci nuovamente ricondotti al contingente, all'unico, al particolare. Inoltre, è da notare come questa strana parola di "impurità", come se fosse sfuggita alla penna di questi studiosi, è la stessa che ritorna oggi, come parola chiave, dai protagonisti della post-modernità che stiamo vivendo, come Cz. Milosz e G. Scarpetta⁵⁶.

Un'altra cosa ancora, che è importante, è che, oggi, le "grandi domande" stanno riapparendo con forza. Numerosi saggi lo testimoniano, - e basta semplicemente stare attenti alle domande dei più giovani. Ce lo dimostra ancora una volta Hannah Arendt, anche se c'è "voluta" una pausa dalla Tradizione: è stata in gran parte una sventura dalla

⁴⁹ D. GRISONI, *Le seduzioni dell'esistenza*, Parigi 1989.

⁵⁰ HANNAH ARENDT, *La crisi della cultura*, soprattutto pagina 74 e § (dell'edizione francese).

⁵¹ A. GESCHÉ, *Riflessioni teologiche sul corso di religione*, in *Umanità cristiane*, n. 32, 1988-89, 195-211 (ed. fr).

⁵² ILYA PRIGOGINE e ISABELLE STENGERS, *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*, Parigi 1986, rieditata da Poche-Folio-Essais, 26 (dell'edizione francese).

⁵³ *Ivi*, 396.

⁵⁴ *Ivi*, 421.

⁵⁵ *Ivi*, 423.

⁵⁶ Si vedano: G. SCARPETTA, *L'impuro*, Parigi 1985; Cz. MILOSZ, *L'immoralità dell'arte*, Parigi 1988.



quale dobbiamo riprenderci⁵⁷. Riprenderci, io direi, certamente per non cadere in un irrazionalismo distruttivo e oscurantista; infatti, le “risposte” della tradizione comportano un impressionante insieme di domande, o se si vuole dire meglio: delle risposte alle domande (che sono, senza dubbio, le vere domande). Ciò che la nostra post-modernità scopre (la modernità rappresenta l'Illuminismo elevato all'ennesima potenza), è, a mio avviso, che la *ratio* del *nous* non parla veramente e a sufficienza dell'uomo. È un altro uomo animale razionale, un altro *zôon logikon* che bisogna scoprire o ripensare oggi. Il vecchio razionalismo sta tramontando.

Il dubbio, che tradizionalmente si è concentrato sulla fede e sugli Oscurantisti, oggi può essere altrettanto facilmente focalizzato sul razionalismo e, diciamo così, su alcune forme di ateismo. Già il Romanticismo, con la sua difesa dell'individuo, fu un primo tentativo di mettere in dubbio la ragione analitica degli Illuministi, come lo dimostra M. Frank ne *Der kommende Gott*⁵⁸. Dopo i Romantici, pensatori come Vico, Hamann, Herder, J.de Maistre, già prendendosi duramente contro gli Illuministi, prepararono anche, a modo loro, il nostro attuale sospetto del razionalismo⁵⁹.

Se la teologia cristiana subì un duro colpo nel XVIII secolo e la Scrittura vi perse la sua grandiosità, è, in parte, a causa di questa identificazione che fu poi fatta tra razionalità e Illuminismo; è perché si ha creduto che la teologia avrebbe dovuto ricorrere alla sola *ratio* del *nous*, la quale, come un ragno nel mezzo della sua rete (mi rifaccio alle immagini proprie di Lessing), si erigesse come giudice supremo e catturasse tutto nelle sue reti. Ora, la teologia aveva il Verbo-Logos. Anch'Egli, è Luce! “*Et erat ille lux*” Gv 1 [in francese è più sottile: *Lumières-Lumière* – Età dei Lumi/Illuminismo-Luce, ndt]. La scala di Giacobbe (fine come il filo del ragno, ma) allungata da Dio verso di noi o da noi verso Dio; non una grande torre calcolata (*nomos*) e affondata nelle nostre immanenze ma che crolla nel nome confuso di Babele. Il *nomos* del *nous*, è la misura che noi osiamo imporre al *Logos* e di cui allora perdiamo il proprio significato, *Kyrios* e *ingenuus*. Dopo il *Cogito* di Cartesio e le categorie *a priori* di Kant, l'uomo si è bloccato alla rivelazione e interdetto di visitazione, incontro. Per questo motivo utilitaristico, non abbiamo esitato nel riconoscere una “concezione mortifera, omicida della verità”⁶⁰.

La *ratio* è senza dubbio, l'abbiamo detto, talmente adattata alla realtà al punto tale che noi la vogliamo misurare attraverso la scienza e la tecnica. Fondamentalmente, si tratta del principio della “ragione sufficiente” di Leibniz e la “semplice ragione” di Kant. Ma il *Logos*, è la ragione adattata a ciò che non segue questo ordine: Dio, la Sua Parola, la Sua Scrittura. “*Et Verbum erat apud Deum*”. Nel *Logos* si ha connivenza, e s. Giovanni ci insegna anche che il *Logos* è Dio. Poiché non è vero che abbiamo nell'ipostasi una nozione umana, che avremmo poi portato alla divinizzazione. Il *Logos*, così come la *Sophia*, come la *Ruah*, come la paternità, sono innanzitutto realtà divine. “*Ex quo omnis paternitas in cælis et in terra nominatur*” – “dal quale [dal Padre] ha origine ogni discendenza in cielo e sulla terra” (Ef 3, 15). Si tratta innanzitutto di “attributi” divini (ma che certamente ci vengono dati). “*Omne donum perfectum desursum est*” – “Ogni buon regalo e ogni dono perfetto vengono dall'alto” (Gc 1,17) La nostra ragione è una ragione visitata dall'alto. Molti ateismi non scomparirebbero, grazie al malinteso dissipato, se uno comprendesse così la ragione, così come Cartesio stesso ne fece un giorno il riconoscimento: “quando Dio viene all'idea”. Si espresse dunque nel contesto della sua teoria delle idee innate, ovvero, l'idea di Dio è un'idea che viene all'uomo, di fronte all'uomo e al suo incontro, e non un'idea che l'uomo si forgia da solo. Siamo esseri dall'alto.

⁵⁷ HANNAH ARENDT, *La crisi della cultura*, tutto il primo capitolo.

⁵⁸ M. FRANK, *Il dio a venire*. Lezioni sulla Nuova Mitologia. *Lezioni 1 e 2*, tr. in fr. Parigi 1989.

⁵⁹ I. BERLIN, *Controcorrente*. Saggi di storia delle idee, Parigi 1988.

⁶⁰ L'espressione è di Gh. Sartoris, nella sua presentazione de *Davide. Salmi penitenziali* (tr. fr. XVI secolo), senza luogo di edizione, 1989, 7.



Il *logos* è ammirevole, non è dubitativo come la *ratio*. O diciamo che esiste una forma di dubbio chiamata ammirazione. L'ammirazione, lo sappiamo da Socrate, e lo riscopriamo oggi, è un modo di conoscere, non è un comportamento compiacente. In un superbo commento de "La rosa è senza perché" di Silesius, Heidegger scrive: "La rosa-senza-perché, ma non senza-poiché [...] 'Perché' e 'Poiché' designano due cose differenti. 'Perché' serve a domandarsi la ragione. 'Poiché' risponde e indica la ragione. Il Perché cerca la ragione. Il Poiché la fornisce [...] Nel Perché, il rapporto alla ragione è quello della ricerca; nel Poiché, è quello dell'apporto"⁶¹.

Non è proprio esattamente ciò che sto cercando di dimostrare distinguendo la *ratio* immanente e il *logos* trascendente? Ma questo non ha meno ragione del primo, i bambini con i loro "Perché" lo fanno bene. Così anche Heidegger: "La rosa per fiorire non ha bisogno che le si fornisca le ragioni della sua fioritura [...] La rosa è senza perché, ma essa non è senza ragione"⁶².

"Come credere?" domandava prima, qui sopra [p.13], Dostoïevski. Ma con il *logos*! E non ci sarà, quindi, alcun "*sacrificium intellectus*". Ed è ciò che ha compreso perfettamente la teologia cristiana ("*crede ut intelligas*"), e in particolare la religione cattolica, la quale "esige" che la fede sia "ragionevole". Sì, forse dà l'impressione di sacrificio nel caso di *ratio* (di cui, però, abbiamo visto il diritto di unica padronanza, oggi contestato), ma non se si tratta del *logos*, ove il *sacrificium* diviene "*sacrificium rationale*", "*thusia logikè*". La razionalità, come *logos*, si trova prima in Dio. *Salva reverentia*, è Dio prima di tutto ad essere *Zôon logikon*, precisamente "il Dio vivo e vero" della Scrittura.

Ma quando l'uomo, immagine e somiglianza dell' *Exemplar* divino, si trova a ricevere il dono del *logos*, possiamo forse ancora beffarci, -anche delicatamente, come ha fatto Aristotele con i suoi *atopos*, - della sua sconcertante nonché vera e propria grandezza razionale? "Come vivere, come vivere con se stesso tutto da solo, ristretto nei propri limiti, quando l'intero essere che siamo cerca di sfuggire a qualcosa di infinito, che non conosce né vede, ma la cui promessa oscura gli è più interiore e più sensibile della sua stessa esistenza, ben prima ch'ella abbia certamente iniziato? ..." ⁶³.

Dunque, possiamo affermare adesso con certezza che ci sono due tradizioni di razionalità in Occidente. Quella del *logos*, razionalità di trascendenza, di origine divina, che è stata rappresentata da Platone, gli Stoici, san Giovanni. Razionalità che è comunque condivisa, donata all'uomo. È sulla base di questa razionalità che possiamo dire l'uomo "*capax Dei*". Razionalità che non circoscrive, ma che conta su un referente, "*non ad enunciabile, sed ad rem*". Essa permette all'uomo di rincorrere Dio rincorrendo la verità, quella verità che si dona nell'irruzione dell'unico e del particolare. "La Poesia (mi piacerebbe dire: la teo-logia) celebrerà l'unicità [...]: non quella del momento che passa, che sorge senza futuro, ma quella dove si dispiega l'eccezione eterna di ogni cosa"⁶⁴.

Poi c'è la tradizione della razionalità della *ratio*, razionalità d'immanenza, di matrice umana, che fu rappresentata da Aristotele, Cartesio, l'Illuminismo e la scienza classica. Certo, essa ha cercato comunque di parlare di Dio, e nessuno sarà così sciocco da dire che non aveva le sue ragioni e la giusta posizione. Tutta la peregrinazione delle prove di Dio, una delle strutture della nostra filosofia, della nostra logica e della nostra teologia naturale, è lì per attestarla. Ci si può tuttavia domandare se la sua debolezza non provenga proprio dall'aver preteso di accedere all'universale senza mediazione e di aver così ignorato l'eccezione e l'alterità. "Forse è questo adattamento della conoscenza all'essere che ci fa dire

⁶¹ M. HEIDEGGER, *La rosa è senza perché*, conferenza edita in annessione a SILESIUS, *La rosa è senza perché*, tr. fr. Parigi 1988, 61. ["Il 'perché' è specificamente legato alla ricerca di un fondamento, mentre il 'poiché' lo adduce, lo presenta, lo svela". Simone Brocardo, arenaphilosophika.it, ndt].

⁶² *Ivi*, 63.

⁶³ Isabelle RIVIÈRE, *Immagini di Alain Fournier*, Parigi 1989, 275 (dell'edizione francese).

⁶⁴ E. CIORAN, *Esercizi di ammirazione*, Parigi 1986, 113-114 (dell'edizione francese).



che impariamo solo ciò che già sappiamo, che niente di assolutamente nuovo, che niente di altro, nulla di sconosciuto, nulla di trascendente” ci influenza⁶⁵, [ci “affetta”].

La *ratio*, anche al servizio del Dio unico, ha valorosamente cercato nella creazione le “*vestigia Dei*”. Non ebbe successo, il suo scopo era troppo universale. Doveva cercare nella creazione, come fece Agostino, le “*vestigia Trinitatis*”, le tracce di questo Dio dal volto concreto. La *ratio* parte dall’uomo (il ‘*perché*’ di Heidegger), ma dimentica che “Nessuno ha mai visto Dio” (Gv 1,18). Il *logos* parte da Dio (il ‘*poiché*’ di Heidegger) perché sa che “il Figlio unigenito, che è Dio ed è nel seno del Padre, è lui che lo ha rivelato” (Gv 1,18).

Non vorremmo minimamente respingere il *nous*, né tanto più scommettere tutto sul *logos*. Vorremmo che i filosofi ci aiutassero a superare ciò che, in effetti, rischia di essere un dualismo distruttore dell’unità dell’uomo. Abbiamo già visto che J.-L. Marion supplica per dare uno status teorico al *logos*. Dopotutto, lo aveva preceduto Philon, il cui intero sforzo era quello di combinare il pensiero ebraico e il pensiero greco, la lettera e il *logos*. Quanto agli Stoici (di cui ci si ricorda solo la discendenza morale, dimenticando che erano anche metafisici, precisamente con la loro teoria del *Logos*), - non uniscono notevolmente: trascendenza (*Logos spermatikos*), immanenza (*Logos endiathetos*) e rivelazione (*Logos prophorikos*)?

Non si tratta di tralasciare il *nous*, e tanto meno, di tralasciare il *logos*, ciò che invece pensavano di dover fare gli Illuministi. Ora è chiaro, in ogni caso, leggendo i Presocratici, che se il *nous* è principio di ordine, ragione di essere e principio di non-contraddizione, esso non è creatore, inventore e scopritore come il *logos*, - e il Poema di Parmenide ce lo dimostra molto bene⁶⁶. Ad ogni modo, con la sola ragione, non si può parlare bene del particolare, e quindi del Dio: tranne il Dio di Newton, ma è questo, Dio? ⁶⁷ Non deriva forse da una ragione che va oltre, non è forse Follia (ovunque le prove della *ratio-rationis* falliscano), ma questa Stoltrezza, come sappiamo da San Paolo, è sapienza: il *logos* appunto, il Figlio unigenito? Qualsiasi *hapax* resiste alla *ratio* (principio di ordine e calcolo, ragione del metronomo), mentre il *logos* desidera razionalità, amore per la scoperta, contemplazione dell’unicità, “teoria dell’eccezione” (Philippe Sollers), bisogno segreto di irrazionalità per non essere divorato nella sua tautologia. La razionalità non è dunque solo bisognosa (*noësis noëseôs*), non è forse anche lode e gloria, *ex-omologësis*, *sacrificium laudis*, *doxa*? Eccoci, allora: non è proprio ciò con cui si annuncia il dogma?

