

# **Introduzione al mistero della salvezza**

**(appunti del professore)**

## Programma:

1. *Introduzione all'introduzione: il mistero di Dio tra religione, filosofia e rivelazione*
2. *Il Dio delle religioni: l'esperienza del mistero*
  - a. L'aspetto positivo
  - b. La dimensione cosmica
  - c. La dimensione mitica
  - d. Le tentazioni
3. *Il Dio dei filosofi: la riflessione sul mistero*
  - a. Introduzione
  - b. Dagli dèi al Divino: la nascita della teologia
  - c. L'Eros platonico
  - d. Il Primo Motore aristotelico
4. *Il Dio della fede: la rivelazione del mistero*
  - a. Introduzione
  - b. L'amicizia
  - c. La Rivelazione e la filosofia
  - d. I Padri e la filosofia
5. *Il Dio di Gesù Cristo: il Mistero della Salvezza*
  - a. Mistero ed apofatismo
  - b. Filiazione e mediazione
  - c. La grotta e la croce
  - d. Eros ed agape
6. *Conclusione: la dimensione personale della fede e l'apertura dell'uomo ad una rivelazione salvifica*

Bibliografia:

J. DANIELÉLOU, *Dio e noi*, Edizioni paoline, Alba 1967

R. GUARDINI, *L'essenza del cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 1993

W. JAEGER, *Cristianesimo primitivo e paideia greca*, La Nuova Italia Firenze, 1997

IDEM, *Humanism and theology*, 3<sup>a</sup> rist., Marquette University Press, Milwaukee (WI) 1980

J. MOURoux, *Io credo in te: struttura personale della fede*, Morcelliana, Brescia 1966

J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico*, Queriniana, Brescia 2003 (soprattutto il terzo capitolo)

IDEM, *Natura e compito della teologia*, Jaca Book, Milano 1993

IDEM, *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der theologia naturalis*, Johannes-Verlag, Leutesdorf 2004

## 1. Introduzione all'introduzione

*Alles ist Ufer. Ewig ruft das Meer*  
(Gottfried Benn)

Si tratta di una introduzione, cioè di *condurre dentro*. Molto di quanto si vedrà nel corso sarà ripetuto in altri corsi. Qui si tratta solo di fornire categorie e concetti, per facilitare il passaggio dalla filosofia alla teologia. Questa è una materia di recente istituzione necessaria perché il rapporto tra filosofia e teologia, tra fede e ragione, contrariamente allo spirito della filosofia di Platone ed Aristotele, è stato concepito in modo antagonistico dal pensiero moderno. Ad esempio, il *De Trinitate* è già presente come trattato autonomo nel IV secolo, per diventare poi parte fondamentale della *Summa* medioevale, insieme alla cristologia ed agli altri trattati. Il rapporto tra teologia e filosofia era posto a fondamento dello stesso trattato sulla Trinità, nell'ambito della distinzione tra *De Deo uno* e *De Deo Trino*.

Si tratta di costruire un ponte. Il materiale da costruzione è il concetto di *mistero della salvezza*, mentre il disegno del ponte può variare a seconda dei diversi punti di vista. Il corso si può impostare come un'introduzione alla Sacra Scrittura, in quanto il mistero della salvezza ci è comunicato nella storia della salvezza; come un'introduzione alla Cristologia, in quanto il mistero della salvezza è il mistero di Cristo; come presentazione fenomenologica e narrativa di quello che è stato il percorso del pensiero umano nell'avvicinarsi al mistero di Dio. Questa è l'opzione del presente corso, che avrà un'impostazione *teologico-fondamentale* e *patristica*, poiché proprio i Padri della Chiesa furono i primi a doversi costruire questo ponte tra la filosofia e la teologia. Scopo del corso è familiarizzarsi con i concetti teologici di *mistero* e di *salvezza*, nella loro specificità cristiana. Ciò metterà in evidenza *l'amore* e la *vita* come chiavi di lettura essenziali della religione del Dio uno e trino.

Come vedremo, l'uomo è naturalmente religioso e la salvezza cristiana si presenta come risposta al desiderio di Dio insito in ogni uomo. La stessa filosofia antica si muove in un contesto religioso. I pensatori greci hanno portato l'uomo alle soglie del mistero di Dio, lo hanno condotto fin sulla riva, perché potesse contemplare il mare. Ma il mare lo conosce chi lo naviga e chi vi si immerge. La teologia è come una carta di navigazione, sintesi dell'esperienza del mistero e della riflessione su questo mistero. Il processo è chiarissimo in Platone, che parte da una prima navigazione, seguendo il metodo dei *fisici*, cioè dei filosofi naturalisti. Ma, ritrovatisi nelle secche, scopre la seconda navigazione, cioè la *metafisica*, la quale mostra che quelle che i *fisici* chiamano cause sono in realtà solo concause. Le vere cause vanno cercate nell'ambito dell'essere e dell'intelligibile. Questo salto, presentato meravigliosamente nel Fedone, viene illustrato con un'immagine bellissima: l'uomo si troverebbe a navigare nel mare della vita come su una zattera, simbolo della ragione. Platone afferma, poi, che saremmo molto più sicuri se potessimo affidarci ad una rivelazione divina, che costituirebbe una solida nave:

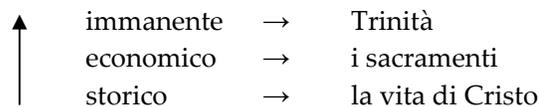
*"Va bene, allora," disse Simmia. "Comincerò io a dirti i miei dubbi e Cebete, poi, ti dirà quello che non approva di quanto è stato detto. Mi sembra, Socrate, e forse sarai anche tu del mio parere, che essere così sicuri su certe questioni, sia una cosa impossibile o, per lo meno, molto difficile, almeno in questa vita; d'altronde, io penso che il non esaminare da un punto di vista critico le cose che si son dette, il lasciar perdere il problema, prima di averlo indagato sotto ogni aspetto, sia proprio dell'uomo dappoco; quindi, in casi simili, non c'è altro da fare: o imparare da altri, come stanno le cose, o trovare da sé, oppure, se questo è impossibile, accettare l'opinione degli uomini, la migliore s'intende, e la meno confutabile e con essa, come su di una zattera, varcare*

a proprio rischio il gran mare dell'esistenza, a meno che uno non abbia la possibilità di far la traversata con più sicurezza e con minor rischio su una barca più solida, cioè con l'aiuto di una rivelazione divina (ἐπι λόγου θείου τινός)<sup>1</sup>.

La rivelazione cristiana è stata proprio questa parola divina, che permette di affrontare il mare immenso della vita, non intesa più solo come vita umana, ma rivelata adesso nella sua fonte stessa dalla Vita divina. Proprio questo sarebbe il centro del mistero della salvezza, centro che è un cuore, una intimità. In questo senso la Rivelazione distingue un *dentro* ed un *fuori*: un ambito immanente, accessibile solo nel dono di Dio che amando rivela volontariamente sé stesso, ed un ambito esterno, costituito da quelle caratteristiche di Dio che si possono conoscere con il solo intelletto e che costituiscono l'ambito della teologia naturale. La presente *in*-troduzione ha come scopo, allora, preparare all'immersione in questo oceano che è il mistero del Dio-Amore trinitario.

Il corso consiste, dunque, in un percorso tra religioni, filosofia e cristianesimo, che permette di riconoscere la caratteristica di autentico dono che caratterizza quest'ultimo. Per ciò sarà necessario sottolineare il ruolo della volontà oltre a quello dell'intelletto, l'importanza dell'esistenza oltre a quella dell'essenza, in una sintesi di ontologia e storia.

In un certo senso si tratta di presentare il concetto stesso di mistero, che tendiamo oggi a confondere con quello di enigma. Il mistero dal punto di vista gnoseologico, cioè quello che potremmo conoscere con la forza della ragione, ma di fatto non ci è noto (esempio: quando è nato il professore? Si invia per mail), ed il mistero ontologico, che non può essere assolutamente colto in tutta la sua profondità (differenza svelare-rivelare, *Offenbarung-Apokalipsis*). Il passaggio compiuto dai Padri della Chiesa nella costruzione di questo ponte tra filosofia e teologia è stato, in un certo senso, proprio una continua presa di coscienza della profondità del mistero, che appare a livello:



La dimensione *im*-manente indica la Trinità, termine ultimo del corso: si tratta di quella intimità che è il Mistero al quale dobbiamo essere introdotti. Ma questa dimensione è accessibile solo attraverso l'economia, intesa qui in senso teologico e non nel senso abituale relativo ai denari: economia è il termine greco per indicare la salvezza che Dio ci dona attraverso la Rivelazione ed i sacramenti. Ciò fa riferimento, quindi, alla dimensione storica, in quanto il Mistero ci si dischiude nella storia della salvezza: il cristianesimo si fonda sulla singolarità, sulla persona; tutto dipende dal sì di una giovane donna ebrea che accoglie nel suo seno il Logos stesso. Nella vita di Maria, il cui cuore ha aperto il cammino che ha reso possibile questa introduzione, si contempla il Dio che si incarna e vuole aver bisogno dell'uomo, rendendo la storia, la storia di Cristo e la storia di ogni uomo, essenziali per la salvezza.

Così, la Trinità è chiamata Mistero, i sacramenti sono chiamati misteri (in greco è proprio il termine usato, che significa sacramento), i momenti della vita di Cristo sono chiamati misteri (i misteri del Rosario, il Presepe). Non si tratta di un uso equivoco del termine, perché il livello inferiore si fonda su quello superiore. Il Mistero in senso proprio è Dio, e questo Dio Uno e Trino, che viene incontro all'uomo nella storia, comunica la propria vita attraverso i sacramenti, che non fanno altro che rendere contemporanea la vita di Cristo ad ogni uomo.

<sup>1</sup> PLATONE, *Fedone*, 85.cd.

Il corso è, quindi, costituito da un progressivo immergersi nel mistero di Dio a partire dai dati offerti dalla fenomenologia delle religioni, per passare poi al Dio dei filosofi, e essere così introdotti al Dio uno e trino della fede.

## 2. Il Dio delle religioni

### *L'aspetto positivo*

Punto di partenza in quest'esposizione dell'incontro tra Dio e l'uomo sono, dunque, le religioni pagane. Il metodo di analisi è di tipo fenomenologico: la religione accompagna l'uomo fin dalle prime manifestazioni di civiltà. Le religioni pagane devono essere le prime sia per ragioni cronologiche che metodologiche. Si parla di religioni pagane e non di religioni naturali, perché esse non esprimono la rivelazione di Dio nella natura in modo puro, ma sono contaminate in vari aspetti.

Si danno eccessi nell'approssimarsi teoricamente al fenomeno, da chi ritiene che non ci sia differenza rispetto alla religione giudaico-cristiana, perché ciò che conta è l'esperienza religiosa trascendentale rispetto alla manifestazione concreta (tesi sincretista), a chi pensa che si tratti solo di stadi diversi dell'evoluzione della religiosità umana (tesi evoluzionista). Ma la peculiarità cristiana è dovuta all'intervento di Dio nella storia: non si tratta di manifestazioni della religiosità insita nell'uomo. Bisogna distinguere tra religione e rivelazione. Budda e Maometto possono essere geni religiosi superiori a Pietro e Paolo, ma la salvezza non ci viene dall'esperienza religiosa (per questo è meglio non essere troppo entusiasti con le visionarie), ma dalla fede nella Parola divina, da Cristo e dalla sua vita.

Però non si possono nemmeno condannare le religioni pagane, come si è fatto agli inizi del pensiero cristiano e come hanno fatto a volte i protestanti (K. Barth). Invece, la natura umana è corrotta dal peccato, ma non completamente pervertita: le religioni pagane contengono autentici valori religiosi. Importante è l'opera di Mircea Eliade: secondo lui, non si tratta solo di riti superstiziosi, ma si dà vera religiosità, in quanto il sole e le forze della natura sono viste come ierofanie, manifestazioni del sacro, e quindi del *mistero*. Sono contaminate, ma rimandano a Dio. Non possiamo rimanere con l'immagine dell'indiano stupido che adora Manitù, più stupidi siamo noi con il nostro razionalismo, perché l'indiano coglieva il mistero, mentre il pensiero moderno rischia con tutta la sua supponenza di perderlo. Le persone che sono vissute in epoche precedenti alla nostra non erano per forza stupide ed ignoranti, ma avevano una natura ed una ragione umana identica alla nostra. L'atteggiamento corretto nei loro riguardi è il rispetto.

### *Dimensione cosmica*

Ma allora, come spiegare gli elementi positivi presenti in altre religioni ed alcuni apparenti punti di contatto con il cristianesimo (divinità indiana con tre volti che ricorda Trinità; *Krishna*, nome che ricorda Cristo, che si incarna per salvare gli uomini uccidendo i nemici)? I primi Padri della Chiesa parlarono di plagi; alcuni autori del secolo XIX si rifecero al concetto di rivelazione primitiva, cioè ai ricordi della rivelazione fatta da Dio ad Adamo nel paradiso. Ma la Bibbia afferma in molti modi che Dio si rivela ad ogni uomo attraverso la provvidenza nella natura. Il cieli celebrano la gloria di Dio (*Sal 18, 1*) e tutti dovrebbero rendersene conto, a meno di non essere pazzi (*Sal 53, 1*).

Fondamentale è il ruolo svolto dalla Genesi nella spiegazione di ciò che esiste<sup>2</sup>. La Bibbia è colma di personaggi pagani, che non appartenevano né alla razza, né alla religione giudaica: Noé, Melchisedech, Loth, la regina di Saba e Giobbe.

Punto di contatto è la dimensione cosmica che serve da base per la discussione. Cristo, Logos incarnato, è il senso di tutta la creazione, per questo la salvezza cristiana arriva anche ai pagani e passa attraverso di essi. Ma il Dio di Israele, così come Cristo, si incontra nella storia. Il salto avviene, quindi, quando si passa dal livello cosmologico, che è quello che caratterizza anche la filosofia, al livello storico. Si veda, come esempio, il discorso di Paolo agli Ateniesi (At 17):

*[22]Allora Paolo, alzatosi in mezzo all'Areòpago, disse:*

*«Cittadini ateniesi, vedo che in tutto siete molto timorati degli dei. [23]Passando infatti e osservando i monumenti del vostro culto, ho trovato anche un'ara con l'iscrizione: Al Dio ignoto. Quello che voi adorate senza conoscere, io ve lo annunzio. [24]Il Dio che ha fatto il mondo e tutto ciò che contiene, che è signore del cielo e della terra, non dimora in templi costruiti dalle mani dell'uomo [25]né dalle mani dell'uomo si lascia servire come se avesse bisogno di qualche cosa, essendo lui che dà a tutti la vita e il respiro e ogni cosa. [26]Egli credè da uno solo tutte le nazioni degli uomini, perché abitassero su tutta la faccia della terra. Per essi ha stabilito l'ordine dei tempi e i confini del loro spazio, [27]perché cercassero Dio, se mai arrivino a trovarlo andando come a tentoni, benché non sia lontano da ciascuno di noi. [28]In lui infatti viviamo, ci muoviamo ed esistiamo, come anche alcuni dei vostri poeti hanno detto:*

*Poiché di lui stirpe noi siamo.*

*[29]Essendo noi dunque stirpe di Dio, non dobbiamo pensare che la divinità sia simile all'oro, all'argento e alla pietra, che porti l'impronta dell'arte e dell'immaginazione umana. [30]Dopo esser passato sopra ai tempi dell'ignoranza, ora Dio ordina a tutti gli uomini di tutti i luoghi di ravvedersi, [31]poiché egli ha stabilito un giorno nel quale dovrà giudicare la terra con giustizia per mezzo di un uomo che egli ha designato, dandone a tutti prova sicura col risuscitarlo dai morti».*

*[32]Quando sentirono parlare di risurrezione di morti, alcuni lo deridevano, altri dissero: «Ti sentiremo su questo un'altra volta». [33]Così Paolo uscì da quella riunione. [34]Ma alcuni aderirono a lui e divennero credenti, fra questi anche Dionigi membro dell'Areòpago, una donna di nome Dàmarris e altri con loro.*

Paolo si rivolge ai pagani, non li tratta come impuri (pensare a Gesù che parla con la Samaritana mentre i giudei non lo facevano). La religione pagana è vista qui come un valore ed una base di partenza per l'annuncio. Si tratta di cogliere l'aspirazione del cuore di ogni uomo a Dio (*Eros*). Si noti, infatti, che gli ateniesi non si scandalizzano sentendo parlare di un Dio Creatore, né sono turbati dall'idea di essere di stirpe divina. La dimensione cosmica della religione serve da base di discussione comune. Il Dio di Paolo interessa anche agli ateniesi finché si parla a livello cosmologico. Ma tutto si complica quando Paolo afferma che questa dimensione universale dipende da una singola persona, da un individuo concreto che è uomo e che è risorto. Proprio la resurrezione li sconvolge. Credere nel Dio unico è infatti naturale, mentre il Dio che ama e che si sacrifica per la sua creatura, fino al punto da morire e risorgere per ridare la vita agli uomini, è al di là delle possibilità della ragione. Bisogna passare per la storia, per gli eventi (dimensione personale).

<sup>2</sup> Per cogliere la differenza sostanziale della Genesi rispetto ai miti che spiegavano l'origine del mondo, basta leggere l'*Enuma elish* babilonese: il mondo viene dalla lotta tra potenze contrapposte e divenne com'è quando Marduk, il Dio della luce, tagliò in due il corpo del drago originario. Le due parti divennero il cielo e la terra, mentre dal sangue Marduk avrebbe creato gli uomini. Nelle nostre vene scorrerebbe sangue di drago. Solo Marduk può soggiogare il male e metter ordine nel mondo. Sembra favola, molto diversa da Genesi, ma esprime verità, perché l'uomo vede in sé la tendenza al male (c'entrerà con il *draco dormiens nunquam titillandus* di Harry Potter?).

Ma per ora ci interessa la prima parte dell'affermazione: credere nel Dio unico è naturale. L'idolatria è, dunque, una degradazione della rivelazione cosmica, non esente da colpa (*Rm* 1, 21-23). Esiste una legge scritta nei cuori (*Rm* 2, 14-15).

Quindi, Dio, prima di rivelarsi in modo personale, ha parlato ad ogni uomo per mezzo della creazione, anche se è difficile che il messaggio sia colto, perché l'intelligenza dell'uomo è ferita dal peccato originale. Tuttavia qualcosa si può comprendere (teologia naturale). Eppure, una volta che Dio ha parlato, non possiamo ignorare quello che dice. Budda, Confucio, Zoroastro possono essere considerati precursori di Cristo. Ma la caratteristica del precursore è eclissarsi quando arriva colui che egli annuncia (vedasi Giovanni il Battista). Altrimenti i precursori si trasformano in avversari. Caratteristica delle religioni pagane è che Dio è conosciuto attraverso le cose visibili (cielo, sole, luna, uragano): il cosmo ha quindi una dimensione simbolica. Base di ciò è l'*analogia entis*, l'idea di partecipazione. Il simbolo ha valore gnoseologico, è mezzo di una conoscenza perfettamente oggettiva. Il razionalismo moderno, che crede solo al rigore del ragionamento deduttivo e separa cartesianamente la materia e lo spirito, nega questo valore simbolico, ma poi finisce sul lettino dello psichiatra a farsi analizzare i sogni<sup>3</sup>.

Anche la Bibbia si rifà ad alcuni di questi simboli naturali, che vengono assunti e trasformati dagli scrittori sacri. La rivelazione nuova non distrugge la precedente (Cristo perfeziona la Legge, non la abolisce; liturgia e festività giudaiche in cristianesimo, *Natalis Solis invicti* e solstizio di inverno). Non bisogna quindi scandalizzarsi per i punti di contatto, ma solo cogliere il nuovo senso introdotto dalla Rivelazione.

Un simbolo particolarmente importante delle religioni pagane è la roccia (monoliti): indica la forza. In *Dt* 32, 4, Dio è detto roccia, per indicare la sua fedeltà-verità (*emet*). Si tratta di un senso nuovo: si può riposare in Dio, ci si può appoggiare (deserto e la sabbia: le dune che non si possono scalare). La dimensione essenziale è qui personale e storica. La forza del simbolo primitivo diventa la fedeltà di Dio al suo amore, nonostante i tradimenti del popolo. I greci, invece, vedevano la verità come luce, perché si focalizzavano sull'evidenza del conosciuto (tendenza al razionalismo). In ambito ebraico, invece, ciò che conta è la solidità del testimone. In *1 Cor* 10, 4 la roccia è Cristo.

Nella religione cosmica tutto è centrato sulla natura e la sua conservazione. Gli elementi positivi sono accompagnati dal rischio di esaltare la necessità. Manca libertà ed il ciclo rischia di dominare ogni cosa. Questa deficienza si nota particolarmente quando si parla del destino finale dell'uomo: la dimensione escatologica è avvolta da un alone di mistero, il culto è limitato. Solo con il cristianesimo la storia, e quindi l'escatologia, assume un ruolo fondamentale, in quanto il mistero della salvezza cristiana dipende radicalmente dalla storia.

### *Dimensione mitica*

La storicità dell'uomo è affrontata dalle religioni pagane grazie al ricorso alla relazione tra mito e rito. Il rapporto tra Dio ed il cosmo si manifesta, infatti, nella connessione tra mito e rito stesso. Il primo è considerato come forma ordinaria di espressione della relazione tra Dio e mondo: affermazione dell'esistenza dell'archetipo di ogni realtà umana, di modelli immutabili sottratti al tempo, la cui imitazione è necessaria per sottrarsi al male ed alla caducità che sono cifra del tempo stesso. In generale sono miti cosmogonici e costituiscono il nucleo della teologia delle religioni cosmiche. Per esempio, il mito dell'uovo cosmico degli australiani; Marduk ed il dragone in ambito babilonese; il mito di Crono. È ben diverso sia dalla Genesi, che dalle spiegazioni metafisiche dei

<sup>3</sup> La deriva ateista era insita già nella separazione cartesiana, la cui erroneità è visibile a posteriori dagli esiti negativi sulla salute psichica delle persone, che non trovano più un senso per vivere.

presocratici. Il mito investe tutta la realtà dell'uomo e le storie meravigliose non sono altro che il fondamento delle storie degli uomini, pallide vestigia di esse, viste idealmente come un continuo ripetersi a partire dall'esemplare.

Da subito (per esempio, Porfirio e Celso), si è cercato di ridurre il cristianesimo ad elementi mitici preesistenti (parto virginale di Maria e vergini madri dell'induismo e dell'ellenismo, risurrezione di Gesù e di Adone, vigna di Dioniso, croce ed albero cosmico). La reazione storicista (Bultmann) a questa constatazione è la demitologizzazione del XIX secolo. Ma la Rivelazione cristiana non ha nulla a che vedere con i miti: è in gioco invece un'azione divina, si tratta di avvenimenti unici. Il salto radicale è dalla regolarità all'unicità, dal ciclo alla singolarità storica. Cristo è nato, morto e sepolto una sola volta, Adone in quanto simbolo della vita biologica muore ogni autunno e risorge ogni primavera. La differenza fondamentale tra la religione cosmica e quella biblica consiste nel fatto che con la prima Dio ci si manifesta attraverso la *regolarità dei cicli*, mentre nella seconda si rivela con avvenimenti particolari, nella *singolarità della storia*. La prima non ama la storia, perché conta solo ciò che si ripete. Cristo, invece, non ammette ripetizione alcuna. Solo con il Cristianesimo il tempo ottiene il suo valore proprio. Il mito entrerà in scena in una seconda fase, per spiegare gli eventi. Il cristianesimo assimilò quanto c'era di buono nei miti. Ne è esempio il collegamento della Pasqua con la festa della primavera.

I Padri riprendono tutto e lo spiegano alla luce di Cristo. No discontinuità assoluta, sì novità radicale (riti: Eucaristia, Pasqua a primavera...), che porta a compimento l'aspirazione dell'uomo.

Se in primo luogo il mito spiega la relazione tra Dio ed il cosmo, il rito opera, pone in atto questa relazione, estendendo ad ogni tempo la narrazione originaria. Per esempio si imita la pioggia perché piova. Non è solo magia (che può essere presente in quanto degenerazione della religione cosmica), perché il tutto è inserito in un contesto ed in una dimensione religiosi (atteggiamento kratofanico/ierofanico).