Se il *logos* è quindi la razionalità che rende giusto il diritto speculativo alla singolarità del fatto cristiano raccontato (*quis enarrabit? tis diègèsetai?*) nella Scrittura, quale sarà la sua forma “concettuale”? É qui che entra in gioco il dogma, una forma propria dell’appropriazione, sia teorica che confessante, della fede. Ci siamo abituati a considerare il dogma come raggiunto *kat’exochèn* alla razionalità. Le pagine precedenti avrebbero già dovuto aiutare a capire che non è così. Il dogma non sarebbe precisamente ciò che “fa sequenza” tra il particolare e la pretesa alla verità, ciò che rispetta l’ascolto della Scrittura e l’ambizione razionale dell’universalità? “Non è plausibile, mi dici, che il salvatore del mondo sia nato da una vergine [...]. (Ma) è meno plausibile, lo dico per te scienziato, che il Tutto sia nato dal Nulla”⁶⁸.

Che cos’è il dogma? Poiché non è illegittimo farlo, se lo contraddico dall’interpretazione chiamata eretica, dirò che il dogma è un “atto intellettuale di trasgressione”, che risponde a questa trasgressione del reale-fattuale che è la fede, ugualmente che a questa proprietà di rottura ci aspettiamo oggi, l’abbiamo visto, una razionalità aperta. Eresia, d’altra parte, non è trasgressione né rottura. È, al contrario, l’interpretazione ragionevole, ‘razionalista’, l’interpretazione di buonsenso del dato scritturale (Gesù è semplicemente un uomo, per

⁶⁵ E. LÉVINAS, *Trascendenza e intelligibilità*, 13 (dell’edizione francese).

⁶⁶ *I presocratici*, (coll. Bibl. de la Pléiade), Parigi 1988, XVIII, 255-256 (dell’edizione francese).

⁶⁷ Leggere il molto divertente *Dio fa visita a Newton*, di St. DAGERMAN, tr. fr., Parigi 1976.

⁶⁸ Th. MAULNIER, *Le mattine che tu non vedrai*, Parigi 1989, 185 (dell’edizione francese).



esempio). L'eresia pratica la razionalità del *nous* e non supporta il particolare e l'eccezione. Come ogni atto di razionalità classica, essa riporta esattamente l'ignoto al conosciuto, l'unicità al generale, il diverso allo stesso, l'alterità all'identico. Essa si appella al "sapere apprezzato come la vera faccenda dell'essere umano alla quale niente resta assolutamente altro [...], (e che) ha ragione di tutte le alterità delle cose e degli uomini. (Ma) [...] la spiritualità della trascendenza [...] non equivale a un atto assimilatore della coscienza"⁶⁹.

Il *Logos*, l'abbiamo detto, - e il dogma che lo esprime, ed è ciò che cerchiamo di capire, - osa questa 'trasgressione' che è l'apertura alla trascendenza e l'ascolto dell'eccezione. "L'eccezione dell'idea di infinito implica il risveglio di una psiche che non si riduce alla pura correlazione né al parallelismo noetico-noematico"⁷⁰. È qui che interviene precisamente il dogma, come preservazione di questa felice 'trasgressione' del *logos* a favore dell'inedito e del nuovo, - al contrario dell'idea attuale e conveniente che abbiamo del dogma, come se volesse dire tradizione imbronciata e conservatrice. Lévinas, anche qui, ci può aiutare. "Nella lettura ebraica, l'intelligibile prende forma a partire [...] da una tradizione ove trasmissione e rinnovamento vanno sempre di pari passo. Lettura di uno spirito che non è mai non previsto. Senza questa prevenzione essenziale si confonde con una parzialità sterile del dogmatismo. Rimane il segreto di una creatività e di un perpetuo rinnovamento di novità che, probabilmente, è la traccia ineffabile di un pensiero segnato dalla Rivelazione"⁷¹.

Il dogma è trasgressione, audacia, apertura alla follia del particolare (questo particolare che sia Dio, Gesù o, come in questo caso, la Scrittura), mentre l'eresia è saggezza, "sapienza di questo mondo" (cfr. 1Cor 1-3 e 2Cor 1), "ragione comune". Ma "non è irragionevole voler rendere ragionevole il mondo? Non può essere così folle, appassionato, enigmatico [...], meraviglioso [...], - tutto - meno che ragionevole? In un mondo ragionevole, creato da un Dio ragionevole, messo in ordine dalla nostra scienza ragionevole, saremmo felici?⁷²". Il dogma è, a suo modo provocante e paradossale, trasgressione e audacia di spirito, proprio come il sacro, di cui R. Caillois ha brillantemente dimostrato che non era necessariamente, così come lo si dice troppo facilmente, una forza di conservazione, ma "sacro di trasgressione"⁷³. Direi che il dogma è, proprio esattamente, - dopo la cattura dell'*hapax genomenon* da parte del *logos* della Scrittura, - la sua trascrizione in *hapax legomenon* nel mondo delle parole, espressioni e dei "concetti".

Si comprende evidentemente che il dogma disturbi (avrebbe potuto disturbare) in relazione a un universo concettuale che rifiuta che il particolare, l'*idion*, lo strano, possa essere ritenuto, - se non è già passato prima per il tribunale dell'universale, intendiamoci (perché l'universale non è condannabile)- : dell'universale precedente, come stabilito dalle regole dell'Illuminismo.

Ma saremo piuttosto sorpresi di apprendere che oggi, a parte il cristianesimo confessionale, il dogma e in particolare il dogma cattolico, si sta riabilitando, come una delle uniche forme in grado di difendere l'uomo da ciò che chiamiamo "i piccoli dogmi" distruttivi. C'è qualcosa di paradossale in questo, ma di cui è comunque bene prendere nota. È così che i dogmi mariani sono sempre più percepiti, oggi, come se avessero salvaguardato l'Occidente dai culti pagani, come quello di Iside e Astarté per esempio, preservando così la dignità della donna⁷⁴. Allo stesso modo, di fronte a questi illusori dogmi

⁶⁹ E. LÉVINAS, *Trascendenza e intelligibilità*, 16-17, 19, 20 (dell'edizione francese).

⁷⁰ *Ivi*, 25.

⁷¹ *Ivi*, 46-47.

⁷² Th. MAULNIER, *Le mattine che tu non vedrai*, 56.

⁷³ R. CAILLOIS, *L'uomo e il sacro*, ed. Poche-Idées, Parigi 1963.

⁷⁴ Ci sarebbe un intero fascicolo da aprire. Segnaliamo qui: *La scena cattolica*, in *Altrimenti*, Parigi 1985, *passim*; Ph. SOLLERS, *Teoria delle eccezioni*, Parigi 1986, ed. Poche-Folio-Essais, *passim*; G. SCARPETTA, *L'impuro*;



che possono essere il denaro o il progresso, il Dogma viene scoperto come ciò che può liberare l'uomo. Scarpetta evoca una sorprendente 'complicità culturale' con il dogma: "Forse, [...] stiamo cominciando a percepire che i dogmi cattolici possono funzionare, paradossalmente, come un esempio di resistenza al dogmatismo (ad esempio, quello delle grandi religioni secolari, quelle della Storia, del Progresso, della Specie)"⁷⁵.

Ma, a differenza dell'immanentismo del razionalismo, ciò non deriva forse, giustamente, da questa specificità di rottura che abbiamo riconosciuto nel dogma? Bisogna citare nuovamente Scarpetta per cui "porre una 'verità indimostrabile' (permette di) rivelare [...] i limiti della ragione dimostrativa, che funziona come un dogmatismo, nel senso peggiorativo del termine"⁷⁶. E così, per prendere un altro esempio storico, che "quando Dante [...] definisce la Provvidenza non come un determinismo superiore, ma come ciò che viene a spezzare i determinismi storici e biologici (quelli che il Medioevo collegava alle stelle) ed evita che i bambini siano la 'copia' dei loro genitori", questo dogma della Provvidenza, 'inverosimile' e persino espresso ingenuamente, salva di fatto l'individuo dal determinismo (della scienza dell'epoca, quella dell'astrologia)⁷⁷. Il dogma contro il determinismo è il dogma in favore della libertà!

Ovviamente, per questi autori, non si tratta di credere personalmente ai dogmi di quella che sarebbe la loro verità religiosa, invece, - in ogni caso, è questo ciò che conta per noi, adesso,- "di rivalutare questo pensiero teologico che, caricato o espulso dall'ideologia secolare [...] ha tuttavia, nella sua concezione del soggetto, dell'infinito, [...] (e) dei limiti della filosofia, delineato problematiche più attuali di quanto sembri [...]. Tutti i più grandi dogmi cattolici (dalla Trinità all'Incarnazione, dalla Resurrezione alla Transustanziazione, dall'Immacolata Concezione all'Assunzione) potrebbero quindi essere radiografie nel loro valore simbolico negativo (è il loro modo di opporsi direttamente alle 'credenze' spontanee della specie)"⁷⁸. Il dogma è più ragionevole della ragione!

Ed è ciò che, per l'appunto, sto cercando di dimostrare in queste pagine, perché è l'espressione condensata di questa capacità del *logos* di scoprire, di fare rottura, di ascoltare ciò che accade, il particolare e il contingente, invece di confinarsi nel ripetitivo e nell'identitario della semplice ragione. Di nuovo, citiamo Scarpetta: "È senza dubbio il motivo per cui tutti i Concili della storia della Chiesa hanno sempre scelto, tra le posizioni che si affrontavano, la soluzione più scandalosa per la ragione [...]. In altre parole, la storia dei dogmi (e dei dibattiti teologici che ne elaborarono la definizione) non è altro che la storia di un rigoroso contrasto, mai definitivo, sempre da riprendere e ravvivare: la Trinità (per esempio) per contrastare la tendenza a ridurre il principio di universalità a un 'monismo' "⁷⁹. È esattamente il nostro problema. E l'autore, lo amplia ancora di più, mostrandolo nei dogmi dell'Incarnazione, del peccato originale, della verginità di Maria, etc. Ricordiamo anche che Adorno, da parte sua, crede che oggi non sia possibile pensare di rinnovare la filosofia senza ripartire dal concetto di Redenzione (*Erlösung*)⁸⁰.

Dove lo si vede che il dogma (è stato reinterpretato culturalmente, 'riciclato', 'rivalutato' come dicono oggi i laici) è elogiato in modo molto preciso per avere una posizione di eccezione e quindi svolgere un ruolo salvifico, per la civilizzazione così come per il pensiero? Tocca a noi, credenti e teologi, sapere riconoscere ciò che oggi, al di fuori del comune, la gente conosce, e spesso, meglio di noi! Harnack, tuttavia, cristiano poco sospettoso, aveva già sottolineato che il monachesimo cristiano aveva impedito al

CZ. MILOSZ, *L'immortalità dell'arte*; D. FERNANDEZ, *Il banchetto degli angeli. L'Europa barocca, da Roma a Praga*, tr. fr. Parigi 1984.

⁷⁵ G. SCARPETTA, *L'impuro*, 316-317 (dell'edizione francese).

⁷⁶ *Ibidem*, 316.

⁷⁷ *Ibidem*, 317.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ TH. W. ADORNO, *Minima Moralia*, Francoforte 1970, 333.



cristianesimo di cadere nella superstizione pagana del III e IV secolo e che, più in generale, le epoche del deismo – come non pensare al XVIII secolo, - sono epoche di superstizione⁸¹. Che cosa significa, in entrambi i casi, se non che la stoltezza del particolare può salvare da quella della ragione, incatenata a se stessa e alle sue false pretese di universalità?

La Scrittura, una raccolta di storia e unica, esige che questa razionalità di apertura sia il *logos* per essere compreso in ciò che essa rivela di proprio. Il dogma diviene allora letteralmente, a sua volta, un veritiero *Secundum Scripturas*. Al servizio di “colui del quale hanno scritto” (cfr. Gv 1, 45). E se la teologia vuole accettare questa razionalità che si adatta al suo compito, sarà bene allora che sia ermeneutica speculativa della Bibbia, esegesi della Scrittura, esegesi ‘dogmatica’. Duns Scoto l’aveva capito bene: “La teologia è la scienza dell’essere particolare di cui l’essenza è individualizzata dal modo dell’infinito”⁸². È lì che la teologia deve rompere con la ‘semplice ragione’ messa oggi, quasi ovunque, sotto controllo. “Avremmo quasi voglia di dire: Francesi, ancora un sforzo, se volete uscire dall’oscurantismo ereditato dagli Illuministi”⁸³. Dietro l’umorismo e il leggero eccesso di questa invettiva, che inversione benefica delle nostre abitudini sarebbe!

Il dogma, trasgressione del senso comune e universale, mette in luce epifanica il particolare - e di quel Particolare ! – esso ritrova tutti i suoi diritti storici e culturali, religiosi e teologici. Sappiamo oggi che “si verifica una illusione ogni qualvolta il cervello applica un ragionamento abituale a delle circostanze eccezionali”⁸⁴. Fedele al *Logos* divino, - e nel suo compito specifico: al *Logos* della Scrittura, - la teologia dogmatica non sarà, non è, chiusura bensì, apertura. Il dogma è anticipazione, profezia. La dogmatica (ben compresa) è l’esegesi che apprende la verità e la ‘logicità’ (*logos*) asserita nella Scrittura. Il dogma, forse, non fa altro che proclamare con implacabilità, i diritti desiderosi della singolarità contro tutte le negazioni di un’astrazione livellante e bisognosa, di una generalizzazione che ritaglia la realtà dai suoi propri contorni. “Ecco dunque il dubbio liberato dall’esilio dove era tenuto oltre i confini della fede”⁸⁵.

Il dogma non è quindi *sacrificium intellectus*, ma *sacrificium laudis*, offerta di gloria e di lode. “Quando poi, nella chiesa del mio paese, sento il Credo, un articolo dopo l’altro, - proclamato dalla voce ferma del cantore a cui risponde l’ingenuo vocalizzo delle fanciulle, - sono trasalito da un entusiasmo interiore, mi sembra di assistere alla creazione del mondo. Ciascuna di queste formule, ciascuna di queste forme impresse sull’eterna verità, io so quanto le è costato, a costo di quali contrazioni, di quali gemiti del cielo e della terra [...] con quale parto dell’intelligenza [...] sono venute tutte alla luce. Vedo questi grandi ‘continenti dogmatici’ emergere e prendere forma davanti a me uno dopo l’altro, vedo l’umanità al lavoro che riesce finalmente a strappare dal cuore la denominazione definitiva”⁸⁶.

La domanda dell’uomo, l’abbiamo già detto due volte con Dostoïevski, è l’immensa, eterna e sublime domanda: “Come possiamo credere?”. La risposta è qui, in questo luogo di gloria che è la Sacra Scrittura, il *logos* e il suo dogma (e ricordiamo la comunanza etimologica di *dogma* e *doxa*). Questa stessa Scrittura ce lo dice: “E come potete credere, voi che ricevete gloria gli uni dagli altri (come non pensare alla *ratio-nous*), e non cercate la gloria (*doxa*) che viene dall’unico Dio (e come non far riferimento al suo *Logos* eterno) ?” (Gv 5, 44). E “Nessuno ha mai visto Dio: il Figlio unigenito (come non pensare a questa parola unigenito-‘unico’ che è stata uno dei nostri ritornelli ricorrenti in questa sede?), che è Dio ed è nel seno del Padre, è lui che lo ha rivelato” (Gv 1,18). “Noi, come possiamo

⁸¹ Rispettivamente, nella II-9 e II-18 della sua celebre *Storia del dogma*, di A.v.Harnack.

⁸² Si veda il Collettivo, *Giovanni Duns Scoto, o, la Rivoluzione sottile*, Parigi 1984; J.-L. HOUDEBINE, *Eccesso di linguaggio, ne L’infinito*, 1984.

⁸³ G. SCARPETTA, *L’impuro*, 320 [ed. fr.].

⁸⁴ Enunciato letto a Villette, Città della scoperta.

⁸⁵ Th. MAULNIER, *Le mattine che tu non vedrai*, 25.

⁸⁶ P. CLADEL, *La spada e lo specchio*, Parigi 1939, 64-65 [ed. fr.].



credere?”), vale a dire: quale supporto ragionevole possiamo dare alla Parola di Rivelazione? Quello del *logos* e del *dogma*, che dicono, in termini teologici, la verità della Scrittura. «Il dogma, un'esegesi».

Chiamo teologia dogmatica questa esegesi speculativa della Scrittura che, - partendo da un Testo che ha fissato e lanciato una esperienza storica, concreta e positiva, - cerca con il *logos* e il suo dogma a rendere questa esperienza confessante e confessata. Il dogma è una verità che è creduta (*veritas credita*). È attraverso la fede che la verità diventa assolutamente verità. Verità vivace ed efficiente, proprio perché è creduta e non semplicemente esperita negli scaffali di una biblioteca o nelle colonne di un'enciclopedia. Questo è il dogma: credere alla verità, non solamente conoscerla. Quale dono più grande ! La verità resta totalmente vera quando è creduta. Il dogma è una verità di cui si dà testimonianza. “Ma il sentimento religioso è una passione d'amore ed ecco ciò che, questi pedagoghi della nostra ultima infanzia, non capiranno mai: quando piovevano (comunque) chiavi di lettura, scintille di fuoco per aprire loro il conoscimento! Ora, questo tizzone incendiario, lanciato tutto d'un colpo, dalle più inaccessibili vette, nel misero fango umano, attraverso della paglia trebbiata, - sarebbe tuttavia necessario tenerne conto, se volessimo essere ragionevoli ed equi, in fin dei conti ! ... Marchenoir [il protagonista dell'opera citata, ndt] era, più di ogni altro, una conquista dell'amore e il suo cuore era stato l'evangelista della sua ragione”⁸⁷.

Non era tanto una questione di (sarebbe un grave errore in questa epoca di tentazione fondamentalista e irrazionale) di respingere l'esegesi al senso tecnico e scientifico del termine. È l'esegesi che si riduce alla decodificazione, di preservare e interpretare le consonanti, che sono il codice genetico della Scrittura. Ed è senza dubbio il più importante, dal momento che Dio sembra si sia espresso in consonanti. Ma l'uomo ha bisogno di vocali per vocalizzarle e renderle udibili (senza ombra di dubbio perché fu Dio a concedere all'uomo l'incredibile e sconcertante vocazione di dare il nome, cfr. Gn 2, 19). Questo è il dogma, questa è la teologia dogmatica che presta semplicemente la sua voce (*vox*, vocali) all'esegesi, per far risuonare le sue consonanti e dar voce al *Logos* (come Egli concede la sua visibilità al Padre invisibile). Altrimenti, rischiamo di “Sentite queste mormorazioni? Sono i cori di consonanti dopo lo sterminio di vocali”⁸⁸.

Il dogma è una *doxa*. Esso ripete, in termini di gloria, l'unico e il singolare di cui è indiscutibilmente e solamente testimone: la Sacra Scrittura.

Detto così, non sembra sorprendente ? *Gloriam (quasi) Unigeniti !*

Adolphe GESCHÉ

voie du Roman Pays 29, Boîte 202.

B – 1348 Louvain-la-Neuve,

LA BELGIQUE

+ **Adolphe Gesché** ([Bruxelles, 25 ottobre 1928](#) – [Louvain-la-Neuve, 30 novembre 2003](#)) è stato un [presbitero](#) e [teologo belga](#), professore presso la Facoltà di Teologia dell'[Università Cattolica di Lovanio](#).

Nato a *Uccle* ([Bruxelles](#), Belgio), in seno a una famiglia borghese cosmopolita. Durante la sua giovinezza, studia scienze umanistiche al Collegio *San Pedro di Uccle*. In seguito, inizia i suoi studi universitari, conseguendo la laurea in Filosofia presso la *St. Louis School of Brussels*. Nel 1952 ottiene il grado di Dottore in Filosofia presso l'Università Cattolica di

⁸⁷ L. BLOY, *Il disperato*, Parigi 1886, (pagina 50 di una riedizione, non datata, apparsa sull'antica pubblicazione letteraria francese: *Mercur de France*).

⁸⁸ St. JERZY LEC, *Pensieri spettinati*, tr. fr., Lambersart 1988, 72.



Lovanio, con una tesi intitolata *La technique et l'organisation des transmissions militaires à l'époque de Polybe*.

Nel 1951 entra nel seminario di [Malines](#) e viene ordinato sacerdote nel 1955. L'anno seguente ottiene la nomina a cappellano militare; negli anni 1959-1960, come vicario esercita il suo ministero sacerdotale nella parrocchia di Santa *Susana* a [Schaerbeek](#). Continua i suoi studi universitari, nel 1957 ottiene la laurea in teologia presso l'Università Cattolica di Lovanio, con una indagine su [Didimo di Alessandria](#), dal titolo *Recherches récentes sur l'oeuvre dogmatique de Didyme d'Alexandrie* e nel 1958, un dottorato in teologia con una tesi dal titolo *Commentaire sur les Psaumes découvert à Toura. Étude documentaire et littéraire*.

In seguito, si dedica alla ricerca della cristologia dei manoscritti. Nel 1962, ottiene il grado per insegnare teologia. Negli anni successivi, dal 1962-1969, si dedica all'insegnamento della teologia morale presso il Seminario Maggiore di *Malines*, contemporaneamente i corsi di teologia dogmatica speciale nella stessa facoltà teologica lovaniense. Ben presto, nel 1966 è ottiene la nomina di professore straordinario e nel 1969 diventa professore ordinario presso questa università. Dal 1987 crea e organizza presso la Facoltà di Teologia dell'Università Cattolica di Lovanio i cosiddetti *Colloques Gesché*, che si svolgono ogni due anni. Inoltre, dal 1992, riconosciuto ormai come un eminente teologo, Gesché diviene membro della [Commissione Teologica Internazionale](#) per due periodi di cinque anni. Nella Facoltà di Teologia dell'Università Cattolica di Lovanio, Gesché ha l'opportunità di sviluppare il suo pensiero e la sua riflessione teologica. Accanto al suo pensiero teologico articolato in *Dio per pensare*, Gesché scrive due volumi di un'altra serie intitolata *Pensieri per pensare*, un lavoro che viene pubblicato dopo la sua morte. In questi due testi sono raccolti, come frammenti, brevi pensieri, riflessioni e citazioni.

Nel 1993 è stato riconosciuto con il premio del Cardinal *Mercier*, poi nel 1996 è stato eletto "Membro Corrispondente della Sezione di Scienze morali e politiche" della Reale Accademia delle Scienze, Lettere e Belle Arti del Belgio, diventandone membro dal 2002. Nel 1997 è stato nominato "Grand Officier de l'Ordre de la Couronne" e nel 1998 è stato premiato con il "Scriptores christiani" per l'insieme della sua opera teologica, e lo stesso anno gli viene dato il "Grande Premio di Filosofia" dell'Accademia Francese.

Nel 1995, dopo una lunga carriera accademica e di insegnamento, va in pensione dopo aver sviluppato un lavoro così intenso scrivendo libri, articoli e, in più, sistemando i *Colloques Gesché*.

Muore il 30 novembre 2003 in un ospedale di *Louvain-la-Neuve*, dove pochi giorni prima di morire, confidò alla sua famiglia: "**La mia passione fu Dio. Io non ho un'altra parola per dirlo**".⁸⁹

⁸⁹ https://it.wikipedia.org/wiki/Adolphe_Gesché ultima visualizzazione 19 giugno 2020.



La Misericordia de YHWH y la ingratitude de su hijo-pueblo en Oseas 11,1-4

di Mario Cadena, O.Carm

Introducción

En el primer capítulo de nuestra tesis, en el profeta Oseas, se va a analizar la formación general del libro. Vamos a ver las diferentes perspectivas de los eruditos en la materia concerniente al texto de Oseas, tales como José Luis Sicre Díaz, Konrad Schaefer, Roland Murphy.

De igual modo, se verá cómo algunos letrados en el texto de Oseas opinan que dicho escrito profético de Oseas es homogéneo y a la vez uno de los más corrompidos, así como se estudiará que dicho escrito no fue redactado por un mismo escritor.

En lo concerniente a la división del libro de Oseas, se estudiará la división de dicho texto profético; como también se observarán varias opiniones divididas acerca de la composición del escrito de Oseas.

En cuanto a la composición literaria y temática del libro de Oseas, se observarán diferentes opiniones de los eruditos en el área del profeta Oseas; por ejemplo, se verá que el escrito profético es de un género literario poético-profético, por sus oráculos, los cuales están escritos en poesía.

Acercas de la ubicación del texto profético de Oseas, se analizará la opinión de varios letrados en la materia, la mayoría llegará a afirmar que es en el Reino del Norte: Israel. Por ende, en este primer capítulo de nuestra tesis se va a estudiar, a grandes rasgos, la formación, división y ubicación del texto en el libro de Oseas.

Por otro lado, en el capítulo segundo de nuestra tesis, vamos a desarrollar la exégesis en Os 11,1-4, con los siguientes puntos: crítica textual, crítica literaria, análisis filológico, análisis sintáctico, análisis semántico, estructura del texto y género literario. Es decir, desde estos puntos veremos la opinión de diferentes eruditos en el escrito del profeta Oseas; por ejemplo, en la crítica textual, con el apoyo del aparato crítico de la Biblia hebrea (TM) y el análisis de Andrew Macintosh, se estudiará que algunas palabras en Os 11,1-4 son inconsistentes a la hora de que se hicieron las traducciones en otros idiomas o desde el mismo idioma. Otro ejemplo en el que vamos a analizar en Os 11,1-4 es el campo semántico, en el cual se observará los diferentes ecos que tienen ciertas palabras, las cuales suelen aludir al pasado histórico del pueblo de Israel.

Todo esto, con el objetivo de ver, de manera general, los primeros cuatro versículos del capítulo once del texto del profeta Oseas. Así como también se observará cómo éste retrató, en su escrito, a YHWH como un Padre/Madre amoroso.

Por otra parte, en el capítulo tercero de la tesis sobre Oseas, vamos a analizar la teología del profeta en Os 11,1-4, la cual tendrá como objetivo el ver cómo YHWH se va revelando a su hijo ingrato a través de la historia.

De igual modo, se observará, de manera general, cómo el profeta Oseas hace un gran aporte al pensamiento hebraico mediante varias imágenes, de manera particular, en lo que concierne a nuestro estudio de la tesis en Os 11,1-4; esto es, la imagen de YHWH como



Padre/Madre y la relación ingrata de su hijo. También se verá la opinión de algunos eruditos, en Os 11,1-4, acerca de cuál es el mensaje teológico, que Dios transmite por boca del profeta.

Adicionalmente, se analizará la crítica histórica del texto en Os 11,1-4; para así poder distinguir lo que es histórico y lo que no es. Es decir, el contexto histórico concreto en que nació el texto y el mensaje que el autor quiere transmitir, descubriendo el sentido de su escrito, con la finalidad de poder observar la relación teológica entre YHWH y su pueblo, hijo ingrato.

Por otra parte, en el capítulo cuarto de nuestro discurrir por Os 11,1-4 vamos a observar desde la hermenéutica, cómo el profeta Oseas es capaz de ser hermeneuta desde los acontecimientos históricos del pueblo israelita y su capacidad imaginativa para poder proclamar, desde sus palabras y escritos, cómo YHWH es fiel a la Alianza, y por ende es misericordioso hacia la ingratitud de su hijo.

Además, vamos a analizar cómo el texto de Os 11,1-4 tiene un mensaje para nuestro contexto actual desde la Iglesia y sus acontecimientos cotidianos. Es decir, cómo YHWH sale a nuestro encuentro para salvarnos, aún en medio de nuestras ingratitudes.

Capítulo I

1. Aspectos preliminares

En este capítulo abordaremos el pensamiento de algunos autores en torno al libro del profeta Oseas, tales como José Luis Sicre Díaz, Roland Murphy, Roland Kenneth Harrison, Cristóbal Sevilla Jiménez, Luis Alonso Schökel, Konrad Schaefer y Horacio Simian-Yofre, entre otros.

También se va a desarrollar, de manera global, el libro del profeta Oseas. En el capítulo segundo, se abordarán los versículos del 1-4 del capítulo once de dicho libro.

1.1. El libro

Diversos eruditos, como José Luis Sicre Díaz y Roland Murphy, en la materia acerca del “libro del profeta Oseas” comentan, en su gran mayoría, que Oseas es el autor del libro del AT¹. Mientras que los agregados son parte del proceso de composición que no contradicen la autoridad canónica del texto². El libro que más ha sufrido alteración textual dentro del AT ha sido el libro de Oseas, ya que éste se halla mal conservado y numerosas frases hay que traducirlas basándose en meras hipótesis³.