Per Mircea Eliade il rito sarebbe l'imitazione di gesti divini che hanno dato origine al mito, ripetizione del tempo originale ed originante. La Bibbia stessa sottolinea la continuità tra i riti cosmici e quelli propriamente biblici (sempre l'immersione indica la purificazione, il banchetto la comunione con la divinità ed il sacrificio il riconoscimento della sua sovranità). Ma mentre i primi riguardano la natura soltanto, i secondi servono a ricordare a Dio la sua promessa. Esiste una fondamentale relazione con la storia sia nel rito giudeo che nel sacramento cristiano. Il rito commemora ed attualizza gli eventi della salvezza, rendendoli efficaci in tutti i tempi ed in tutti i luoghi. Inoltre la dimensione naturale è sostituita da quella escatologica: non si tratta più di beni solo materiali, ma anche spirituali. Esempio di R. Girard:

Mito si può usare per dire di tutto: da esaltazione (sei un mito!) a senso tecnico. In quest'ultimo caso è essenziale l'idea di nascondimento, in quanto il mito trasmette un avvenimento culturale o religioso di indole fondazionale, celandone però la dimensione violenta e sacrificale. Si nasconde il ricorso al *capro espiatorio* (studiata da Girard in *Le bouc émissaire*, 1982), perché non si può sopportare l'idea della propria crudeltà. Il mito è quindi la memoria stilizzata di una violenza originaria (assassinio originario: inizio Biblioteca di Apollodoro, Urano e Crono), che viene considerata come sacra. Tutto si inquadra in una concezione ciclica della storia, nella quale il rito attualizza il contenuto del mito. Di fronte al male, infatti, l'uomo cerca di placare la divinità: esempio classico sono i *pharmakoi* ateniesi, scelti tra vagabondi, stranieri e mendicanti, che erano mantenuti a spese della comunità per essere sottoposti a grandi castighi ed addirittura uccisi nel caso di disgrazie collettive (Apollonio ed Efeso). Il senso di colpa comune viene soddisfatto dal sacrificio di uno solo, che attira su di sé l'ira degli dei, liberando così tutti gli altri. È logico che la vittima passi, dopo la morte, ad essere considerata come benefattore, ed addirittura ad essere sacralizzata e divinizzata<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Si veda come esempio il bel romanzo *A viso scoperto* di C.S. Lewis, che rinarra il mito di Amore e Psiche.

Indizi del fenomeno possono riscontrarsi anche nell'Antico Testamento, dove, però, il sacrificio di Isacco cambia totalmente il senso del sacrificio stesso, che acquista un valore oblativo. Dio ferma la mano di Abramo e tutta la narrazione si spiega solo alla luce del Calvario e del Sacrificio dell'Unigenito. Il mistero del Dio cristiano è un mistero di salvezza, perché il Dio cristiano è un Dio che salva. Infatti, la morte di Cristo è introdotta dall'affermazione che è meglio che uno solo muoia piuttosto che tutto il popolo (*Gv* 11, 50). Cristo non vuole che nessuno si perda, che nessuno si faccia male, né tra i suoi amici, né tra i suoi nemici. Così preferisce attrarre su di sé la violenza per distruggerla, piuttosto che permettere al circolo infernale della mimesi di riprodursi. La morte di Gesù solo in apparenza segue lo schema del sacrificio mitico, ma in realtà è radicalmente diverso: è vero che si ha inquietudine sociale, decisione delle autorità religiose, manipolazione delle masse, unanimità nell'azione violenta contro Gesù, torture ed esecuzione umiliante, fino alla resurrezione della vittima e sua divinizzazione, che danno luogo ad un culto e a tradizione rituale. Eppure, la differenza sostanziale è che Gesù è assolutamente innocente e tutti lo sanno, non è uno dei colpevoli che attira su di sé la colpa di tutti. Non è sacrificato, ma si offre al sacrificio. Non accusa ma perdona, perché rivela che il Padre è un Dio d'amore, non semplicemente un Dio onnipotente. Per questo non scende dalla croce. La sua resurrezione non è spettacolare, ma nascosta e non viene accettata da coloro che l'avevano messo a morte, ma solo dai suoi discepoli. E soprattutto, Gesù dice di essere Dio prima di morire e viene ucciso proprio per questo, perché afferma di essere il Figlio di Dio. E sulla croce rivela proprio che è Figlio di Dio in quanto compie la volontà del Padre (*il tutto è compiuto* di *Gv* 19, 30). Gesù rivela il vero senso del sacrificio perché ci dischiude il cuore del Padre e ci dà l'accesso al vero amore, puramente oblativo. La vittima viene da oltre la storia, è Dio stesso, che si offre per noi, alla morte voluta da noi nell'allontanarci da Lui. È il mistero dell'Amore presente nella storia. Allora ogni fenomeno sacrificale precedente deve essere letto come imperfetta eco dell'autentica struttura antropologica pienamente rivelata in Cristo.

Si nota come i miti svolgano una funzione catartica, in quanto narrazioni collegate a colpe dell'uomo. Esprimevano il ricordo di una liberazione della comunità da un male avvenuta attraverso la soppressione di un capro espiatorio (la caccia agli untori nella peste narrata da Manzoni). Il rito serviva a riprodurre questa liberazione, evitando altro spargimento di sangue. La tragedia greca, che si collocava in un contesto esplicitamente liturgico, tanto da essere accompagnata da sacrifici a Dioniso, aveva proprio una funzione catartica (lo afferma Aristotele). Tutto ciò ha a che vedere con il peccato originale in quanto gli dèi greci erano spesso autori di misfatti terribili (soprattutto lotta di potere che porta a parricidio, padri che ingoiano i figli, Edipo Re). L'uomo greco proiettava sugli dèi i propri peccati, non potendo sopportare una simile colpa (*Iliade*). I riti servivano ad incanalare la violenza insita nel cuore dell'uomo ed a limitare i danni, preservando la comunità. Si trattava di sostituire le vittime umane iniziali con vittime animali ed offerte. Ma il sollievo non poteva essere che limitato. Solo grazie al cristianesimo la religione si può presentare nella sua dimensione autenticamente divina, che rende l'uomo capace di trascendere la dimensione antropologico-psicologica nella quale era imprigionato (solo con il cristianesimo la religione si distingue dalla psicologia ... prova di questo è che con la modernità e la morte di Dio la psicologia sta trasformandosi nuovamente in religione).

La dimensione mitica mette, così, particolarmente in evidenza gli ostacoli contro cui si scontra l'aspirazione umana a Dio. La dimensione cosmica è più positiva, in quanto si offre come base di ogni discussione su Dio, ma da sola non basta. Eppure, le religioni pagane non possono offrire altro che il ricorso al mito, che lascia l'uomo prigioniero del circolo infernale. La salvezza cristiana, invece, abita nella storia, e quindi vive della narrazione degli eventi unici.

### *Le tentazioni*

Questi pochi accenni, bastano a mostrare come anche a livello pagano esisteva il desiderio di una relazione personale con la divinità. Si tratta di ciò che i greci chiamavano *eusebeia* ed i latini

*pietas*: la divinità viene vista come oggetto di amore (Aristotele). La pietà è, quindi, tipica anche del paganesimo, è sentimento religioso ed umano. Pregare appartiene alla natura umana. Ma nel cristianesimo la relazione è con il Dio vero nella storia: l'oggetto è vero, autentico. Ci sono paralleli nel misticismo, ma nel cristianesimo non esistono tecniche. Dio si mette sullo stesso piano: si tratta di una novità assoluta, inconcepibile per la sproporzione tra l'uomo e la Divinità. Dio rivela il proprio nome e si presenta come Padre, Figlio e Spirito. Il nostro è il Dio vicino.

Nel misticismo la natura non è altro che l'interiorizzazione della religione cosmica: Dio non è conosciuto attraverso i suoi simboli visibili, ma attraverso la sua immagine invisibile che è l'anima umana. Esiste mistica naturale autentica. Il suo pericolo è divinizzare lo spirito stesso, come sul versante cosmico si divinizza la natura (Misticismo tedesco e la filosofia). L'idolo diventa più sottile e fine, ma rimane idolo. La mistica cristiana non rigetta quella naturale, ma le dà contenuto nuovo, perché Dio si riflette nelle operazioni soprannaturali suscitate dall'inabitazione della Trinità. Per questo Gregorio di Nissa ed Agostino riprendono l'immagine plotiniana della conoscenza di Dio nello specchio dell'anima pura, ma con un senso totalmente nuovo.

Si è assistito al tentativo di situare le religioni pagane nella prospettiva biblica, sottolineando i valori che racchiudono e le differenze. Ma esse non presentano mai la rivelazione cosmica allo stato puro, sempre deformano. Le tre deviazioni più importanti sono il politeismo, il panteismo ed il dualismo.

Politeismo: sempre le religioni pagane sono caratterizzate da un certo grado di politeismo, che frequentemente si organizza in forma gerarchica. Noi abbiamo gli angeli, ma non li confondiamo con Dio e non li consideriamo dei. Di fatto è difficile eliminare del tutto il politeismo, ancora ci sono degli strascichi nella superstizione. Ruolo della critica dei Padri della Chiesa.

Panteismo: se il politeismo è l'errore della religione cosmica popolare, il panteismo è la sua tentazione metafisica (scienziati che finiscono panteisti di fronte all'ammirazione per quanto scoprono, essere nella mente di Dio, perché si è Dio). Il problema è che la molteplicità deve essere riassorbita. Per ciò la Trinità è il maggiore dei paradossi. Il panteismo cancella le frontiere tra Dio e ciò che non è Dio. Annulla la trascendenza. Sua patria originaria è l'India. Ruolo dell'anima prigioniera in Plotino e nella gnosi.

Con il cristianesimo non si tratta di trovare il divino in ciascuno di noi, perché Dio rimane inaccessibile (ruolo apofatismo e sviluppo parallelo a Trinità). Il cristiano, di fatto, non è posseduto se non nella misura in cui si dona, e non solo a Dio. E il dono è vero unicamente se è fatto con amore. La via è l'*agape* (da Dio all'uomo) e non l'*eros* (dall'uomo a Dio, Platone). La mistica cosmica, invece, vede la personalità come una limitazione alla fusione nell'Uno (*Ishvara*, Dio personale, è ipostasi seconda del *Brahman* impersonale). Invece l'amore cristiano suppone la distinzione delle persone.

Il problema panteista ha origine nell'assenza di un chiaro concetto di creazione e di distinzione creatura-creatore. Si finisce in un panteismo come quello descritto da Valery: "l'universo non è altro che un difetto nella purezza del non-essere". Ogni cosmogonia è vista come sviluppo dell'uovo cosmico o *tohu-bohu*. Solo la Genesi introduce il *bará*, come creazione a partire dal non-essere stesso. Come il politeismo è una deformazione della pietà, il panteismo lo è dell'immanenza divina.

Dualismo: il dualismo è presente un poco in ogni religione pagana, però in alcune con più forza. Esempio è la religione di Zoroastro, che si convertirà poi nello gnosticismo, che arrivò a potersi definire [e forse ancora oggi] come religione mondiale. Non è corretta la visione del dualismo che gli attribuisce l'affermazione dell'esistenza di due dei opposti. Il problema è l'origine del male: per Platone e per l'induismo è un'illusione che l'intelligenza può svelare. Per il cristianesimo l'origine è nella libertà e ciò si fonda sulla dottrina della creazione. Per i dualisti il male appartiene all'essere. Per gli gnostici è la materia. Il dualismo non è una religione primitiva: è la controparte della religione

cosmica. Manifesta insufficienza del pensiero nel rappresentarsi la relazione tra Dio ed il cosmo. La Bibbia dice che il male è un mistero. Sua fonte è la libertà della creatura, la caduta di Lucifero.

In sintesi, si vede, dunque, come l'esperienza del mistero nelle religioni pagane fosse positiva, ma includesse anche l'esperienza del male insito nell'uomo. Tentazione fondamentale era sempre quella di risolvere l'aspirazione dell'uomo a Dio a livello di natura, come se fosse possibile ergersi da soli fino alla divinità, inseguendo una salvezza esclusivamente umana. Il desiderio (*eros*) che spiega il fenomeno religioso è positivo, ma non può essere colmato che da un dono gratuito che Dio fa di sé stesso. Ciò è avvenuto solo in Cristo, Mistero della Salvezza. Ma per la comprensione di ciò, è necessario considerare prima come la ragione umana ha tentato di realizzare quest'opera di purificazione della religione, la cui necessità risultava evidente. Bisogna, dunque, parlare del Dio dei filosofi.

### 3. Il Dio dei Filosofi

*«Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob»  
non des philosophes et des savants  
(Blaise Pascal)*

#### *Introduzione*

Pochi giorni dopo la morte di B. Pascal fu trovato un biglietto cucito nella fodera della sua giacca: si trattava del resoconto di un'esperienza mistica, che il filosofo visse nella notte tra il 23 ed il 24 novembre del 1654 e che è sintetizzata dalla prima frase del testo "Dio d'Abramo, Dio di Isacco, Dio di Giacobbe non dei filosofi e dei sapienti". È qui particolarmente evidente una distinzione caratteristica del pensiero cristiano, che in alcuni casi è stata esasperata fino a tramutarsi in contrapposizione. Infatti, se sempre si è affermata la possibilità di arrivare all'esistenza di Dio con la ragione, alcuni autori hanno anche sottolineato i pericoli legati alla ragione stessa nell'approssimarsi al Dio Rivelato (ad esempio, oltre a B. Pascal, S. Kierkegaard e K. Barth).

Questa differenza di approccio richiede di essere compresa: essa si fonda sulla percezione di un salto nel passaggio dal Dio delle religioni al Dio dei filosofi. La religione sarebbe vita, mentre la filosofia solo teoria. In particolar modo, il Dio cristiano è vivo e personale, mentre il Dio di Aristotele e Platone è rigido, autarchico ed impersonale.

Ma per comprendere a fondo il passaggio è necessario cogliere, con J. Ratzinger (*Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen*) che la differenza essenziale tra politeismo e monoteismo non consiste nel fatto che il primo adora molti dèi, mentre il secondo solo uno. Infatti anche nella diverse forme di politeismo, l'Assoluto è considerato unico, esattamente come nel monoteismo. Elemento essenziale del politeismo è, invece, che questo Assoluto, spesso identificato con il Dio del Cielo, vertice della gerarchia divina, non è appellabile, non può entrare in relazione con l'uomo, e l'uomo può solo rivolgersi ai riflessi finiti dell'Assoluto, cioè agli dèi. La novità radicale dell'autentico monoteismo è il fatto che l'Assoluto ha un nome: la religione giudeo-cristiana identifica il Dio dei filosofi e il Dio degli uomini, di uomini concreti, Abramo, Isacco e Giacobbe. Tanto che il semplice uomo diventa attributo divino.

Questa distinzione va tenuta presente per comprendere il contributo filosofico di Platone ed Aristotele, insieme con la critica che essi rivolsero ai miti, per purificare la religione con la ragione. Il

loro contributo sarà essenziale per comprendere sia la novità della Rivelazione, sia la continuità con la ricerca di Dio da parte dell'uomo, sia a livello culturale che filosofico.

*Dagli dèi al Divino: la nascita della teologia*

Sorprendentemente, per parlare del Dio della filosofia, dobbiamo iniziare a parlare di *teologia*. In particolare, un modo per scorgere la grandezza del contributo filosofico è seguire un percorso storico e filologico per risalire all'origine di questo termine.

L'origine della terminologia legata a *θεολογία* va presumibilmente fatta risalire al VI secolo in un contesto mitologico. Il termine *θεός* si riferirebbe alle diverse divinità, mentre *λόγος* è inteso, in modo piuttosto letterale, come discorso o parola sugli dei stessi. Così i primi ad essere chiamati *θεολόγοι* sono i poeti, come Orfeo, Omero ed Esiodo, od i prosatori, che spiegano il mondo e la storia in base a questa personificazione delle forze cosmiche. Il contesto è profondamente religioso e la parola del poeta contemporaneamente tramanda tradizioni e rende lode alle divinità. La teologia (naturale) nasce, quindi, come canto.

Estremamente significativa la prima ricorrenza diretta e sicura di un termine legato alla radice in esame e che risale al secolo V a.C.: si tratta del *θεολογεῖον*, parte del teatro utilizzato per le tragedie, dalla quale si facevano apparire gli dei sulla scena<sup>5</sup>, che compare in un frammento di Eschilo<sup>6</sup>: paradossalmente si potrebbe dire che gli uomini erano destinati a vivere tragicamente prigionieri del circolo infernale, schiavi della necessità; mentre, solo gli dei, gelosi del loro privilegio, potevano godere di una certa libertà e vivere nella loro immortalità una vita simile ad una storia. La teologia sembra, allora, nascere a livello terminologico dal *θεολογεῖον*, come "storia degli dei", come spiegazione della loro esistenza privilegiata cantata dai poeti. Ricordiamo, come si è già accennato, che le tragedie si collocavano in un contesto religioso e culturale, provocando un effetto catartico sugli spettatori.

È evidente il meccanismo di proiezione dal basso verso l'alto: l'uomo predica degli dèi ciò che non può conquistare da solo. Ma si tratta solo di un'illusione, dal momento che gli dèi stessi devono sottostare alla legge suprema del Fato. Si tratta solo di una falsa libertà e di una falsa storia. Così, paradossalmente, la *θεολογία* nasce come storia degli dèi. Si può dire, schematicamente, che non c'è autentica salvezza, se non la rassegnazione di fronte al Fato, evitando di contrastare, anche solo accidentalmente uno degli dèi, ed il mistero rimane totalmente impenetrabile, in quanto gli dèi stessi non sono altro che un velo che occulta l'Assoluto. Gli dèi hanno un nome, ma sono solo un riflesso delle forze della natura e dell'uomo, incluse quelle più terribili, che l'uomo proietta fuori di sé.

La critica sofista del V secolo metterà in crisi questo meccanismo di proiezione, opponendo la ragione alla tradizione e predicando l'uomo come misura di tutte le cose. Ma la demitologizzazione antireligiosa di Protagora e dei suoi compagni si scontrerà con la reazione di Platone ed Aristotele.

I miti, infatti, svolgevano un ruolo pedagogico essenziale. Platone si trova in un momento critico della storia della civiltà greca: prima di lui i miti venivano tramandati e trasmettevano quell'insieme di contenuti morali e religiosi che permetteva alla società di sussistere, contenuti che fornivano le coordinate esistenziali dell'uomo greco e ne difendevano la vita. La critica sofista stava distruggendo queste basi, proponendo ai giovani una visione pragmatica dell'esistenza. Socrate svolse un'opera di difesa della tradizione sacra ricevuta mediante l'uso critico della ragione, che vagliava i miti e ne evidenziava il valore universale per la vita secondo la virtù. In questo modo si evitava la tentazione che il potere statale potesse appropriarsi della tradizione stessa per manipolare il cittadino. Socrate

<sup>5</sup> "Locus supra scenam in quo dii ostendebantur spectatoribus" (voce *θεολογεῖον* in H. STEPHANUS, *Thesaurus graecae linguae*, Graz 1954, c. 298)

<sup>6</sup> ESCHILO, *Fragmenta* 25.B.205f.1, in H.J. METTE, *Die Fragmente der Tragödien des Aischylos*, Berlin 1959, p. 69.

morì martire della verità (il Fedone ne narra la morte). La tradizione veniva trasmessa dall'ascolto (*Fedone*, 61.d), perché solo la trasmissione viva poteva proteggere le verità più profonde. Ciò che viene scritto rimane in balia degli interpreti, per questo Platone fondò l'accademia, in modo tale da lasciare come eredità proprio gli interpreti piuttosto che i semplici scritti. Si noti come questa trasmissione orizzontale nella storia sia fondamentale: si combinano la dimensione personale e quella storico-sociale dell'uomo. Il logos stimola il mito ed il mito stimola il logos, in quanto il mito porta intuitivamente la ragione al di là dei suoi limiti, dando come ali alla ragione, che, in questo modo, ha accesso ad un ambito che da sola fatica a penetrare e del quale può prendere possesso, mostrando la verità profonda del mito al di là dell'apparenza fantastica. In questo modo può ribaltare l'affermazione di Protagora e dire che Dio è la misura di tutte le cose (*Leggi IV*, 716.c.4).

Per Platone, i sofisti sono, quindi, il segno evidente del declino della tradizione etica e religiosa. Tucidide arriverà a leggere la guerra del Peloponneso come fine della moralità, della società e della fede greca.

Socrate, Platone ed Aristotele, allora, ricostruiscono la vita umana sulla base del pensiero razionale, utilizzando la stessa arma dei sofisti. È chiaro che non è più possibile tornare al periodo mitologico. Per questo cercano di dimostrare con la ragione il nucleo indistruttibile della realtà del mito: Dio è il centro. Il risultato è la *teologia* intesa in senso proprio, nella quale θεός è affiancato da λόγος.

Con Aristotele e Platone si ha il passaggio dagli dèi alla Divinità. In un certo senso il loro intervento, nell'ambito del termine θεολογία, sposta l'accento sulla componente λόγος, che da parola dei poeti passa ad essere principalmente ragione dell'uomo. Dalla poesia si passa alla teologia propriamente detta.

Platone è quindi il primo ad utilizzare con certezza ed in senso proprio il termine θεολογία: nella Repubblica<sup>7</sup> Socrate sostiene, infatti, che occorre trasmettere ai giovani una teologia alternativa a quella dei poeti, che rappresenti la Divinità come veramente è, senza passioni e difetti umani:

Ed io dissi: o Adimanto, ora io e te non siamo poeti, ma fondatori di una città: conviene che i fondatori conoscano le forme con le quali devono parlare i poeti di miti (μυθολογεῖν), non permettendo loro di superarne i limiti, ma non tocca a loro il comporre miti. – Dici bene, rispose, ma quali sarebbero appunto queste forme di teologia (θεολογίας) in cui parlare degli dei? – Ed io dissi: quelle, mi pare, in cui la Divinità è sempre rappresentata come è, sia che lo si faccia in canti epici, in liriche o in tragedia. – Certo.<sup>8</sup>

L'ingenuità della θεολογία poetica e mitologica consiste nel ricorrere agli dèi, in quanto personificazioni delle forze della natura, per spiegare il male nel mondo e nella storia. La nuova teologia, in quanto essenzialmente metafisica, deve invece rifiutare la Divinità come causa del male, perché Essa non può che essere ontologicamente buona<sup>9</sup>. Così Platone può essere considerato il fondatore della teologia razionale. Per questo W. Jaeger afferma: "Fu il popolo greco, fondatore della filosofia e della scienza, che fornì alla vita intellettuale dell'umanità questa nuova forma di approccio razionale al mondo superumano"<sup>10</sup>.

L'innovazione platonica è ripresa da Aristotele. Egli segue un metodo diverso rispetto a Platone, con una nuova nozione di conoscenza e di realtà; ma è d'accordo con Platone sulla concezione della teologia.

Nel libro VI della *Metaphysica* (1026.a) Aristotele affronta il problema della relazione tra la scienza e le cause di ciò che è: il criterio distintivo è proprio la materialità ed il movimento. Per lo Stagirita tutte le cause devono essere eterne come l'essere, ma si distinguono in cause separate dalla materia e soggette al movimento, studiate dalla fisica, e cause non separate dalla materia, cioè derivate dagli

<sup>7</sup> Si tratta dell'unica ricorrenza di un termine connesso con la radice θεολογ- in Platone.

<sup>8</sup> PLATONE, *Respublica*, 378.e.7 – 379.b.1.

<sup>9</sup> Cfr. *ibidem*, 379.a-380.c.

<sup>10</sup> W. JAEGER, *Humanism and Theology*, Milwaukee 1980, p. 46.

attributi fisici, ma non soggette al movimento, di cui si occupa la matematica. Infine la metafisica studia quanto è sia separato dalla materia che immobile, cioè non soggetto a mutamento e movimento. E se tutte le cause sono eterne, a maggior ragione lo sono le cause di queste realtà, essendo le cause per mezzo delle quali si manifestano le realtà divine (τῶν θείων). Aristotele conclude:

Così che ci sono tre tipi di filosofia: la matematica, la fisica e la teologica (θεολογική) – infatti, è chiaro che, se si può dire che la Divinità esiste, esiste in tale natura.<sup>11</sup>

La teologia è la scienza somma, perché il suo oggetto è il più elevato. La classificazione è riaffermata nel libro XI, in 1064.b, dove si riprende questa suddivisione epistemologica, dopo aver riaffermato che il principio divino è l'Essere<sup>12</sup>.