Diferentes eruditos, como Roland Kenneth Harrison, entre otros, están de acuerdo en que es difícil de entender el libro, por la mala conservación del escrito, corrupciones dentro del mismo, brevedad de los oráculos, entre otros. Además, el libro de Oseas no tiene frases introductorias, ni finales típicos, a diferencia de otros profetas del AT, como en “así dice el Señor” (Am 1,3), las cuales ayudan a identificar el principio y final de cada oráculo⁴. Los autores Luis Alonso Schökel y José Luis Sicre Díaz afirman que esto se debe “en parte porque el texto hebreo se halla mal conservado y numerosas frases hay que traducirlas

¹ Cf. Luis ALONSO SCHÖKEL - José Luis SICRE DÍAZ, (Eds.), *I profeti*, Borla, Roma 1984, 978.

² Cf. Dennis J. MCCARTHY y Roland E. MURPHY, “Oseas”, Raymond E. BROWN - Roland E. MURPHY – José; A. FITZMYER (Eds.), *Nuevo Comentario Bíblico: San Jerónimo: Antiguo Testamento, Verbo Divino*, Estella 2015, 331.

³ Cf. Luis ALONSO SCHÖKEL - Juan MATEOS, *Nueva Biblia Española, “Profetas”, Comentario II*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1980, 864.

⁴ Roland. K. Harrison asevera que “el texto hebreo de Oseas es el que probablemente presenta más corrupciones de todos los libros del Antiguo Testamento, entre otras: transposiciones de consonantes, una división diferente de las letras que forman palabras y la confusión ocasional de consonantes similares”. Roland Kenneth HARRISON, *Introduction to the Old Testament*, Grand Rapids, Michigan, 1993, 158.



basándose en supuestas hipótesis. También se considera que la mayoría de los oráculos son breves y difíciles de relacionar con lo que antecede o lo que sigue”⁵.

El estilo del libro en Oseas es homogéneo⁶, el carácter apasionado del profeta penetra todo el texto y hay coherencia entre las ideas que en él se exponen, manifiestan Dennis McCarthy y Roland Murphy⁷. Por su parte, Cristóbal Sevilla Jiménez refiere que Van Joonacker comenta al respecto del libro de Oseas: “hay más que añadir, que quitar para reconstruir su estado primitivo”. Por ello, en nuestros días la mayor parte de los comentarios y estudios tienden a conservar el texto íntegro de Oseas para reconstruir su mensaje original, además que hay pocos versículos que fueron añadidos posteriormente⁸.

A su vez, comenta Cristóbal Sevilla Jiménez que el libro de Oseas es parte de una colección de diversos textos proféticos de distintas épocas, que se formaron en el s. III a. C., según la cita de Si 49,10. La tradición bíblica y el Canon de las Escrituras han reunido la profecía de diversos profetas de Israel desde Oseas hasta Malaquías, más una narración o historia sobre un profeta (Jonás)⁹.

Parafraseando a Cristóbal Sevilla Jiménez, cabe resaltar que en las últimas décadas se ha escrito mucho sobre la colección de los Doce profetas, y la importancia de este contexto canónico para una mayor comprensión de la colección entendida como unidad literaria y teológica, y cada uno de los libros que la componen¹⁰.

Es así como la colección de los Doce tuvo un proceso redaccional, donde el tema de la gracia divina es de suma importancia. Por lo cual, el orden de los Doce también es de igual valor. Sabemos que el orden del texto hebreo está bien atestiguado, puesto que se encuentra en el manuscrito griego de los Doce, encontrado en Nahal Hever¹¹ y datado en el s. I a. C. El orden modificado que hay en el Códice Vaticano de los LXX¹² pertenece probablemente a una recensión posterior, que estableció un nuevo orden, siguiendo un criterio tal vez más histórico, pues se nota que ha intentado agrupar en primer lugar los tres profetas del s. VIII, reflejando desde la perspectiva hebrea un orden teológico más que histórico, según Cristóbal Sevilla Jiménez¹³.

Para Cristóbal Sevilla Jiménez, el libro de Oseas es peculiar, tanto en el modo de narrar su vocación-conversión en los tres primeros capítulos, como en su modo de comunicación oracular. Además, algunos exégetas, como José Luis Sicre Díaz y Roland Murphy,

⁵ Cf. Luis ALONSO SCHÖKEL - Juan MATEOS, Nueva Biblia Española, Comentario II, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1980, 864.

⁶ Cf. Dennis J. MCCARTHY y Roland E. MURPHY, “Oseas”, Nuevo Comentario Bíblico: San Jerónimo: Antiguo Testamento, 334.

⁷ Cf. *Ibidem*.

⁸ Cf. Cristóbal SEVILLA JIMÉNEZ, La misericordia divina en tiempos de desierto, lectura canónica del profeta Oseas, Universidad pontificia de Salamanca, Vol. 61, enero-abril (2014) 58.

⁹ Cf. *Ibidem*, 71.

¹⁰ Cf. *Ibidem*, 72.

¹¹ El rollo griego de los profetas menores de Nahal Hever es un manuscrito griego de la biblia fechado al siglo I a.C. Cf. es.wikipedia.org (14.10.2020).

¹² Desde muy pronto hubo conciencia de que la Biblia era una palabra perenne y vital. Por eso, cuando en distintas situaciones y lugares el pueblo ya no entendía el hebreo, se dieron a la tarea de traducirla al griego, arameo y luego al latín y otros idiomas. La Biblia griega es la primera traducción de la Biblia hebrea hecha a partir del s. III a.C. Se le suele llamar la Biblia de los Setenta (LXX) por el supuesto número de sus traductores, setenta y dos, redondeado en setenta. Fundamentalmente se conoce por códices cristianos, que contienen también el NT. En cuanto al código Vaticano (Codex B), es un manuscrito griego que pertenece a la biblioteca vaticana. Cf. Ludvík MÁLEK – Carlos ZESATI ESTRADA – Carlos JUNCO GARZA – Raúl DUARTE CASTILLO, (Eds.), El mundo del Antiguo Testamento, Verbo Divino, Estella 2012, 415-422.

¹³ Cf. Cristóbal SEVILLA JIMÉNEZ, La misericordia divina en tiempos de desierto, lectura canónica del profeta Oseas, 74.



reconocen que no se encuentra ningún texto en Oseas que haya podido ser redactado explícitamente para la incorporación de este profeta en el contexto de los Doce¹⁴.

José Luis Sicre Díaz, desde su perspectiva brinda pautas acerca del libro del profeta Oseas, que serán de gran interés. Asimismo, expone el principal problema del libro respecto a su formación¹⁵. Puesto que no todo el libro es redactado por una misma persona, ya que es probable que la palabra hablada diese lugar a una serie de hojas sueltas, que más tarde se agruparon para formar pequeñas colecciones, dando paso a un grupo complejo que, a falta de mejor término, se califica como discípulos y seguidores, así como personas muy alejadas temporalmente del profeta, aunque dentro de su esfera espiritual¹⁶, se comenta al respecto:

“Discípulos y seguidores contribuyeron, de forma particular, en tres direcciones: 1) redactando textos biográficos sobre el maestro; 2) reelaborando algunos de sus oráculos;

creando nuevos oráculos. Con lo cual, este grupo se dedica a coleccionar y ensamblar los oráculos primitivos y los que se han ido añadiendo. Además, el orden pretendido por los redactores fue más bien temático y con divisiones de acuerdo con el auditorio o los destinatarios¹⁷.”

De igual modo, argumenta José Luis Sicre Díaz que la persona que más ha desarrollado la idea de diversas etapas en la formación del libro del profeta Oseas ha sido Gale A. Yee¹⁸, quien distingue cuatro etapas:

La que se remonta al mismo Oseas, comienza en 2,4a y llega hasta el capítulo tres. Este núcleo procede de los años de la guerra siroefraimita.

El compilador, posiblemente un discípulo del profeta, crea la primera tradición escrita de Oseas. Compone el capítulo uno para legitimar el ministerio de su maestro y cambia su mensaje. Ahora, la esposa adúltera no es Raquel, sino Gomer. Crea la metáfora del matrimonio entre YHWH e Israel y añade al mensaje de Oseas una nota de esperanza. Trabaja hacia el año 722-721 a. C., quizá en tiempos de la reforma de Ezequías.

Primer redactor, un judío que actualiza la tradición para apropiársela en Judá (Os 4,15; 5,5b;6,4-11a), con una ideología deuteronomista, puesto que tiene la preocupación por la Torá la alusión al decálogo en Os 4,1-2, las acusaciones en Os 4,6; 8,1.12. Además, este primer redactor, sólo admite como santuario central el de Jerusalén (Os 8,1;9,15) y le preocupa el sincretismo del culto (Os 5,6; 9,10). Este autor reinterpreta la “prostitución” del país aplicándola al culto pagano.

Segundo redactor; tiene orientación deuteronomista, pero con la perspectiva del exilio. Utiliza diversos tipos de juegos de palabras para mitigar, cambiar o ampliar la tradición de Oseas. Según José Luis Sicre Díaz, por medio de Yee, este segundo redactor es responsable por los cambios principales en la estructura del libro. Escribe el verso inicial (Os 1,1) y el final (Os 14,10), de igual modo, añade el capítulo tres, versículo once y capítulo catorce, para dar a la obra una estructura tripartita¹⁹.

Tengamos en consideración también, como expresa José Luis Sicre Díaz, que en el siglo VIII a. C., ocurre un fenómeno totalmente nuevo dentro de la profecía de Israel: los profetas dejan su obra por escrito. Ejemplo de ello es el profeta Amós, pues a partir de él se conservó su mensaje por escrito, debido a que su palabra causó honda impresión en los oyentes²⁰.

¹⁴ Ibidem. (74)

¹⁵ José Luis SICRE DÍAZ, Introducción al Antiguo Testamento, Verbo Divino, 7ª edición, Estella, 2011, 263.

¹⁶ Cf. Ibidem, 204-206.

¹⁷ Cf. Ibidem, 206-209.

¹⁸ Cf. Gale A. YEE, Composition and tradition in the book of Hosea. A redaction critical investigation, SBL Diss ser 102, Atlanta 1987.

¹⁹ José Luis SICRE DÍAZ, Profetismo en Israel, Verbo Divino, Estella 1998, 206-207.

²⁰ Cf. José Luis SICRE DÍAZ, Introducción al Antiguo Testamento, 221.



1.2. La división del libro

Hay algunos autores que no se ponen de acuerdo en la división del libro del profeta Oseas. Por ejemplo, Buck, Weiser y Good distinguen sólo dos grandes bloques de capítulos: 1-3;4-14. En cambio, Jacob, Buss y Lack lo dividen en tres grandes secciones:

Capítulos 1-3 son complejos, ya que abarca un relato autobiográfico (3,1-5), un relato biográfico (1,2-9), un poema sobre las relaciones entre el esposo y la esposa (2,4-17) y diversos oráculos de salvación (2,1-3.18-25).

Capítulos 4-11 aparece a primera vista una mezcla incomprensible de oráculos muy diversos, centrados especialmente en la denuncia del culto y de la política.

Capítulos 12-14 comienzan con una requisitoria (cf. Os 12,3) y terminan con un oráculo de salvación (14,2-9). Se puede observar los aspectos litúrgicos en estos, puesto que hay dos referencias a la alianza (12,10;13,4), y el capítulo 14 presenta los rasgos típicos de una liturgia penitencial²¹.

Además, debemos considerar que existe una o más redacciones posteriores: el título del libro (Os 1,1), la sentencia final (Os 14,10), algunas referencias a Judá (Os 1,7 y 12,1). Asimismo, no se puede atribuir a un autor posterior lo que en realidad procede del primer profeta, como es el caso del libro de Oseas, de acuerdo con José Luis Sicre Díaz²².

Como menciona José Luis Sicre Díaz, hacia el año 200 a. C. los libros proféticos ya estaban redactados en la forma en que los poseemos actualmente. Así se deduce de la cita que hace de ellos el Eclesiástico y de las copias encontradas en Qumrán²³.

Las opiniones están divididas en cuanto a la estructura del libro: Emmerson lo divide en dos (Os 1-3; 4-14); Alonso Schökel y José Luis Sicre Díaz, Longman y Dillard, en tres (Os 1-3; 4-11; 12-14); Cristóbal Sevilla Jiménez, en cuatro (Os 1-3; 4,1-9,9; 9,10-14,1; 14,2-9);

Harrison, en seis (Os 1-3; 4-8; 9-10; 11,1-11; 11,12- 13,16; 14). Debemos considerar que el libro claramente muestra dos secciones: Oseas del uno al tres y del cuatro al catorce. En la primera parte se destaca la analogía del matrimonio con un patrón alternativo de oráculos de juicio y salvación. La segunda, a su vez, se podría dividir en dos secciones teniendo en cuenta el patrón anterior, juicio-salvación (Os 4-11 y 12-14). En los capítulos cuatro al once se encuentra una gran diversidad de oráculos cortos, centrados en la denuncia del culto y de la política, mostrando la infidelidad de Israel a la alianza. Crítica dirigida a los sacerdotes, profetas y reyes. Los capítulos doce al catorce muestran mayor énfasis en aspectos litúrgicos.

Por su parte, en el Comentario Bíblico Internacional, Horacio Simian-Yofre recalca que hay una incoherencia entre los capítulos once y trece, la cual se podría explicar por la historia de la tradición de los textos de Oseas o por su composición. El libro se puede dividir en cuatro grandes secciones, aparte del epígrafe (Os 1,1) y por una conclusión sapiencial (Os 14,10). Se desglosa:

1. La biografía teológica de Oseas en los capítulos uno al tres. En esta historia personal se entretienen reflexiones teológicas: Os 1,7;2,1-3;2,16-25;3,4-5.

2. Los capítulos cuatro al siete tienen como destinatario principal a los sacerdotes yahvistas de Israel del Norte, cuyo culto tenía su centro en Betel. Estos sacerdotes lo manipulan y su influjo negativo de impacto en la vida política del país. En el capítulo seis se ven las consecuencias negativas de su actividad en la vida religiosa del pueblo. El capítulo

²¹ Cf. Luis ALONSO SCHÖKEL - Juan MATEOS, Nueva Biblia Española, "Profetas", Comentario II, 864-865.

²² Cf. José Luis SICRE DÍAZ, Introducción al Antiguo Testamento, 208.

²³ Cf. *Ibidem*, 210.



siete incluye una alegoría acerca de las relaciones entre los sacerdotes y la casa real, así como una crítica sobre los efectos negativos de la actividad sacerdotal.