Con i poeti la teologia aveva come oggetto la *storia degli dei*; con Platone ed Aristotele la teologia ha per oggetto l'Essere, in quanto sottratto al movimento ed al tempo, cioè l'eterno ontologico. Si critica e si supera la proiezione antropologica dal basso verso l'alto e si nega ogni possibilità di concepire gli dei come immersi nella storia. Dagli dèi si passa all'Essere ed al Divino: in questo modo rimane allo scoperto l'impossibilità di rivolgersi all'Assoluto. La critica filosofica ai miti, che fonda la teologia naturale, mette a nudo e teorizza l'impenetrabilità del mistero divino, indicando come mezzo di salvezza la ragione. La forza ed i limiti di questo approccio possono essere evidenziati attraverso l'analisi della figura di Eros in Platone e del Motore Immobile di Aristotele.

### *L'Eros platonico*

Il pensiero platonico esprime con forza la priorità dell'intelletto ed il suo rapporto intrinseco con la vita, che, grazie all'opera di critica razionale, è espresso anche attraverso una rilettura mitica: particolarmente significativo è il *Simposio*, nel quale Platone reinterpreta la figura di Eros in chiave di relazione tra Dioniso ed Apollo. Si tratta di un esempio molto chiaro di purificazione razionale del religioso. Il pensiero greco è stato spesso interpretato a partire da questi due dèi, poiché essi possono essere ricondotti ai due elementi antropologici fondamentali della volontà e dell'intelletto<sup>13</sup>. In un certo senso, la parabola della cultura greca è segnata dalla tensione fra questi due elementi: la sua stessa dimensione tragica non è altro che il segno del loro conflitto.

Platone, nel *Simposio*, narra la nascita di Eros, riconducendosi ad un contesto esplicitamente misterico grazie al ricorso alla figura della sacerdotessa Diotima di Mantinea. Nell'ambito del banchetto in onore di Eros, Socrate sorprendentemente ricorre a questa fonte di estrazione religiosa per affermare che Eros stesso non è un dio, bensì un demone, in quanto figlio di Penìa, cioè la povertà, e di Poros,

<sup>11</sup> ARISTOTELE, *Metaphysica*, 1026.a.18-21; W.D. ROSS, *Aristotle's metaphysics*, Oxford 1924, p. 123.

<sup>12</sup> Cfr. *ibidem*, 1064.b.1-4; p. 228.

<sup>13</sup> In questo senso, la lettura qui presentata si discosta essenzialmente dall'analisi nietzschiana, che tuttavia rimane sullo sfondo, come si può cogliere da numerosi elementi, p.e. l'importanza della vita nella sua riflessione, il ruolo giocato dalla figura di Socrate, l'importanza accordata alla tragedia. Tuttavia, ciò avviene essenzialmente in negativo, per la concezione antimetafisica e nichilista che contraddistingue il pensiero di F. Nietzsche. Infatti, l'elemento apollineo e dionisiaco sono da lui significativamente ridotti ad impulsi (*Triebe*), secondo una concezione che non può essere più lontana dalla considerazione teologica e metafisica di intelletto e volontà proposta in questo studio (cfr. F. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia*, Milano 1978, p. 21). Nello stesso tempo la fortuna della filosofia di F. Nietzsche non fa altro che svelare, in negativo, il grande desiderio di Dio che non può essere soffocato dall'indifferenza borghese: "La obsesiva presencia de Nietzsche en el pensamiento actual es un signo de que temas tales como el sacrificio, el deseo, la violencia y – en último término – la religión se hallan lejos del olvido" (A. LLANO, *Deseo, violencia, sacrificio. El secreto del mito según René Girard*, Pamplona 2004, p. 130).

dio dell'abbondanza. In questo senso Eros non è né bello né beato, ma piuttosto è un essere intermedio tra un dio ed un mortale, costantemente in tensione; eppure proprio per questo egli è il mediatore (μεταξύ) che tiene unito l'universo e che svolge un compito propriamente religioso, legato al concetto di pietà, in quanto interpreta e porta agli dèi le orazioni e i sacrifici degli uomini, riportando poi le risposte e le ricompense degli dèi agli uomini<sup>14</sup>. In apparenza Eros dovrebbe essere messo in relazione con Dioniso<sup>15</sup>, dio del piacere e dell'ebbrezza, che domina i discorsi nel *Simposio*: essi si svolgono in un contesto religioso, legato ai misteri di Dioniso stesso, in onore del quale i convitati fanno libagioni ed innalzano canti all'inizio del banchetto<sup>16</sup>, fino al parossismo dell'ingresso di Alcibiade, ubriaco, alla conclusione del discorso di Socrate. Invece, Platone, sorprendentemente chiama Eros *filosofo*<sup>17</sup>, attributo che richiama piuttosto Apollo, dio della filosofia stessa. Il finale del dialogo, dove Alcibiade riconosce la grandezza del filosofo Socrate, rivela la vittoria di Apollo su Dioniso, rappresentata dalla sottomissione del poeta tragico e del poeta comico al filosofo, poeta del vero<sup>18</sup>.

Queste considerazioni possono essere lette come traduzione a livello mitico e religioso della risoluzione metafisica della volontà nel pensiero, vertice della riflessione greca, che riceverà la sua più alta formulazione in Aristotele. Di fatti, Dioniso rappresenta la volontà sfrenata, che cerca il piacere e manifesta il mistero di una forza vitale incontrollabile. A questo principio, si opponeva il pensiero, sempre alla ricerca della proporzione e della misura, che riconduce all'ordine sotto l'egida di Apollo, evitando la dissoluzione dell'uomo stesso trascinato dalla frenesia dionisiaca. La grandezza di Platone ed Aristotele fu proprio il ricondurre la vita al pensiero, risolvendo la tensione mortale tra Dioniso ed Apollo in favore del secondo. Affermare la vita significava, filosoficamente, risolvere il primo nel secondo.

La questione era, infatti, essenziale per la coscienza greca, segnata fin dai suoi albori dalla tragedia di Troia. L'*Iliade* testimonia come la cultura dell'Ellade nasca quasi come rimorso, di fronte al dolore per la terribile vittoria riportata. La guerra, con il suo triste seguito, manifestò il potere della violenza, che riproduce sé stessa: "Il vero eroe, il vero argomento, il centro dell'*Iliade*, è la forza"<sup>19</sup>. Ogni uomo ed ogni realtà vi è sottomesso, tanto che, ogni volta che i contendenti pensano di porre fine a tale dolore, un dio interviene per provocare ancora alla lotta: i greci proiettavano sugli dèi stessi il meccanismo di cui erano schiavi, in quanto non potevano sottrarsi alla necessità di rispondere alla violenza con la violenza. Il circolo infernale non poteva essere spezzato dall'interno e nessuno poteva sfuggire all'imperio della forza, "un imperio che arriva lontano quanto quello della natura"<sup>20</sup>.

La coscienza greca si trovava di fronte alla schiavitù della volontà umana dovuta al peccato originale. Dioniso rappresentava la forza, nello stesso tempo, vitale e mortale<sup>21</sup>: il principio della volontà che porta all'essere ed alla vita, corrotto dal peccato originale, veniva letto come principio di morte e di violenza. La tragedia stessa, vera chiave del pensiero ellenico, mostra lo scontro dell'intelletto con la volontà, della necessità che regge il cosmo e la storia con l'io individuale, che cerca di emergere con

<sup>14</sup> PLATONE, *Simposio*, 202e, 1-7.

<sup>15</sup> Cfr. S. WEYL, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Roma 1999, p. 136. Questo studio è particolarmente interessante per cogliere la concezione greca. L'autrice è imbevuta dello spirito mistico che caratterizza il platonismo e presenta una lettura estremamente suggestiva e profonda del mondo religioso.

<sup>16</sup> PLATONE, *Simposio*, 176.a.

<sup>17</sup> *Ibidem*, 204.ab.

<sup>18</sup> G. REALE, *Eros demone mediatore*, Milano 2005, pp. 246-253.

<sup>19</sup> S. WEYL, *o.c.*, p. 9.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>21</sup> Basti pensare che Dioniso è ritenuto responsabile della follia delle donne di Argo che finiscono per divorare i figli e di quella di Licurgo che uccide il proprio figlio Driante (cfr. APOLLODORO DI ATENE, *Biblioteca*, III, 5, 1-2, in P. SCARPI [ed.], *Apollodoro. I miti greci*, Milano 1996, pp. 206-208).

la propria coscienza, ma viene sconfitto tragicamente dal fato. Basti pensare alla pietà di Antigone oppure a Prometeo, dio che ruba il fuoco agli dèi per farne dono agli uomini e viene eternamente punito per questo dono che rompe la legge della proporzione. In questo senso, le opere di Eschilo e di Sofocle possono essere considerate vera continuazione dell'epopea omerica<sup>22</sup>.

E si potrebbe anche dire che la stessa riflessione filosofica non è altro che l'estrema risposta della ragione a questo problema, se è vero, come afferma V. Solov'ev, che la filosofia di Platone nasce dal dramma esistenziale causato in lui dalla morte di Socrate: "La tragedia qui non è né personale né soggettiva, non sta nel distacco del discepolo dal maestro, del figlio dal padre. Socrate, comunque, aveva ormai pochi giorni da vivere. La tragedia sta nel fatto che la migliore società umana del tempo, Atene, non aveva potuto sopportare il principio nudo e semplice della giustizia; che la vita sociale si era rivelata incompatibile con la coscienza personale"<sup>23</sup>.

Socrate, in un certo senso, incarna la filosofia stessa, in quanto giusto sofferente<sup>24</sup>, che subisce la violenza di coloro che sono accusati dalla sua stessa ricerca del vero: l'estremo compito della filosofia è realizzato nel morire come capro espiatorio, opponendo tragicamente il pensiero alle volontà inferocite. La via di salvezza indicata è il seguire la ragione nella ricerca del vero, per penetrare con il pensiero il mistero. Ma solo pochi possono giungere a questo traguardo, per diventare, dopo la vita dèmoni, come Eros. L'ideale umano è identificato con quello filosofico, su uno sfondo sempre chiaramente religioso, cioè *erotica*, in senso socratico. Di fatti, nel Simposio la sacerdotessa Diotima insegna a Socrate le cose d'amore (ἐμὲ τὰ ἐρωτικὰ ἐδίδαξεν)<sup>25</sup> e Socrate stesso afferma di essere esperto in cose d'amore<sup>26</sup> e di non possedere altra sapienza che questa<sup>27</sup>. Quindi Eros è filosofo<sup>28</sup> e l'uomo giunge alla sua perfezione facendosi filosofo ed uomo *erotico*. Per Platone, la grandezza dell'uomo consiste nella capacità di ricercare, di investigare, di domandare e di aspirare al Bene. Per ciò, nel *Cratilo*, discutendo l'etimologia dei nomi *dèmoni*, *eroi* ed *uomini*, si dice che ogni uomo è demonico, perché il primo termine (δαίμονας) deriva dal fatto che i dèmoni sono sapienti ed hanno esperienza (δαίμονες), per cui un uomo buono, quando muore, ottiene un destino grande ed onore (μεγάλην μοῖραν καὶ τιμὴν), trasformandosi in un dèmone e venendo chiamato in questo modo a ragione della sua sapienza. Quindi "ogni uomo che ha conoscenza (δαίμονα) ed è buono, sia vivo che morto, è demonico (δαιμόνιον) ed è propriamente detto dèmone"<sup>29</sup>. Socrate, che è uomo e sa che il termine *uomo* (ἄνθρωπος) deriva dalla possibilità di riflettere su ciò che si è visto (ἀναθρῶν ἂ ὄπωπε), aspira ad essere un dèmone, cioè un mediatore tra gli uomini e gli dèi; aspira a quella sfera intermedia tra il divino ed il mortale, nella quale di situano anche gli eroi, semidèi nati dall'amore di un dio ed una mortale o di una dea ed un mortale: il loro stesso nome (ἥρωες) non è altro per Socrate che una modificazione del nome dell'amore (παρὰ τὸ τοῦ ἔρωτος ὄνομα) o deriva dal fatto che gli eroi erano sapienti ed esperti nell'investigare (ἐρωτᾶν ἱκανοί)<sup>30</sup>. Così, per Platone, la missione del filosofo non è altra che quella di essere mediatore tra gli uomini ed il Bene<sup>31</sup>: il suo compito consiste

<sup>22</sup> S. WEYL, *o.c.*, p. 32.

<sup>23</sup> V. SOLOV'EV, *Il dramma della vita di Platone*, in *Opere I: Il Significato dell'amore ed altri scritti*, Milano 1988, p. 195.

<sup>24</sup> Cfr. PLATONE, *Repubblica*, 361.e-362.a.

<sup>25</sup> Cfr. IDEM, *Simposio*, 201.d.5.

<sup>26</sup> Cfr. *ibidem*, 198.d.1-2.

<sup>27</sup> Cfr. *ibidem*, 177.d.7-8.

<sup>28</sup> Cfr. *ibidem*, 204.ab.

<sup>29</sup> IDEM, *Cratilo*, 398.c.2-4.

<sup>30</sup> Cfr. *ibidem*, 397.d – 399.c.

<sup>31</sup> Si tenga presente che in Platone si distinguono Dio (ὁ θεός) ed il Divino (τὸ θεῖον): il primo sarebbe il Demiurgo, che è buono e "crea" (in senso semi-creazionista), nel senso di costituire a partire dalla materia preesistente tutti gli altri dèi e tutto ciò che non è intelligibile ed eterno; il secondo è il Bene stesso, principio e misura di ogni cosa, ciò che rende buono il Demiurgo stesso e funge da modello per la "creazione". Dio è, quindi, almeno secondo G. Reale, personale in quanto è

nel suscitare domande e nello stimolare il desiderio. Ma questa mediazione, questo cammino alla salvezza, parte dal basso, dall'intelletto dell'uomo stesso, che crede di poter risalire da solo la scala ontologica fino al sommo Bene. Tutto il pensiero platonico continua a muoversi in un contesto religioso e mistico, lasciando aperta la possibilità di una rivelazione divina (non nel senso, però, di contatto dono che l'Assoluto fa di sé, come nel contesto cristiano). Per comprendere la visione metafisica sottostante e la differenza specifica rispetto alla Rivelazione, alla salvezza ed al mistero del Dio Uno e Trino, occorre soffermarsi sull'analisi aristotelica.

### *Il Primo Motore aristotelico*

Uno dei vertici assoluti del pensiero dell'uomo è, infatti, il capitolo XII della *Metafisica* di Aristotele, dove la Divinità è presentata come Motore Immobile<sup>32</sup>. Dal movimento circolare e costante del primo cielo, si risale alla sua eternità e, quindi, alla necessità di una realtà che sia causa di questo movimento. Ma la realtà, che muove perché è mossa, è riconosciuta come un intermediario (μέσσον), che richiama necessariamente una realtà ultima che muova senza essere mossa (ἔστι τι ὁ οὐ κινούμενον κινεῖ), in quanto è eterna e, allo stesso tempo, sostanza ed atto (ἄϊδιον καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὐσα)<sup>33</sup>.

Aristotele risale la catena delle cause e dei motori, fino a giungere al Primo Motore, che tutto muove. Questo movimento è ricondotto sia a ciò che è oggetto di desiderio (τὸ ὀρεκτόν), sia a ciò che è oggetto di pensiero (τὸ νοητόν), ma la realtà che sta alla radice di ogni desiderio si identifica con quella che sta alla radice di ogni pensiero (τούτων τὰ πρῶτα τὰ αὐτά). Infatti, si desidera ciò che si manifesta come bello, ma si vuole veramente ciò che in senso proprio è bello (ἐπιθυμητὸν μὲν γὰρ τὸ φαινόμενον καλόν, βουλευτὸν δὲ πρῶτον τὸ ὄν καλόν), poiché si deve dire che si desidera una cosa perché appare bella, e non che è bella perché la si desidera (ὀρεγόμεθα δὲ διότι δοκεῖ μᾶλλον ἢ δοκεῖ διότι ὀρεγόμεθα). Tutto questo significa che *il principio è il pensiero* (ἀρχὴ γὰρ ἡ νόησις)<sup>34</sup>: il passo è di somma importanza, perché il principio della volontà è ricondotto al principio del pensiero e risolto in esso. Il ragionamento di Aristotele si basa sulla considerazione della causa finale: il Motore Immobile, infatti, deve possedere la causa finale come proprietà intrinseca, poiché non comunica il movimento in quanto mosso, come tutte le altre realtà, ma piuttosto perché è amato (κινεῖ δὴ ὡς ἐρώμενον, κινούμενα δὲ τᾶλλα κινεῖ)<sup>35</sup>. Il ricorso al verbo ἐράω è estremamente significativo, perché richiama esplicitamente la riflessione platonica su Eros che tiene unito l'universo<sup>36</sup>. Ciò ricollega la riflessione aristotelica al procedimento seguito da Platone per giungere al Primo Amico (πρῶτον φίλον) nel *Liside*<sup>37</sup>, risalendo la catena del desiderio fino ad una sorgente

---

la suprema Intelligenza e vuole (ἐβουλήθη) le cose (*Timeo*, 29.e). Ciò scardina la paura dell'invidia degli dèi, relegando il male all'ambito della diade e del mondo materiale (*Il divino e la dimensione del religioso in Platone*, in M. SÁNCHEZ SORONDO, *Teologia razionale. Filosofia della religione. Linguaggio su Dio*, Roma 1992, pp. 1-36)

<sup>32</sup> Si può dire che proprio lo studio del greco è fondamentale per la teologia, in quanto esso permette di cogliere il rapporto tra natura e soprannatura: la più alta riflessione filosofica, previa al cristianesimo, fu, infatti, realizzata in greco e successivamente la rivelazione neotestamentaria fu trasmessa ancora una volta, in greco. Per l'ebraico, si può dire che non è mai esistita una fase della sua storia che possa essere letta a prescindere dal dato rivelato, in quanto è l'Alleanza stessa che ha costituito il popolo come popolo.

<sup>33</sup> ARISTOTELE, *Metafisica*, 1072.a.21-26.

<sup>34</sup> *Ibidem*, 1072.a.26-30.

<sup>35</sup> *Ibidem*, 1072.b.1-4.

<sup>36</sup> PLATONE, *Simposio*, 202e, 1-7.

<sup>37</sup> IDEM, *Liside*, 219.d.

eterna di ogni desiderio, procedimento parallelo all'analisi della catena dei movimenti nelle *Leggi*<sup>38</sup>, grazie alla quale si scopre l'anima come primo motore e la vita come capacità di muovere sé stessi. Il riferimento ad Eros, rappresentato da Platone come tendenza a generare nel bello per raggiungere l'eternità<sup>39</sup>, richiama immediatamente la dimensione della vita. E Aristotele perviene all'acme della sua riflessione proprio presentando il Primo Motore come vita, simile a quella che per l'uomo è, pur per breve tempo, la più elevata (διαγωγῆ δ' ἐστὶν οἷα ἡ ἀρίστη μικρὸν χρόνον ἡμῖν). Dio, infatti, il cui atto è nello stesso tempo piacere (ἐπεὶ καὶ ἡδονὴ ἢ ἐνέργεια τούτου), si trova eternamente in quello stato che costituisce il più elevato ed il più piacevole per l'uomo. Il pensiero ha essenzialmente per oggetto la realtà in assoluto più elevata, così che il pensiero è tanto più veramente pensiero, nella misura in cui il suo oggetto è più autenticamente il più elevato. Il pensiero è, dunque, tale nella misura in cui possiede in atto l'intelligibile, così che intelletto ed intelligibile giungono a identificarsi. Quest'atto è ciò che di divino ha l'intelletto, che si realizza in massimo grado nella contemplazione, vertice del piacere stesso (καὶ ἡ θεωρία τὸ ἡδιστὸν καὶ ἀριστὸν)<sup>40</sup>: "E questo suscita ancora più meraviglia se Dio si trova eternamente in quello stato di beatitudine che per noi è solo momentaneo. E se lo stato di beatitudine di Dio è maggiore, anche la meraviglia è ancora maggiore. Ma Dio è in tale stato. E sussiste come vita (καὶ ζωὴ δὲ γε ὑπάρχει): infatti, l'atto dell'intelletto è vita (γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωὴ) e Dio è l'atto. Il suo atto, allora, è per essenza vita ottima ed eterna (ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὐτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ αἰδῖος). Allora diciamo che Dio è un vivente ottimo ed eterno (φαμὲν δὴ τὸν θεὸν εἶναι ζῶντα αἰδῖον ἀριστὸν), così che in Dio sussiste una vita continua ed eterna. Ciò, infatti, è Dio (ὁ θεός)"<sup>41</sup>.

Il passo è di grande bellezza: E. Berti sottolinea opportunamente che solo alla fine del ragionamento viene introdotto il nome di Dio (ὁ θεός)<sup>42</sup>. Merita di essere messo in evidenza come Aristotele cerchi di ricondurre la contemplazione umana a quell'atto che è la vita divina. L'affermazione teologica è di enorme portata, tanto da costituire, forse, il limite estremo al quale si può elevare la ragione umana priva della Rivelazione. La beatitudine della contemplazione intellettuale permette all'uomo di risalire a Dio, che è vivo in quanto pensa identificandosi con il pensiero stesso. In questo modo l'ontologia aristotelica si presenta come un'ontologia della vita che è un'ontologia del pensiero<sup>43</sup>.

Questo Dio è l'Assoluto nel senso più proprio del termine, in quanto non interagisce con l'uomo se non attraendolo come causa finale. Non è un Dio che si dona, che ama e che cerca l'uomo. Ha scritto Benedetto XVI nella *Deus caritas est* "La potenza divina che Aristotele, al culmine della filosofia greca, cercò di cogliere mediante la riflessione, è sì per ogni essere oggetto del desiderio e dell'amore — come realtà amata questa divinità muove il mondo—, ma essa stessa non ha bisogno di niente e non ama, soltanto viene amata." (n. 9). Di fatti l'amore, come lo conosciamo, è esattamente il contrario della necessità, per cui non può essere ricondotto esclusivamente al pensiero.

Pur essendo in un contesto epistemologico radicalmente diverso, metafisicamente tutto si basa ancora sull'idea di continuità ontologica e proporzionalità che Platone aveva ereditato dai pitagorici. Lo spirito greco era essenzialmente geometrico: "La nozione di triangolo simile ha permesso a Talete — così si dice — di misurare l'altezza delle piramidi egiziane partendo dalle loro ombre e il rapporto fra l'altezza e l'ombra di un uomo alla stessa ora. Così la proporzione rende misurabile e

<sup>38</sup> IDEM, *Leggi*, 893.b-896.a.

<sup>39</sup> IDEM, *Simposio*, 206.e; 208.ab.

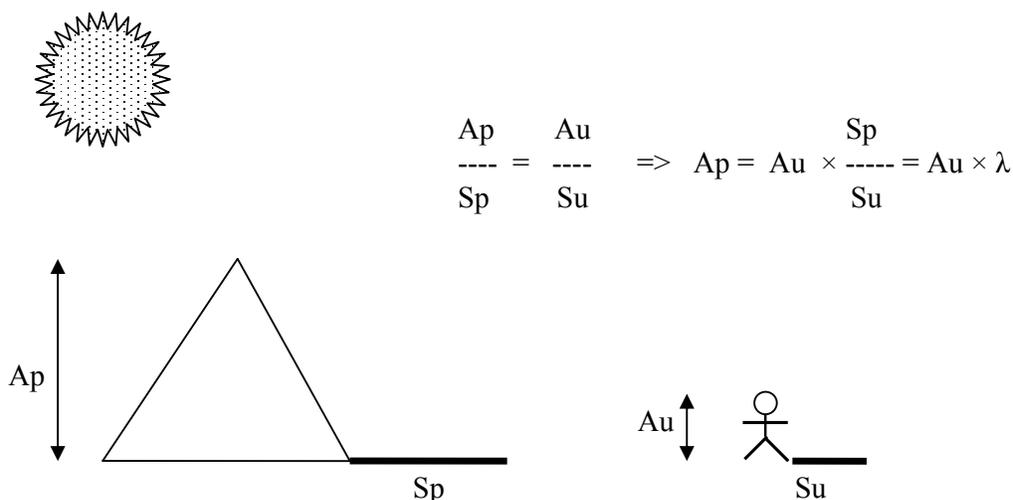
<sup>40</sup> ARISTOTELE, *Metafisica*, 1072.b.14-24.

<sup>41</sup> *Ibidem*, 1072.b.24-30.

<sup>42</sup> E. BERTI, «Per i viventi l'essere è il vivere» (*Aristotele, De anima 415.b.13*), in M. SÁNCHEZ SORONDO (Ed.), *La vita*, Roma 1998, p. 29.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 30.

comprensibile per l'uomo la dimensione proibita, quella che condurrebbe al cielo, cioè l'altezza. Sono sempre i triangoli simili che hanno permesso di misurare la distanza degli astri<sup>44</sup>



Conoscendo l'altezza di un uomo (Au) e misurandone l'ombra (Su) si può ricavare l'altezza della piramide a partire dalla misura della sua ombra (Sp), moltiplicando l'altezza dell'uomo (Au) per il rapporto ( $\lambda$ ) delle due ombre ( $Sp / Su$ ). L'elemento essenziale della procedura è proprio questo ultimo rapporto, che in greco si dice λόγος o ἄριθμός. Nella visione dualistica di Platone il Divino era identificato con l'Uno e l'indefinito con la materia; per questo nel Filebo si dice: "Il numero costituisce la mediazione (μεταξύ) tra l'uno e l'indefinito" (16.d.8). Questa mediazione è necessaria, in modo tale che l'uomo può, con il proprio intelletto, risalire la scala della proporzione, passando dal mondo delle apparenze sensibili a quello reale degli intelligibili.

Naturalmente la riflessione aristotelica si svolge in un contesto epurato dall'atmosfera mistica e religiosa che segna le opere platoniche. E questo merita di essere sottolineato, come fa E. Berti: "In conclusione si può pertanto affermare che la teologia di Aristotele, nelle sue parti originali e non dipendenti dalla religione greca (cioè non nell'affermazione della divinità degli astri e del mondo), è la concezione razionale, cioè naturale, puramente umana, più pura e rigorosa che sia mai stata elaborata. È quella filosoficamente più rigorosa, perché non è stata influenzata da nessuna religione rivelata, come lo sono state invece tutte quelle venute dopo, a cominciare forse dallo stoicismo e sicuramente dal neoplatonismo. È quella più pura dall'antropomorfismo, perché pur partendo dall'analogia con l'intelletto umano, ha concepito Dio come puro spirito, non bisognoso dell'uomo. Proprio questa volontà di evitare l'antropomorfismo ha impedito ad Aristotele di concepire Dio come creatore e come legislatore. In questo senso si può dire che il Dio dei cristiani è anche, ma non solo, il Dio di Aristotele, anzi deve necessariamente esserlo, altrimenti non sarebbe più Dio"<sup>45</sup>. La critica all'antropomorfismo viene portata a perfetto compimento proprio dallo Stagirita, che ha il merito di fotografare con estrema esattezza la situazione propriamente naturale. Anche se, da un punto di vista teologico, è necessario mettere in evidenza come si tratta della natura segnata dal peccato originale. In questo l'opera di Platone e di Aristotele è insostituibile e base di ogni riflessione seria a livello teologico. Essere da loro condotti alla sponda del mare divino permette di cogliere più facilmente la grandezza del dono della fede ed il loro lavoro critico è essenziale per riconoscere il dono come dono. Ma ciò è vero proprio perché il loro pensiero tocca dei limiti: come su un treno non

<sup>44</sup> S. WEYL, *Abbozzo di una storia della scienza greca*, in *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Roma 1999, 214-215.

<sup>45</sup> E. BERTI, *La teologia di Aristotele*, in M. SÁNCHEZ SORONDO, *Teologia razionale. Filosofia della religione. Linguaggio su Dio*, Roma 1992, 52-53

si può capire se ci si muove o se si muove il treno vicino, a meno che non si abbia un punto di riferimento fisso, così i greci non potevano cogliere *da dentro* chi erano veramente. Era necessario un intervento dall'alto, da oltre la storia ed il cosmo, che fornisse un punto d'appoggio assoluto (R. Guardini lo chiama *Stützpunkt*, in *Das Ende der Neuzeit*, Würzburg 1950, p. 23).

Come si vedrà di seguito, infatti, la Rivelazione ci parla, invece, di un Dio che viene incontro all'uomo liberamente e lo cerca con la sua volontà. Il Dio che rivela il suo nome all'uomo e che accetta di essere il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe è il Dio dei filosofi, nel senso che è l'Assoluto, ma nello stesso tempo è un Dio che compie qualche cosa di impensabile e inimmaginabile *a priori*, mostrando di avere un cuore e rivelando questo cuore. L'assoluto è impassibile, in quanto eterno, ma ha compassione dell'uomo e lo cerca, donando sé stesso. In questo modo l'uomo ha accesso, nell'incontro personale, al cuore stesso di Dio, e scopre che i filosofi lo hanno conosciuto solo *da fuori*, mentre, grazie alla Rivelazione, Dio si dona in un abbraccio. Al ruolo dell'intelletto deve associarsi la risposta della volontà umana al dono divino. Così che conversione e fede diventano presupposti imprescindibili per conoscere il Mistero del Dio Uno e Trino, il Dio Amore che salva.

*C'est parce que Dieu me parle que je crois*  
(J. Mouroux)

#### 4. Il Dio della fede

##### *Introduzione*

Dopo aver presentato sommariamente l'aspetto fenomenologico attraverso l'esperienza del mistero legato al Dio delle religioni e dopo aver mostrato gli aspetti salienti della riflessione sul mistero in riferimento al Dio dei filosofi, è giunto il momento di abbandonare la sponda per immergersi nel mare della teologia, all'incontro del Dio che si rivela mostrandosi come Logos in un senso assolutamente nuovo. Da qui in avanti, i risultati dell'analisi metafisica non vengono accantonati, ma il punto di riferimento diventa la Scrittura, cioè la narrazione di quella storia d'amore costituita dal rapporto tra Dio e l'uomo. Come ha scritto Benedetto XVI nella *Deus Caritas est*: "L'aspetto filosofico e storico-religioso da rilevare in questa visione della Bibbia sta nel fatto che, da una parte, ci troviamo di fronte ad un'immagine strettamente metafisica di Dio: Dio è in assoluto la sorgente originaria di ogni essere; ma questo principio creativo di tutte le cose — il Logos, la ragione primordiale — è al contempo un amante con tutta la passione di un vero amore." (n. 10).

Essenzialmente la trattazione mira a evidenziare due elementi fondamentali che caratterizzano i fondamenti della riflessione teologica:

- a) Il mistero non può più essere ridotto alla sua dimensione *gnoseologica*, ma si presenta con una profondità *ontologica*, che supera la ragione umana. In un certo senso, il pensiero greco non riusciva a distinguere perfettamente i due aspetti, finendo per confonderli in un approccio eccessivamente fiducioso nelle capacità della ragione umana (mentre la modernità finirà per separarli).
- b) La salvezza non potrà più essere concepita dal basso, come risultato dello sforzo dell'uomo, anche qualora si trattasse di un uomo eccezionale. Essa diventa invece dono assoluto. In questo senso verrà messa in evidenza la necessità di partire dagli eventi che costituiscono la storia della salvezza, insieme alla dimensione personale ed apofatica.

Questo salto implicherà per l'immagine divina il riconoscimento di un *dentro* e di un *fuori*, non necessariamente connessi. In questo senso si giustificherà anche la necessità di questa *intro-duzione* al mistero della salvezza. La rivelazione del mistero esprime il mistero stesso come *mistero della fede*, mostrando il ruolo della volontà, che si affianca necessariamente all'intelletto nel rispondere al dono divino. Conoscenza ed amore divengono così inseparabili, in quanto Dio stesso si comunica con un atto libero di volontà, attraverso il quale crea e si dona. Tutto dovrebbe culminare nel prossimo capitolo, dove il *mistero della fede* si presenterà come *mistero della Filiazione*, in quanto incontro ed unione con il Dio di Gesù Cristo.

Ma è in primo luogo necessario seguire, anche attraverso esempi concreti, il percorso dei Padri della Chiesa, che dovettero comprendere gli eventi narrati nella Scrittura alla luce di tutto il pensiero che li aveva preceduti, cogliendone, nello stesso tempo, la continuità e la radicale novità.

### *L'amicizia*

Come modello di questo processo, può essere utile partire dalla concezione dell'amicizia, partendo, in concreto, dal concetto aristotelico di  $\phi\lambda\iota\alpha$ : nel libro VIII dell'*Etica a Nicomaco* si afferma con chiarezza che non si può vivere senza amici e che l'amicizia è necessaria per la vita stessa (1155.a). Essa tiene insieme le città ed è il vincolo della società a tutti i livelli, così da essere non solo necessaria, ma anche bella (*ibidem*). Eppure, queste considerazioni che sembrano riservare alla  $\phi\lambda\iota\alpha$  un ruolo che pare richiamare l'amore cristiano rivelano una tensione, in quanto Aristotele afferma che l'amicizia in senso proprio è solo quella fra uomini buoni, simili nella virtù, che si vogliono bene reciprocamente perché sono buoni in sé, e solo questo è il sentimento di amicizia veramente fondato e non accidentale. Per questo la vera amicizia è rara (1156.b). Il fondamento dell'amicizia è posto nella dignità stessa del soggetto, tanto che i vecchi non sono capaci di essere amici, per il loro brutto carattere, in quanto per natura si evita chi è molesto e penoso, in favore, invece, di ciò che è piacevole (1157.b).

Aristotele afferma, con grande acume, la superiorità dell'amare sull'essere amati, come avviene nel caso delle madri nei confronti dei figli, e la virtù degli amici è indicata proprio nell'atto di amare; ma questo amare può essere letto solo come rendere l'onore dovuto. Solo in questo modo le persone disuguali in dignità possono diventare amici, amandosi reciprocamente secondo la dignità di ciascuno e stabilendo così un'uguaglianza secondo la virtù. È invece una pretesa assurda quella di essere amati come si ama, quando si è meno degni di chi si ama. E questo è ciò che rende a volte così ridicoli gli amanti (1159.ab).

La ragione dell'amicizia e dell'amore è sempre ridotta al livello naturale, cioè alla dignità o alla parentela naturale. Per esempio, Aristotele sembra affermare veramente l'amore disinteressato quando parla delle madri, che non si preoccupano di essere riamate dai figli; ma la sua spiegazione non soddisfa appieno, in quanto ciò viene giustificato in base al principio che colui che genera sente maggiormente il legame di appartenenza nei confronti del generato, rispetto a quanto faccia il generato stesso rispetto a colui che genera. La generazione personale è qui accostata a quella dei denti o dei capelli, che appartengono a coloro nei quali sono spuntati. La ragione della possibile amicizia tra genitori e figli o tra fratelli è posta tutta nella generazione fisica e nel rapporto di origine, senza alcun riferimento alla dimensione personale. In questo senso ogni amicizia tra parenti è ricondotta alla paternità, cioè all'origine stessa (1161.b). Così, allora, si può parlare anche di amicizia degli uomini verso gli dèi, in quanto questi sono autori della loro esistenza ed elargitori di benefici (1162.a). L'amicizia con Dio è invece preclusa dal salto metafisico implicato.

Essenziale è comprendere come l'azione espressa dal verbo  $\phi\lambda\epsilon\omega$ , cioè il costituirsi dell'amicizia, deve necessariamente essere preceduta dalla percezione della dignità reciproca degli amici,

esattamente come avviene con l'amore (1167.a). La ragione che spiegherebbe perché le madri amano in modo apparentemente disinteressato i figli sarebbe proprio il dolore e la fatica del parto (1168.a). Così, coerentemente, colui che è virile deve evitare di mostrare il suo dolore agli amici (1171.b).

Addirittura quando la distanza tra la dignità dei soggetti è eccessiva, allora diventa impossibile l'amicizia, come avverrebbe se uno si mettesse allo stesso livello di Dio. Infatti, per diventare amici bisogna essere sullo stesso piano, mentre si può restituire affetto, senza essere amici (*Etica Eudemia*, 1239a, 17-21. Nella *Grande Etica*, poi, l'amicizia con Dio (πρὸς θεόν) è definita non retta, come quella con gli esseri privi di anima, tanto che sarebbe assurdo sostenere di essere amico della Divinità (*Magna Moralia*, II, 11, 6, 2 – 7, 1).

Platone, nella sua analisi dell'amicizia, presentata nel dialogo intitolato *Liside*, si era scontrato con gli stessi problemi di Aristotele, cercando di fondare l'amicizia in un Primo Amico (πρῶτον φίλον), vertice di una catena di amici, che corrisponde alla catena della partecipazione ontologica del bene (219.bd). Ancora una volta, bisogna dire che questa catena, diversamente dal contesto cristiano, è necessaria. Tuttavia, Platone riconosce che qualche cosa non funziona nell'analisi dell'amore. Ad esempio, la catena del ragionamento trova come ostacolo proprio l'amore per i figli dei genitori che continuano ad amare anche senza essere riamati (212.e-213.b).

La struttura del dialogo è pensata per portare il lettore ad una conclusione paradossale, che probabilmente costituisce il vero messaggio dello scritto: «Ora, dissi io, o Liside e Menesseno, voi ed io che sono un vecchio ci siamo resi veramente ridicoli, poiché coloro che se ne vanno diranno che noi, ed io mi pongo nel vostro numero, mentre pensiamo di essere amici gli uni degli altri, non siamo ancora stati capaci di scoprire cos'è l'amico» (223.b). Dopo aver condotto Liside e Menesseno in un ragionamento vorticoso e circolare, Socrate sembra affermare l'impossibilità di stabilire cosa veramente sia l'amore, mettendo in risalto il contrasto tra le possibilità del pensiero e la realtà dell'amore stesso. La dimensione religiosa dell'Eros sarà la vera risposta di Platone, la cui analisi, insieme a quella aristotelica, mostra i limiti della ragione umana di fronte all'amore inteso oblativamente. Proprio il grande lavoro speculativo di Platone ed Aristotele permette di riconoscere appieno la teologalità dell'amore, cioè la sua origine assolutamente gratuita e trascendente. Solo nel Dono assoluto che Dio fa di sé stesso l'uomo può trovare ciò che cerca dal più profondo del suo essere. Solo nell'amore di Dio l'uomo trova la propria identità e la propria libertà.

Ciò permette di cogliere il valore di quelle affermazioni scritturistiche nelle quali il testo sacro parla del rapporto tra Dio e l'uomo in termini di φιλία. Così in *Es* 33, 11 si dice: *Ed il Signore parlava con Mosè faccia a faccia, come si parla con un proprio amico* (τὸν ἑαυτοῦ φίλον). Dal punto di vista del pensiero greco, non è assolutamente ovvio che la traduzione dei LXX presenti Dio che parla con Mosè mediante le categorie dell'amicizia. Mentre Aristotele, come si è visto, nega esplicitamente la possibilità che si dia amicizia con Dio e mentre Platone identifica il Primo Principio con il Primo Amico, amico in quanto desiderato, la Rivelazione giudaica sovverte questo schema, in quanto è il Signore che cerca l'uomo e lo rende suo amico. Il Dio Creatore del cielo e della terra, il Signore degli eserciti, nella sua onnipotenza è l'unico che può donarsi veramente, l'unico che può amare in modo assolutamente disinteressato. Solo con la rivelazione di Dio nella creazione dal nulla e nell'Alleanza si può parlare di autentico amore: il dono viene radicalmente da fuori la storia, dall'alto rispetto alla natura, dalla libertà e dalla liberalità più totali del Signore.

Nell'Antico Testamento affermazioni letterali dell'amicizia con Dio si trovano, significativamente, anche nel libro della Sapienza (7, 14), dove si dice: *Essa è un tesoro inesauribile per gli uomini; quanti se lo procurano si attirano l'amicizia di Dio* (φιλία). E questa attrazione è dono, in quanto, come si dice poco oltre (7, 27), è la Sapienza stessa che rinnova ogni cosa e che rende amici di Dio: *Sebbene unica, essa può tutto; pur rimanendo in se stessa, tutto rinnova e attraverso le età entrando nelle anime sante, forma amici di Dio e profeti* (φίλους θεοῦ καὶ προφήτας). La Sapienza si rivela con i suoi attributi divini e

personali, rinnovando l'universo e la storia e generando amici di Dio. Questo passaggio all'amicizia con la Sapienza personale è fondamentale per la comprensione cristiana del termine *filosofia*.

Il Nuovo Testamento, a questo proposito, continua ad usare la terminologia dell'Antico, come si vede nella lettera di Giacomo (2, 23), dove si dice che Abramo, per la fede nell'Alleanza, fu *chiamato amico di Dio* (φίλος θεοῦ ἐκλήθη).

Ma è con Gesù che l'amicizia viene rivelata in tutta la sua forza. Alla luce di quanto detto finora, la sua affermazione, in *Gv 15, 15, vi ho chiamati amici* (φίλους), *perché tutto ciò che ho udito dal Padre l'ho fatto conoscere a voi* può essere letta in tutta la sua forza. Gesù è Dio e rivela e comunica l'Amore del Padre che rende amici. Cosa vuol dire ciò, è chiaro, per esempio, in *Mt 5, 43-48*, dove il comando di amare il prossimo ed odiare il nemico viene sovvertito. Gesù chiede di amare i nemici, perché non c'è merito, non c'è novità nel riamare coloro dai quali si è amati. *Non fanno così anche i pagani?* Invece bisogna essere perfetti come il Padre celeste che ama tutti. E questo amore assoluto e totalmente disinteressato del Padre è rivelato proprio dalla morte in croce del Figlio, paradigma dell'amore anche per l'amore dei discepoli, ai quali è stato affidato il comandamento *nuovo*, nel quale la misura senza misura dell'amore è fissata dal *come io vi ho amati* di Cristo (*Gv 13, 34*). L'amore e il dono diventano, infatti, possibili per gli uomini, *perché egli ci ha amati per primo* (1 *Gv 4, 19*).

La novità è assoluta: la Scrittura rivela che l'essere dei filosofi è il Dio personale della Trinità. L'identificazione di Dio con l'Amore (1 *Gv 4, 8*) coincide con la manifestazione del Dono assoluto nel Figlio Unigenito del Padre. Nella creazione e nella redenzione si rivela che il fondo stesso dell'essere, la causa prima e il fine ultimo della realtà, non è né la materia né lo spirito, né l'Uno, ma l'Amore stesso, la comunione trinitaria<sup>46</sup>.

### *La Rivelazione e la filosofia*

Questo obbliga a considerare il valore dell'analisi filosofica rispetto a quella teologica, seguendo le orme degli stessi Padri della Chiesa, che nacquero filosofi e morirono teologi, identificando con le proprie vite l'introduzione che questo corso vuole realizzare.

La filosofia segue la catena delle cause alla ricerca dell'intelligibilità fino ad arrivare all'esistenza di Dio, che però, in sé stesso, supera la capacità di conoscere dell'uomo. La filosofia esplora solo ciò che si ripete, mentre con la rivelazione ci si trova di fronte ad eventi unici, mai accaduti, che però non passano, entrando nel dominio di indagine di una ragione aperta (vedi fig. 1). Ma questi eventi non sono assurdi. Per questo i pensatori cristiani sceglieranno di unirsi ai filosofi greci contro gli dei pagani.

---

<sup>46</sup> “Ici nous débouchons sur le fond même de ce qui constitue l'ontologie trinitaire chrétienne. C'est un des points où le mystère de la Trinité est le plus éclairant pour les situations humaines. Il nous apprend que le fond même de l'existence, que le fond du réel, c'est-à-dire que ce qui constitue la forme de tout le reste, car c'en est l'origine, est l'amour au dedans de la communauté des personnes ... le fond de l'être est la communion.” (J. DANIELOU, *La Trinité et le mystère de l'existence*, Bruges, 1968, pp. 52-3)

*Filosofia: di causa in causa osservando ciò che si ripete*



*La Rivelazione presenta eventi unici,  
non assurdi, che cambiano la storia*



Fig. 1

È importante comprendere come la ragione filosofica esplora la regolarità e l'universalità. Si tratta di ciò che deve essere valido per ogni tempo e per ogni uomo a prescindere dalle situazioni concrete. Il punto è che in questo modo l'uomo non riesce a sfuggire al ciclo infernale della natura e ad elevarsi realmente alla trascendenza. Solo il dono che viene *da fuori*, dall'alto, può dischiudergli l'Eterno. Ma questo dono si dà nella singolarità, l'Assoluto si comunica nella particolarità della storia, in un villaggio palestinese e nel seno di una giovane donna di nome Maria. Lei è la prima teologa, poiché si trova di fronte ad eventi che mai erano accaduti e che non potevano essere ricondotti a cause necessarie. Solo la promessa e la rivelazione personale di Dio nell'Antico Testamento potevano offrire una guida per entrare in relazione con quel mistero. La memoria diventa un concetto chiave, parallelamente alla storia. Maria deve *serbare queste cose, meditandole* (συμβάλλουσα) *nel suo cuore* (Lc 2, 19): il particio greco indica proprio il mettere insieme (συμ - βάλλω), il raccogliere per unire trovando il senso, cioè il Logos. Quel Logos che adesso è una persona, la seconda Persona della Trinità, il Verbo incarnato, senso della creazione e di tutta la storia. Il movimento del cuore di Maria si oppone, come ogni autentica teologia, alla dissoluzione satanica, in quanto il nome stesso del diavolo deriva da δια - βάλλω, indicando esattamente l'opposto di quanto fa la Vergine.

È qui essenziale comprendere che la filosofia e la scienza non potrebbero giustamente rivolgere alla teologia una critica fatale: se il fondamento del pensiero teologico sono degli eventi singolari, avvenuti una volta per tutte (l'avverbio ἅπαξ tipico, ad esempio della lettera agli Eb), allora la teologia non può essere scienza, in quanto nulla si può dire su un fenomeno avvenuto una sola volta nel passato. Ad esempio, se un giorno tanti anni fa il sole non fosse sorto, ma si fossero susseguite due notti, nulla potremmo dire oggi, nulla potremmo sapere di quell'evento. Eppure, anche in quel caso, si potrebbe osservare una sua qualche traccia nella "memoria" della natura, forse nell'assorbimento di clorofilla delle piante o in una singolarità geologica. Ma il punto non è questo, in quanto l'evento di cui si parla non è un evento qualsiasi: con l'Incarnazione l'Assoluto è entrato nella storia. Ciò significa che quegli eventi non passano, poiché l'Eterno si è reso presente nel tempo. In questo modo il pensiero umano può (e deve) sempre imparare a pensare a partire dalla vittoria sulla morte realizzata da Cristo, con tutta la sua vita. L'accesso all'assoluto passa, dunque, dalla storia di un singolo uomo, storia che è a noi contemporanea, in quanto comunicazione della pienezza della vita.