3. Los capítulos ocho al once se concentra en las complejas relaciones existentes entre el culto legítimo de YHWH, o lo ilegítimo de los baales y de los becerros, la situación interna del país (capítulo ocho), así como los contactos con Asiria y Egipto (Os 9,1-9). De Os 9,10ss, se menciona la situación entre Efraím-Israel, tres de las cuales se apoyan en la antigua historia de Israel. Os 10,1-8 prevé la desaparición del culto y de la monarquía.

4. Os 11,1-14,1 es de tono meditativo y se preocupa por las relaciones personales de YHWH con Efraím. Os 11,1-9 reflexiona sobre la elección de Israel en Egipto y su educación en el desierto. El capítulo doce es una larga comparación entre el comportamiento de Israel y el de su antepasado Jacob. Os 13,1-14,1 tiene elementos heterogéneos, y suena como una lamentación de YHWH por sus relaciones con Israel. Os 14,2-9 incluye una exhortación del profeta al pueblo, aunque se contradice el final que está en Os 13,14. En cuanto a la conclusión sapiencial de Os 14,10, reflexiona sobre la totalidad del libro²⁴.

Konrad Schaefer nos propone la siguiente estructura²⁵:

A. Título: Os 1,1

1. Primera colección que se encuentra en los capítulos del uno al tres, en los cuales comenta acerca del matrimonio de Oseas, su amor leal por su esposa infiel, es decir, su adulterio y la posterior reconciliación (Os 1,2-2,3;3,1-5). Tiene un oráculo intermedio, el cual expresa la inquebrantable lealtad de YHWH hacia el pueblo de Israel (Os 2,4-25).

2. En la segunda colección (Os 4,1-14,1) trata los oráculos heterogéneos que tienen como encadenamiento la infidelidad de Israel, Reino del Norte, y la gran paciencia de YHWH.

3. En la primera parte de los capítulos cuatro al siete tiene como principales destinatarios a los sacerdotes de Israel (del Norte). Se hace la denuncia acerca de la manipulación del culto (Os 4,1-15), sus intrigas en la corte y el dominio negativo, que ejerce la casa sacerdotal, tanto en la vida política como la religiosa del pueblo, contenidos en capítulos cinco al seis. Entre sus oráculos se oye una alegoría sobre los vínculos entre la casa real y los sacerdotes, así como una nueva crítica acerca de los efectos negativos de la actitud sacerdotal, capítulo siete.

4. La segunda parte que comprende los capítulos ocho al diez, menciona que existe la liturgia legítima de YHWH y el culto para los baales y los becerros, la situación interna del país (capítulo ocho) y las conexiones con Asiria y Egipto (Os 9,1-9), de acuerdo a las circunstancias, se convierten en aliados y hasta en enemigos de Israel. Después, incluye cuatro descripciones de la situación actual del pueblo elegido:

- I. Traición en Baal Peor (Os 9,10-14; cf. Nm 25).
- II. Pecado en Guilgal (Os 9,15-17; cf. 1Sam 13,7-14;15,12-13)
- III. Guerra de Guibeá (Os 10,9-15; cf. Jue 19)
- IV. Oráculo que anuncia la extinción de la monarquía junto con su culto ficticio (10,1-8)

En la tercera parte de Os 11,1-14,1 se describe cómo el profeta medita la relación entre YHWH y Efraím, al recordar la elección de Israel en Egipto y su formación en el desierto (Os 11,1-9). Además, compara la conducta de Israel y la de su antepasado Jacob (Os 13,1-14,1). En Os 14,2-9 se expone el oráculo de esperanza y la llamada a la conversión con la

²⁴ Cf. Horacio SIMIAN-YOFRE, "Oseas", William R. FARMER-Armando J. LEVORATTI - Sean MCEVENUE – David L. DUNGAN (Eds.), Comentario Bíblico Internacional Comentario Católico y Ecuménico para el s. XXI, Verbo Divino, Estella, 1999, 1012.

²⁵ Cf. Konrad SCHAEFER, Doce profetas y Daniel, Verbo Divino, Estella 2014, 44-45.



confirmación del $\gamma\delta, \pi$ del Señor (v. 5). Finaliza el libro en Os 14,10 con el apéndice o conclusión sapiencial.

Por ende, algunos estudiosos del libro de Oseas tienen diferentes puntos de vista acerca de su composición. Lo importante es que concuerdan en la estructura del libro y solo difieren en algunos casos. Por ejemplo, anteriormente se mencionó que Konrad Schaefer pone la finalización de Oseas en 14,10, al igual que lo hace la Biblia de Jerusalén²⁶. En cambio, Roland Murphy pone el epílogo en 14,2-9²⁷ sin mencionar el v.10. En la opinión del redactor se señala la coincidencia con Konrad Schaefer. Además, el libro de Oseas es una de las obras que más desorienta al momento de describir su estructura, en particular, por la sección a partir del capítulo cuatro²⁸.

1.2.1. La composición literaria y temática del libro

Respecto al estilo del texto que se analiza, se nota cierto influjo sapiencial, especialmente en el uso de proverbios, así como las imágenes. La más importante es el símbolo conyugal, presente en los primeros capítulos como elemento unificador. Otras imágenes están simplemente apuntadas. A veces las desarrolla paso a paso, por ejemplo, la que concierne a la perícopa Os 11,1-4, en los siguientes apartados. También llama la atención cómo el autor hace comparaciones que aplica a YHWH: esposo, padre, médico, pastor, león, leopardo, osa, rocío y árbol frondoso.

En cuanto a la analogía con Israel, los siguientes: esposa, hijo, enfermo, rebaño, paloma, viña, vino de Líbano, lirio, torta, niebla matutina, entre otros. Todos los ámbitos quedan incluidos, pero predominan las del mundo animal y vegetal²⁹.

El profeta Oseas está entre los profetas que más impacto causaron, al menos en ciertos ambientes del AT. Tres temas merecen mención especial:

I. La imagen³⁰ del matrimonio, la cual es aplicada a las relaciones entre YHWH y el pueblo, asimismo esta comparación que usó Oseas, pasará a Jeremías, Ezequiel, Deuterioisías, hasta convertirse en algo típico de la teología bíblica, presente también en el NT; lo mismo que en la espiritualidad cristiana.

II. La imagen paterna o materna (pues no hay claridad en el texto como tal³¹) para expresar también las relaciones entre Dios y el pueblo (cf. Os 11), una paternidad en la que termina venciendo la misericordia y el perdón a pesar de las fallas e ingratitudes del hijo, entendido como pueblo. Dicho tema lo recoge Jeremías en uno de sus oráculos del libro de la consolación (cf. Jr 31,18-20), y adquiere su expresión más perfecta en la parábola del hijo pródigo (cf. Lc 15,11-32).

III. Se resalta la idea profética de que Dios prefiere la misericordia a los sacrificios (Os 6,6), y que se proyectará en Mt 9,13 y 12,27.

²⁶ Cf. BIBLIA DE JERUSALÉN, Desclée de Brouwer, Bilbao 2018, 1338.

²⁷ Cf. Dennis J. MCCARTHY y Roland E. MURPHY, "Oseas", Nuevo Comentario Bíblico: San Jerónimo: Antiguo Testamento, 335.

²⁸ Cf. Pablo R. ANDIÑACH, Introducción Hermenéutica al Antiguo Testamento, Verbo Divino, Estella 2012, 321.

²⁹ Cf. Luis ALONSO SCHÖKEL - Juan MATEOS, Nueva Biblia Española, "Profetas", Comentario II, 864-865.

³⁰ La literatura, como es el caso de la hebrea, tiene un gusto por las imágenes (recurso empleado por el escritor), las cuales están llenas de significados e impide a la persona a encerrarse en sí misma; pues con la imagen se puede expresar lo que se piensa, siente y quiere. La imagen trae consigo un plano sensorial que luego aplica, llegando a una síntesis. Ejemplo tenemos en Os 10,7;11, etc. Cf. Ludvík MÁLEK, El mundo del Antiguo Testamento, 469-470.

³¹ Esta problemática se abordará subsecuentemente en la presente tesina, puesto que en el antiguo oriente era común atribuir ascendencia divina a los personajes importantes. Además, es necesario considerar que para expresar su experiencia de YHWH, el pueblo del cercano oriente (Israel), recurrió a imágenes tomadas de la vida cotidiana. Ejemplo de ello, tenemos al profeta Isaías (66,13) y en Oseas 11,4: no abandona al hijo de sus entrañas (cf. Is 49,16). Por ende, tenemos un poema lleno de matices, que después lo vamos a desarrollar más.



Otros eruditos sostienen que el género literario es poético-profético, por tanto, contiene una colección de oráculos proféticos, que en su mayoría están escritos en poesía; sólo hay dos secciones en prosa: Os 1,1-9 y Os 3,1-5. A través de estos oráculos el Señor advierte las maldiciones que vendrían sobre Israel por su infidelidad. Severino Croatto sostiene que la estructura narrativa del libro es parte del mensaje³². Dice que la elaboración progresiva de un libro profético es palpable en la combinación de pasajes biográficos en tercera persona (Os 1,1ss) con otros autobiográficos (Os 3,1ss). El orden de los oráculos, por lo demás, no es cronológico, sino sistemático. Los profetas recurren a su vez a las acciones simbólicas³³.

Horacio Simian-Yofre comenta que el texto de Oseas puede ser leído como una gran unidad, que procede en casi la totalidad del autor, considerado un profeta. Las palabras de Oseas, pronunciadas públicamente en un período relativamente breve, fueron posiblemente recogidas por sus auditores, fijadas por escrito y organizadas con un criterio más temático que cronológico en los capítulos del cuatro al trece.

Tampoco se puede excluir un redactor final en la totalidad de la obra, por ejemplo, vemos el uso de fórmulas (ajenas al estilo de Oseas, como “oráculo de YHWH” o “y ocurrirá aquel día”); esto lleva a reconocer en Os 2,18-25 una elaboración redaccional para incorporar estos textos, porque el pensamiento, el vocabulario y las imágenes son estrictamente coherentes con el conjunto de la profecía³⁴. Además, se tiene un juicio colectivo (Os 2,7-9)³⁵.

1.3. La ubicación

La situación histórica de los oráculos es difícil de concretar. El editor del libro de Oseas, el cual era de origen judío, sitúa su actividad en los reinados de Ozías, Yotán, Acáz y Ezequías de Judá. Como una concesión al origen norteño del profeta, añade que esos reinados coinciden con el de Jeroboán II de Israel, pero si se hace un examen con mayor objetividad histórica a Israel, le faltan otros seis reyes israelitas contemporáneos de los profetas Zacarías, Salún, Menajén, Pecajías, Pécaj y Oseas. Ya que esos nombres dan testimonio de la época más trágica de la historia de Israel y de la desaparición del Reino del Norte³⁶.

José Severino Croatto explica la situación del profeta en su momento histórico, es un crítico implacable del poder pervertido de la injusticia y de la transgresión del pacto. Será mucho más tarde, en el postexílico, cuando se releerá su palabra de juicio que seguirá siendo “memoria” histórica y se pondrá en su boca oráculos de salvación, como el bellísimo poema del amor de YHWH en Os 11,8-9 y la exhortación final en Os 14,2-9³⁷.

Por lo cual, gran parte del contenido del libro se ajusta a la época antes mencionada, por lo que su escritura puede haber comenzado ya en la época del profeta o un poco distante de él. Sin embargo, hay ciertos pasajes que demuestran que el libro fue releído y actualizado en Judá. Con la caída de Samaria, de hecho, las tradiciones y escritos ya existentes en el Reino del Norte fueron llevados al Reino del Sur (Judá), siendo allí reelaborados hasta su redacción final. Aquí se reconocen especialmente algunos escritos que mencionan a Judá³⁸ (Os 1,7;4,15;5,5;6,11;8,14;12,3), así como otros textos que no concuerdan con el pensamiento o el estilo del libro y que presentan perspectivas que suponen un tiempo posterior (Os 2,18-25;3,5;4,16-19;11,10-11;13,1-9;14,2-9.10). El momento de la finalización

³² Cf. José SEVERINO CROATTO, *Historia de salvación, Verbo Divino*, Estella 2008, 164.

³³ Cf. *Ibidem*, 160.

³⁴ Cf. Horacio SIMIAN-YOFRE, “Oseas” *Comentario Bíblico Internacional Comentario Católico y Ecuménico para el s. XXI*, 1013.

³⁵ Cf. Ludvík MÁLEK, *El mundo del Antiguo Testamento*, 480.

³⁶ Cf. José Luis SICRE DÍAZ, *Profetismo en Israel*, 271-272.

³⁷ Cf. José SEVERINO CROATTO, *Historia de Salvación*, 164.

³⁸ Cf. Dennis J. MCCARTHY y Roland E. MURPHY, “Oseas”, *Nuevo Comentario Bíblico: San Jerónimo: Antiguo Testamento*, 334.



de este proceso es controvertido y se extiende desde los años cercanos a la caída del Reino del Sur (la época de Josías con su florecimiento)³⁹ hasta el tiempo exílico o postexílico.

De igual modo, comenta Konrad Schaefer que el libro del profeta Oseas fue aún releído y actualizado hasta llegar al texto tal como lo conocemos hoy, lo cual presupone 300 años de su formación⁴⁰.

En conclusión, de manera general, se considera la formación del escrito profético con la finalidad de poseer una mejor comprensión, aunque el enfoque se centrará en Os 11,1-4. Asimismo, los criterios de diversos expertos ayudan a obtener una amplia visión en el estudio de Oseas.

Otro aspecto importante a mencionar en la obra del profeta, difícil de entender, se debe a la causa de la mala conservación del escrito, al realizar el análisis de los versículos a tratar más adelante. Esto es, por no saber si algunas aptitudes se refieren a lo masculino o a lo femenino, respecto a la imagen que presenta el profeta en dichos versículos. Aunque varios autores consideran que la acción de Dios es más en lo masculino y pocos apoyan la de la idea de lo femenino, por ejemplo, en v. 4: “yo era para ellos como las personas que alzan a un niño contra su mejilla; me inclinaba y le daba de comer.”

³⁹ Cf. José SEVERINO CROATTO, *Historia de salvación*, 164-170.

⁴⁰ Cf. Konrad SCHAEFER, *Doce profetas y Daniel*, 44.