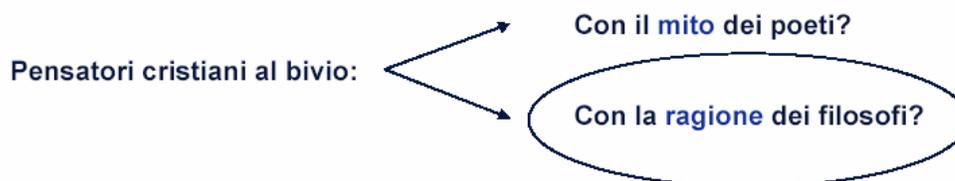
Per comprendere il salto rispetto alla filosofia, bisogna partire dal concetto di creazione: il libro della Genesi svolge un ruolo radicalmente demitologizzante, poiché Dio crea con la parola a partire dal nulla. Il sole, gli astri, la natura, ogni creatura non può più essere divinità, come nelle religioni pagane. Ed in questo atto, che costituisce nell'essere il mondo, entra in gioco il Figlio, cioè il Logos. Quando Giovanni scrive *In principio era il Verbo, il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio* (Gv 1,

1), sta parlando della seconda Persona della Trinità, cioè del Figlio (corrispondenza con il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre di *Gv* 1, 18). Il Logos di cui si parla è personale, dotato di volontà e di capacità di amare. È Logos creatore: non per caso l'inizio del prologo giovanneo richiama la Genesi. Affermando allora che tutto è stato fatto per mezzo di lui, e senza di lui niente è stato fatto di tutto ciò che esiste (*Gv* 1, 3), Giovanni collega la Filiazione divina, la ragione (*logos*) e la razionalità del creato. L'uomo è fatto da Dio ad immagine della Trinità, per questo si usa il plurale nel *Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza* di *Gn* 1, 26, cui segue immediatamente il comando di dominare sulla creazione. La ragione, allora, viene da Dio ed è parte essenziale dell'immagine divina impressa nell'uomo: tenendo poi presente che l'essere Figlio vuol dire essere immagine eterna e perfetta del Padre, l'uomo nella sua libertà e razionalità si comprende come immagine dell'Immagine (Gregorio di Nissa), cioè come figlio nel Figlio (CVII). Il rapporto tra fede e ragione, tra *ratio* (*Logos*) ed *auctoritas* (secondo la terminologia di Agostino) si fonderebbe, dunque, sul rapporto trinitario tra il Padre ed il Figlio. Da qui nasce la teologia.

La capacità di conoscere ed agire sul mondo alla luce della rivelazione diventano fondamento della dignità assoluta dell'uomo, in quanto suo legame con la stessa intimità divina. La logica allora ci precede e noi non esauriamo la razionalità, che ci è donata. L'uomo è segnato e definito dalla capacità di ascoltare (ascoltare la realtà ed ascoltare Dio, in studio natura, studio Rivelazione e contemplazione). Ma il peccato originale offuscò questa capacità razionale, introducendo un disordine nel rapporto tra intelletto e volontà. (Esempio: esperimenti) Tuttavia l'immagine non venne cancellata, ma semplicemente offuscata. Per questo Dio continuò a parlare (*logos*, linguaggio comune), cercò Adamo nascosto, parlò a Mosé come ad un amico, e poi con tutti i profeti. Attraverso eventi e parole Dio educò l'uomo e gli rivelò il suo disegno d'amore per restaurare l'immagine filiale in lui, disegno realizzato nella nascita, passione, morte e resurrezione di Cristo, il Logos incarnato. Si ha accesso alla Parola solo nell'Amore, cioè nel dono.

Questo quadro mostra come la verità nello stesso tempo impregna l'uomo, ma lo trascende, in quanto la capacità razionale ha la sua sorgente in Dio. Questo implica il primato della fede, cioè il primato del ricevere, dell'accogliere.

Tutto questo fu capito dai primi pensatori cristiani, dai Padri della Chiesa. Per trasmettere il contenuto religioso non scelsero la forma mitica, ma scelsero la ragione, perché la Rivelazione stessa li obbligava a fare questa scelta. L'alleanza con la filosofia greca non fu una scelta tattica, piuttosto era una scelta indicata dallo stesso dato rivelato. Paolo con il discorso all'Areopago aveva segnato il cammino (*At* 17, 22-32)<sup>47</sup>. Il ruolo essenziale della ragione nel cristianesimo è richiesto dallo stesso messaggio di salvezza, che comunica il senso della vita di ogni uomo, il senso della storia e del cosmo. La dimensione missionaria esige che la salvezza si comunichi attraverso la parola, divenendo pensiero.



<sup>47</sup> E. Berti ha individuato una serie di parallelismi quasi letterali tra il discorso all'Areopago e affermazioni di Aristotele, soprattutto del dialogo perduto *De Philosophia*, molto diffuso in età ellenistica (cfr. E. BERTI, *Il discorso di Paolo agli Ateniesi e la filosofia classica*, in *Ebraismo, ellenismo, cristianesimo*, «Archivio di filosofia» 53 (1985) 251-259).

### *I Padri e la filosofia*

Già l'ebreo Filone di Alessandria (20 aC – 42 dC) aveva colto l'importanza della filosofia monoteista greca per la comprensione della rivelazione veterotestamentaria. La sua mediazione fu importante per molti filosofi successivi, in particolare neoplatonici, che, attraverso il suo pensiero, attinsero alla fonte della religione giudaica<sup>48</sup>.

Nel confronto con la Grecia, rimanevano però i punti dolenti dell'immanentismo e della svalutazione della realtà materiale. Per questo i Padri ebbero un atteggiamento anche critico nei confronti della filosofia greca. Non avevano infatti altro linguaggio per esprimere il messaggio cristiano, ma la novità del contenuto li obbligava ad uno sforzo di purificazione e di adattamento creativo delle categorie espressive usate.

Questo lavoro, parallelo a quello che stiamo svolgendo in questo corso, implica che il contributo dei Padri della Chiesa sia irrinunciabile: anche se a prima vista alcune delle loro affermazioni possono sembrare ingenuità, alla luce delle conoscenze moderne, il loro ruolo è essenziale per accogliere la Rivelazione in quanto essi per primi la accolsero. L'esegesi storicista degli ultimi due secoli ha spesso irriso le spiegazioni allegoriche dei Padri, come quando Agostino afferma che le tribù di Israele erano dodici perché questo numero si ottiene moltiplicando il tre delle Persone della Trinità per il quattro dei punti cardinali (*Commento al Vangelo di Giovanni*, 27, 10). Il lettore moderno ha l'impressione che si tratti di un'affermazione arbitraria e antiscientifica; eppure Agostino era un vescovo, conoscitore delle Scritture molto superiore rispetto a quanto oggi sia possibile, e le sue affermazioni sono sempre parole di un pastore rivolte ai suoi fedeli, spesso durante l'omelia. In questo modo si comprende come, con una semplice immagine, egli riesca a trasmettere il senso stesso di tutta la Scrittura, cioè che la nostra salvezza consiste nell'unione con la Trinità, il cui amore giunge fino agli estremi confini della terra. La chiave interpretativa è sempre il mistero della salvezza. In una prospettiva storicista conterebbe solo il dato primitivo, assolutizzato ed idealizzato come un ente astratto: in questo modo si arriverebbe alla dittatura degli esperti e la salvezza sarebbe possibile solo per pochi (= gnosi). Invece la Parola di salvezza fu accolta da alcuni uomini che l'hanno tramandata e attraverso i quali giunge fino a noi e giungerà fino alla fine dei tempi per il continuo sforzo di accoglierla. Come ha scritto J. Ratzinger: "La parola sopravanza ogni risposta e di conseguenza lo sforzo di teologia e Chiesa per la comprensione dell'origine dev'essere rinnovato, non può cristallizzarsi in nessuno stadio. Resta in ogni caso l'inseparabilità fra la parola (*Wort*) e la risposta (*Antwort*), e vale il fatto che non possiamo leggere ed ascoltare la parola prescindendo dalla risposta che prima l'ha recepita ed è divenuta costitutiva della sua permanenza. Perfino dove questa risposta è criticata o rifiutata, forma ancora l'orizzonte per la comprensione della parola" (*Natura e compito della teologia*, p. 157)

Eppure, uno dei primi Padri della Chiesa è Giustino martire di origine greca, morto a Roma tra il 162 ed il 168: egli aveva studiato la filosofia stoica, quella aristotelica, quella pitagorica e quella platonica, che lo aveva appagato. Una volta convertitosi, divenne un convinto assertore della conciliabilità della dottrina cristiana con la metafisica platonica e con l'etica stoica. Pensava che l'intera umanità, nella misura in cui è capace di pensare in modo corretto, partecipi all'universale potere razionale, cioè al Cristo Logos divino. La stessa vita cristiana, come diventò comune nei Padri, era definita come filosofia, filosofia *vera*. In questo modo egli esprimeva una profonda fiducia nella ragione, dono di Dio, e riconduceva la religione alla verità. Si noti che questa asserzione non è priva di conseguenze spinose, in quanto i cristiani, proprio perché la loro fede si basava sulla ragione, non potevano accettare gli altri culti pagani, sfuggendo a quella logica sincretista che aveva sostenuto la

---

<sup>48</sup> Si tenga presente che i filosofi neoplatonici di allora non avevano nessun problema ad accettare una rivelazione, per esempio, Porfirio, Giamblico e Proclo accettavano gli Oracoli Caldaici (scritti religiosi esoterici legati alla magia).

Roma imperiale. Una volta che la Rivelazione aveva aperto da fuori l'accesso all'intimità divina, questa nuova distinzione *dentro-fuori* doveva superare ogni distinzione *dentro-fuori* culturale e religiosa, mostrandone la parzialità e prospettandone l'autentica realizzazione. Solo Dio Infinito poteva liberare l'uomo entrando *dal di fuori* nella storia e nel cosmo finiti, per dischiudergli lo spazio infinito del Suo cuore. La religione cristiana aveva pretesa universale, cattolica, nel senso che era per tutti e si poteva comunicare a tutti, non solo a degli iniziati, non solo ad una razza. E proprio per questo era assolutamente incompatibile con l'adesione ad altre religioni. Ciò era sovversivo da un punto di vista politico, perché il sincretismo ed il culto ufficiale erano strumenti di unità. Per questa ragione fu martirizzato Giustino insieme a tanti altri cristiani. Morirono proprio per la loro concezione unitaria del rapporto tra *ratio* ed *auctoritas*, visto come minaccia per l'*auctoritas* politico-religiosa, sulle orme di Cristo.

Tutti i Padri della Chiesa si sono dovuti confrontare con il pericolo costituito dalla riduzione della novità rivelata ad una precedente dottrina filosofica incompatibile con essa. Per questo alcuni pensatori cristiani erano contrari alle letture di autori pagani: tra di loro si contano Tertulliano stesso e Taziano. Si noti che entrambi hanno terminato la loro vita al di fuori della Chiesa, cadendo in quell'eresia da loro tanto osteggiata.

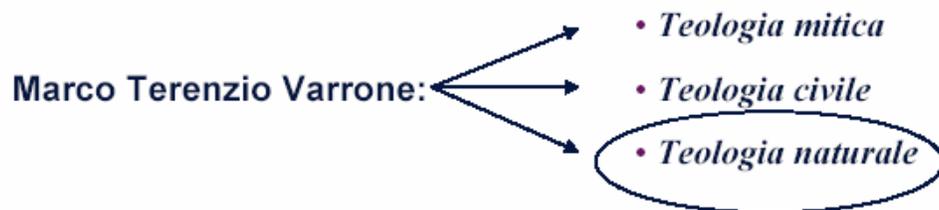
Ben diverso fu l'atteggiamento di Clemente (morto tra il 211 ed il 215): egli insegnava in una scuola catechetica di Alessandria e riteneva la filosofia greca assolutamente essenziale per la difesa della fede contro l'eresia e lo scetticismo. Si basava sull'idea fondamentale che la verità è una, per cui ogni verità, qualunque essa sia, è autorità divina. Si comprende perché la teologia platonica affascinò tanto i primi pensatori cristiani: Dio come misura di tutte le cose offriva un cammino sicuro per conciliare *ratio* ed *auctoritas*. Clemente ebbe come discepolo Origene, con il quale la scuola di Alessandria raggiunse il suo apice e sviluppò un grande rigore scientifico nell'interpretazione dei testi. Egli era addirittura più aperto di Clemente nei confronti della filosofia greca. Un suo allievo, Gregorio Taumaturgo, riferisce come egli spingesse a leggere tutti i libri dei filosofi e dei poeti greci, escludendo solo i libri degli atei (Discorso ad Origene). Questo stesso allievo portò la fede e l'atteggiamento aperto nei confronti della cultura greca in Cappadocia, dove Basilio, Gregorio di Nazianzo e Gregorio di Nissa svilupparono il programma della fondazione di una vera e propria cultura cristiana, forgiando una nuova filosofia cristiana in dialogo con tutta la filosofia del tempo. Essi seppero superare alcuni punti non perfettamente coerenti con il dato rivelato incorporati da Origene nella proprio teologia a causa della mediazione neoplatonica. Si noti che la Rivelazione era letta in termini di educazione, come *paideia*, termine che nella cultura classica designava la formazione filosofica e artistica nella quale molti dei Padri stessi erano stati educati.

Nell'ambito latino, è di estremo rilievo la teologia di Agostino (354-430). Egli ricevette una notevole educazione classica e, prima di divenire cristiano, passò attraverso il razionalismo manicheo, lo scetticismo ed il neoplatonismo. Il rapporto tra ragione e fede segna profondamente la sua esistenza. Egli mise in evidenza il rapporto armonico e circolare che unisce la *ratio* e l'*auctoritas*. Una sua formula felice è: «*crede ut intelligas, intellige ut credas*» (cfr. *Sermo* 43,9; *Tractatus in Iohannem* 29,6; *Sermo* 214,10). Il movimento nasce dalla fede, perché essa presenta all'uomo delle realtà che esulano dalla dimensione naturale: questi *dati* non sono irrazionali, perché, credendo si mette in moto l'intelletto che scopre la ragionevolezza di quei dati e la loro connessione, interna ed esterna, con tutto il resto del sapere umano. E questo movimento aiuta la fede stessa. Il desiderio spontaneo di capire risponde così al dinamismo interno al credere stesso (cfr. *De Trinitate* XV, 28,51; *Sermo* 272; *Epistula* 120, 1,3-5) ed esso deve essere incoraggiato e sviluppato: donde l'appassionato invito del vescovo d'Ipbona: «*intellectum valde ama*!» (*Epistula* 120, 3,13).

Significativa è la sua definizione dell'atto di fede: «*cum assensione cogitare*» (*De praedestinatione sanctorum* 2,5). Si tratta di pensare, di usare l'intelletto, però a partire da un atto di apertura alla verità

rivelata da Colui che fonda la nostra stessa capacità di pensare. Senza ragionamento, ci sarebbero solo opinione e credulità .

Il pensiero di Agostino mette in evidenza un passaggio fondamentale nella questione in esame, cui già si è accennato a proposito di Giustino: il vescovo di Ippona prende posizione nei confronti di Marco Terenzio Varrone (I aC) il quale accettava l'idea stoica di Dio come anima del mondo e separava, conseguentemente, questa divinità dall'idea di religione. Questo Dio non era infatti oggetto di culto, in quanto non apparteneva all'ordine delle *res*, ma a quello dei *mores*. Verità e religione erano separate. Era lo stato che aveva istituito gli dei, il cui culto era essenziale per l'ordine dello stato e per il buon comportamento dei cittadini. Per questo Varrone suddivideva la teologia in mitica, civile e naturale. La prima sarebbe stata sviluppata dai poeti, la seconda dai popoli e la terza dai filosofi. Quest'ultima è quella che corrisponde alla ragione nel suo lavoro critico. In questo modo la religione e la realtà rimanevano assolutamente separate, così come *auctoritas* e *ratio*. Agostino situa il cristianesimo nell'ambito proprio della religione naturale, cioè della filosofia. Il passo è estremamente rilevante: la fede cristiana non si basa sulla poesia o sulla politica, ma sulla conoscenza, in modo tale che con essa la razionalità divenne religione. Fu la vittoria della demitologizzazione, che fondava l'apertura e la pretesa universale del cristianesimo. Per questo i Padri parlavano di religione e filosofia *vere*. In questo modo, Dio continuava a corrispondere alle esigenze della razionalità filosofica, ma si distingueva radicalmente dalla natura. L'essere e la natura si distinguevano, in modo tale che la fisica e la metafisica potevano godere ciascuna della propria autonomia. Allo stesso tempo, proprio perché Dio non si identificava più con la natura, cessava nello stesso tempo di essere un Dio silenzioso. "La razionalità poteva diventare religione perché il Dio della razionalità era entrato egli stesso nella religione" (J. RATZINGER, *Verità del cristianesimo?*, 1999; cfr. [www.disf.org](http://www.disf.org)).



*Als König ist er Knecht, und als  
Knecht Gottes ist er König*  
(J. Ratzinger)

## 5. Il Dio di Gesù Cristo

### *Mistero ed apofatismo*

Non ha senso discutere l'ipotesi che qualche uomo sia riuscito ad arrivare a Dio con la sola ragione, perché sempre bisogna considerare l'uomo nella sua totalità e le conquiste effettive dell'uomo non sono mai dovute esclusivamente alla ragione. Come si è visto, c'è chi ha sostenuto che la ragione sia totalmente corrotta dal peccato originale, mentre altri non si fidano di essa per gli errori che può commettere. Certo è che serve la grazia, cioè il dono. Infatti "un Dio che fosse totalmente intelligibile all'uomo non sarebbe un vero Dio" (J. DANIELOU, p. 55).

Bisogna ricordare che la certezza metafisica è diversa dalla certezza logica. Sempre si tratta di un incontro personale, non comunicabile. La conoscenza umana è personale e storica. La dimenticanza di ciò ha indotto una crisi di filosofia e teologia per il complesso di inferiorità che esse hanno sviluppato nei confronti delle scienze "esatte". Ma anche bisogna evitare il pericolo del relativismo nella linea di Schleiermacher, che identificava Dio con la proiezione sentimentale dei nostri bisogni affettivi e psicologici di sicurezza. La verità è che Dio si scontra con le nostre aspirazioni, piuttosto che venire loro incontro: è esattamente il contrario di una proiezione antropomorfa. È un incontro personale che si può e si deve esaminare con la ragione. Senza la ragione, la fede si perde in fanatismo e superstizione. La critica scientifica ha un ruolo in teologia, in quanto evita il fideismo, il ricorso al soprannaturale per spiegare il mistero gnoseologico, mentre la fede riguarda il mistero ontologico. Bisogna pensare: se è vero che nell'atto di fede la ragione si arrende, è anche vero che è ragionevole arrendersi perché la ragione indica che ci si trova di fronte alla trascendenza. Occorre equilibrio tra fideismo e razionalismo.

Tutto si gioca sul concetto di mistero, come è offerto dalla salvezza che Gesù Cristo comunica all'uomo: questo mistero non può essere ridotto al mero aspetto gnoseologico, ma ha una dimensione essenzialmente ontologica, ha profondità, come il mare. Mistero gnoseologico è la soluzione di un problema di matematica, la risposta ad un indovinello, le parole crociate (*crosswords*). Il vero mistero, invece, è quello ontologico, fondamento di ogni altro mistero. Se si pensa ad una persona umana si comprende che non si potrà mai descriverla in modo completo (vedi fig. 2). Non si potrà mai trasmettere per mail ad un amico il mistero del volto di nostra madre, mentre gli si può inviare la soluzione di un esercizio. La risposta ad un indovinello si svela (s-vela), cioè rimane totalmente alla vista togliendo il velo che la occulta; il mistero della persona, invece, non si può svelare, ma solo rivelare (ri-velare), nel senso che il velo sul mistero viene sollevato, ma il velo non è eliminato: c'è sempre da scoprire e mai si può dire di possedere e capire (da *capere*, prendere) il mistero stesso.

È importante notare che proprio in questa tendenza dell'uomo al mistero nella sua profondità ontologica sta una delle basi della cultura contemporanea. L'uomo non può mai essere soddisfatto da un bene finito, proprio perché ha profondità infinita in quanto è immagine di Dio e tende a Dio stesso. Questo è il fondamento che permette il sistema consumista, perché l'uomo non si accontenta mai, ma ricerca sempre la novità. L'uomo è libero proprio perché è immagine di Dio e non può mai essere determinato da un bene finito. Ha scritto J. Ratzinger: «la sete di infinito appartiene alla stessa natura dell'uomo, anzi è la sua essenza» (*Guardare Cristo*, Milano 2005, p. 15). Si potrebbe dire, alla luce dell'enciclica, che l'uomo è *eros* di Dio, desiderio del Padre.

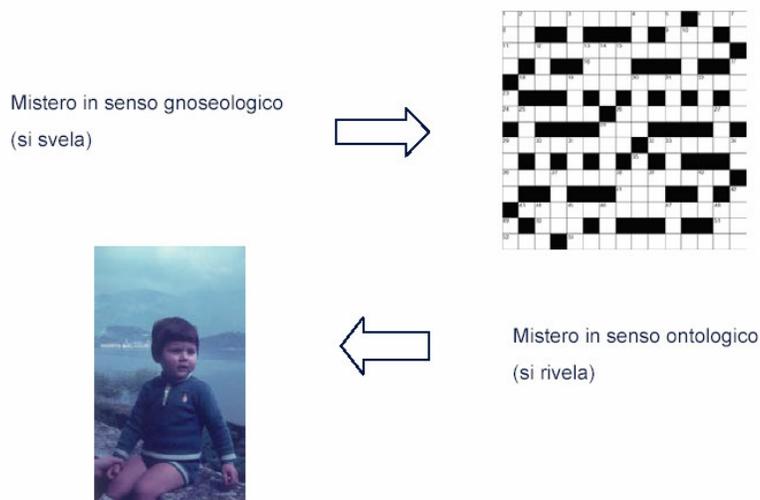


Fig. 2

La considerazione del mistero ontologico spiega anche perché il cristianesimo si è alleato con la metafisica. Tra i pensatori cristiani e l'ontologia fu amore a prima vista, ma durante la scolastica esso fiorì, coniugando una metafisica di stampo neoplatonico con una gnoseologia di tipo aristotelico. La prima garantiva che fosse preservata la profondità della dimensione ontologica del mistero, mentre la seconda affermava il valore dei sensi e della realtà materiale, come punto di raccordo tra mistero ontologico e mistero gnoseologico.

Fu, infatti, Tommaso colui che rompe con il platonismo: il divino non può essere oggetto diretto della nostra conoscenza, tutto passa per i sensi: si giunge a Dio con la ragione solo mediatamente (diverso da dottrina dell'illuminazione agostiniana). L'essenza di Dio rimane sempre al di là. L'intelletto umano può convertirsi in ogni cosa e nessun oggetto creato può esaurire le sue possibilità: è la frontiera tra due mondi. Si tratta di una sintesi tra profondità ontologica neoplatonica, mediata dallo Pseudo-Dionigi, e gnoseologia aristotelica (avvenne lo stesso nel secolo IV con i Cappadoci, in particolare Gregorio di Nissa). Ciò implica che in Tommaso è presente *apofatismo*, non in senso radicale, come negazione della possibilità di conoscere qualsiasi cosa su Dio, ma nel senso che la trascendenza divina supera immensamente le capacità conoscitive dell'uomo. Non si tratta di un'affermazione negativa, ma positiva, in quanto si riconosce alla ragione umana la capacità di immergersi nel mistero, senza però poterlo esaurire. L'apofatismo moderato è segnale di una piena comprensione della priorità del mistero ontologico su quello gnoseologico, superando il rischio di identificazione fra i due, che aveva segnato il pensiero greco e che è alla radice di ogni riduzione della teologia a filosofia.

Si arriva, quindi, all'esistenza e ad alcuni attributi, ma per la ragione Dio è allo stesso tempo sia l'oggetto proprio che la sua limitazione, sia la sua aspirazione suprema che il suo problema. Per arrivare al suo fine, l'intelletto deve riconoscere la sua impotenza: ciò pone in luce la contraddizione intrinseca della filosofia. Se la filosofia non ammette un principio superiore giunge ad un falso Dio, totalmente intelligibile, che è il Dio che rifiuta Pascal e che non è il Dio della ragione, ma l'idolo del razionalismo. La filosofia, quindi, o è umile o non è.

L'esigenza della filosofia è quella dell'intelligibilità, stabilire relazioni di causalità, arrivare al principio primo. Necessariamente si giunge al problema di Dio. "Al giungere alle altezze di Dio, il problema dell'intelligibilità cambia di segno. È l'Inintelligibile mediante il quale tutto il resto è intelligibile" (J. DANIELOU, *Dio e noi*, p. 62). Per questo la filosofia si deve fermare: è stata condotta a

Dio dalla ricerca dell'intelligibile, ma Colui che essa trova è l'assolutamente Inintelligibile. Bisogna essere disposti a rinunciare a dominare. Filone lo aveva capito quando scrisse: «Fu proprio quando Abramo ebbe conosciuto più a fondo se stesso che disperò di sé, e questo in vista di raggiungere l'esatta conoscenza dell'Ente che veramente è. Il che rientra nell'ordine naturale delle cose : chi perviene a una profonda conoscenza di se stesso dispera radicalmente di sé, perché ha avuto l'intuizione preventiva della propria nullità rispetto a tutto il creato; e chi dispera di sé comincia a comprendere Colui che è» (*De somniis* I, 60 ). Dio non è solo un oggetto, ma un soggetto.

Gabriel Marcel affermò: "Dio non può essere trattato come un problema". È impossibile racchiuderlo in un concetto, ma nello stesso tempo tutto quello che si dice di lui è vero. Per ciò si ricorre alla teologia negativa e positiva insieme. Con San Tommaso, tutto ciò che si afferma di Dio bisogna nello stesso tempo negarlo, fondandosi sull'analogia. La persona è e rimane un nodo insolubile. Sempre in filosofia Dio è oggetto di una affermazione, non di una intuizione: l'*Ousia* rimane sempre sconosciuta. La filosofia rischia sempre di cadere nell'eccesso gnostico o in quello panteista. Non arriva mai al Dio personale, che è l'unico. Si giunge all'esistenza di Dio, mentre l'*Ousia* rimane totalmente inaccessibile, totalmente Altro. Però è possibile affermare alcune cose a partire dalla creazione, che è ierofanica: ogni realtà di questo mondo ci dice qualcosa di Dio. Ma sempre con lo Pseudo-Dionigi bisogna affermare e negare nello stesso tempo tutto ciò che si dice.

I problemi del male (si pensi a Giobbe e alle spiegazioni che i suoi amici danno di quanto gli sta succedendo) e della libertà rimangono sempre al di là, sono irriducibili ad un'intelligibilità totale. "Così i veri problemi metafisici sono quelli che fanno toccare alla metafisica i suoi limiti" (J. DANIELOU, *Dio e noi*, p. 64). La loro funzione è proprio impedire alla ragione di rinchiudersi in sé stessa, "sono vere e proprie finestre aperte sul mistero dell'essere" (*ibidem*). La ragione può condurre al mistero, senza scandagliarlo, ma permettendo di vedere il mistero come mistero, cioè di non confonderlo con altro. In ciò si coglie la necessità di un corretto rapporto tra ragione e fede: la prima serve la seconda perché impedisce di confondere la dimensione gnoseologica del mistero con il mistero ontologico. La realtà non è riducibile ad idee chiare e distinte: ciò che è vero non è evidente.

I problemi limite richiedono, allora, una *conversione* della persona, impegnano l'esistenza, la vita. Le persone non possono essere trattate come problema, in quanto la realtà personale è irriducibile all'analisi del ragionamento. J Mouroux ha scritto: «L'universo delle persone è un mondo dove non si entra veramente se non con l'amore» (*Je crois en Toi*, Paris 1966, p. 56). Agostino ha insistito molto sull'affermazione che alla verità si ha accesso solo grazie all'amore . Serve l'amore che mi obbliga ad uscire da me stesso: l'amore è la luce per vedere la realtà, l'essere. Il punto è di capitale importanza, perché significa che solo una filosofia realista è in grado di fondare l'amore. Si ama solo al presente e nella realtà, attraverso la rinuncia al possesso e l'apertura all'altro. La tentazione della falsa filosofia e di ogni eresia è proprio voler cogliere ciò che non si può cogliere, voler possedere con l'intelligenza. Per avvicinarsi a Dio servono la conversione dell'intelligenza e l'umiltà, perché Dio può essere avvicinato solo come essere personale. "Conoscere Dio non significa dunque ridurlo alla mia intelligenza, ma al contrario riconoscermi come misurato da lui" (*ibidem*, p. 67), secondo un atteggiamento che spiega la reazione di Platone a Protagora. Per la ragione nulla è più ragionevole che arrendersi davanti a Dio. Gregorio di Nissa dice che la vera conoscenza di Dio è vedere che egli è invisibile, riconoscere che trascende ogni conoscenza, nella tenebra (*Vita di Mosé*, PG 44, 377A).

Ciò spiega come l'accesso al mistero ontologico, al mistero personale che non si può esaurire in quanto sorgente infinita, passa necessariamente attraverso la storia della persona. Così i misteri della vita di Cristo, i ricordi di Maria (misteri del Rosario) diventano l'unica via d'accesso all'incontro con l'Assoluto. Dio Uno e Trino è nella sua intimità *mistero* assoluto, che si comunica nel dono dell'economia, cioè nella storia della salvezza e nella vita sacramentale della Chiesa. Dio in quanto amore è *mistero* di salvezza che si rende presente nella storia, attraverso gli eventi della vita di Cristo,

detti anch'essi *misteri*, in quanto non riducibili alla necessità razionale, ma novità radicale del dono realizzato dalla volontà salvifica del Padre. Ma questi eventi della vita di Cristo, non potendo essere ridotti a concetto, possono raggiungere l'uomo di ogni tempo solo attraverso la vita della Chiesa ed i sacramenti, *misteri* che comunicano questa salvezza nell'unione personale del cristiano con la vita del Cristo.

In questo modo si può comprendere che possedere e dare non sono contraddittori: lo sono nel caso degli oggetti materiali, ma non con i beni spirituali. Una persona può darsi solo perché si possiede.

Il potere di comunicarsi forma parte del concetto di personalità. Dicendo che Dio è personale diciamo che ci trascende e che ci conosce e ci ama. Si tratta del fondamento della religione. Per il fatto di essere personale può essere infinitamente lontano ed infinitamente vicino. Possiamo amarlo. Maritain affermò che "ogni mistica è un dialogo". Questo la filosofia lo conosce solo come possibilità, perché la creazione è contingente. In Dio il movimento non è deficienza. Lo Pseudo-Dionigi dice che non si può affermare che Dio è grande senza affermare allo stesso tempo che è piccolo, perché c'è una perfezione anche nella piccolezza, e Dio possiede tutte le perfezioni. Così anche mobilità ed immobilità. Ed ogni perfezione in Dio si dà in modo eminente, sufficiente e trascendente.

La filosofia giunge solo a Dio come essere, ma non capisce come è possibile che Dio sia tutte le cose e come sia distinto da esse. La filosofia o nega Dio per la sufficienza della ragione o nega l'uomo per la sufficienza di Dio. Rimane insostenibile la coesistenza dei due. Le due linee di sviluppo della filosofia moderna sono particolarmente evidenti nell'idealismo, che nega l'uomo per la sufficienza di Dio, e nell'empirismo, che nega Dio per la sufficienza della ragione. Ma, in fondo, sia il punto di partenza, che il punto di arrivo sono molto simili (vedi fig. 3)

La filosofia dell'eterno nega il tempo (la storia come teogenesi di Hegel) e la filosofia moderna stessa è diventata una forma religiosa. Si assiste ad uno scontro tra Dio e la libertà umana (Lutero, Barth). C'è una coincidenza con Parmenide in un atteggiamento fondamentalmente contrario all'analogia, che non si riduce ad altro che ad una negazione della creazione.

Linea idealista:

noi pensiamo l'essere (Cartesio)



noi non pensiamo altro che i concetti (Kant)



l'essere è dunque il concetto o l'idea (Hegel)



Linea empirica:

La vera essenza delle cose si manifesta alla nostra esperienza (Bacone)



alla nostra esperienza si presentano solo stati di coscienza isolati (Locke)



la vera essenza delle cose cioè la realtà consiste in stati di coscienza (Mill).



Fig. 3

*Filiazione*

Fondamentale, per questa introduzione al mistero della salvezza, è allora comprendere come i Padri modificarono il pensiero filosofico, per inserirlo nel contesto giudaico-cristiano. La metafisica della creazione manifestò, infatti, la discontinuità ontologica autentica tra la Divinità e l'uomo. Il Dio della Bibbia, creando dal nulla, dimostra di *volere* l'uomo, il quale si scopre amato proprio perché l'origine del suo essere è il dono assoluto. In questo modo l'uomo scopre la radice metafisica della volontà in Dio stesso. È questa volontà a fondare l'apofatismo e a distinguere filosofia e teologia. Nella creazione ad immagine l'uomo, inoltre, comprende sé stesso come capace di amore. Nell'atto creativo originario si scorge, infatti, la dimensione ontologica della volontà stessa, che porta all'essere<sup>49</sup>. Alla luce della Rivelazione diventa, perciò, chiaro all'uomo come la propria volontà sia essenziale, in quanto non basta conoscere il bene, ma bisogna volerlo, cioè *farlo essere* dicendo *sì* nella libertà. Fin quando l'uomo non risponde, il bene non passa dal piano conoscitivo a quello reale dell'essere. Così, nel mutuo rapporto di intelletto e volontà, la relazione tra il Creatore e la creatura si configura essenzialmente come dialogo. La Parola creatrice di Dio, non è infatti semplice pensiero, ma è Parola che esprime volontà ed amore, tanto da rivelarsi, in Cristo, come Verbo personale.

Gli esiti più elevati della riflessione greca non potevano, certo, cogliere l'essenziale irriducibilità metafisica della volontà come principio dell'agire e la possibilità dell'autentico amore oblativo<sup>50</sup>. Aristotele concepisce, infatti, la volontà come desiderio e come appetito (ἡ γὰρ βούλησις ὄρεξις)<sup>51</sup>, riproponendo a livello pratico l'analisi del movimento che permette di giungere al Motore Immobile<sup>52</sup>. Come si è visto, la radice metafisica di questo movimento è Dio stesso, che muove ogni cosa in quanto genera il desiderio (κινεῖ ὡς ἐρώμενον) che, nella sua forma più elevata, coincide con il pensiero. Senza entrare in discussioni tecniche sul ruolo della volontà, e quindi della libertà, in Aristotele, la cui teoria psicologica presenta in questo ambito un grande progresso rispetto a Platone, è indubbio che l'affermazione della stessa possibilità di risalire la catena delle cause fino a Dio, identificato come puro pensiero, mette in ombra a livello ontologico il valore della volontà stessa. Aristotele non può sfuggire alla *legge della proporzione* che sostiene il pensiero greco, privo di un punto di riferimento esterno al cosmo, che permetta di conoscere la propria identità. Ne è testimone lo stesso parallelo tra la serie (ἐφεξῆς) delle figure geometriche ed i viventi del libro *Sull'anima*<sup>53</sup>.

L'antropologia cristiana ha potuto, invece, riconoscere il valore metafisico della volontà e quindi della libertà, inducendo a poco a poco anche un cambio radicale nella concezione della dignità dell'uomo<sup>54</sup>. Ed un momento fondamentale di questo processo è stato il secolo IV, per la riflessione trinitaria che lo ha caratterizzato.

Nel confronto con l'arianesimo ed i suoi seguaci, infatti, i Padri della Chiesa di quell'epoca hanno sviluppato una teologia della Filiazione che ha purificato il pensiero teologico da alcuni influssi filosofici, mediati dalla tradizione neoplatonica, che rischiavano di offuscare l'essenza del dato rivelato.

Questo è evidente, ad esempio, nell'elaborazione subita dal concetto di immagine (εἰκόν), che svolgeva un ruolo così importante nella filosofia platonica. La dimensione passiva che la

---

<sup>49</sup> Di fatti, si può conoscere il male senza essere cattivi, mentre non si può volere il male senza diventare cattivi. In questo modo la volontà rivela la dimensione essenzialmente personale dell'agire, in quanto, a livello creaturale, il passaggio all'essere è sempre necessariamente legato alla dimensione storica ed all'io concreto.

<sup>50</sup> Si veda l'analisi del dono in M. MAUSS, *Saggio sul dono*, Torino 2002.

<sup>51</sup> ARISTOTELE, *Sull'anima*, 433.a.23.

<sup>52</sup> *Ibidem*, 433.b.10-18.

<sup>53</sup> *Ibidem*, 414.b.28-32.

<sup>54</sup> A proposito della schiavitù e della difesa della vita, si veda: G.MASPERO, *La dimensione trinitaria della dignità dell'uomo. L'Ad Ablabium e l'analogia sociale di Gregorio di Nissa* – in A. RODRÍGUEZ LUÑO – E. COLOM (Eds.), *Teologia ed Etica Politica*, Roma 2005, pp. 149-170.

caratterizzava, in quanto degenerazione a livello sensibile dell'intelligibile originario, venne convertita in dimensione attiva, per superare, proprio nell'ambito della riflessione trinitaria, il rischio subordinazionista indotto dal concetto di immagine intermedia, che caratterizza la Triade neoplatonica. In questo modo: "il termine εἰκὼν non designa una partecipazione deficiente, ma la pura relazione di origine nella perfetta uguaglianza della natura: è un senso nuovo, legato al dogma trinitario"<sup>55</sup>. Il passaggio è essenziale, poiché il termine εἰκὼν era legato al λόγος ed alla creazione<sup>56</sup>. Ciò implicava un mutamento radicale nella concezione della Filiazione divina: l'obbedienza del Figlio al Padre, citata dai neoariani come prova della sua inferiorità, era invece segno dell'amore e del libero dono di sé della seconda Persona alla prima Persona, eterna risposta all'amore e al dono di sé del Padre al Figlio, cioè segno di quell'essere tutto dal Padre e tutto per il Padre in cui proprio consiste la Filiazione. Commenta a proposito C. von Schönborn: "in verità, ciò che il Figlio stesso ci ha rivelato è profondamente paradossale, cioè il fatto che è allo stesso tempo obbediente in tutto al Padre ed unito in tutto a Lui. In Dio non c'è dominazione del superiore sull'inferiore: l'obbedienza è identica alla libertà, il dono totale di sé è identico al pieno possesso di sé"<sup>57</sup>. Ma tutto ciò è comprensibile solo perché la creazione e la redenzione hanno scardinato la connessione ontologica necessaria che univa il mondo e la Divinità secondo il pensiero greco. Tra Dio e l'uomo si è interposto un abisso metafisico, tra il tempo e l'eterno non c'è alcun intermedio (μέσον, μεταξύ): ma proprio l'affermazione di questa distanza infinita permette di cogliere l'agire divino come dono e, quindi, di distinguere le tre Persone divine dal creato. Ciò indusse a sviluppare una teologia della φύσις, che permise ai Padri del secolo IV, da Atanasio ai Cappadoci, di andare oltre la teologia del λόγος, che aveva permesso di affermare l'unità della storia e del cosmo, ma che era esposta al rischio subordinazionista.

Proprio nel contesto della teologia della φύσις si svilupparono nuove analogie trinitarie, in particolar modo l'analogia psicologica, che, sulla base di *Gen* 1, 26, cercano di illustrare la vita immanente di Dio a partire dall'immagine della vita immanente dell'uomo. Sul fronte greco, la strada è percorsa dall'autore del trattato pseudo-nisseno *Ad immagine di Dio ed a somiglianza*<sup>58</sup>, mentre, sul fronte latino, è la riflessione agostiniana, più attenta all'interiorità, che segna il cammino. In particolare, nel descrivere la triade memoria, intelligenza e volontà, Agostino mette in evidenza come esse siano una unica vita<sup>59</sup>. La riflessione del secolo IV permette di rileggere la teologia del λόγος dei primi tre secoli come una analogia psicologica incompleta, che a poco a poco si perfeziona grazie al continuo approfondimento della comprensione autenticamente teologica dell'uomo e di Dio, dell'uomo a partire da Dio.

A distanza di secoli, nel periodo d'oro della scolastica, Tommaso arriva a formulare l'analogia psicologica nel contesto di un sistema teologico di ampio respiro e di particolare coerenza. Nelle *Questioni disputate sulla Potenza divina*, riprendendo lo schema dell'analisi greca del movimento, egli ricollega la processione del Figlio e quella dello Spirito all'affermazione che Dio è vivo. Nel corpo del primo articolo della q. 10, distingue le operazioni immanenti, proprie dei soli esseri viventi, dalle operazioni che passano dall'agente all'esterno, che sono comuni sia ai viventi che ai non viventi. L'analisi muove dalla psicologia aristotelica, per affermare che le operazioni immanenti non sono segno di imperfezione, ma anzi caratterizzano l'atto di un essere perfetto. La vita consisterebbe, infatti, nella capacità di muovere sé stessi, secondo quanto affermato anche da Platone. Tommaso si stacca, però, nettamente dall'analisi greca, quando differenzia come operazioni immanenti la parola

<sup>55</sup> J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique*, Paris 1944, p. 48.

<sup>56</sup> Cfr. *Col* 1, 15; *Sap* 7, 26.

<sup>57</sup> C. VON SCHÖNBORN, *L'icône du Christ*, Paris 1986, p. 53.

<sup>58</sup> PG 44, 1328-1345.

<sup>59</sup> AGOSTINO, *La Trinità*, X, 11, 18.

che procede da colui che parla e l'amore che procede dall'amante. Ciò che in Aristotele è esplicitamente identificato, è ora distinto, grazie alla nuova comprensione antropologica frutto della rivelazione trinitaria. Così Dio è detto vivente proprio perché è dotato delle operazioni immanenti di intelletto e volontà, senza le quali non sarebbe perfetto<sup>60</sup>. Infatti Verbo del Padre è il Figlio e Amore del Padre è lo Spirito. Tommaso, alla fine del *corpus* della questione, si ricollega esplicitamente proprio alla teologia greca sviluppata nel secolo IV in funzione antiariana.

Tommaso sviluppa il pensiero di Agostino, che era stato molto chiaro nell'avvertire che l'analogia psicologica non poteva essere intesa come *spiegazione* della Trinità<sup>61</sup>, esplicitando l'identità tra l'affermare che Dio è vivo e che Dio è trino. Ciò è diventato possibile proprio perché la storia della salvezza ha rivelato l'agire divino nella storia come puro dono. Allo schema *ascendente* greco, fondato sulla proporzione (λόγος), si è sostituito il modello *discendente* giudaico-cristiano, derivato dalla constatazione dell'amore di Dio come sorgente della stessa vita dell'uomo: alla necessità ontologica si sostituisce la sproporzione più assoluta del dono ricevuto dalla volontà divina<sup>62</sup>. Questo implica che la volontà e l'amore sono letti alla luce del dono assoluto e non più nei termini greci del desiderio e dell'attrazione.

Ciò induce a pensare che l'analogia psicologica non rischi mai di essere interpretata come proiezione dal basso di categorie umane in Dio, in quanto l'analisi storica suggerisce che lo stesso riconoscimento dello statuto ontologico della volontà sia stato frutto della Rivelazione, ed in concreto della presa di coscienza di Dio come Trinità. In una battuta si potrebbe dire che *Ἡ ἀρχὴ γὰρ ἡ νόησις* della *Metafisica* di Aristotele rivela la propria grandezza solo alla luce dell'*ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος* dell'*incipit* trinitario del quarto vangelo, dove il λόγος non è inteso più in senso meramente proporzionale come mediazione necessaria<sup>63</sup>, ma in senso personale come Figlio amato del Padre.

Si potrebbe dire che, come Aristotele conclude il passo centrale sul Motore immobile, nel libro XII della metafisica, introducendo solo alla fine il termine ὁ θεός (1072.b.30), come opportunamente nota E. Berti, così anche Giovanni inizia il prologo proprio da questo θεός, affermando la divinità del λόγος, per rivelare solo alla fine l'identità del λόγος personale con il Figlio μονογενής. In questo modo Giovanni introduce il lettore nell'intimità stessa di Dio, immettendolo nell'intimità stessa del Dio dei filosofi, all'incontro con il mistero della Filiazione di Cristo.

### *La grotta e la croce*

Questa dimensione libera della mediazione espressa dalla Filiazione stessa è essenziale per approssimarsi al mistero della salvezza: proprio perché l'uomo non è necessariamente unito a Dio, il

---

<sup>60</sup> "Aliud vero operationis genus Deo attribuimus, in quantum ipsum intelligentem et volentem dicimus, in quo ipsius perfectio significatur. Non enim esset perfectus, nisi esset *intelligens et volens* actu; et inde est quod confitemur eum viventem" (TOMMASO D'AQUINO, *Questioni disputate sulla Potenza divina*, q. 10, a. 1, co.).

<sup>61</sup> AGOSTINO, *La Trinità*, XV, 7, 11; 22, 42; 23, 43.

<sup>62</sup> A ciò si ricollega la dimensione apofatica della teologia, che caratterizza le vette del pensiero dai Cappadoci fino a Tommaso, il quale la riceve attraverso la mediazione dello Pseudo-Dionigi: il ruolo della volontà nella creazione introduce, infatti, una discontinuità nella catena necessaria di cause, in quanto la trascendenza stessa interviene liberamente come principio causale diretto irriducibile ad altro. In questo modo, il pensiero umano non può più risalire fino a penetrare l'essere di Dio, a meno che non prenda come punto di partenza l'agire divino nella storia, per arrivare alla dimensione personale a partire dalla connessione tra essere e agire. In questo modo, l'apofatismo stesso segna il limite della riflessione filosofica, che non può penetrare la dimensione propriamente trinitaria.

<sup>63</sup> Il termine λόγος era utilizzato in ambito pitagorico per indicare la proporzione ed il numero.

rapporto tra il Creatore e la creatura si presenta come atto d'amore, nel quale il Primo Principio si abbassa e dona se stesso. Solo a partire da questo libero movimento discendente può darsi la risposta dell'uomo all'amore divino.

Tutto si fonda sulla presa di coscienza della distanza infinita che separa l'uomo da Dio. Proprio nel secolo IV, la riflessione trinitaria spinse a chiarire questo punto. Le tre Persone divine non potevano essere concepite come tre gradi ontologici discendenti, che univano il mondo e Dio, similmente a quanto avveniva nell'ambito neoplatonico e nella gnosi. Doveva riconoscersi radicalmente che solo il Padre, il Figlio e lo Spirito sono Dio e quindi eterni, mentre tutto il resto ha avuto un inizio, angeli e potenze spirituali inclusi.

Questa affermazione, fondamento della dottrina trinitaria, che sembra separare Dio ed il mondo, permette invece di esprimere il rapporto tra Creatore e creature in termini di dono e di amore. Il Dio che salva è lo stesso Dio che ha creato, in quanto la sua parola ed il suo amore sono eterni. Anzi, l'amore è riconosciuto come la sua stessa essenza. La salvezza deve, allora, estendersi a tutto ed a tutti: non si tratta più solo di pochi uomini particolarmente saggi o di una certa razza, ma di ogni uomo; non si tratta più solo della dimensione spirituale dell'uomo, ma anche della sua dimensione materiale, cioè del corpo, al quale è associato tutto il creato. La stessa mediazione di Cristo, il Salvatore, non può essere intesa come grado intermedio tra il Divino e l'umano: Gesù deve essere perfetto Dio e perfetto uomo, non gradino a metà strada, sull'esempio dell'Eros platonico. La sua stessa capacità di unire diventa segno della sua divinità e della presenza di Dio nella storia.

Momento particolarmente importante per questa chiarificazione fu il secolo IV, in particolare con la teologia cappadoce e la sua reinterpretazione del pensiero di Origene, ancora legato ad alcuni presupposti neoplatonici. In particolare il valore del corpo umano non era stato ancora riconosciuto con chiarezza e l'uomo veniva considerato alla stregua di un angelo caduto per un colpa originaria nel mondo materiale, dal quale dovesse a poco a poco liberarsi.

Significativa è l'evoluzione del pensiero di Gregorio di Nissa, il cui pensiero deve molto allo stesso Origene. Tuttavia, su alcuni punti è particolarmente interessante osservare come le formulazioni dottrinali furono progressivamente modificate.

Ad esempio, Gregorio di Nissa rilegge in senso cristiano il mito platonico della caverna presentato nel VII libro della Repubblica, poi ripreso anche da Aristotele. La reinterpretazione ha luogo in due fasi: in un primo tempo (*Mort*, GNO IX, 37-38; *Inscr*, GNO V, 151-154 e *Beat*, GNO VII/2, 102-105) il Nisseno afferma che non sono più il corpo e la vita terrestre in sé stessi ad essere una prigione o una tomba, come in Plotino e Porfirio, ma che la caverna oscura è costituita dalla condizione umana decaduta dopo il peccato originale<sup>64</sup>. In questo modo si afferma la bontà della corporeità e materialità originaria dell'uomo, che solo a causa del peccato sarebbero divenute luogo di esilio. Una seconda fase della rilettura avvenne dopo il 382, in seguito al viaggio di Gregorio a Gerusalemme e sotto l'influsso dell'impressione in lui prodotta dalla grotta di Betlemme: il Verbo è sceso nella caverna della natura umana decaduta per salvare l'uomo, la luce ha brillato nelle tenebre, secondo la prospettiva del prologo giovanneo (*Gv* 1, 5), che struttura tutta la teologia nissena.