The Phenomena of Divine Light

di Sonny Wibisono, O.Carm

Introduction

Light is the most beautiful phenomena on the Earth. We live in the light and because of the light. There are no creatures that can live without light. When we look at the light, there we would find purity, chastity, mystique and beauty. A small dot of light can obliterate the dense darkness. The light is clear, but it saves and holds the potential of beauty with a beautiful colour, called a rainbow. “The light shines in the darkness, and the darkness did not overcome it.” (John 1:5)

Pope Paul VI in The Declaration on The Relation of The Church to Non-Christian Religions, NOSTRA AETATE, October 28, 1965, said that **Catholic Church task is promoting unity and love among men, indeed among nations.** Church considers that we are One as the community of all peoples, one their origin, for God made the whole human race to live over the face of the earth. God is the final goal. His providence, His manifestations of goodness, His saving design extend to all men, until that time when the elect will be united in the Holy City, the city ablaze with the glory of God, where the nations will walk in **HIS LIGHT**. What does it mean and which His Light?

The Profession of Catholic Faith - The Nicene Creed is said “We believe in one God, the Father, the Almighty, maker of heaven and earth, and of all that is, seen and unseen. We believe in one Lord, Jesus Christ, the only Son of God, eternally begotten of the Father, **God from God, Light from Light**, true God from true God, begotten, not made, one in Being with the Father. Through him all things were made. For us men and for our salvation, he came down from heaven.”¹⁹⁷ Thus, what is Divine Light?

In theology, Divine Light is an aspect of divine presence, specifically an unknown and mysterious ability of God, angels, or human beings to express themselves communicatively through spiritual means, rather than through physical capacities. I want to elaborate especially about the divine light in every religion. What do they say about the phenomenon of divine light and how do they appear to human beings? **Thus, I don't want to talk or argue about the concept of God, but I want to elaborate the phenomenon and essence of God that appears before humanity through the divine light.**

The major religions of the world have recorded numerous accounts of this phenomenon. The human encounter with the phenomena of divine light and the happiness surrounding that encounter has been well documented in religious sacred books. What do they say about this phenomenon? Because, from the dawn of humankind, light has been a source of wonder, appearing in stories of creation and even being worshipped like a god. Thus, in this dossier, the phenomenon of Divine Light is explained in three chapters.

The first chapter speaks about The Divine Light as a Natural Phenomenon, Metaphysic Phenomenon, and as the Mysterium Tremendum et Fascinans. In this chapter, I will speak of the phenomenon of divine light from a philosophical viewpoint. In Latin term, it has two words to describe light, lux and lumen, denoting both the material and the metaphysical

¹⁹⁷ *Catechism of the Catholic Church*, http://www.vatican.va/archive/ccc_css/archive/catechism/credo.htm, (access: 01.10.2017).



aspects of light. Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln and the first Chancellor of the University of Oxford in the 13th century said that the challenge of understanding light's nature was critical to understanding the world. He extols the primary importance of light as the first corporeal form. For light of its very nature diffuses itself in every direction in such a way that a point of light will produce instantaneously a sphere of light of any size whatsoever. Light is essential to people all over the world and it was one of the first topics studied by ancient philosophers. Greek philosophers like Empedocles asked whether light came from "an object or the eye that was seeing it, but nobody knew what light actually was."¹⁹⁸ But, experiencing of Divine Light is experience of the 'numinous' (the spiritual dimension), the utterly ineffable, the holy, and the overwhelming. The 'holy' is manifested in a double form: as the *mysterium tremendum* (mystery that repels), in which the dreadful, fearful, and overwhelming aspect of the numinous appears, and as the *mysterium fascinans* (mystery that attracts), by which humans are irresistibly drawn to the glory, beauty, adorable quality, and the blessing, redeeming, and salvation-bringing power of transcendence.

The second chapter is the main chapter, it speaks about the Phenomenon of Divine Light in various religions and I will speak of the phenomenon of divine light from a theological, mystical, and religious viewpoint. From India, I took the reference of Hinduism and Buddhism in understanding the phenomenon of divine light. From the plains of China, there are two major religions that influence the thinking and way of life of society in general, Daoism and Confucianism which speak of the experience of divine light. In the Abrahamic religions, I find many records of divine light in Islam and Christianity.

Because light remained a complete mystery, it became for many religions a symbol of all that is holy. The prayers of a Hindu philosopher include: "Lead me from untruth to Truth. Lead me from darkness to Light. Lead me from death to Immortality."¹⁹⁹ In Bhagavad Gita, Ajuna saw the light like the splendor and the radiance of Supreme Spirit. The Old Testament used light as a metaphor for God in a couple of ways: "On Mount Sinai, Moses encountered the brightly burning bush from which God spoke to him. Not only that, but every sacred person in the biblical story is depicted with an aura of light that makes them glow (Exod. 19)"²⁰⁰ In Arabic, the word *manara* means lighthouse or "place of light."²⁰¹ It is from this word that the minaret, the tower from which a muezzin calls Muslims to prayer, gets its name. That's because light is a divine force in Islam. The Qur'an says that "God will lead the faithful from darkness to the light."²⁰² It also says that "He will bestow on you a light to walk in"²⁰³ and "the man from whom God withholds His light shall find no light at all."²⁰⁴ In fact, one of the suras, or chapters, of the Qur'an is devoted entirely to light. It's called *al-nur* or The Light and says that "God is the light of the heavens and the earth."²⁰⁵

In the Middle Ages, Thomas Aquinas was the predominant thinker in Catholic theology, he believed that "beyond the darkness of the night sky lay a radiantly blazing paradise. It is called the brightness of glory. As a result, jewels, gold and even normal mirrors were seen as

¹⁹⁸ Cf. KENNETH R. YEAGER, *Light and Life*, Oxford University Press, Oxford, 2002, p. 146.

¹⁹⁹ *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*: 1, 3, 28 in ALANNA KAIIVALYA, *Sacred Sound, Discovering the Myth and Meaning of Mantra & Kirtan*, New World Library, California, 2014, p. 48.

²⁰⁰ Cf. MARK MAH, *Garden of the Soul: Exploring Metaphorical Landscapes of Spirituality*, Wipf and Stock Publisher, Oregon, 2014, p. 92.

²⁰¹ Cf. TREVOR J. MARCHAND, *Minaret Building and Apprenticeship in Yemen*, Curzon Press, Richmond, 2001, p. 40.

²⁰² Cf. MUHAMMAD B. BEHBUDI, *The Quran: A New Interpretation*, Curzon Press, Richmond, 1997, p. 212.

²⁰³ Cf. Dr. MUHAMMAD TAQI-UD-DIN AL HILALI & Dr. MUHAMMAD MUHSIN KHAN, *Holy Quran Translation in English*, King Fahd Complex, Madinah, 1995, p. 744.

²⁰⁴ Cf. SANIYASNAIN KHAN, *The Best Loved Prayers from the Quran*, Goodword Books, Delhi, 2006, p. 62.

²⁰⁵ Cf. MIR VALIUDDIN, *The Quranic Sufism*, Motilal Banarsidass, Delhi, 2002, p. 63.



holy because they reflected the light of God.”²⁰⁶ In the introduction to the Gospel according to John the Apostle, we find that there was a man sent from God whose name was John (the Baptist) as a witness of Light. He stated that God is “spirit” (John 4:24), and that he is “light” (1 John 1:5, 7; cf. 1 Tim. 6:16). God is also “He who lives par excellence” (Matt. 16:16, 63; John 6:51; 1 John 1:1-2). Above all, God is “love” (1 John 4:8, 16). Jesus spoke to the people and said, “I am the light of the world. Whoever follows Me will never walk in the darkness, but will have the light of life” (John 8:12).

The third chapter explain the relevance of phenomenon of divine light as a bridge for interreligious dialogue. We know that there is a divine light in some religions that provide enlightenment and lead the soul to God.

“The spiritual visions of man confirm and illumine each other. We have the cosmic greatness of Hinduism, the moral issues of Zoroaster, the joy in Truth of Buddha, the spiritual victory of Jainism, the simple love of Tao, the wisdom of Confucius, the poetry of Shinto, the One God of Israel, the redeeming radiance of Christianity, the glory of God of Islam, the harmony of the Sikhs. Great poems in different languages have different values but they all are poetry, and the spiritual visions of man come all from One Light. In them we have Lamps of Fire that burn to the glory of God.”²⁰⁷

By finding at the religious experiences of traditions other, we would see how others could develop different ways of looking at a common spiritual source. In our time, when day by day mankind is being drawn closer together, the Church examines more closely her relationship to non-Christian religions. In her task of promoting unity and love among men the Church recognises that, one is the community of all peoples, one their origin, for God made the whole human race to live over the face of the earth. One also is their final goal, God, His providence, His manifestations of goodness, His saving design extended to all men, until that time when the elect will be united in the Holy City, the city ablaze with the glory of God, where the nations will walk in HIS DIVINE LIGHT.

1. The Phenomenon of Divine Light

A phenomenon (Greek: φαινόμενον, phainómenon, from the verb phainein, to show, shine, appear, to be manifest or manifest itself, plural phenomena) is any thing which manifests itself.²⁰⁸ Phenomena are often, but not always, understood as ‘things that appear’ or ‘experiences’ for a sentient being, or in principle may be so. The term ‘phenomena’ has come to mean ‘what is experienced is the basis of reality’.²⁰⁹ Thus, is the phenomenon of Divine Light real, comprehensible, rationale and can be justified?

The Critique of Pure Reason (1781) is a book by Immanuel Kant that is considered one of the most influential works in the history of philosophy.²¹⁰ Kant explains what he means by critique of pure reason, “I do not mean by this a critique of books and systems, but of the faculty of reason in general, in respect of all knowledge after which it may strive independently of all experience.”²¹¹ The Critique is an investigation into the foundations and limits of human knowledge, and the extent to which the human mind is able to engage in metaphysics. He expounds new ideas on the nature of space and time, and claims to

²⁰⁶ Cf. MATTHEW LEVERING & MICHAEL DAUPHINAIS (eds.), *Reading Romans with St. Thomas Aquinas*, The Catholic University of America Press, Washington, 2012, p. 266.

²⁰⁷ JUAN MASCARO, *The Bhagavad Gita*, Penguin Books, Harmondsworth, 1962, p. 35.

²⁰⁸ Dictionary of Visual Discourse: A Dialectical Lexicon of Terms, 2011, http://search.credoreference.com/content/entry/ashgtvd/phenomenon_phenomena/0, (access:15.10.2017).

²⁰⁹ EINO KAILA, *Reality and Experience: Four Philosophical Essays*, D. Reidel Publishing Company, London, 1979, p. 120.

²¹⁰ GRAHAM BIRD, *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford University Press, New York, 1995, p. 439.

²¹¹ IMMANUEL KANT, *Critique of Pure Reason*, Norman K. Smith (trans.), Second Edition, Palgrave Macmillan, New York, 2007, p. 9.



provide solutions to Hume's scepticism regarding human knowledge of the relation of cause and effect, and René Descartes' scepticism regarding knowledge of the external world.

According to Kant's doctrine, the human mind shapes and structures the world of experience, making knowledge possible.²¹² Knowledge independent of experience Kant calls 'a priori' knowledge, while knowledge obtained through experience is termed 'a posteriori'.²¹³ According to Kant, a proposition is a priori if it is necessary and universal. A proposition is necessary if it could not possibly be false, and so cannot be denied without contradiction. A proposition is universal if it is true in all cases, and so does not admit of any exceptions. Knowledge gained a posteriori through the senses, Kant argues, never imparts absolute necessity and universality, because it is always possible that we might encounter an exception.²¹⁴ Thus, the term phenomenon refers to any incident deserving of inquiry and investigation, especially events that are particularly unusual or of distinctive importance. Kant's point of view appears to have been that our investigation of the world begins with appearances, or phenomena, including the phenomenon of light.

Phenomena of Divine Light are the starting point for the investigation of the world. What needs to be explained is how we happen to have these phenomena. We actively seek useful information about our world. Phenomena of light are simply our experiencing the world, as mediated by the information that we have actively acquired. What remains to be explained, are the procedures needed for us to acquire that useful information.

1.1. The Divine Light as a Natural Phenomenon

Light carries information about our surroundings, from distant stars and galaxies to the cells in our bodies to individual atoms and molecules. "It is the basis of many technologies that enhance our quality of life: Internet is powered by light; the most precise clocks in the world rely on light; the tiniest objects, from individual atoms, to live biological cells, can be observed and manipulated using light; images and displays are everywhere. Light reveals the full strangeness of the quantum world and inspires our imagination about the world."²¹⁵

Light gives life and plays a vital role in the biological and chemical processes that underpin our and our planet's existence. Light frames our perception of our surroundings. We use it for illuminating our environment, either naturally, by the Sun or Moon, or artificially. Without light, we can not live.

"Light has a very fundamental role in making possible life itself. The primary source of energy for the Earth is ultimately the Sun. And the means by which energy is transmitted from the Sun is light, both the visible components we can see, as well as some invisible ones we cannot see directly. Think, for example, lying on a beach or sitting out in the garden in the sunshine: the warmth we feel is a consequence of some of the 'invisible light' radiating from the Sun. This is just one example of the physiological effects of light. The Sun's light has over the course of millions of years enabled the formation of the current biosphere and the geology that provides other sources of energy. Neither coal nor oil could have been made without energy from the Sun. And our use of these resources is changing the way in which light from the Sun affects our planet. Some of the invisible light from the Sun - ultraviolet light - is still absorbed by the Earth and its atmosphere. But the other invisible part - infrared light - is reflected back by

²¹² JACK B. ROGERS & FORREST BAIRD, *Introduction to Philosophy: A Case Method Approach*, Wipf and Stock Publisher, Eugene-Oregon, 1998, p. 110.

²¹³ CPR (The Critique of Pure Reason), A2/B2.

²¹⁴ CPR (The Critique of Pure Reason), B4.

²¹⁵ IAN WALMSLEY, *Light, A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York, 2015, p. xv.



atmospheric gases. By the same mechanism, infrared radiation is trapped on the planet, contributing to increased planetary surface temperature.”²¹⁶

A good place is with some of the things commonly associated with light: brightness, intensity, colour, and warmth. There is also a relation between Light, Space, and Time. Light defines space by its propagation instantly throughout the universe. Without light, there is no space, and therefore no forum in which events can take place. Matter (substance, element, ingredient, constituent, factor, particle), and thus the spatial extension of objects, are coupled to light, but cannot be separately defined. This intimate connection between light, space, and matter is explained by Newton and Einstein.