Il mutamento è evidente negli scritti *Diem nat* (GNO X/2, 256-258), *Epist* 3 (GNO VIII/2, 20), *Steph I* (GNO X/1, 75) e l'*Antirrh* successivi al 382. In quest'ultima opera si dice: "Noi infatti affermiamo che Dio, che per essenza è immateriale, invisibile ed incorporeo, per una disposizione d'amore verso gli uomini (οικονομία τινὶ φιλανθρωπῶ), verso la fine del compimento dell'universo, quando il male già era cresciuto al massimo grado, proprio allora si unì alla natura umana per distruggere il peccato, come un sole che penetra in un'oscura caverna (ἐν γνοφώδει σπηλαίῳ) e con la sua presenza per mezzo della luce dissipa le tenebre" (*Antirrh*, GNO III/1, 171, 11-17). Quest'inversione del movimento, che da fuga dell'anima dalla caverna del corpo diventa discesa del Figlio di Dio nella

<sup>64</sup> J. DANIELOU, *L'Être et le Temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden 1970, 165.

grotta di Betlemme per dissipare le tenebre di cui era schiava l'umanità a causa del peccato originale, può essere considerata esempio icastico della rilettura del platonismo in chiave cristiana ad opera del Nisseno.

Così, mentre nelle prime opere di Gregorio la vita umana è ancora vista come un esilio, "più tardi Gregorio svilupperà un'altra antropologia secondo la quale la presenza dello spirito sulla terra – e dunque la sua unione con il corpo dell'uomo – è il risultato di un disegno armonioso, poiché Dio non vuole che nessuna delle parti del cosmo sia privata della presenza dello spirito"<sup>65</sup>.

Questa dimensione universale della salvezza si esprime anche nel tema della croce cosmica: la croce, infatti, occupa una posizione centrale nella teologia di Gregorio proprio in quanto rivela la Filiazione intesa propriamente in senso trinitario. Come si è accennato, il Figlio non è una mera immagine passiva del Padre, ma è Colui che, avendo ricevuto ogni cosa dal Padre, restituisce liberamente tutto a Lui. Il Figlio, per utilizzare categorie care a J. Ratzinger<sup>66</sup>, è puro *Essere da* (*Sein von*), in quanto non è altro che quello che riceve dal Padre, cioè si riceve dal Padre stesso come sua Immagine perfetta, e nello stesso tempo il Figlio è puro *Essere per* (*Sein für*) in quanto è tutto rivolto al Padre e restituisce tutto a Lui, cioè ci ridona a Lui. Sulla croce si vede come la Persona del Figlio consista proprio in questo libero ed eterno ridonare il dono, che in apparenza sembra segno di debolezza, mentre in realtà rivela che l'Onnipotente è un Padre che ama.

Per i neoariani l'economia della croce, infatti, era motivo per affermare che la seconda Persona non ha la stessa gloria del Padre. Gregorio, basandosi anche sulla liturgia e sull'importanza riservata alla croce dagli inizi del secolo IV con l'introduzione della festa dell'*inventio crucis*<sup>67</sup> per la dedicazione delle basiliche costantiniane del Santo Sepolcro e del Calvario nel 325, dice esattamente l'opposto. Per il Nisseno l'incarnazione, la morte e la resurrezione sono eventi storici, affermati da testimoni oculari e tramandati dalla tradizione, che dimostrano la divinità del Figlio, il quale tornerà per giudicare ogni uomo in base alle azioni della sua vita (*Eun*, GNO II, 120, 11-23). Bisogna onorare il Figlio oltre ogni misura, poiché la sua *kenosi* fu un atto di potenza, di forza, per cui essa dimostra la divinità piuttosto che la debolezza, come vorrebbe Eunomio (*Eun*, GNO II, 120, 25-29).

Gregorio segue la linea paolina, che legge la croce come potenza di Dio (1 *Cor* 1, 18) e motivo di vanto (*Gal* 6, 14). Questa prospettiva spiega l'importanza nel pensiero nisseno della croce cosmica, come appare dal commento a *Ef* 3, 18-19: "E [Paolo] con la figura della croce descrive agli Efesini la potenza che governa e mantiene ogni cosa, e vuole che essi vengano elevati alla conoscenza della sovremenente gloria di questa potenza, chiamandola *altezza, ampiezza, profondità e lunghezza* (*Ef* 3, 18) e riferendosi con i nomi appropriati a ciascuno dei bracci che si osservano nella figura della croce. Così che dice *altezza* la parte superiore, *profondità* la parte che si trova al di sotto dell'incrocio dei bracci ed indica con il nome di *lunghezza* e di *ampiezza* ciascuno dei bracci trasversali, affinché con questo venga manifestato il grande mistero, cioè il fatto che tutte le realtà celesti e infernali e tutti gli estremi di quanto esiste sono governati e mantenuti insieme da Colui che nella figura della croce ha manifestato questa potenza grande ed ineffabile" (*Eun*, GNO II, 121, 21 – 122, 5). Il Nisseno riconosce nella croce stessa il segno e la prova della divinità del Cristo: il grande mistero della presenza della potenza divina nella storia è manifestato dal peggiore strumento di tortura dell'epoca. Con Cristo la croce si iscrive nel centro della storia e del mondo.

Nel *Trid spat*, Gregorio si chiede come mai il Signore, che aveva il potere di scegliere lo strumento della propria passione, scelse la morte di croce, cioè perché proprio per mezzo della croce fu portato a compimento il mistero della passione, quando c'erano miriadi di modi nei quali sarebbe stato possibile realizzare il disegno salvifico di Dio (*Trid spat*, GNO IX/1, 298, 20 – 299, 3). Il Figlio era

<sup>65</sup> IDEM, *La chronologie des oeuvres de Grégoire de Nysse*, StPatr 7 (1966) 161.

<sup>66</sup> Si veda J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Brescia 1968.

<sup>67</sup> F. MÉAN, *Fête de l'Exaltation de la Croix, 14 septembre*, POrt, 98 (1994) 20-25.

libero di scegliere qualsiasi tipo di morte avesse voluto e se ha scelto la croce deve esserci una ragione. È evidente come questo principio fonda il valore dell'evento storico, che non può più essere ridotto a mera allegoria spirituale. Per G. la croce è segno dell'ontologia, è realtà nella quale significato e significante sono inscindibilmente uniti dalla potenza divina. L'evento è mistero nel senso più profondamente ontologico del termine.

Il Nisseno osserva, sul piano esegetico, che *Lc* 9, 22 e *Mc* 8, 31 dicono "Il Figlio dell'Uomo *deve* soffrire", non "Il Figlio dell'Uomo soffrirà". La ragione della croce è contenuta proprio nel significato di questo *deve*. Il suo ragionamento prende ancora una volta le mosse dall'interpretazione de *l'ampiezza, la lunghezza, l'altezza e la profondità* di *Ef* 3, 18: "[Paolo] vide, infatti, che questa figura della croce, divisa in quattro bracci che si protendono a partire dall'incrocio centrale, significa la potenza e la provvidenza, che pervade ogni cosa, di Colui che apparve su di essa. E per questo Paolo denomina ciascun braccio con nomi specifici, dicendo *profondità* quello che sta al di sotto del centro ed *altezza* quello che si trova al di sopra, *ampiezza* e *lunghezza* quelli che si protendono di fianco da una parte e dall'altra a partire dall'incrocio. E mi pare che con queste espressioni il discorso manifesta chiaramente che non esiste essere alcuno che non sia assolutamente sotto il potere della natura divina: sopra i cieli, sotto la terra e fino ai limiti estremi orizzontali di quanto esiste" (*Trid spat*, 300, 8 – 301,1). L'esempio di quello che succede quando si vaga con la mente per l'universo spiega come sia necessario pensare alla forma della croce, per abbracciare l'intera sfera di ciò che esiste. Questo è il motivo per il quale anche il testo di *Sal* 138, 7-9 è letto nello stesso senso: "Vedi come disegna con le sue parole la figura della croce? Dice: Tu sei Colui che pervade ogni cosa, facendoti vincolo (σύνδεσμος) di ogni cosa e comprendendo in sé ogni limite estremo: Tu stai in alto, Tu sei presente in basso, su di un estremo sta la Tua mano e sull'altro la Tua destra governa" (*Trid spat*, 301, 17 – 302, 2). La croce unisce tutto l'universo e tutta la storia, rivelando la divinità del Crocifisso. G. mette anche in relazione la croce e lo *iota* di *Mt* 5, 18: "A mio avviso questo è anche lo *iota* che viene considerato insieme al braccio, il quale è più fisso dei cieli e più stabile della terra e più duraturo di ogni struttura delle cose. Il cielo e la terra passeranno e la scena del mondo intero passa, ma lo *iota* della Legge ed il braccio non passeranno. E la linea verticale che scende dall'alto verso il basso viene detto *iota*, e quella tracciata in orizzontale lateralmente è denominata braccio, come si può imparare anche dalla gente di mare: infatti questi dicono braccio, chiamandolo in base alla forma, il legno posto di traverso sopra il quale stendono la vela" (*Trid spat*, 302, 11 – 303, 2). È estremamente interessante sottolineare che l'asse verticale che regge la croce ed unisce la terra ed il cielo viene tracciato dall'alto verso il basso, e non dal basso verso l'alto. La croce rivela la divinità del Figlio, rivela il suo *essere Figlio*.

Un'accurata analisi dei tre testi del *Trid spat* dove Gregorio tratta il tema della croce cosmica è stata svolta da H.R. Drobner, che sottolinea specialmente l'uso della terminologia misterica<sup>68</sup>. Il tema è fondamentalmente giudeo-cristiano<sup>69</sup>: già in *Ez* 9, 4ss il *tau* tracciato sulla fronte è simbolo di vita. Si tenga presente che in ebraico il *tau* si scriveva come T, come + o come χ e che nelle liste militari dei romani T indicava che il soldato era vivo, Θ che era caduto<sup>70</sup>. J. Daniélou osserva che uno dei simboli più frequenti trovati sugli ossari della sinagoga di Nazareth e di *Dominus Flevit*, presso il monte degli Ulivi, è proprio la barca con il mastice a forma di croce. È praticamente sicuro che il simbolismo sia giunto a Gregorio attraverso la mediazione di Ireneo, il quale afferma che la croce fu scelta da Cristo per annunciare la divinità del Figlio ed il suo potere universale (IRENEO, *Demonstratio* 34, PO 773). La totalità degli autori è d'accordo sulla dipendenza diretta di Gregorio da Ireneo. H.R. Drobner sottolinea anche l'apporto di Origene (H.R. DROBNER, 155). Già in Platone appare la strana immagine

<sup>68</sup> H.R. DROBNER, *Die drei Tage zwischen Tod und Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus*, Leiden 1982, 150-151.

<sup>69</sup> J. DANIELOU, *Théologie du judéo-christianisme*, Tournai 1958, 303-315.

<sup>70</sup> H. RAHNER, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Rhein Verlag, Zürich 1957, 412s.

della croce inscritta nel cosmo (*Timeo*, 34.ab e 36.bc), rappresentata dalla lettera greca *chi*, composta dall'incrociarsi dell'orbita terrestre con l'orbita ellittica del gran circolo, che circonda la sfera terrestre e sul quale scorre il movimento apparente del sole: si tratterebbe del simbolo della divinità del Demiurgo e della frontiera tra il mondo dei pianeti e quello delle stelle. Gli gnostici vi videro la frontiera tra il mondo del Demiurgo e quello del pleroma. J. Daniélou ha visto nella stessa *Demonstratio* di Ireneo una citazione di *Timeo*, 36.bc<sup>71</sup>. Giustino, inoltre, riprende nella sua *Apologia* questo passo di Platone e lo interpreta come segno della potenza divina del Figlio di Dio, collegandolo all'episodio del serpente di bronzo di *Gv* 3, 14 (GIUSTINO, *Apologia prima* 55, 1-6: TH. EQUES DE OTTO, 150). Atanasio, poi, collegherà la figura della croce come rivelazione della divinità e della potenza di Cristo a *Gv* 12, 32 (ATANASIO, *De incarnatione* 25: SC 199 254-255). Così, si può affermare che "qui, ancora una volta, Gregorio fa eco ad un antico simbolismo giudeo-cristiano, che egli traspone su un registro greco"<sup>72</sup>.

Per questa introduzione al mistero della salvezza è particolarmente interessante proprio questa trasposizione del sostrato giudeo-cristiano su un registro greco, in quanto manifesta l'incontro tra la novità rivelata con l'aspirazione naturale dell'uomo. Nella *Or cat*, Gregorio scrive: "È proprio della Divinità permeare ogni cosa ed essere coestensiva con la natura degli esseri in tutte le loro parti, poiché non è possibile che qualche cosa permanga nell'essere, se non permane in ciò che è. Ma l'essere che è in modo proprio e primario è la natura divina e la persistenza degli esseri obbliga a credere che per forza di cose la natura divina sta in ciascuno di essi. Apprendiamo ciò a partire dalla croce, la cui figura si divide in quattro parti, in modo tale che contano i quattro bracci iniziando dal centro (μέσου) che li unisce in sé (συνάπτεται): Colui che fu steso sulla croce al momento (καιρῶ) dell'economia della morte è Colui che dà unità in sé all'universo (ὁ τὸ πᾶν πρὸς ἑαυτὸν συνδέων) e che lo armonizza, conducendo le diverse nature degli esseri ad un'unica cospirazione (σύμπνοια) ed armonia"<sup>73</sup>.

Il fatto storico della morte di croce rivela che solo in Cristo è possibile tornare all'unità, solo in Cristo è possibile giungere veramente ad essere. Occorre notare che il testo allude al *Simposio* di Platone (202.e), nel testo già visto, dove la sacerdotessa Diotima di Mantinea rivela a Socrate che Eros non è un Dio, ma un demone, in quanto deriverebbe da genitori di natura diversa: per ciò Eros sarebbe un essere intermedio tra un dio ed un mortale (μεταξύ ἐστι θεοῦ τε καὶ θνητοῦ), col potere di interpretare e portare (διαπορθμεῦον) agli dèi le orazioni ed i sacrifici degli uomini, riportando poi le ricompense agli uomini da parte degli dèi. Egli sta nel mezzo (ἐν μέσῳ) tra mortali ed immortali, li porta a completezza (σμπληροῖ) e dà unità in sé all'universo (ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῶ συνδεδέσθαι)<sup>74</sup>.

Le citazioni nel testo di Gregorio sono chiarissime, ma qui è Cristo, che nella sua Umanità e nella sua Persona, come unico Mediatore tra Dio e gli uomini, unisce l'universo (ὁ τὸ πᾶν πρὸς ἑαυτὸν συνδέων). Lo stesso verbo συνδέω è utilizzato in forma attiva per sottolineare la dimensione personale: alla mediazione demonica dell'Eros filosofo, essere intermedio tra il male ed il bene, tra gli dèi ed i mortali, si sostituisce la mediazione di Cristo, perfetto Dio e perfetto uomo.

Il confronto dei testi permette di cogliere la differenza radicale tra le concezioni cristiana e platonica: al ἐν μέσῳ δὲ ὄν ἀμφοτέρων σμπληροῖ (202.e.6), riferito ad Eros che sta a metà strada tra gli dèi ed i mortali, riunendoli, corrisponde il ὡς ἐκ τοῦ μέσου, καθ' ὃ πρὸς ἑαυτὸν συνάπτεται (*Or cat*, 32, 56-57), riferito al centro della croce che unisce in sé i quattro bracci della croce stessa, immagine delle quattro dimensioni dell'universo. Il μέσος di Platone è un livello ontologico intermedio, mentre il

<sup>71</sup> J. DANIÉLOU, *Théologie du judéo-christianisme*, Tournai 1958, 310.

<sup>72</sup> IDEM, *Le symbolisme cosmique de la croix chez Grégoire de Nysse*, MD 75 (1963) 35.

<sup>73</sup> *Or cat*, 32, 49-61, GNO III/4, 79-80.

<sup>74</sup> Cfr. PLATONE, *Simposio*, 202e, 1-7.

μέσος di Gregorio non è nessun μεταξύ, ma un luogo concreto nell'universo e nella storia, è un μέσος con un καιρός. Lo stesso ricorso alla forma verbale συμπληροῖ fa riferimento ad un vuoto che è riempito, mentre συνάπτεται è assolutamente fisico ed orizzontale.

Ma nello stesso tempo il μέσος nisseno è immediatamente identificato con Cristo, perfetto uomo, che nello stesso tempo è perfetto Dio, cioè della stessa natura divina. Un'altra espressione rivela il punto essenziale di questo parallelo: in 203.a.1-2, Platone afferma che *un dio non si unisce con un uomo* (θεὸς δὲ ἀνθρώπῳ οὐ μίγνυται), mentre Gregorio in 32, 43-44, apre la sua discussione sul senso del mistero della croce con l'affermazione che nel Vangelo *non si trova nulla che non si riveli come vera unione del divino con l'umano* (ὁ οὐχὶ πάντως μίξις τις ἐμφαίνεται τοῦ θεοῦ πρὸς τὸ ἀνθρώπινον). Al μίγνυται platonico corrisponde il sostantivo μίξις nisseno<sup>75</sup>, che compie qui la funzione di negazione assoluta della concezione platonica legata al fondo terminologico del testo. Gregorio allude al *Simposio* per mostrare la differenza radicale tra la mediazione di Cristo e la visione filosofica di Platone, ma include intenzionalmente alcune citazioni implicite per appoggiarsi, nello stesso tempo, a quelle profonde intuizioni che avevano caratterizzato la stessa tradizione platonica e che vengono così riconosciute come aspirazioni alla pienezza rivelata.

La differenza essenziale consiste nella visione cosmologica, perché la distinzione dei due livelli ontologici mortali-immortali, che caratterizza il *Simposio* e che è riunificata dalla figura intermedia di Eros, è sostituita dalla distinzione intramondana di ciò che è in alto, ciò che è in basso, insieme con le dimensioni orizzontali, immediatamente esplicitate come regioni celestiali, infernali ed i confini del mondo (32, 62-5), per mostrare la loro appartenenza ad un unico ordine della creazione. Precisamente questa proiezione dei distinti ordini ontologici del pensiero platonico sull'unico ordine della creazione permette a Gregorio di presentare l'unità del cosmo come segno della presenza del Divino, che è veramente nel mondo, ma che viene ad esso *dal di fuori* come fondamento del mondo stesso. L'unità e l'armonia rivelano così la potenza divina di Cristo, che restituisce al cosmo l'unità perduta per il peccato. L'abbassamento di Dio permette di superare la molteplicità dei livelli cosmologici, riconoscendoli come una unità alla luce della potenza divina che scende dall'alto.

Il creato è presentato nella sua radicale dipendenza dalla natura divina come un unico ordine ontologico, che comprende gli esseri del cielo, degli inferi e della terra. Si rivela così la profonda unità della teologia della creazione e della soteriologia: precisamente la descrizione della croce e dell'Umanità di Cristo come σύνδεσμος del mondo pone la libertà del Figlio come fondamento dello stesso essere dell'universo e dell'atto creatore.

Come si è visto, infatti, le discussioni con gli ariani vertevano essenzialmente sull'affermazione che la libera obbedienza del Figlio al Padre non è prova della sua inferiorità, ma piuttosto il contrario, cioè dell'uguaglianza di natura con Lui. La differenza radicale tra la concezione ortodossa e quella eretica (in questo caso bisogna dire, tra quella propriamente teologica e quella filosofica) consiste nel riconoscere la pura capacità di dono come segno distintivo della divinità.<sup>76</sup> Così il confronto tra il testo del *Simposio* ed il testo dell'*Or cat* mostra come alla passività dell'attrazione dell'Eros platonico si sostituisca l'attività dell'amore di Dio che abbraccia ogni cosa. Dall'amore *passivo*, costituito dall'attrazione verso ciò che è bello e buono, si passa all'amore *attivo*, che dona e rende belli e buoni coloro ai quali si dona.

<sup>75</sup> Con un senso di *unione indissolubile*: J.R. BOUCHET, «Le vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez S. Grégoire de Nysse», RThom 68 (1968) 533-582; L.F. MATEO-SECO, «Notas sobre el lenguaje cristológico de Gregorio de Nisa», ScrTh 35 (2003) 89-112 e IDEM, «Cristologia e Linguaggio in Gregorio di Nissa», in C. MORESCHINI - G. MENESTRINA (Eds.), *Lingua e teologia nel cristianesimo greco*, Trento 11-12 dicembre 1997, Brescia 1999, 227-249; G. MASPERO, «La cristologia de Gregorio de Nisa desde la perspectiva del II Concilio de Costantinopla», ScrTh 36 (2004) 359-373.

<sup>76</sup> Cfr. G. MASPERO, *La Trinità e l'uomo*, Roma 2004, 156-163.

*Eros e Agape*

Il punto di arrivo di questa introduzione al mistero della salvezza è, così, l'amore, in quanto il senso di ciò che esiste è individuato, grazie alla Rivelazione, proprio nell'Amore, in quell'amore assoluto che si identifica con Dio. Lui è la fonte della salvezza e Lui è il Mistero al quale si accede. Anche alla luce della prima enciclica di Benedetto XVI è, allora, conveniente soffermarsi sul rapporto tra eros ed agape.

A prima vista si potrebbe essere tentati di opporre eros ed agape, considerando l'agape come contrassegno specifico del cristianesimo, in quanto riferito al puro dono, mentre l'eros sarebbe da considerarsi negativamente, come puro amore di desiderio e quindi egoista.

Questa visione porterebbe a disprezzare la dimensione materiale e rischierebbe di sfociare in uno spiritualismo disincarnato estremamente pericoloso. Invece, come si è visto, proprio nel sec. IV, i pensatori cristiani giunsero ad una coscienza sempre più chiara dell'importanza essenziale del corpo per la comprensione del messaggio cristiano. Plotino, in polemica con i cristiani, parlava non di una salvezza *del* corpo, ma *dal* corpo. Il cristianesimo è un vero e proprio materialismo, secondo il quale l'amore divino rende immortale il corpo dell'uomo, grazie all'unione con l'Umanità di Cristo nel Corpo mistico. Questo è direttamente connesso all'importanza del desiderio, in quanto la salvezza tocca la volontà stessa e l'essere dell'uomo, che viene trasformato ontologicamente. Questo aspetto, ovviamente, viene messo in ombra dalle letture protestanti, ma in Agostino è estremamente chiaro: *"Ciascuno è tale quale l'amore che ha. Ami la terra? Sarai terra. Ami Dio? dovrei concludere: tu sarai Dio. Ma non oso dirlo io e perciò ascoltiamo la Scrittura: Io ho detto: Voi siete dèi e figli tutti dell'Altissimo (Sal 81, 6)."* (Commento I lettera di Giovanni, II, 14)

Mentre si può conoscere il male o il bene senza diventare cattivi o buoni, non li si può volere senza diventare tali. In questo senso la volontà ha una priorità ontologica. Il desiderio dell'uomo diventa allora essenziale: se è vero che i greci non potevano cogliere l'amore come puro dono, nello stesso tempo l'*eros*, che deve essere chiaramente distinto dall'*agape*, non può venire da essa separato, poiché proprio il compimento del dono è la trasformazione del desiderio. Se l'*eros* fosse puramente negativo, natura e soprannatura sarebbero radicalmente separati ed incomunicabili, l'uomo non porterebbe nel proprio cuore il desiderio del dono assoluto e di Dio. La salvezza verrebbe verticalmente dall'alto e non cambierebbe veramente l'uomo e la storia. La creazione non sarebbe stata già un dono e la salvezza sarebbe da essa radicalmente sconnessa. Se è vero che non si può affermare che basta la natura per salvarsi, nello stesso tempo è vero che l'uomo tende a Dio naturalmente, che è stato creato a sua immagine. Il dono è di per sé naturale, solo il peccato originale ha introdotto la paura nell'uomo, trasformando la sua capacità di diventare immagine (filiazione) in fonte di dolore, debolezza e violenza. L'*essere da* è diventato dipendenza, perché la paura, il sospetto in primo luogo verso il creatore, è stato slegato dall'*essere per*, dal dono.

Allora il rapporto fra *eros* ed *agape* diventa essenziale per comprendere la portata della salvezza cristiana. L'*eros* viene trasfigurato dalla rivelazione dell'*agape*, in modo tale che il desiderio stesso dell'uomo viene riscattato. Agostino dice: *"Questa è la nostra vita: esercitarci nel desiderio"* (Commento I lettera di Giovanni, IV, 6).

Il desiderio stesso diventa un dono e manifesta il compimento del dono. La concezione statica delle divinità è stata sostituita dalla dinamica dell'amore trinitario che dona all'uomo la tensione dell'amore stesso, che continuamente ingrandisce il cuore umano e lo rende sempre più capace di accogliere l'infinito amore divino: *"La vita di un buon cristiano è tutta un santo desiderio. Ma se una cosa è oggetto di desiderio, ancora non la si vede, e tuttavia tu, attraverso il desiderio, ti dilati,*

cosciché potrai essere riempito quando giungerai alla visione. Ammettiamo che tu debba riempire un grosso sacco e sai che è molto voluminoso quello che ti sarà dato; ti preoccupi di allargare il sacco o l'otre o qualsiasi altro tipo di recipiente, più che puoi; sai quanto hai da metterci dentro e vedi che è piccolo; allargandolo lo rendi più capace. Allo stesso modo Dio con l'attesa allarga il nostro desiderio, col desiderio allarga l'animo e dilatandolo lo rende più capace. Viviamo dunque, o fratelli, di desiderio, poiché dobbiamo essere riempiti" (*ibidem*).

Una volta affermato il primato dell'*agape*, l'*eros* stesso e tutta la realtà umana e materiale viene rivalutata, in modo tale che la coppia diventa inscindibile, in modo parallelo a ciò che avviene nell'Unione Ipostatica, dove l'abbassamento della natura divina (discesa = *agape*) nell'unione con quella umana (ascesa = *eros*) rivela l'uomo all'uomo.

In questo senso va inteso l'agostiniano *ama e fa ciò che vuoi* (*Commento I lettera di Giovanni*, VII, 8): facendo notare la radicale differenza tra l'atto del Padre di consegnare il Figlio, cui corrisponde la consegna di sé di Cristo, e l'atto di Giuda che consegna Cristo, Agostino afferma che ciò che conta è l'amore, che cambia radicalmente il senso dell'azione. Per questo, una volta che è presente la carità, si accede all'autentica libertà.

Tutto ciò è particolarmente evidente nell'opera di Gregorio di Nissa che, nella sua teologia spirituale, modifica la visione di Origene, il quale poneva il vertice mistico nella contemplazione e nella conoscenza, per affermare il primato dell'unione, che si realizza nell'*agape*. Dalla *θεωρία* e dalla *γνώσις* sia passa all'*ἀγάπη* come culmine dell'ascesa spirituale. In modo particolare nel *Commento al Cantico dei Cantici*, Gregorio afferma che ci sono tre modi per salvarsi: con il timore, con la speranza e mediante l'amore (*διὰ τῆς ἀγάπης*), che è il più perfetto (*Cant*, GNO VI, 15, 17-18). A quest'ultimo corrisponde lo stato più perfetto dell'anima, cioè quello nel quale si aderisce "al Verbo per una disposizione d'amore" (*ἐρωτικῆ τιμὴ διαθέσει: ibidem*, 461, 10-11). Il Nisseno ricorre al vocabolario misterico per esprimere l'unione (*ἀνάκτασις*) dell'uomo con Dio, unione che costituisce il vero fine della vita mistica. Nel farlo, Gregorio ricorre sia al termine *ἔρως* che ad *ἀγάπη*. Nel 1930, A. Nygren nella sua voluminosa opera *Eros und Agapè*, uno studio che è stato di grande rilevanza per la questione esaminata, sostenne che i Padri della Chiesa, ed il Nisseno in particolare, avrebbero ceduto alla tentazione dell'ellenizzazione, deformando la nozione di amore evangelico e sostituendo l'*ἀγάπη* cristiana con l'*ἔρως* platonico (Nygren, p. 431).

Il primo dei due termini è estraneo al greco classico, ma appare nel *Cantico dei Cantici* per indicare l'amore umano, forse come segnale di un uso locale del termine tipico dell'Egitto al tempo della traduzione dei LXX. Nel NT, indicando l'amore di Dio per l'uomo e l'amore che unisce gli uomini tra loro, l'*ἀγάπη* si caratterizza come abbassamento del superiore verso l'inferiore, nel puro dono, in un movimento opposto a quello dell'*ἔρως* platonico. Per il paganesimo ogni abbassamento era una caduta, come si vede sia nella cosmologia neoplatonica che in quella gnostica.

In Gregorio, però, il significato proprio dei termini *ἔρως* e *ἀγάπη* è difficile da distinguere, in quanto il secondo indica "la disposizione interiore verso ciò che ci piace" (*πρὸς τὸ καταθύμιον ἐνδιάθετος σχέσις: An et res*, PG 46, 93C), tanto da poter portare non solo verso il bene ma anche al male. L'idea essenziale è che l'amore porta l'anima a unirsi a ciò che ama (*κατακινῶνται τὸ ἀγαπώμενον: Eccl*, GNO V, 417, 22), essendo "un amore di compiacenza che implica una fusione" (J. DANÉLOU, *Platonisme e Théologie mystique*, p. 202). Dice Gregorio: "Quando l'anima, una volta divenuta semplice, con unità e autentica somiglianza a Dio, trova il vero bene, semplice ed immateriale, essa aderisce a ciò che solo è realmente amabile (*ἀγαπητὸν*) e desiderabile (*ἐράσιμον*) grazie al movimento ed all'attività della carità (*διὰ τῆς ἀγαπητῆς κινήσεώς τε καὶ ἐνεργείας*), trasformandosi in ciò che apprende e sempre scopre" (*An et res*, PG 46, 93C).

L'aspetto mistico è collegato in modo inscindibile alla vita sacramentale, in quanto il Nisseno presenta l'Eucaristia stessa come suprema rivelazione e realizzazione dell'amore: parlando della

virtù come buon odore di Cristo, dice che, come “la disposizione d’amore realizza naturalmente l’unione con ciò che è amato” (ή δὲ ἀγαπητικὴ σχέσις τὴν πρὸς τὸ ἀγαπώμενον ἀνάγκασιν φυσικῶς κατεργάζεται: *EccI*, GNO V, 422, 20-21), così “noi diventiamo ciò che noi amiamo (διὰ τῆς φιλίας ἐλώμεθα), o buon odore di Cristo o cattivo odore. Infatti, colui che ama (ἀγαπήσας) il bello sarà lui stesso bello, in quanto la bontà di ciò che è in lui trasforma in sé colui che l’ha ricevuta. Per questo Colui che sempre è si è offerto a noi come cibo, affinché, ricevendolo in noi, noi diventiamo ciò che Lui è” (*Ibidem*, 422, 21 – 423, 6). Nel brano si nota che, per Gregorio, la partecipazione non è preesistente all’ἀγάπη, come invece avviene con l’ἔρωσ platonico. Non si tratta di un movimento di ritorno necessario dell’anima alla sfera divina che corrisponderebbe alla sua vera natura, ma la partecipazione è la comunicazione che Dio fa all’anima della sua vita divina: “L’amore non è la conseguenza, ma la causa della partecipazione e dell’unione” (J. DANIELOU, 203). Questa trasformazione non avrà mai fine. In questo modo la definizione platonica di amore, come *desiderio del bene posseduto per sempre* (ὁ ἔρωσ τοῦ τὸ ἀγαθὸν αὐτῷ εἶναι ἀει)<sup>77</sup>, si compie escatologicamente e misticamente nell’eterna elargizione dell’infinito Dono della vita divina. Essenziale è cogliere che la crescita nell’amore non riempie un vuoto presente nell’anima, ma la grazia nello stesso tempo dilata e colma in ogni istante la capacità d’amare dell’uomo (*essere da* ed *essere per* che coincidono, escatologia come realizzazione eterna della filiazione).

In Gregorio, quindi, l’ἀγάπη non si può identificare semplicemente con la carità del Vangelo, ma non è nemmeno l’ἔρωσ platonico rivestito di un nome cristiano. Ma “è l’amore in quanto principio d’unità tra l’amante e l’amato” (J. DANIELOU, 204). Si tratta di un senso originale, che esprime una certa connaturalità tra l’anima divinizzata e Dio, per quella familiarità e quell’amicizia tra l’uomo e Dio che è particolarmente evidente nella *Vita Moys*. Essenziale è notare che questa connaturalità, familiarità ed amicizia non appartengono all’uomo per natura, come in Platone, in quanto “il vocabolario della partecipazione è trasposto dall’ambito dell’essenza a quello della grazia” (*ibidem*, 205).

Nygren ha colto la distinzione tra l’ἀγάπη nissena e quella paolina, ma nello stesso tempo ha semplicemente assimilato l’ἀγάπη nissena all’ἔρωσ platonico, senza cogliere la radicale novità della riflessione teologica, che, a partire dall’affermazione rivelata dell’amore come dono assoluto, riconosce il desiderio stesso dell’uomo e la presenza della grazia nell’anima come compimento del dono stesso. Nella sua analisi, Nygren sembra considerare come prova della natura platonica dell’ἔρωσ nisseno testi che Gregorio riferisce chiaramente all’ascesa spirituale ed al progresso dell’anima, confondendo la partecipazione necessaria ed ontologica di stampo filosofico, con il movimento libero di purificazione dell’anima, che può perfezionarsi ed avvicinarsi a Dio proprio a partire dal previo libero movimento discendente di Dio che dona sé stesso nel Figlio. La dimensione ascetica è inseparabile da quella mistica, che la fonda. Il dono si compie nella libertà e suscita la libertà, tanto che l’ἔρωσ stesso non è altro che ἀγάπη, la più eccellente delle virtù, nella sua forma più intensa (*Cant*, GNO VI, 383, 8-9), cioè nel compimento dell’unione mistica. La stessa vita divina, infatti, è amore: “La vita della natura divina è amore (ἀγάπη), poiché il Bello è assolutamente amabile per coloro lo conoscono. Ora il divino si conosce, e la conoscenza si trasforma in amore” (*An et res*, PG 46, 96C). Quest’ultima frase esprime meravigliosamente il primato dell’amore sulla conoscenza e costituisce uno dei vertici della teologia della carità. In questo modo il movimento dell’amore non può avere mai fine, in quanto unione con Dio, infinito per natura: la definizione platonica di amore come *desiderio del bene posseduto per sempre* viene qui recuperata e fondata alla luce del dono soprannaturale.

Queste riflessioni sono lo sfondo del pensiero di J. Ratzinger, che in *Guardare Cristo*, presenta l’amore come pienezza dell’essere. Posto che l’uomo ha la sua origine nell’amore del Padre (*essere da*) ed il

<sup>77</sup> PLATONE, *Simposio*, 206.a. 11-12.

suo cuore è inquieto finchè non riposa in quello stesso amore (*essere per*), l'unica angoscia possibile è quella di non essere amati e di non amare, paura che può portare alla disperazione come convinzione di aver perso per sempre l'amore e di vivere un'esistenza inutile, che non interessa a nessuno.

Con grande forza, J. Ratzinger, discute l'essenza dell'amore, rifiutando ogni tentativo di contrapporre eros ed agape: "Come prima cosa è importante opporsi a una tendenza che vorrebbe separare eros e amore religioso come se fossero due realtà completamente diverse. In tal modo le si deforma entrambe, poiché un amore che vuol essere solo «sovrannaturale» perde la sua forza, mentre d'altra parte la chiusura dell'amore nel finito, la sua profanizzazione e separazione dalla dinamica verso l'eterno, falsifica anche l'amore terreno, che secondo la sua essenza è sete di infinita pienezza"<sup>78</sup>. Anche l'amore sulla terra non è altro che richiesta di un futuro senza confini, di un sì senza condizioni.

Proprio il tema del sì viene utilizzato per esprimere cosa è l'amore stesso. Riprendendo l'analisi di J. Pieper, che aveva descritto l'atto dell'amore come «sì» nei riguardi di ciò a cui l'amore viene indirizzato, cioè come affermazione che «è bene che tu esisti», J. Ratzinger mostra come il primato di questo sì rivolto ad un *tu*, permette anche al soggetto di scoprire il proprio *io*: "L'amante scopre la bontà dell'essere in questa persona, è felice della sua esistenza, dice sì a questa esistenza e la conferma. Prima ancora di ogni pensiero su se stesso, prima di ogni desiderio sta il semplice essere felici quanto all'esistenza dell'amato, il sì per questo tu. Solo in un secondo momento (non in senso temporale, ma reale) l'amante scopre in questo modo (perché l'esistenza del tu è buona) che anche la sua propria esistenza è diventata più bella, più preziosa, più felice. Mediante il sì verso l'altro, verso il tu, io ricevo me stesso nuovamente e posso ora in modo nuovo dire sì anche al mio io, a partire dal tu" (p. 72).

Questa prospettiva personalista, che in ambito tedesco era stata sviluppata, ad esempio, da M. Buber, trova nel pensiero di J. Ratzinger una formulazione profondamente metafisica e, nel contempo, biblica. L'essenza dell'amore è espressa in termini di creazione e di radicale forza della libertà umana: "Questo tu è un atto creatore, una nuova creazione. Per poter vivere l'uomo ha bisogno di questo sì. La nascita biologica non basta. L'uomo può accogliere il suo io solo nella forza dell'accettazione del suo essere, che viene da un altro, dal tu. Questo sì dell'amante gli attribuisce la sua esistenza in un modo nuovo e definitivo. Egli vi riceve una specie di rinascita, senza la quale la sua nascita resterebbe incompleta e lo lascerebbe in contraddizione con se stesso" (*ibidem*). Si scorge qui la forza dell'*essere da* dell'uomo, un *essere da* che non fa mero riferimento ad un'origine ontologica o biologica, come negli animali, ma che ha la sua radice nella libertà e nell'amore con il quale Dio ci ha creati e voluti. Ma questo suo *essere da*, l'uomo lo scopre proprio quando riesce ad *essere per*, scopre il suo io dicendo sì ad un tu.

Questo bisogno di un sì successivo che confermi la bontà del nostro essere è applicato alla inseparabilità di creazione e redenzione, che possono essere intese solo contemporaneamente: "Qui si capisce che l'amore è creativo e che l'amore di Dio fu la forza che creò dal nulla l'essere, il vero «terreno» su cui sta ogni realtà. Ma di qui possiamo comprendere un po' anche che il secondo sì pronunciato a grandi lettere sulla croce è la nostra rinascita e che soltanto questa rinascita fa di noi definitivamente dei «viventi». Ed infine può sorgere il presentimento che noi come affermati da Dio siamo chiamati a partecipare al suo sì. Abbiamo l'incarico di continuare la creazione, di essere concreatori, con il dono, in modo nuovo, dell'essere all'altro nel sì dell'amore, di far diventare il dono dell'essere veramente un dono" (p. 73).

Questo rapporto coinvolge tutto l'universo e tutto l'essere, in quanto: "ogni amore porta in sé una tendenza universale. Il mondo, a cui appartiene questo tu, appare diverso da quando io amo. L'amante vorrebbe per così dire abbracciare con il suo amato tutto il mondo. L'incontro con l'uno mi

<sup>78</sup> J. RATZINGER, *Guardare Cristo*, Milano 1989, p. 71.

dà di nuovo l'universo" (*ibidem*). Attraverso l'uno viene trasfigurato il tutto, si guarda ogni cosa con occhi nuovi. Questo si manifesta anche nel modo di agire di Dio, che salva la storia attraverso i singoli, che si affida al sì del singolo, che si affida ad una giovane donna, Maria.

*Liebe ist Glaube*  
(J. Ratzinger)

### Conclusione

Questa introduzione termina con la riformulazione del rapporto tra religione, filosofia e teologia in termini di relazione tra eros ed agape. Sia il fenomeno religioso che la riflessione filosofica tendono a Dio, aspirano ad una realtà che trascende la sfera naturale. La purificazione delle aspirazioni religiose realizzata dal pensiero filosofico classico permette di riconoscere razionalmente la necessità del dono perché l'uomo possa essere sé stesso. In quanto essenzialmente figlio, l'uomo non può realizzarsi da solo, se non nell'aprirsi a quel dono che lo costituisce come uomo e che è pienamente accolto solo nel momento in cui è ridonato. In questo senso la ragione stessa ha bisogno di essere purificata<sup>79</sup> e di aprirsi a quel mistero che la supera totalmente. Così, tra il fenomeno religioso-filosofico e la teologia intercorre un rapporto analogo a quello che unisce eros ed agape.

Per passare alla teologia è, allora, essenziale *pensare a partire dal dono*, riconoscendo l'importanza della libertà e della filiazione. Il mistero di Dio è, infatti, il mistero dell'Amore assoluto, Amore che salva e che continua ad essere fedele a sé stesso, al di là delle infedeltà dell'uomo. Proprio questo amore mostra come la fede non sia irrazionale, in quanto non si tratta di buttarsi alla cieca, ma di fidarsi di un Altro, di un Altro che è il Figlio incarnato che è morto per noi e che ci rivela il volto del Padre, introducendoci nel Suo cuore. Colui che crede "prende una mano che gli viene tesa e sa che non si getta nel vuoto ma tra delle braccia che vogliono prenderlo per accoglierlo"<sup>80</sup>, tra le braccia del Padre. Solo in questo abbraccio l'uomo può passare dalla necessità alla libertà, solo in questo abbraccio l'uomo può scoprirsi *figlio*, ripercorrendo il cammino del figliol prodigo.

La dimensione assoluta della salvezza, che si estende ad ogni uomo ed ad ogni tempo, permette, così di riconoscere come il fondo stesso dell'esistenza, il fondo del reale – quel fondo che costituisce la forma di tutto, poiché ne è l'origine – è l'amore, l'amore della comunione delle tre Persone della Trinità<sup>81</sup>. Tutto nasce dalla Trinità e deve liberamente tornare alla Trinità stessa, in modo tale che l'Amore si presenta come senso del tutto.

In questo modo, il cammino che conduce dalla filosofia alla teologia implica la presa di coscienza sempre più chiara che nella radice metafisica del reale si trova un Dio che conosce e che vuole, in quanto Dio vivo e Dio Trino. La distinzione tra intelletto e volontà, che l'uomo ha potuto cogliere appieno solo grazie alla Rivelazione, ha portato a distinguere la dimensione gnoseologica e quella ontologica del mistero. Tra Dio ed il mondo c'è un salto infinito che solo l'Amore infinito di Dio ha potuto colmare. Così la salvezza di cui parla la teologia è una salvezza che si riceve come dono e che nessuno, per necessità ontologica, può conquistarsi da solo.

Ma allora, a posteriori, il darsi della salvezza nei *misteri* della vita sacramentale, rimanda ai *misteri* storici della vita di Cristo, cioè a quegli eventi concreti e singolari attraverso i quali Dio ha voluto aprire il suo cuore ad ogni uomo, introducendolo nell'intimità di quel *Mistero* che è la Trinità stessa.

<sup>79</sup> Cfr. *Deus Caritas est*, n. 28.

<sup>80</sup> J. MOUROUX, *Je crois en Toi*, Paris 1966, 24

<sup>81</sup> J. Daniélou, *La Trinité et le mystère de l'existence*, Paris 1968, 53.

Il mistero della salvezza si presenta, dunque, come mistero della Filiazione, in quanto l'uomo è reso da Cristo figlio nel Figlio.

Allora, posto che il senso dell'eros si legge solo nell'agape, a partire dalla teologia, dal dono e dalla Filiazione è possibile scorgere anche l'aspirazione trinitaria del fenomeno religioso e del pensiero filosofico. Per questo, il cristianesimo stesso si presenta come religione e filosofia vera in quanto, la sua dimensione trinitaria è capace di dare valore a tutto quanto l'ha preceduto, producendo quella compresenza di stupore e del sentimento di sentirsi a casa, che caratterizza sempre l'incontro con la verità.

Per concludere, allora, si può riprendere l'immagine della croce cosmica così cara a Gregorio di Nissa, che la collega proprio alla teologia: "Per ciò, mi sembra, che la divina voce del Vangelo miri a proclamare l'esistenza di Colui nel quale ogni cosa è stata costituita, che è più eterno di quanto è compreso sotto il Suo potere e che, mediante la figura della croce, indica, come in un enigma ed in uno specchio, la propria potenza che custodisce tutti gli esseri. E per questo dice che era necessario che il Figlio dell'Uomo non morisse semplicemente, ma che fosse crocifisso, affinché per i più perspicaci la croce diventasse teologo (*θεολόγος*), in quanto proclama nella sua forma l'onnipotente dominio di Colui che su di essa è stato esposto e che è tutto in tutti" (*Trid spat*, GNO IX, 303, 2-12).

Essere teologi vuol dire rivelare l'opera di Dio in sé, mostrare il dono, accogliendolo e manifestando la sua forza di portare all'unità. L'uomo, quando accoglie l'amore che gli si dona, diventa capace di essere immagine di questo amore autentico, autentico in quanto caratterizzato da una dimensione essenzialmente creativa.

Essere introdotti al mistero della salvezza vuol dire, dunque, diventare *teologi*, cioè cogliere il senso del Vangelo e di tutto il Creato: scoprire che il senso di tutto è l'amore ed il dono. Ma ciò non lo può cogliere "chi non abbia poggiato il capo sul petto di Gesù e non abbia ricevuto da Lui Maria come sua propria madre"<sup>82</sup>. Come la teologia nasce dal cuore di Maria, che disse sì a Dio donando sé stessa ed accogliendo il Verbo nel suo seno, così fare teologia vuol dire imitare Giovanni, che abbandona il capo sul petto di Cristo, cioè che pensa a partire dal Suo cuore, e che accoglie Maria come madre, prendendola *in sua* (εἰς τὰ ἴδια), cioè in sé stesso<sup>83</sup>: "Affidandosi filialmente a Maria, il cristiano, come l'apostolo Giovanni, accoglie «fra le sue cose proprie» la Madre di Cristo e la introduce in tutto lo spazio della propria vita interiore, cioè nel suo «io» umano e cristiano: «La prese con sé»"<sup>84</sup>. Giovanni aveva infatti lasciato ogni cosa per seguire Cristo e non poteva accogliere la Madre che in sé stesso. Ma proprio così egli mostra di *essere* totalmente *da Lei* e *per Lei* (*Sein von* e *Sein für*), cioè realizza il suo essere uomo nell'essere, in Cristo, figlio di Dio e figlio di Maria.

Roma, 15.V.2006

<sup>82</sup> ORIGENE, *Commento a Giovanni*, I, IV, 6, 23.

<sup>83</sup> Gv 19, 27.

<sup>84</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Mater*, 45

## Indice

Introduzione all'introduzione .....	3
1. Il Dio delle religioni .....	5
<i>L'aspetto positivo</i> .....	5
<i>Dimensione cosmica</i> .....	5
<i>Dimensione mitica</i> .....	7
<i>Le tentazioni</i> .....	9
2. Il Dio dei Filosofi .....	11
<i>Introduzione</i> .....	11
<i>Dagli dèi al Divino: la nascita della teologia</i> .....	12
<i>L'Eros platonico</i> .....	14
<i>Il Primo Motore aristotelico</i> .....	17
3. Il Dio della fede .....	20
<i>Introduzione</i> .....	20
<i>L'amicizia</i> .....	21
<i>La Rivelazione e la filosofia</i> .....	23
<i>I Padri e la filosofia</i> .....	26
4. Il Dio di Gesù Cristo .....	29
<i>Mistero ed apofatismo</i> .....	29
<i>Filiazione e mediazione</i> .....	32
<i>La grotta e la croce</i> .....	35
<i>Eros e Agape</i> .....	41
<i>Conclusione</i> .....	45



Con gli auguri di buono studio!