“For Newton, space neither admitted nor demanded definition. He thought of space as a pre-existing entity, a sort of theatre in which events played themselves out. Large-scale motion of bodies in the heavens was integral to his idea of a set of universal laws. Einstein by contrast, places light at the centre of space. For him, it defines space and time by virtue setting the speed limit for signals sent from one part of the universe to another. The fact that there is a finite maximum speed turns out to make space and time inseparable. Einstein’s theory of relativity teaches us that we cannot think of one without thinking of the other. This is because our perception of space and time is based on local measurements of distances and time intervals. These measures appear differently to those moving relative to us, because of the speed limit imposed by light.”²¹⁷

According to the standard scientific ‘Big Bang’ model of the origin of the universe, the Big Bang was the explosive expansion of a ‘singularity’, a pre-existent primary state consisting of an ultra-dense concentration of mass-energy in an infinitesimal space.²¹⁸

“A singularity is a mathematical function of the theory of Relativity, and the possibility of its actual existence only derives from its mathematical existence. That is why physicists have been so ready to accept the idea of a singularity as the prelude to ‘the Big Bang’, but have been so unwilling to give consideration to the theory of the ‘creation’ or ‘emanation’ by a transcendent Mind of a sudden initial burst of Energy that subsequently resulted in the formation of expanding matter by a process of energy-matter conversion. The answer is that science, by definition, simply does not allow for the possibility of a supernaturally initiated cosmogony. The singularity theory provides an ideational framework that is currently in disarray, and greatly in doubt even by its originators, with no legitimate alternative to take its place. It might have been Divine Energy that started it all.”²¹⁹

What kind of energy could result in a material universe? We must ask, then, mightn’t it have been an immense burst of what we have come to call ‘electromagnetic radiation’ - in other words, Light - that produced this vast universe of forms? Is it possible that all the matter in this universe originated from a spectacularly large burst of high- energy light, or electromagnetic radiation, but is such an evolution, from light to matter, possible?

There was a supernaturally produced burst of high-energy light, and examine whether or not the existence of space-time and this material universe could possibly have formed and evolved from that initial Energy burst. “It is possible and highly probable that, in the very earliest moments of the Big Bang, in that unimaginably hot, spreading radiation field, the

²¹⁶ WALMSLEY, p. 1-3.

²¹⁷ WALMSLEY, p. 83-84.

²¹⁸ Cf. “Researchers Show That Black Holes Do Not Exist”, by Thania Benios; in PhysOrg Newsletter (24 September), 2014: <http://phys.org/news/2014-09-black-holes.html>., (access: 02.11.2017).

²¹⁹ SWAMI ABHAYANANDA, *The Phenomenon of Light, Reflections on The Soul*, Atma Books, 2010; https://www.academia.edu/34625466/The_Phenomenon_of_Light.odt, (Access: 02.11.2017).



densely packed, intensely active, high-energy photons, in the process of colliding with one another, transformed into mass-bearing particles and antiparticles.”²²⁰

If it was a sudden pulse of Divinely Produced Energy that created the universe, it would have to have been a tremendous amount of Energy. We know this because of Einstein’s formula which declares that the amount of initiating Energy that would account for all the mass in the universe would have to have been the product of all the mass in the universe times the speed of light squared. “a thousand suns appeared simultaneously in the sky, their light might dimly resemble the (radiant) splendor of that Omnific Being.”²²¹

Such an immense burst of electromagnetic energy would no doubt follow the same progressive development as that suggested by the physicists who advocate a ‘natural’ (i.e., material) origin of the universe: In the first moments, the Energy-Matter and Matter-Energy transformations would alternate in rapid flux. Expanding at the speed of light, some of that Energy would be converted to particle-antiparticle pairs, most of which would annihilate, and some of the remaining matter in the form of quarks, along with their interacting gluons (what is called a quark-gluon plasma)²²², would eventually combine to form protons and neutrons; other particles, the free electrons, would inevitably bond to the protons, forming the element, hydrogen.

These hydrogen atoms would collect in the form of a gas; and this gas, reaching a large enough volume, would be affected by a gravitational force (that Einstein says is a function of the geometry of spacetime), which, in turn, would draw such gas nebulae into a density great enough to initiate nuclear fusion; and thus stars, and whole galaxies of stars would be born. In the interior furnaces of these stars, heavier elements would be created; and when the cores of the stars would collapse, they would explode into space; and their remnants would form into a second generation of stars, like our sun and its satellite planets. And, of course, it would all have begun with a great burst of light. Is such a scenario possible? Or plausible? How could such a thing as an immense and awesomely productive burst of light come to be where before there was nothing? Can a burst of light occur without a physical source? Is it the pure energy of light we speak of, or a super- dense entity (singularity) about to explode, or a fluctuating quantum vacuum spontaneously sprouting universes. This universe is a product of the Divine Energy of God breathed into existence by His loving grace and imbued with His Divine Consciousness.

“I am first; I have always been. I am the great Mind whom you call ‘God’. And it is my breath of energy that makes up this material universe. By ‘energy’, I mean Light-energy. My breath is Light. It is what you call ‘Gamma radiation’, the very most powerful force in the electro-magnetic spectrum. It is that high-frequency Light by which I have created your world.”²²³

“The Light-Energy that emanated from God (the Divine Mind) at the moment of Creation around 14 billion years ago was, and is, a spiritual substance. The material universe which developed from it is still a spiritual substance, though we call it ‘material’ due to its form, mass, and apparent substance. The

²²⁰ ABHYANANDA, Op. Cit.

²²¹ Bhagavad Gita, XI.12, PARAMAHAMSA YOGANANDA, God Talks with Arjuna: The Bhagavad Gita, Self-Realization Fellowship, Los Angeles 1995, p. 818.

²²² This quark-gluon plasma (QGP), theorized to have been produced in the first few microseconds of the ‘Big Bang’, was recently reproduced at the Brookhaven National Laboratory by colliding gold ions at nearly the speed of light in their Relativistic Heavy Ion Collider, a 2.4 mile-circumference ‘atom smasher’, thereby creating a ‘liquid matter’ (QGP) at a temperature of ‘about 4 trillion degrees Celsius’ - about 150,000 times hotter than the center of the Sun. (Cf. “Brookhaven National Laboratory”, reported by Physorg Newsletter, February 15, 2010; www.physorg.com).

²²³ SWAMI ABHAYANANDA, The Metaphysics of Mysticism, 2017, http://www.themysticsvision.com/uploads/1/3/9/2/13928072/3._universal_creation_in_the_metaphysics_of_mysticism.pdf, (access: 05.10.2017).



differentiation between spiritual and material is imaginary, is non-existent; matter is Light-Energy, and Light-Energy is God's breath. Nothing exists but God, whether manifest or unmanifest. All matter - all that we experience as the world about us, including ourselves - is born of God's Divine Light. Our bodies are formed of the 'matter' that was produced from that Divine Light, and therefore consist of a Divine substance. Our bodies are God's Energy manifest in form. In the soul's experience of union, it is clearly seen that all that exists in this world is God's manifestation; and the soul cries out:

'O my God, even this body is Thine own!

Though I call to Thee and seek Thee amidst chaos,

Even I, who seemed an unclean pitcher amidst Thy waters, Even I am Thine own."²²⁴

From the initial 'Great Radiance' comes all that exists as material objects and all that exists as active forces in the universe today and for all time. Every exploding star, every movement of gaseous nebulae far-off in space, every object and every motion, including the blinking of our eye, has its source and origin in that initial burst of light. According to the Law of the conservation of mass-energy, the First Law of Thermo-dynamics, it is an undeviating quantity of Energy. According to this Law: 'the sum of the mass-energy within a closed system (like the universe) remains constant'. In other words, the total initial Energy of which all material forms and all manifestations of energy in the universe are constituted, remains always the same total. It means that all that we do and perceive, including our own bodies and its movement, is made of that initial Light, and is nothing else but that original Light.

It is of paramount importance that we understand that this body in which we exist is made of God's Light. Every atom of our body originated as a photon of His eternal Light. The body's form will not last, of course; it will decompose and turn to ash or dust, but it will always remain God's Light, regardless of the form it takes. Eventually, that Light that forms this universe will return to its original state in God; but even while it continues to form an element of this ever-changing world, it is still God's Light. The vast array of stars and galaxies and clusters of galaxies - all are His. And don't forget that the Light of conscious awareness within us - that too is His, all His. At every moment of our existence - from birth to final breath - we are in God, composed of God, enveloped in God. How could we ever be apart from Him? How could we ever be anywhere but safe in His infinitely blissful bosom?

1.2. The Divine Light as a Metaphysics Phenomenons

Metaphysics is a branch of philosophy exploring the fundamental questions, including the nature of concepts like being, existence and reality.²²⁵ Topics of metaphysical investigation include existence, objects and their properties, space and time, cause and effect, and possibility. Robert Grosseteste²²⁶ is a great medieval theologian, philosopher, and

²²⁴ SWAMI ABHAYANANDA, "the Song of The Self", in *The Supreme Self*, Atma Books, Fallsburg, N.Y., 1984.

²²⁵ Stanford Encyclopedia of Metaphysic Philosophy, <https://plato.stanford.edu/entries/metaphysics/>, (01.11.2017).

²²⁶ CLARE C. RIEDL (trans.), *On Light of Robert Grosseteste*, Marquette University Press, Milwaukee, Wisconsin, 2017, p. 1-2. "ROBERT GROSSETESTE - Grosseteste is the French version of the Latin 'Grossum Caput' or the English 'Great Head' - lived from about 1175 to 1253. He was born in England at Stradbroke in Suffolk. He studied law and medicine as well as theology at Oxford. It is quite probable that he studied at Paris also. Upon the completion of his studies he taught at Oxford where he organized the curriculum of philosophy. He was made Chancellor of the University about the year 1221, the first to hold this newly created office. He spent the last eighteen years of his life (1235-1253) as Bishop of Lincoln which was at that time the largest diocese in England. He is often referred to by his contemporaries as 'Lincolniensis' or 'the Lincolnian.' ... Grosseteste's works on scientific subjects are numerous and cover a wide range of topics,



Bishop of Lincoln. One of his treatise is *On Light*²²⁷ that described the ‘Metaphysics of Light’. This text is an example of the philosophical-scientific synthesis which characterized the Oxford school, and an important source of the ‘Metaphysics of Light’ conceived in the Middle Ages. This text is divided into two parts, the first describing the metaphysics of light, and the second is his cosmogony. He explains the ‘atemporal’ instant of the origin of the universe maintaining that light is the first corporeal form that makes the first matter (without any form) expand in three dimensions.

“The first corporeal form which some call corporeity is in my opinion light. For light of its very nature diffuses itself in every direction in such a way that a point of light will produce instantaneously a sphere of light of any size whatsoever, unless some opaque object stands in the way. Now the extension of matter in three dimensions is a necessary concomitant of corporeity, and this despite the fact that both corporeity and matter are in themselves simple substances lacking all dimension. But a form that is in itself simple and without dimension could not introduce dimension in every direction into matter, which is likewise simple and without dimension, except by multiplying itself and diffusing itself instantaneously in every direction and thus extending matter in its own diffusion. For the form cannot desert matter, because it is inseparable from it, and matter itself cannot be deprived of form. But I have proposed that it is light which possesses of its very nature the function of multiplying itself and diffusing itself instantaneously in all directions. Whatever performs this operation is either light or some other agent that acts in virtue of its participation in light to which this operation belongs essentially. Corporeity, therefore, is either light itself or the agent which performs the aforementioned operation and introduces dimensions into matter in virtue of its participation in light, and acts through the power of this same light. But the first form cannot introduce dimensions into matter through the power of a subsequent form. Therefore, light is not a form subsequent to corporeity, but it is corporeity itself.

Furthermore, the first corporeal form is, in the opinion of the philosophers, more exalted and of a nobler and more excellent essence than all the forms that come after it. It bears, also, a closer resemblance to the forms that exist apart from matter. But light is more exalted and of a nobler and more excellent essence than all corporeal things. It has, moreover, greater similarity than all bodies to the forms that exist apart from matter, namely, the intelligences. Light therefore is the first corporeal form.”²²⁸

For an understanding of the treatise *On Light* it will be necessary to consider some of the characteristics of Grosseteste’s doctrine of matter and form. Grosseteste speaks of matter as a substance, “Both corporeity and matter are in themselves simple substances.”²²⁹

such as optics, mathematics, cosmology and astronomy. Included among them are treatises *On Color* (*De Colore*), *On Lines, Angles and Figures* (*De Lineis, Angulis et Figuris*), *On the Sphere* (*De Sphaera*), *On the Movements of the Heavenly Bodies* (*De Motu Supercaelestium*), *On the Rainbow* (*De Iride*), and *on Comets* (*De Cometis*). His shorter philosophical writings include works *On the One Form of all Things* (*De Unica Forma Omnium*), *On Intelligences* (*De Intelligentiis*), *on Potency and Act* (*De Potentia et Actu*), *On Truth* (*De Veritate*), *On the order of Emanation of Effects from God* (*De Ordine Emanandi Causatorum a Deo*), and a treatise *On Free Will* (*De Libero Arbitrio*).

²²⁷ The treatise *On Light* is significant: 1) as affording an introduction to one of the comparatively unknown great of the Middle Ages, an influential thinker and man of science, Robert Grosseteste; 2) as an example of the philosophic-scientific synthesis which characterized the Oxford school; 3) as an important source of the ‘light metaphysics’ of the Middle Ages 4) for the medieval conceptions relative to cosmology and astronomy contained in it.

²²⁸ Robert Grosseteste - *On Light*, in CLARE C. RIEDL (trans.), *On Light of Robert Grosseteste*, Marquette University Press, Milwaukee, Wisconsin, 2017, p. 10.

²²⁹ Robert Grosseteste - *On Light*, in L. BAUR (ed.), *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste*, in Baeumker’s *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, IX, Aschendorff, Münster i. W., 1912, p. 10.



The function of the form in Grosseteste's metaphysics is the form completes, perfects, actualizes matter.²³⁰ It is referred to as the species and perfectio of the object.²³¹ The term species seems to hold special connotation over and above mere form in its static aspect. Light spreads carrying (informed) matter along with it, and multiplying infinitely it originates finite quantity, so structuring the universe, conceived as series of spheres. It begins by developing metaphysical notions.

“Light, which is the first form created in first matter, multiplied itself by its very nature an infinite number of times on all sides and spread itself out uniformly in every direction. In this way it proceeded in the beginning of time to extend matter which it could not leave behind, by drawing it out along with itself into a mass the size of the material universe. This extension of matter could not be brought about through a finite multiplication of light, because the multiplication of a simple being a finite number of times does not produce a quantity, as Aristotle shows in the *De Caelo et Mundo*. However, the multiplication of a simple being an infinite number of times must produce a finite quantity, because a product which is the result of an infinite multiplication exceeds infinitely that through the multiplication of which it is produced. Now one simple being cannot exceed another simple being infinitely, but only a finite quantity infinitely exceeds a simple being. For an infinite quantity exceeds a simple being by infinity times infinity. Therefore, when light, which is in itself simple, is multiplied an infinite number of times, it must extend matter, which is likewise simple, into finite dimensions.”²³²

In the section in the treatise *On Light* where Grosseteste employs this term he is concerned with the influence of forms on other bodies. “It is clear that every higher body, in virtue of the light which proceeds from it, is the form (species) and perfection of the body that comes after it.”²³³ In connection with this theory of interaction in virtue of which in “a sense each thing contains all other things,”²³⁴ it is interesting to note the dynamic aspect which Grosseteste assigns to form. Form, that is to say, the first corporeal form, or light, is in his view more than the “form of corporeity,” the principle of extension, it is also a principle of activity. Everybody, he believes, has a motion or activity which is natural to it, because it proceeds from an intrinsic principle. The intrinsic principle from which this motion or activity proceeds must be the form, since matter is passive.²³⁵

When Grosseteste speaks of ‘the first corporeal form.’²³⁶ Corresponding to the notions of matter and form are the closely related concepts of potency and act. And just as for Grosseteste matter as such has some slight reality, so potency is not purely passive. ‘By potency I mean not that which has no actuality whatsoever, but that which is not altogether actual.’²³⁷ The terms act and actualization as used in the treatise *On Light* have some rather interesting implications. *Compleo* and *complementum* are the words Grosseteste uses. In his *De Potentia et Actu*²³⁸ he explains these terms. Actual being is the same, he says, as being ‘in complemento.’ When we come to consider the meaning of act and actualization in the treatise *On Light* we find that the actualization of matter is practically synonymous with extension. To actualize matter is to extend matter. To actualize matter completely, perfectly, leaving in it no potency to further actualization, is to extend it to the utmost of its

²³⁰ *On Light*, BAUR, p. 13.

²³¹ *On Light*, BAUR, p. 15.

²³² *On Light*, RIEDL, p. 11.

²³³ *On Light*, BAUR, p. 15.

²³⁴ *On Light*, BAUR, p. 15.

²³⁵ *De Motu Cortorali et Luce*, BAUR, p. 90.

²³⁶ *On Light*, BAUR, p. 10.

²³⁷ *De Statu Causarum*, BAUR, p. 123.

²³⁸ *On Light*, BAUR, p. 126.



capacity, to rarefy it in the highest degree.²³⁹ It would appear from this that the only potency which matter in corporeal substances contains is the potency for extension. This is further borne out by the fact that the first body, the firmament, is perfect 'because it has nothing in its composition but first matter and first form.'²⁴⁰

With these preliminary notions regarding matter and form as a background, we can proceed to the consideration of the treatise *On Light*. The subject matter of the treatise is indicated in brief in its opening sentence, where Grosseteste sets forth his thesis that light is 'the first corporeal form.' The remainder of the treatise is occupied with explanation and attempted proof of this proposition together with a detailed analysis of the process by which this first corporeal form united with primordial matter to produce the material universe. The work falls naturally into two divisions. The first part is concerned with 'light metaphysics' proper, with the composition of material substance out of first matter and the first corporeal form of light. The second part contains a cosmogony based on this 'light metaphysics,' an account of the way in which light brought about the formation of the thirteen spheres of the material universe.

Grosseteste bases his 'light metaphysics' on the consideration of the properties of light and of the nature of material substance. He finds as a characteristic note of corporeity the requirement of extension, 'the extension of matter in three dimensions is a necessary concomitant of corporeity.' He considers corporeity and matter in themselves 'simple substances lacking all dimension.'²⁴¹ His knowledge of the properties of light, its tendency to multiply itself and diffuse itself in all directions, the fact that a point of light will produce instantaneously a sphere of light lead him to conclude that light is ideally suited to fulfill the requirement of extension, since when it is joined to matter as its form, and as such is inseparable from matter, it will necessarily carry matter along with it in its diffusion and self-multiplication.

The light of which Grosseteste speaks is not the ordinary physical light of our every day experience. It is a simple substance, almost spiritual in its properties. He uses Latin terms *lux* and *lumen*.

"When the first body, which is the firmament, has in this way been completely actualized, it diffuses its light (*lumen*) from every part of itself to the center of the universe. For since light (*lux*) is the perfection of the first body and naturally multiplies itself from the first body, it is necessarily diffused to the center of the universe. And since this light (*lux*) is a form entirely inseparable from matter in its diffusion from the first body, it extends along with itself the spirituality of the matter of the first body. Thus, there proceeds from the first body light (*lumen*), which is a spiritual body, or if you prefer, a bodily spirit. This light (*lumen*) in its passing does not divide the body through which it passes, and thus it passes instantaneously from the body of the first heaven to the center of the universe. Furthermore, its passing is not to be understood in the sense of something numerically one passing instantaneously from that heaven to the center of the universe, for this is perhaps impossible, but its passing takes place through the multiplication of itself and the infinite generation of light (*lumen*). This light (*lumen*), expanded and brought together from the first body toward the center of the universe, gathered together the mass existing below the first body; and since the first body could no longer be lessened on account of its being completely actualized and unchangeable, and since, too, there could not be a space that was empty, it was necessary that in the very gathering together of this mass the outermost parts should be drawn out and expanded. Thus, the inner parts of the aforesaid mass came to be denser and the outer parts more rarefied; and so great

²³⁹ *On Light*, BAUR, p. 13.

²⁴⁰ *On Light*, BAUR, p. 13.

²⁴¹ *On Light*, BAUR, p. 10.



was the power of this light (lumen) gathering together — and in the very act of gathering, separating — that the outermost parts of the mass contained below the first body were drawn out and rarefied to the highest degree. Thus, in the outermost parts of the mass in question, the second sphere came into being, completely actualized and susceptible of no further impression. The completeness of actualization and the perfection of the second sphere consist in this that light (lumen) is begotten from the first sphere and that light (lux) which is simple in the first sphere is doubled in the second.”²⁴²

There seem to be no suitable English words to convey the distinction between lux and lumen. The distinction appears to be this: lux is light in its source, whereas lumen is reflected or radiated light. Both however are conceived by Grosseteste to be substances. Thus, he speaks of lux as ‘a simple being’ and of lumen as ‘a spiritual body.’²⁴³ From the sections in the *Hexaemeron* in which he treats of light,²⁴⁴ it can be seen that the starting point for this theory of light is the account in Genesis of the light which God created three days before the creation of the sun and the stars. Grosseteste is greatly influenced by the *Hexaemeron* of St. Basil with its analysis of this doctrine of light in Genesis. The distinction between lux and lumen, which Grosseteste makes, is found in the *Hexaemeron* of St. Basil,²⁴⁵ and L. Baur suggests that St. Basil is Grosseteste’s source on this point.²⁴⁶ But the distinction can be found also in St. Augustine as well as in many early medieval writers.

The second part of the treatise might well be called a ‘philosophy of Genesis.’ It gives the story of creation in terms of light. This light, in its capacity as first corporeal form united inseparably with matter, proceeded ‘in the beginning’ to extend matter along with itself into the form of a sphere.²⁴⁷ The outermost parts of the sphere were naturally more extended and rarefied than the inner parts. In fact, their potency for extension was completely actualized. Thus, in the outermost part of this sphere the firmament came into being. The firmament in turn diffused its light (lumen) from every part of itself to the center of the universe. This light gathered together the dense mass of matter inside of the firmament. In this process again, the outermost parts of the mass came to be rarefied and extended to their full capacity and resulted in the formation of the second sphere. In this same way the light reflected from the second sphere produced the third sphere, and so on, until the nine heavenly spheres were brought into being, and also the four spheres of the elements: fire, air, water, and earth.

“Just as the light (lumen) begotten from the first body completed the actualization of the second sphere and left a denser mass below the second sphere, so the light (lumen) begotten from the second sphere completed the actualization of the third sphere, and through its gathering left below this third sphere a mass of even greater density. This process of simultaneously gathering together and separating continued in this way until the nine heavenly spheres were completely actualized and there was gathered together below the ninth and lowest sphere the dense mass which constitutes the matter of the four elements. But the lowest sphere, the sphere of the moon, which also gives forth light (lumen) from itself, by its light (lumen) gathered together the mass contained below itself and by gathering it together, thinned out and expanded its outermost parts. The power of this light (lumen), however, was not so great that by drawing

²⁴² On Light, RIEDL, p. 13-14.

²⁴³ On Light, BAUR, p. 11, 13.

²⁴⁴ E.g., *Hexaemeron*, fol. 146r, col. 2.

²⁴⁵ St. Basil, *Homiliae in Hexaemeron*, VI, 3, Migne: *Patrologia Graeca*, XXIX, 121.

²⁴⁶ “Das Licht in der Naturphilosophie des Robert Grosseteste,” in *Abhandlungen aus dem Gebiete der Philosophie und ihrer Geschichte, eine Festgabe zum 70. Geburtstag Georg Freiherrn von Hertling*, Herder, Freiburg i. B., 1913, p. 44.

²⁴⁷ On Light, BAUR, p. 11.



together it could expand the outermost parts of this mass to the highest degree. On this account every part of the mass was left imperfect and capable of being gathered together and expanded. The highest part of this mass was expanded, although not to the greatest possible extent. Nevertheless, by its expansion it became fire, although remaining still the matter of the elements. This element giving forth light from itself and drawing together the mass contained below it expanded its outermost parts, but not to as great an extent as the fire was expanded, and in this way, it produced air. Air, also, in bringing forth from itself, a spiritual body or a bodily spirit, and drawing together what is contained within itself, and by drawing together, expanding its outer parts, produced water and earth. But because water retained more of the power of drawing together than of the power of expanding, water as well as earth was left with the attribute of weight.”²⁴⁸

Light furnishes therefore the principle of continuity in nature, for as the first corporeal form it is common to all things in the universe from the lowest of the elements, earth, up to and including even the firmament. Thus ‘all things are one by the perfection of one light.’ It is also the principle of distinction and multiplicity since the ‘things which are many are many through the multiplication of light itself in different degrees.’²⁴⁹

“The form (species) and perfection of all bodies is light, but in the higher bodies it is more spiritual and simple, whereas in the lower bodies it is more corporeal and multiplied. Furthermore, all bodies are not of the same form (species) even though they all proceed from light, whether simple or multiplied, just as all numbers are not the same in form (species) despite the fact that they are all derived from unity by a greater or lesser multiplication.

But since lower bodies participate in the form of the higher bodies, the lower body because it participates in the same form as the higher body, receives its motion from the same incorporeal moving power by which the higher body is moved. For this reason, the incorporeal power of intelligence or soul, which moves the first and highest sphere with a diurnal motion, moves all the lower heavenly spheres with this same diurnal motion. But in proportion as these spheres are lower they receive this motion in a more weakened state, because in proportion as a sphere is lower the purity and strength of the first corporeal light is lessened in it.”²⁵⁰

In Grosseteste’s philosophy light is a very fruitful principle. The concept is not restricted to metaphysics as in the treatise *On Light*. In other works, the principle is extended to different fields, such as psychology where light is brought in to account for the union of soul and body,²⁵¹ or knowledge, where light serves as the means whereby the soul gets knowledge from sense data.²⁵²

1.3. The Divine Light as the *Mysterium Tremendum et Fascinans*

Experiencing divine light is a mystical experience. “Mystical experiences can be categorized not only according to their contents but also according to the alternate states of consciousness during which they occur. ‘Ecstasy’ appears gradually or quietly. ‘Rapture’ is an experience of the same content when its onset is violent and sudden. Lastly, the ‘flight of the soul’ is a rapture with the specific content of an out-of-body experience.”²⁵³

Rudolf Otto noted this fact when he proposed a dualistic classification of numinous experiences. In the *mysterium tremendum* (‘awe inspiring mystery’), the numinous is

²⁴⁸ *On Light*, RIEDL, p. 14-15.

²⁴⁹ *On Light*, BAUR, p. 16.

²⁵⁰ *On Light*, RIEDL, p. 15-16.

²⁵¹ *Hexaameron*, fol. 147v, col. 2.

²⁵² *Hexaameron*, fol. 147v, col. 2.

²⁵³ <https://www.britannica.com/topic/mysticism/Mystical-states#ref421198>, (access: 02.10.2017).



experienced as mysterious, awesome, and urgent. Otto identified the other class of experiences, in which the numinous is fascinans.

“Rudolf Otto (1869–1937) made a profound impression on the scholarly world with the publication of *The Idea of the Holy* (in its German edition of 1917), which showed the influence of Schleiermacher, Marett, Edmund Husserl, and the Neo-Kantianism of Jakob Fries (1773–1843). More important than the philosophical side of his enterprise, however, was the excellent delineation of a central experience and sentiment and the elucidation of the concept of the Holy. The central experience Otto refers to is the numinous (Latin *numen*, spirit) in which the Other (i.e., the transcendent) appears as a *mysterium tremendum et fascinans*—that is, a mystery before which man both trembles and is fascinated, is both repelled and attracted. Thus, God can appear both as wrathful or awe inspiring, on the one hand, and as gracious and lovable, on the other. The sense of the numinous, according to Otto, is *sui generis*, though it may have psychological analogies, and it gives an access to reality, which is categorized as holy. Otto stresses what he calls the nonrational character of the numinous, but he does not deny that rational attributes may be applied to God (or the gods or other numinous powers), such as goodness and personality. The impact of Otto’s work, however, does not depend on the now rather curious Neo-Kantian scheme into which he presses his data. Not all scholars would agree that the numinous is universal as a central element in religion, as Otto seems to have supposed: early Jainism and Theravāda Buddhism, for example, have other central values. Otto’s treatment of mysticism, which is central to Buddhism, wavers somewhat, and the notions of the “wholly Other” and of the *tremendum* do not easily apply to the experience of Nirvāṇa (the state of bliss) or to other deliverances of the contemplative mystical consciousness.”²⁵⁴

Experiencing of Divine Light is experience of the numinous (the spiritual dimension), the utterly ineffable, the holy, and the overwhelming. The “holy” is manifested in a double form: as the *mysterium tremendum* (mystery that repels), in which the dreadful, fearful, and overwhelming aspect of the numinous appears, and as the *mysterium fascinans* (mystery that attracts), by which humans are irresistibly drawn to the glory, beauty, adorable quality, and the blessing, redeeming, and salvation-bringing power of transcendence.

²⁵⁴ <https://www.britannica.com/topic/study-of-religion/Basic-aims-and-methods#ref420412>, (access: 02.10.2017).

